

CB
8

Equipo «Cahiers Evangile»

Los milagros del evangelio

4.^a edición

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1982

Milagros... Quizás en otros tiempos se creyó por causa de ellos; hoy más bien se creería a pesar de ellos. Los milagros nos molestan. La ciencia nos ha hecho reticentes ante todo “lo que escapa de las leyes de la naturaleza” (pero ¿será así como hay que definirlos?). En la presentación que se suele hacer de Jesús a los jóvenes se los pasa de buena gana en silencio: una forma bonita de evitar las cuestiones embarazosas. Esas “Biblias para jóvenes”, que “traducen” los relatos del Antiguo Testamento y hasta de los evangelios de forma que los milagros se conviertan en hechos naturales...

Un simple cuaderno no puede pretender resolver todas nuestras cuestiones. Lo único que quiere es ayudarnos a plantearlas mejor. Hay que limitarse: sólo estudiaremos los milagros de Jesús, dejando de lado los del Antiguo Testamento y los de los Hechos de los apóstoles, e incluso los que menciona Pablo en sus cartas. Tampoco hablaremos —esperando volver sobre ello algún día en un cuaderno sobre el Espíritu Santo— de los milagros realizados en nuestros días en ciertas comunidades carismáticas.

Este estudio, con sus límites, intenta ayudarnos a descubrir que los milagros son ante todo un mensaje, una palabra de Jesús y sobre Jesús. Son una invitación a descubrir su sentido, su significación, a percibir el rostro de Jesús que los evangelistas nos hacen vislumbrar por medio de ellos. Y también una invitación a interrogarnos: ¿cuáles son hoy los “milagros” que van a repetir al mundo esa misma palabra?

Etienne Charpentier

¿MILAGROS?

«Milagro»: esta palabra suscita sin duda en nosotros un montón de cuestiones. Empecemos por medir su alcance. Nos ayudará a ello una discusión entre muchachos de «primero de B.U.P.»

«¿Los milagros? Son importantes, porque en ellos es donde se basa la fe. — Demuestran que Jesús es Dios. — Yo no creo que eso sea posible; de pequeño, sí que creía en ellos, pero ahora todo eso me suena a magia. — Si no hubiera milagros, la gente creería más fácilmente, pero todo eso les repugna. — ¿Cómo pudo Jesús cambiar el agua en vino?... — La ciencia lo explica todo, o al menos procura explicarlo todo. — ¿Está entonces uno obligado a escoger entre la ciencia y la fe? — Quizás la gente dijo que eran milagros, pero ¿no sería en el fondo más que una cuestión de puras coincidencias? Por ejemplo, cuando los hebreos pasaron el mar Rojo, quizás es que estaba casualmente seco. — Pero entonces, al hablarnos de milagro, nos «doraron la píldora». — No necesariamente; quizás les chocó a ellos el que se secase el mar precisamente cuando lo necesitaban. Además, no importa cómo, es necesario creer para decir que se trata de un milagro. En Lourdes, por ejemplo, un ateo no dirá que es un milagro; solamente verá algo que él no sabe explicar.

Y si los milagros no son una «prueba», ¿qué es lo que podrían ser? — ¿Quizás es que Jesús quiso mostrar con ellos su bondad? — ¡Y su injusticia!... Porque no curó a los otros. — Es verdad. Yo me pregunto si, cuando curaba a alguien, no nos querría dar un «anticipo», demostrarnos qué pasará más tarde cuando se resucite.

—A mí me parece que un nacimiento es un milagro. Desde luego, son los padres los que dan la

vida, pero que uno pueda nacer así..., que uno pueda caminar, utilizar las manos, vivir...»

Son muchos los educadores que lo comprueban: los milagros son con frecuencia una ocasión para los jóvenes de abandonar la fe cuando llegan a la adolescencia; la fe les parece incompatible con la ciencia. A no ser que sean a veces, como para algunos de ellos, una ocasión de profundizar en la fe.

Un malentendido fundamental

La mayoría de nuestras dificultades provienen de que se ha hecho del milagro una «prueba», una cosa científicamente comprobable, mientras que es ante todo un «signo» percibido por la fe. En otras palabras, se olvida que el milagro tiene dos caras, dos niveles de significación: una cara visible —el hecho extraordinario que todos pueden comprobar— y otra cara invisible — el sentido religioso percibido por el creyente.¹ Nuestro antiguo catecismo, válido sin duda para su época, es en parte responsable de este malentendido, cuando nos hacía aprender: «Un milagro es un hecho extraordinario, realizado por la omnipotencia de Dios, fuera de las leyes naturales»; «Jesucristo demostró que era Dios cumpliendo las profecías y realizando numerosos milagros».

Vamos a intentar señalar más claramente estos dos niveles de significación.

¹ *Es más exacto hablar de dos niveles de significación que de dos caras, ya que no existe el hecho «bruto»; si se le percibe, es que se le da algún sentido: científico, humano, religioso...*

Dos formas de considerar las cosas

Pongamos algunos ejemplos escogidos deliberadamente de matiz distinto.

Le damos una flor a un botánico; reacciona como científico: «¿Qué es esto?». La analiza, la clasifica y, si le es desconocida, no parará hasta que haya encontrado su origen. Un joven le da una flor a su novia; ésta descubre en ella un mensaje; esa flor «le dice algo». Entonces, la cuestión no es ya: «¿Qué es esto?», sino: «¿Qué es lo que esto significa?». De este modo la flor es considerada en dos niveles de significación muy diversa. Esas dos visiones no son incompatibles —también hay botánicos enamorados—, pero son muy diferentes.²

Frente a una erupción volcánica, el especialista hará un estudio científico, intentando determinar las causas, establecer su frecuencia y sus leyes..., mientras que un hombre de religión animista quizás dé de ella una interpretación teológica: «Los dioses infernales están encolerizados; escupen fuego sobre la montaña...». Uno se sitúa al nivel del propio acontecimiento («¿Qué es esto?»), el otro expresa la significación que reconoce en él («¿Qué significa esto?»).

Una curación en Lourdes: la «oficina de comprobaciones médicas», compuesta de médicos creyentes y no creyentes, declarará que «tal curación no es explicable por la ciencia» (precisando o sobreentendiendo: «en la actualidad»); el creyente reconocerá allí un milagro.

En lo que nosotros llamamos «milagro» hay que distinguir, por consiguiente, los dos niveles mencionados: el *hecho*, comprobado por todos y que puede tener un significado científico, y el *signo*, la interpretación que proviene de la fe.

El milagro ante la ciencia

Para la ciencia no hay allí ningún milagro; hay

² Cf. Dos tipos de palabra, en el cuaderno bíblico Cristo ha resucitado, 12.

Historicidad de los milagros bíblicos

No sólo la biblia, sino también algunos textos griegos o judíos nos cuentan milagros. ¿Podemos a través de esos relatos reconstruir lo que ocurrió? Confesemos que esto resulta difícil, muchas veces imposible, y en el fondo sin mucho interés. Esos relatos no son «procesos verbales» de escribanos, sino testimonios de creyentes. Al vivir en un mundo religioso, en donde se ve completamente natural que Dios o los dioses se manifiesten, las gentes de aquellas épocas no se fijan en el hecho histórico («¿Qué pasó?») que admitten espontáneamente, sino en su significado («¿Qué quiere decirme eso? ¿Quién me habla y que es lo que me dice?»).

Quando se estudian esos relatos antiguos, no tenemos entonces que preguntarnos: «¿Cómo o cuándo tuvo eso lugar?», sino más bien: «¿Por qué ha sido contado?».

Pero, por otra parte, el dar una interpretación humana o teológica de un hecho concreto no quiere decir que reconozcamos que eso no tuvo lugar. Si un animista me dice: «Los dioses escupen fuego sobre la montaña», en la medida en que se trata de un hombre sano de espíritu, concluiré que ocurre algo extraordinario en aquella montaña. ¿Podré precisar qué es lo que ocurre? Si no sé nada del país y de las circunstancias, seré sin duda incapaz de decidir si se trata de una erupción volcánica o de un huracán especialmente violento. Para ello tendré que situar el relato en su contexto histórico y geográfico.

¿Qué ocurrió en el mar Rojo, en el Sinaí o en el lago de Tiberíades? Es sin duda imposible —y sin interés— querer reconstruirlo. Lo único que sé es que ocurrió algo que el pueblo o los discípulos percibieron como un hecho extraordinario y en lo que descubrieron que Dios les interpelaba.

La reconstitución de los milagros de Jesús que a veces se busca o las investigaciones sobre el «residuo histórico» nos hacen quizás sonreír... y pasar de lado lo esencial. Me basta con saber que en esos acontecimientos (¿cuáles? poco importa) los discípulos percibieron que «Dios obraba por ese hombre» (Hech 2, 22).

solamente un hecho que comprobar. Su función es la de explicar el mundo y los acontecimientos y, para ello, encontrar las causas. La ciencia tiene como principio cierto el determinismo, esto es, el hecho de que la naturaleza tiene sus leyes y que las obedece; la ciencia tiene que descubrirlas; entonces puede actuar sobre las causas y hacer que se reproduzca, siempre que se desee, aquel mismo hecho. Mientras no haya encontrado las leyes que explican un hecho determinado, solamente puede comprobar su propia ignorancia y seguir investigando. Me han contado la reacción de un médico incrédulo ante un niño ciego, que había nacido sin retina, y que en Lourdes empezó a ver; declaraba: «Es preciso que revise todas mis concepciones científicas; hasta ahora pensaba que era imposible ver sin retina y ahora compruebo que se puede ver sin retina». Poco importa que esta reflexión sea exacta o inventada; indica perfectamente la reacción normal que el científico tiene espontáneamente ante un fenómeno inexplicado.³

Pero esto no quiere decir que el milagro, en su cara visible, sea un hecho extraordinario cumplido «fuera (o en contra) de las leyes de la naturaleza». El milagro «está por encima de las leyes, no ya en el sentido de que esté en contradicción con ellas o de que les sea totalmente extraño, sino en el sentido de que las utiliza... Todo ocurre como si Dios, fuente de toda vida, le diera al enfermo por unos instantes un aumento de vitalidad, una hipervitalidad, gracias a la cual la persona agraciada con el milagro repara en una fracción de segundo ciertas lesiones que quizás no hubiera visto nunca

³ «Pero sería absolutamente anticientífico concluir que es imposible que existan fuerzas más allá de la naturaleza (según el principio de que no puede existir aquello de lo que no se puede dar cuenta). Eso superaría los límites dentro de los cuales el sabio podría razonablemente formular una afirmación» (Zautsky, citado por R. Schnackenburg, *Les miracles du Nouveau Testament et la science d'aujourd'hui, en Présent et futur. Cerf, Paris 1969, 49 (un artículo sencillo y muy sugestivo)*).

reparadas o que habrían tenido necesidad de años enteros para llegar a ese resultado... La curación sobrenatural no es otra cosa más que un fenómeno natural cuya rapidez y amplitud se salen de las reglas habituales. El milagro multiplica, transforma o cura, pero no crea. Supera las fuerzas naturales, pero no viola sus leyes. Los determinismos siguen en pie; lo que pasa es que son como utilizados por una libertad superior. Y dominándolos de ese modo es como se manifiesta misteriosamente esa libertad».⁴

El milagro, signo para el creyente

El milagro como tal no puede ser reconocido más que por el creyente. Un regalo entre amigos es realmente «regalo» sólo porque existe ya una amistad o por lo menos un mínimo de conocimiento que permite descubrir en el objeto ofrecido un signo de amistad. Un objeto dado por la calle a un desconocido es una cuestión, no un signo.

En un acontecimiento que le parece extraordinario el creyente o, por lo menos, aquel que tiene ya cierta noción de Dios y está dispuesto a creer, reconoce un signo que le ofrece su Dios. Pero ese reconocimiento no se lleva a cabo a partir del hecho aislado. Sólo puede abrirse a una significación por haberse puesto en relación con otros hechos, con unas palabras. Lourdes es ante todo un lugar de oración y en ese contexto es donde las curaciones pueden tener sentido; los milagros de Jesús están siempre ligados a su enseñanza.

Se necesita la fe o por lo menos un mínimo de disposiciones para reconocer el milagro. Pero entonces, ¿será quizás una «prueba» para el que no cree?

El milagro, cuestión para el que no cree

Pongamos por ejemplo los acontecimientos de pentecostés (Hech 2). Tuvo que ocurrir alguna cosa

⁴ H. Bouillard, *L'idée chrétienne du miracle: Cahier Laënnec n.º 4 (1948) 25-37.*

un tanto extraordinaria (concretamente, el hecho de que los discípulos celebrasen a Dios en lenguas extranjeras, lo mismo que ciertas reuniones carismáticas en nuestros días) para que las gentes acudiesen en tropel. He aquí, pues, un fenómeno extraordinario y las gentes se preguntan: «¿Qué es lo que ocurre?»

Y entonces buscan una explicación natural, «científica»: «¡Están borrachos!».

Los creyentes, por su parte, dan su propia interpretación. «No, no estamos borrachos —declara Pedro—; es el signo de la venida del espíritu».

Algunos oyentes se dejan tocar por esta palabra y se convierten.

Este relato nos describe un esquema-tipo de conversión, en tres etapas:

1. Todo empieza por una *cuestión*. Yo me siento seguro dentro del universo mental que me he construido; tengo una visión global del mundo que me permite vivir y dar cuenta de los acontecimientos (la síntesis marxista, por ejemplo). Y he aquí que se presenta algo que no cuadra con esas categorías y que lo pone todo en discusión; esto hace surgir en mí una cuestión: «¿Quién es entonces ese hombre?», exclamaban los contemporáneos de Jesús; «¿Con qué poder o en nombre de quién habéis hecho vosotros eso?», les pregunta el sanedrín a Pedro y a Juan tras la curación del cojo del templo (Hech 4, 7).

Antes de que sea proclamado el mensaje y de que pueda acogerlo el oyente, es preciso que el hombre se abra, en espera de alguna cosa.⁵

2. A la cuestión planteada *el creyente le da su interpretación*: pone de manifiesto el sentido que ha percibido en el acontecimiento: «Se trata del Espíritu Santo...» —declara Pedro—; ha sido en nombre de Jesús como hemos curado a ese hombre» (Hech 4, 10).

⁵ Quizás se olvida demasiadas veces este papel necesario de los «signos» antes del anuncio del evangelio. Volveremos sobre esta idea en la conclusión de este cuaderno.

Así, pues, yo me siento interpelado, obligado a comprometerme, a tomar posición ante esa interpretación.

3. *La respuesta* que voy a dar puede brotar entonces de lo más profundo de mi ser, porque siento que me comprometo, que va a modificar la visión que tenía del mundo. Yo acepto esa interpretación del creyente y accedo a *la fe*, replanteando de nuevo toda mi concepción de las cosas. O por el contrario la rechazo y sigo en *la incredulidad*.

De esta forma se ve con claridad que el milagro no puede ser una «prueba».⁶ En efecto, ninguna prueba puede obligar a nadie a tener confianza en otro. Uno se compromete en una especie de apuesta, la apuesta que hay en toda relación de amistad o de amor.

El milagro, un signo relativo en una época concreta

Si lo esencial del milagro es que constituya un «signo», se comprende fácilmente que el propio hecho, su cara visible, puede variar de una época a otra. Lo importante es que «hable» en la época en que surge. Hay ciertos hechos que pueden muy bien ser extraordinarios en una época y no ser llamativos en otra. Cuando los primeros hombres desembarcaron en la luna, todos nos quedamos la noche entera ante la televisión y comprendimos que estaba pasando algo que modificaba nuestra visión del universo. A medida que se iba renovando ese hecho, aquel acontecimiento era distinto, uno más entre otros, y pasó a ocupar la última página de los periódicos. Algunos de los milagros del evangelio, realizados en nuestra época, quizás no nos plantearían ninguna cuestión, ya que podría explicarlos la ciencia. Es posible que algún milagro concreto, científicamente comprobado en Lourdes en

⁶ Si el milagro fuera una «prueba», eso significaría que todos los incrédulos son unos imbéciles (incapaces de comprenderla) o unos sinvergüenzas (que rechazan aceptarla)...

la actualidad, no sea ya «milagro» dentro de cincuenta años. Y esto no tiene por qué preocuparnos.

Si el milagro fuera una «prueba», sería poco honrado, de parte de Dios, aprovecharse de nuestra ignorancia para inducirnos a creer, lo mismo que si un misionero quisiera «probar» a Dios a unas poblaciones ignorantes de nuestra civilización mostrándoles una televisión o un magnetofón.

Si el milagro es un «signo», una cuestión que pone en camino, no tiene tanta importancia el que se le pueda explicar algún día, ya que no se cree por causa de él, sino por causa de la verdad del mensaje. Un día me contó un sacerdote su vocación: entró en el seminario menor porque estaba allí su hermano; el hermano se marchó, y él se quedó. Pero si se quedó y llegó a ser sacerdote, no fue porque su hermano había ido al seminario, sino porque descubrió personalmente la llamada de Jesucristo. El hermano no fue para él más que el «signo», el más adaptado sin duda a su conciencia de niño, que le obligó a plantearse la cuestión. Pero a esa cuestión él respondió por otros motivos.

Si un incrédulo es testigo de un «milagro» en Lourdes, si reflexiona y se convierte, no se convertirá apoyándose en ese milagro como si fuera una «prueba», sino descubriendo personalmente a Jesucristo. Y si cincuenta años más tarde se entera de que aquel «milagro» resulta entonces explicable, eso no cambiará nada en su fe, porque Jesucristo realmente no ha cambiado.

¿Milagros o resurrección?

El antiguo catecismo nos decía que Jesús probó su divinidad haciendo milagros. Esto no es históricamente exacto y resulta muy peligroso afirmarlo así, ya que es querer basar nuestra fe en lo que nos parece poco sólido, con razón o sin ella.

Nuestra fe no reposa en los milagros, sino que es adhesión a Jesús resucitado. El centro de nuestra fe, aquello en lo que reposa, es la resurrección

de Cristo. Y este acontecimiento no es un milagro; es un misterio percibido en la fe.⁷ De este acontecimiento es de donde, según creo, habría que partir para una catequesis sobre los milagros. Si yo creo que Dios ha intervenido en la vida de ese hombre, Jesús, la mañana de pascua, no tengo ninguna razón para rechazar a priori que pudo también intervenir en su vida, por medio de milagros. Finalmente, es a la luz de este misterio como pueden resultar «signos», «milagros», ciertos hechos extraordinarios.

Se puede decir incluso que a la luz de la resurrección todo se convierte en signo para el creyente. «Un nacimiento es un milagro...», decía un muchacho de diez años, coincidiendo sin saberlo con el patriarca Atenágoras: «Para el que sabe mirar, toda es milagro... La resurrección es el comienzo de la transfiguración de la tierra».

Etienne Charpentier

Para quien sabe mirar, todo es milagro...

«Para quien sabe mirar, todo es milagro, todo está sumergido en el misterio, en lo infinito. La más pequeña cosa es un milagro. Y más todavía cualquier encuentro. Yo he podido experimentar que nuestro Dios es el Dios de los prodigios, el autor de toda maravilla. El encuentro de Jerusalén, la venida de Pablo VI a Estambul, los he vivido como milagros. Pero cada día, en la mayor vulgaridad, el que exista alguna cosa, el que exista alguien, el que no sea solamente un pedazo de materia sino un rostro, ¿no es ya eso un milagro?»

Cristo es el mayor milagro en la más inmensa realidad. Confesar a Cristo como Dios verdadero y hombre verdadero y confesar su resurrección, es exactamente la misma cosa. En él la luz divina penetra y transforma la vida y todo lo que llamamos materia. En él la creación aparece en su verdad, transparente a la gloria de Dios. La resurrección no es la reanimación de un cuerpo, sino el comienzo de la transfiguración de la tierra».

O. CLEMENT, Dialogues avec le patriarche Athénagoras. Fayard, Paris 1969, 140-141.

⁷ Cf. Cristo ha resucitado, 57-69.

EL MILAGRO EN LA BIBLIA Y EN EL PENSAMIENTO JUDIO

Jesús hizo milagros. Esta palabra tiene para nosotros cierta resonancia por causa de nuestra cultura y de nuestra mentalidad. Jesús vivía en otra cultura, para la que esta palabra tenía una resonancia muy distinta.

La revelación bíblica tuvo su origen en un pueblo que vivía en contacto con otras religiones, las de Babilonia, Egipto, Canaán. El elemento determinante de esta revelación fue el combate emprendido contra la magia, contra la mitología y contra todas las formas de idolatría que de ellas se derivan.¹

Las otras religiones explicaban el nacimiento del mundo por medio de mitos. Estas religiones veían la historia como el resultado de conflictos entre los dioses y las fuerzas infernales; la biblia proclama la intervención en la historia del Dios de la creación. Por eso no hay «mitos» en la biblia, aunque se da en ella lo «maravilloso». El pueblo he-

El padre Bernard Dupuy, dominico, director del centro «Istina», nos ayuda a entrar en la mentalidad bíblica y judía, que era la de Jesús.

breo está pendiente de las «hazañas» de Dios en la historia.

EL PRIMER MILAGRO: LA CREACION

El fundamento de la ley, para la biblia y la liturgia judía, no es el milagro, sino la creación.

Partiendo de esta perspectiva general podemos comprender el lugar del milagro en la biblia. Lo que el alma judía dice y sabe ante todo de Dios es que es el creador. El exegeta medieval Nahmanides dice que es éste el «fundamento de la fe». Los milagros de la biblia y principalmente el milagro del Exodo tienen un papel esencial, decisivo; sin embargo, no se dice de ellos que sean el fundamento ni el motivo de la fe. El fundamento es la creación, Así es como comienza la biblia. Y tam-

¹ Por eso el exegeta judío Y. Kaufmann y el exegeta protestante G. von Rad, por ejemplo, relacionan el «monoteísmo» —el hecho de creer en un Dios único— con los patriarcas (Abrahán, Isaac...). Se oponen así a Welhausen que, en el siglo XIX, veía en ese monoteísmo el resultado tardío de una evolución y de una espiritualización de los mitos.

bién el año litúrgico judío empieza con la fiesta del año nuevo, que es una fiesta de la creación del mundo. Lo que suscita la fidelidad radical del hombre es el acto por el que se reconoce «creado», es decir, «dado al ser» y dado a sí mismo, reconociendo que Dios es anterior a él. Esta actitud primera es de orden moral.

Crear en la creación es ante todo reconocer un sentido a la propia existencia concreta. La creación es el fundamento de la moral.

Estas dos «aberturas» al mundo y a la historia, la de la biblia y la de la liturgia judía, son también relatos de «juicio». Hay un vínculo muy estrecho entre la creación y el fundamento de la moral. El acto por el que el hombre se reconoce creado es también el primer paso de la conciencia moral.

Si recordamos estos datos primarios y elementales, es ante todo porque con frecuencia se ignoran. Y es también para que nos convenzamos debidamente de que el milagro es comprendido siempre en la mentalidad judía por su relación con la creación. Pero esa idea de la creación a la que nos referimos no es la que tenemos habitualmente en nuestro pensamiento. Es, como ya hemos dicho, una noción moral, el principio fundamental de la moralidad. Hay un proyecto de Dios sobre el mundo y sobre el hombre, y ese proyecto moral tiene que resultar, tiene que tener éxito. Dios ha puesto al hombre en la existencia, lo ha lanzado a una aventura; no puede dejar que fracase. Este es el contexto bíblico en el que el pensamiento judío piensa en los milagros bíblicos. Mientras que nosotros nos sentimos más bien inclinados a considerar los milagros en relación con el orden natural, como una derogación del orden de la naturaleza, de la necesidad del orden de las causas, para el pensamiento judío no se trata de derogar ningún

orden de la naturaleza, sino que la creación no es perfecta en su orden natural sin el milagro.

Como el hombre se ha desviado, dejando de situar su existencia en la línea de la creación, Dios le concede los milagros para que vuelva al buen camino.

La creación no puede ser conducida a su término solamente por obra del hombre; éste se ha desviado del proyecto inicial; *ha sido preciso* que Dios intervenga para restaurar su intención primera. *Ha tenido* que intervenir, a pesar de que él quiso al principio, la tarde del sexto día de la creación, entrar en el descanso de su sábado. Y eso es el milagro: una modificación de ese orden primitivo, que habría podido no ser, de la que el hombre habría podido todavía prescindir, pero que quiere Dios para restablecer el orden de la moralidad e impedir, por esa misma derogación de la regla que estableció al crear la naturaleza, que el hombre haga de esa naturaleza un ídolo.

El orden del milagro, por así decirlo, se refiere por tanto al orden de la creación, que es en cierto modo el milagro de los milagros, el milagro primero. Los milagros están dentro de la misma creación; el hombre encuentra milagros en la creación antes de encontrarlos en la historia. Para resolver el problema de la intervención de Dios en la historia, del absoluto en el tiempo, la tradición judía dirá que Dios ha fijado los milagros que tenía que realizar y «los previó al caer de la tarde, la víspera del sábado de la creación» (*Pirque Abot* 5, 6). De esta forma, aparece de nuevo que Dios no deroga el orden establecido cuando realiza el milagro; éste está preordenado por la sabiduría de Dios. Es al hombre solamente a quien el milagro se le presenta como algo «nuevo», porque ha perdido el sentido de la creación, el sentido de la moralidad, que son precisamente lo que el milagro le invita a volver a encontrar.

¿HA HABIDO MILAGROS? ¿SON NECESARIOS LOS MILAGROS?

Para los rabinos, la biblia está llena de milagros; contemplándolos, el creyente vuelve a descubrir su vocación.

A lo largo de toda la tradición judía hubo dos tendencias concomitantes: una consideraba que la biblia está «llena de milagros». Es la tendencia que dominaba entre los rabinos. Todo milagro debe ser fuente de una reflexión, de una meditación por parte del hombre. No se trata de que el hombre sea capaz de penetrar todas sus razones; el milagro no es más que un guía, un sostén, un apoyo. La misma naturaleza del milagro no está del todo clara y no es accesible al hombre. Por eso mismo el milagro no puede ser invocado como prueba de la verdad; no es ése su papel; no tiene la finalidad de hacer presión sobre la inteligencia propiamente dicha, sino que el hombre tiene que sacar de él lecciones para sí mismo, en el orden de la moralidad. Por medio de él, Dios obliga al hombre a acordarse de la vocación a que lo ha llamado, de la alianza que ha pactado con él, de su debilidad y de la necesidad de luchar contra el mal para impedir la vuelta de las antiguas fatalidades y de sus primeros errores. La humanidad está en marcha en la realización del proyecto de Dios; el milagro es un signo que va jalonando su ruta.

Para los místicos judíos, el milagro es ante todo un signo que no es ni mucho menos necesario si uno permanece en la línea de su vocación.

El milagro es ante todo un signo. Nos encontramos aquí con la segunda tendencia, la de los místicos, especialmente la del libro del Zohar y la del hassidismo.² Para estos últimos, hay una armonía tan grande entre la creación y las acciones de Dios realizadas en favor de su pueblo que casi puede uno olvidarse de que existe el milagro. Porque todo

viene de Dios, el creador del mundo y todo cuanto sucede es para Dios, para su gloria. El milagro no es necesario ni hay por qué andar «pidiendo signos» (cf. la respuesta, totalmente conforme con la mística judía, de Pablo a los escribas de su tiempo: 1 Cor 1, 22-23). Tampoco es necesario ponerse a averiguar si han tenido lugar los signos de la venida del mesías (cf. la respuesta del mismo Jesús: Mt 24, 23-24). Frente a los signos, por consiguiente, la actitud que se requiere está hecha de humildad, de discreción, de modestia.

EL PRECEPTO O EL MANDAMIENTO DE DIOS ES MAS IMPORTANTE QUE EL MILAGRO

El milagro no demuestra. Solamente el precepto es prueba de la verdad.

Así, pues, el problema de los signos es el siguiente. La tradición judía considera que Dios concede sus signos cuando el mal ha alcanzado su punto culminante. Dios no puede dejar abandonada a su creación. No puede abandonar a su pueblo, al que ha llamado como signo de la alianza sellada al principio con la creación entera. Cuando el mal ha inundado el mundo, cuando las fuerzas de destrucción se imponen por doquier, el judío creyente se siente espontáneamente inclinado a pensar que Dios no puede hacer otra cosa más que intervenir. Sabe que, en una situación que parece «sin salida», solamente Dios puede encontrar la salida. Sin embargo, el signo no tiene que constituir jamás el ob-

² El Zohar (o libro de los «esplendores») es un comentario alegórico del Pentateuco, compuesto probablemente en España en el siglo XII.

El hassidismo («hassidim» significa «los piadosos») es una corriente espiritual nacida en la época de los macabeos, que resurgirá en la edad media y luego en el siglo XVIII con el rabino Baal Shem Tov, suscitando un renacimiento religioso entre los judíos.

jeto primero de su meditación. El objeto primero de su meditación tiene que ser el precepto (*mitzva*), la obligación moral. Solamente el precepto es en definitiva la prueba de la verdad a los ojos del hombre que cree. El milagro no es una prueba. El milagro no sostiene la voluntad y el espíritu del hombre más que en la medida en que lo lleva al precepto, al orden de la moralidad. Si el mal reina y Dios no interviene, lo único que le cabe hacer al creyente es decir: «sin duda no somos nosotros dignos de semejante milagro» (Taanit 18b). Si, por el contrario, resulta que Dios interviene de una forma milagrosa, hay que bendecirle. Así se explica que la tradición conceda un lugar privilegiado a «los que se dejan enseñar por los signos» y los interpretan. Pero esta interpretación tiene que permanecer siempre dentro del orden moral. El rasgo más impresionante del rabino Jacob José de Polnoye, uno de los discípulos más célebres del Baal Shem Tov, es que interpretaba infaliblemente los signos de los tiempos refiriéndolos a ciertos fallos o a ciertos actos de virtud ocultos en el secreto de las conciencias; al comprobar entre los judíos de Europa oriental los grandes desórdenes que fueron la consecuencia de la introducción de la «filosofía de la ilustración» y de la revolución francesa, decía: «Ha tenido que haberse cometido entre nosotros un gran pecado para que sean posibles tales calamidades y para que Dios nos haya dejado de esta forma sin signos».

EL SENTIDO QUE SE RECONOCE A TRES MILAGROS BIBLICOS

Dejando de lado los diferentes milagros de la biblia, que la tradición judía ha reconocido y clasificado, nos dedicaremos a mostrar el sentido que ésta atribuye a tres signos principales: el signo del arco iris dado a Noé, la salida de Egipto y el signo de Jonás (hablaremos de este último debido a la importancia particular que tiene en el Nuevo Testamento).

1. El arco iris, signo de la alianza

Al recordar la alianza, este signo permanente invita a respetar el precepto de Dios y sostiene al creyente que se ha hecho frágil por el pecado.

«Esta es la señal de la alianza que para las generaciones perpetuas pongo entre yo y vosotros y toda alma viviente que os acompaña» (Gén 9, 12). La generación de la torre de Babel fue una generación malvada, hasta el punto de que Dios tuvo que tomar la decisión de destruirla, pero dejando a salvo al único hombre que seguía siendo justo, a Noé. La intervención de Dios comienza con un cataclismo grave, pero pasajero, el diluvio, y se acaba con un signo permanente, el arco iris.

El *midrash* (o comentario de este texto) se pregunta por la permanencia del signo «para las generaciones perpetuas» (Gén 9, 12). El signo es la renovación de la alianza de la creación, promesa de vida. Pero mientras que en la creación no es más que el signo de vida, ahora es además el sello de un reino de justicia, de una renovación moral, de una vuelta al sentido de obligación y al respeto a los preceptos (renovados también éstos en virtud de la autorización de alimentarse de carne). Vuelve a encontrarse también aquí el doble juego del *precepto* y del *signo*. Puesto que los hombres son de nuevo fieles al precepto, deberían poder prescindir de los signos. Pero como se han hecho frágiles por culpa de sus desvaríos precedentes, se les ha dado también el sostén del signo. ¿Cómo conciliar estos dos dones de Dios? El precepto es en cierto modo para el justo el verdadero signo: «el justo vive en la fidelidad». Pero el signo desempeña una función de guía y de recordatorio del precepto para la gran masa de seres humanos: tienen necesidad de milagros y de signos visibles.

Por consiguiente, el versículo de Gén 9, 12 se comprende en el sentido de que ciertas generaciones podrán prescindir de los signos, ya que se

rán perfectamente justas; por ejemplo, el piadoso rey Ezequías, estando enfermo, no recibió más signo que un plazo antes de morir (2 Re 20, 8-11), mientras que el impío Acáz recibió el apoyo de un signo (Is 7, 14). Cuando lleguen los tiempos del mesías venidero, los justos sabrán prescindir de los signos, mientras que los demás se pondrán ansiosos en busca de signos. Cuando se abre el Nuevo Testamento, se comprueba fácilmente que la actitud de Jesús es conforme con esta regla.

2. El éxodo, momento decisivo de la historia

Revivir el éxodo es revivir la experiencia de una liberación y tener la experiencia de una vida en la libertad, es decir, en la ley de Dios.

No nos detendremos en el signo de la *Aqeda*, aquel brazo retenido de Abrahán sobre el cuerpo maniatado de Isaac, signo abrahámico decisivo para la economía de la revelación. Una vez más en este caso quedó restablecido el orden moral.

Lo mismo que el diluvio, el éxodo constituye un momento decisivo de la historia; a través de un montón de calamidades, se sale de un mundo que se ha hecho opresivo y se pasa milagrosamente a un universo nuevo. Al final del éxodo, junto con el precepto de celebrar todos los años la salida de Egipto, se le da a Israel un signo permanente (Ex 13, 9): la consagración de los primogénitos como recuerdo de los que deberían haber muerto y se salvaron.

Más que cualquier otro período de la historia bíblica, éste está marcado por el sello del milagro. En primer lugar, la travesía del mar Rojo a pie enjuto. El *midrash* se muestra sumamente claro sobre la historicidad de este milagro, pero no se detiene en su aspecto físico. Lo que constituye el milagro es que el pueblo reconoció allí la intervención de Dios. El milagro consistió en que el más simple de

los esclavos tuvo entonces una percepción tan aguda de la presencia divina como la tendrán a continuación los profetas de Israel cuando pronuncien sus oráculos: el reconocimiento del milagro proviene de la profecía. Vienen luego el milagro del agua insalubre, el maná, el agua que mana de la roca, la victoria sobre Amalek, el don de la Torah. En este período comienza de alguna manera en la biblia lo que podría llamarse «la economía del milagro», que viene a sostener y a apoyar la «teología de los preceptos». No hay que perder de vista que el encadenamiento de los milagros no es otra cosa más que la economía de la *mitzva*, del precepto. El milagro pierde un poco de su carácter imprevisto, abrupto; le corresponde al hombre actuar al lado de Dios y aprender a prescindir del milagro. De este modo es iniciación a la libertad, sin la que no hay moralidad verdadera.

Porque el verdadero milagro no es que el pueblo hebreo pudiera atravesar el mar Rojo, sino que pudiera escapar de la mano del faraón, llegar a la libertad. Resultado totalmente imprevisible, inesperado. Salir del círculo infernal de la esclavitud, escapar de un universo kafkiano y recobrar la autonomía del ser es el acontecimiento más improbable, el más inaudito. Porque sólo el hombre libre puede actuar con vistas a la liberación de los esclavos, pero nunca se ha oído decir que un esclavo pudiera evadirse por sí mismo de su condición de esclavitud. Aquí el hombre alienado vuelve a introducirse en la historia y la historia —la historia de la salvación— vuelve a reanudarse. El hombre liberado vuelve a encontrar, con el maná, el gusto por el verdadero alimento, austero pero sano y acomodado a todos. El salmo 136, que enumera el conjunto de los beneficios con que Dios ha colmado a Israel, le da gracias porque «da el pan a todos los hombres». Alimentar a los hombres no es aquí cuestión de planificación, ni siquiera de distribución justa, sino un objetivo que se deriva de la economía del milagro, objetivo mucho mayor realmente, dice la tradición

judía, que la desecación del mar Rojo. La solicitud de Dios por su pueblo no le libra de sus responsabilidades. El signo, el rito, no lo aparta de lo real. Porque el rito de la conmemoración no es un convencionalismo por encima de la vida, sino el camino mismo de la libertad. Revivir el éxodo es revivir la experiencia de una liberación. No de una liberación anárquica, sino de una liberación guiada por el signo hacia una herencia, hacia una tierra prometida, una tierra en la que tiene que reinar la justicia con la libertad, esto es, la ley.

3. El signo de Jonás

El milagro: un signo que invita a reconocer la misericordia de Dios.

Finalmente, ante la imposibilidad de estudiarlos todos, consideraremos, entre los numerosos signos de sentido mesiánico, el signo de Jonás. No se trata del descanso del alma durante tres días en su «morada» subterránea; según la interpretación acomodaticia de la patrística griega (basada ciertamente en Mt 12, 40). El «signo de Jonás» es el signo dado por Dios como prenda de la perennidad de la alianza en el tiempo de la cólera. Frente a una nación atenazada por el mal, Jonás se desconcierta y falla en su misión de testimonio. Pero de todos modos se ve protegido por Dios, que lo pone a la sombra de un *kikaion* (ese árbol misterioso, cuyo nombre recuerda al de Caín, evoca el destino de aquel antepasado, marcado en la frente con una cruz y protegido por Dios contra la adversidad). Jonás, bajo su árbol seco, es un signo de que «el fin está cercano»: esta generación malvada no pasará sin que todo llegue. Como es malvada, recibirá tam-

bién su signo: a Jonás. Gracias a Jonás, nuevo Noé salvado de las aguas, Dios «se arrepentirá» y concederá su bendición: Dios tendrá piedad de Nínive. En cuanto a Jonás, quiera o no quiera, encuentra entonces el sentido de su misión: Dios salva a su elegido, «a pesar de él», en tiempo de la cólera. Testigo involuntario de la misericordia, Jonás es para el pueblo corrompido una razón de esperar y de resistir al mal.

En el Nuevo Testamento, la palabra del Señor sobre el «signo de Jonás» ha experimentado diversas interpretaciones según los sinópticos (Mt 12, 38-42; Lc 11, 29-32). Los evangelistas recuerdan sobre todo, en relación con los judíos rebeldes, que Nínive se convirtió. Subrayan que Jesús es Jonás y, testigo consciente y voluntario de la misericordia, «más que Jonás» (Lc 11, 32). Pero el sentido profundo de esta palabra de raíces bíblicas profundas es que no hay que buscar los signos, ya que los signos solamente se le dan a una generación malvada y además son rechazados por los que se atienen a la Torah, a la enseñanza recibida del cielo. ¿Para qué entonces los signos? Una generación entregada por completo al pecado no reconoce los signos. Una generación enteramente justa no necesita los signos. Mientras llega esa situación extrema, que caracteriza a la era mesiánica, «los signos no se dan más que a los que son dignos de ellos» (Sanhedrin 98b). «El que se atiene a la acción milagrosa de Dios (como hicieron los patriarcas) no conoce ningún mal» (Pesahim 50b, Taanit 20b, Ketubot 61 ba) y bendice a Dios. Pero sí, en un período en que reina el mal, los hombres dejan de reconocer los signos que Dios les da, es que, «sin duda, no somos dignos de tal milagro» (Taanit 18b).

“MILAGROS” HELENISTAS EN LA EPOCA DE CRISTO

Jesús hizo milagros; esto demuestra que es Hijo de Dios: tal es, de manera un poco simplista, la idea que muchas veces nos ha dejado el catecismo. Al estudiar los milagros helenistas y judíos en la época de Cristo, Antoine Duprez concluía de este modo su tesis: «Jesús hizo milagros; esto demuestra que es un hombre, un hombre religioso de su época». Efectivamente, poseemos cierto número de relatos de milagros atribuidos a algunos griegos contemporáneos de Jesús. Entonces parecía normal que las personas muy religiosas hicieran milagros.

Es extraño, escribe por su parte el padre George, encontrar la forma literaria de los milagros evangélicos «tan parecida a la de los milagros paganos, tan alejada del Antiguo

El mundo de entonces era naturalmente religioso. Celebrar la vida era celebrar a los dioses, que son su fuente. Pero la vida de los hombres es precaria, amenazada sin cesar por lo que podría llamarse la «anti-vida»: la sequía, la esterilidad, la muerte y la enfermedad que es ya su presencia. Puesto que la vida viene de los dioses, los «anti-vida» bajo todas sus formas significan, como es lógico, una ruptura con los dioses y, por tanto, muchas veces un castigo de los mismos.

1. Los cultos semíticos de curación

En el mundo semítico la adivinación, la magia y la medicina van a la par y son con frecuencia patrimonio de los sacerdotes.

Toda enfermedad viene del pecado. La primera tarea del que cura consiste por tanto en identificar al demonio o a los demonios que actúan. Pero los demonios son «legión» y cada uno tiene su «espe-

Testamento. La razón de ello es simplemente literaria, en la intención de sus autores. Los narradores de milagros del Antiguo Testamento no sienten ninguna preocupación por demostrar; narran las intervenciones de Dios en la historia de Israel como si fueran hechos conocidos, consecuencias normales de la alianza. Los evangelistas, por el contrario, lo mismo que los sacerdotes de Epidauro o los biógrafos de Pitágoras y de Apolonio de Tyana, tienen una finalidad apologética: intentan convencer a sus lectores del poder milagroso de su maestro; sus fines semejantes les imponen el mismo método».¹

Antoine Duprez nos introduce en esta literatura del milagro fuera del judaísmo.²

cialidad». Por eso, el primer trabajo consiste en identificar al demonio; las curaciones comienzan normalmente por un interrogatorio para descubrir cuál es el pecado que ha cometido el enfermo.

Una vez descubierto, hay que expulsar a ese demonio. Muchas veces basta con nombrarlo, porque nombrar a uno es tener dominio sobre él. Por eso, los demonios más peligrosos son los demonios sordomudos, ya que no es posible hacer que confiesen su nombre ni interpelarlos.³

El sacerdote se entrega entonces a diversas prácticas mágicas, desatando por ejemplo ciertos nudos que simbolizan el vínculo demoníaco, haciendo alguna promesa al demonio o incluso ofreciéndole

¹ A. George, *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques: Lumière et Vie* 33 (1957) 11.

² Cf. A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs. Galatda, Paris 1970; Id., Guérisons païennes et guérisons évangéliques: Foi et Vie* (1970) 3-28; *Id., Aujourd'hui la Bible*, n.º 130.

³ *Es fácil de comprender la admiración de la turba ante Jesús: «Hace oír a los sordos y hablar a los mudos».*

dole un animal, identificado con el enfermo, para que se refugie en él.⁴

Pero en Egipto, ya en el tercer milenio, se percibe un esfuerzo de comprensión y de análisis racional. Aparecen ciertas listas de remedios, pero se continúa todavía invocando a los dioses. No hay ninguna distinción entre lo que podría llamarse curación natural y milagro de curación. El sacerdote, el exorcista y el médico son la misma persona.

2. Los cultos helenistas de curación

No es extraño que Grecia, tan apegada a la razón, se adelantara a Egipto en el progreso del conocimiento y de la curación de las enfermedades. Pero también hay dioses dedicados a curar, entre los que se destacan especialmente dos. El dios *Asclepios* es poco conocido; hijo de Apolo, acompañado frecuentemente de un gallo, lleva un bastón alrededor del cual está enrollada una serpiente; es un dios de las fuerzas de la tierra, y la mayor parte de sus santuarios son construcciones subterráneas en relación con las fuentes de las aguas; se le invoca con el nombre de «dios salvador», «salvador del universo» o «guardián de los inmortales»; luego se fue confundiendo progresivamente con el dios *Serapis*, que llegó a suplantarlo. *Serapis*, al principio dios de los muertos y asociado al dios egipcio Osiris, pasó a ser luego dios de la fecundidad; se dedicaba también a curar, pero se «especializó» sobre todo en los salvamentos del mar.

Los «Lourdes» de la antigüedad

Los grandes santuarios consagrados a estos dioses, como Pérgamo y Epidauro, cubrían una enorme superficie con numerosos edificios adyacentes: alojamiento del personal, hospitales, teatros, estadios; el santuario propiamente dicho comprendía patios, piscinas, galerías subterráneas con aguas abundan-

tes.⁵ Para evocar esta amplitud, podríamos pensar en Lourdes con su basílica, sus explanadas, sus hospitales, su centro asistencial de peregrinos, sus alrededores...

El personal estaba compuesto de sacerdotes y de médicos. La escuela de medicina de Cos es conocida sobre todo por Hipócrates (hacia el año 460 a. C.) y su famoso «juramento».

Algunas inscripciones nos dan a conocer el desarrollo de la curación. Se presenta en primer lugar al enfermo con su enfermedad. A continuación sufre un tratamiento físico en el que ocupan gran lugar los baños, calientes y fríos. Viene luego la incubación: el enfermo queda instalado en una de las galerías subterráneas. El momento especial de la incubación es cuando el dios se aparece al enfermo en medio del sueño; ordinariamente le indica entonces el remedio que hay que aplicar. Después de la curación, se hacen las libaciones rituales y se le presenta al sacerdote un exvoto de acción de gracias al dios salvador, donde se narra la curación.

Los diferentes relatos de curación siguen un escenario muy parecido (y muy cercano a los de los evangelistas). Cuando se trata de una curación fuera del santuario, se hace ante todo una breve *presentación del enfermo* y de su encuentro con el taumaturgo. Se entabla un breve *diálogo* entre éste, el enfermo o la turba. La *curación* se realiza de diversas maneras. *La turba reacciona*. Las curaciones dentro del santuario obedecen al mismo género literario: presentación del enfermo, su venida al san-

⁴ *Pensemos en el poseso de Gerasa: el demonio que lo posee, y que se llama «legión», es expulsado y se refugia en una plara de dos mil puercos (Mc 5, 1-20 y par.).*

⁵ *Recientes excavaciones arqueológicas en Jerusalén, en la «piscina probática» de que nos habla Jn 5, han sacado a la luz un santuario de curaciones con cinco pórticos, dos baños y unas pequeñas salas. Probablemente estaba ya en actividad en tiempos de Jesús; según el relato de Juan, había una multitud de enfermos esperando la curación. Al curar a un hombre en aquel lugar, Jesús se afirma de una manera especialmente elocuente como único salvador (lo mismo que si se diera una enseñanza sobre el dinero en la Bolsa de París).*

tuario, descripción de la visión y del remedio prescrito, curación y muchas veces mención de la ofrenda en agradecimiento.

Así es como se nos han conservado numerosos relatos de curación. Los exvotos de Pérgamo o de Epidauro refieren casos extraordinarios: una mujer encinta desde hace cinco años da a luz un niño de cuatro años que se pone a correr; los paralíticos caminan, los ciegos ven. Cuarenta años después de Jesús, el emperador Vespasiano cura a un ciego...

¿Qué crédito conceder a estos «milagros»?

Puede suponerse que los sacerdotes, deseosos de mantener el renombre de su santuario, tenían cierta tendencia a adornar los hechos o a multiplicarlos; pero este mismo renombre, las turbas que allí se acumulaban, demuestran que debieron lle-

varse a cabo ciertas curaciones. Es muy difícil discernir qué es lo que se debía a la ciencia de los médicos, al efecto de las aguas o a la psicología.

Pero en el fondo no es en ese nivel de hechos extraordinarios donde hay que buscar la diferencia con los que Jesús realizaba. Esa diferencia radica sobre todo en su «manera» de hacerlos; uno se siente impresionado por su reticencia en cumplirlos, por su modestia; nunca hizo milagro alguno en beneficio propio ni para su propia gloria; impresionna también la sobriedad de sus «remedios», sobriedad palpable cuando se la compara con ciertas «curas» rabínicas. Pero más todavía la diferencia estriba en el significado que él les da: para él, sus milagros son signos de que la venida del reino de Dios es inminente y de que incluso se ha realizado en él.

Una resurrección realizada por Apolonio de Tyana

Apolonio de Tyana es el curador más célebre. Murió por el año 97 de nuestra era y vivió por consiguiente en el tiempo de la formación de los evangelios, pero su doctrina y sus numerosos milagros sólo nos son conocidos por medio del escritor griego Filóstrato (hacia el 175-249). No siempre resulta fácil saber qué es lo que pertenece realmente a Apolonio y lo que es «adorno» de Filóstrato, pero la mayor parte de los autores actuales admiten que hay tradiciones antiguas en la base de estos relatos adornados.

En lo que concierne a las tradiciones sobre los «grandes hombres curadores» helenísticos, se comprueban algunos desarrollos en dos direcciones:

— en dirección del «sabio filósofo»: se insiste más en las palabras y enseñanzas del «sabio», así como en el aspecto ejemplar de su vida; estas tradiciones se desarrollan sobre todo en los ambientes cultos;

— en dirección del «curador» (taumaturgo) popular: se insiste más en los hechos extraordinarios del héroe, forzando los aspectos pintorescos; se trata

de tradiciones conservadas y desarrolladas en ambientes populares.

Estas dos corrientes se desarrollaron al principio paralelamente, pero luego se mezclaron de forma inseparable. Se puede notar un fenómeno bastante parecido en las tradiciones evangélicas.

«He aquí un prodigio de Apolonio: Murió una joven a punto de casarse; el prometido seguía el féretro suspirando de pena por el matrimonio fallido. Toda Roma se lamentaba con él, pues la joven pertenecía a una familia distinguida. Apolonio pasó por allí. «Poned en tierra el féretro, les dijo; no lloréis a esta joven». Preguntó cómo se llamaba. La mayor parte de la gente pensaba que pronunciaria algunas palabras, tal como suele hacerse en los funerales para hacer brotar las lágrimas.

No dijo nada, sino que, tocándola y murmurando algo imposible de oír, despertó a la joven de lo que parecía ser la muerte. La joven lanzó un grito y volvió a casa de su padre, lo mismo que Alceste resucitado por Hércules. La familia de la joven quería dar como regalo a Apolonio una gran cantidad de dracmas; pero él dijo que se las dieran a la joven como regalo de matrimonio.

¿Encontró acaso una chispa de vida que no habían visto los médicos? ¿Recalentó y reanimó la vida totalmente extinguida? No sé exactamente lo que pasó, ni yo, ni todos los que estaban allí».

CUATRO ROSTROS DE JESUS TAUMATURGO

Conocemos bien los principales milagros de Jesús. Pero si nos preguntaran: «Este relato que acabamos de leer, ¿es de Mateo o de Lucas?», quizás contestaríamos con esta otra pregunta: «¿Y qué importancia tiene eso?». Sin embargo, sabemos muy bien que un mismo acontecimiento, narrado por dos amigos, nos parece distinto en boca de cada uno. No es que haya grandes diferencias entre los dos relatos; pero, como conocemos bien a esos dos amigos, distinguimos por algún pequeño detalle que ese acontecimiento los ha marcado de manera distinta. Lo percibimos porque, quizás sin tener conciencia de ello, situamos instintivamente sus relatos en el pensamiento de conjunto de cada uno, que reconocemos por ciertos pequeños matices, por las ideas que les son más queridas.

¿Por qué no va a suceder lo mismo con los evangelistas? Por eso, antes de estudiar qué es lo que pensaba el propio Jesús de sus milagros, vamos a intentar descubrir el rostro diferente de Jesús que cada uno de los evangelistas percibió a través de esos milagros.

Lucie L'Eplattenier, de los equipos de investigación bíblica, Michel Trimaille, profesor del Seminario de Misiones Extranjeras de París, Augustin George, profesor en las facultades católicas de

Lyon y Pierre-Marie Beaudé, profesor del centro de estudios teológicos de Caen, evocarán para nosotros esos rostros de Jesús taumaturgo, tal como aparecen en los relatos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

En primer lugar, situaremos en un cuadro esquemático los milagros que se nos refieren en esos evangelios. Su finalidad es puramente práctica y no hay que conceder demasiada importancia a esta clasificación, ya que, como nos recuerda el padre George, «la distinción entre los milagros sobre el hombre y los milagros sobre la naturaleza inanimada es inútil en el plano científico, ya que los relatos de milagros refieren lo que los testigos experimentaron y no lo que ocurrió en el orden físico; y es también falsa en el plano teológico, ya que los milagros sobre la naturaleza tienden a significar la salvación del hombre».¹ En cuanto a la diferencia entre milagros y exorcismos, bastará con comparar el exorcismo del poseso de Cafarnaún (Mc 1, 23-27) y el relato de la tempestad calmada (Mc 4, 37-41) para descubrir en ellos el mismo esquema y hasta las mismas palabras.

¹ A. George, *Les miracles de Jésus: Bulletin du Comité des Etudes* 35 (1961) 387-403 (cita en p. 397).

MILAGROS EN LOS EVANGELIOS

	Mateo	Marcos	Lucas	Juan
EN LA NATURALEZA				
Multiplicación de panes	14, 13-21	6, 30-44	9, 10-17	6, 1-15
Tempestad calmada	8, 23-27	4, 35-41	8, 22-25	—
Camina sobre las aguas	14, 22-33	6, 45-52	—	6, 16-21
2.ª multiplicación del pan	15, 32-39	8, 1-10	—	—
Higuera seca	21, 18-22	11, 20-25	—	—
Pesca milagrosa	—	—	5, 1-11	(21, 3-14)
Bodas de Caná	—	—	—	2, 1-11
CURACIONES				
Suegra de Pedro	8, 14-15	1, 29-31	4, 38-39	—
Un leproso	8, 1-4	1, 40-45	5, 12-16	—
Un parálítico	9, 1-8	2, 1-12	5, 17-26	—
Una mano seca	12, 9-14	3, 1-6	6, 6-11	—
Hemorroísa	9, 20-22	5, 25-34	8, 43-48	—
Ciego(s) de Jericó	20, 29-34	10, 46-52	18, 35-43	—
Funcionario de Cafarnaún	8, 5-13	—	7, 1-10	4, 46-54
Dos ciegos	9, 27-31	7, 31-37	—	—
Un sordomudo	—	—	—	—
Ciego de Betsaida	—	8, 22-26	—	—
Hidrópico	—	—	14, 1-6	—
Diez leprosos	—	—	17, 11-19	—
Oreja de Malco	—	—	22, 50-51	—
Paralítico de la piscina	—	—	—	5, 1-18
Ciego de nacimiento	—	—	—	9, 1-41
Resúmenes	8, 16-17	1, 32-34	4, 40-41	—
	4, 24	3, 10	6, 19	—
	14, 34-36	6, 55-56	—	—
	11, 2-6	—	7, 21-22	—
	15, 29-31	—	—	—
RESURRECCIONES				
Hija de Jairo	9, 18-26	5, 21-43	8, 40-56	—
Joven de Naín	—	—	7, 11-17	—
Lázaro	—	—	—	11, 1-46
EXORCISMOS				
Exorcismos solos				
Poseso de Gadara (Gerasa)	8, 28-34	5, 1-20	8, 26-39	—
Poseso de Cafarnaún	—	1, 21-28	4, 31-37	—
Hija de la cananea	15, 21-28	7, 24-30	—	—
Exorcismos con curación				
Niño epiléptico (mudo)	17, 14-21	9, 14-29	9, 37-43	—
Poseso (ciego y) mudo	12, 22-23	—	11, 14	—
Poseso mudo	9, 32-34	—	—	—
Mujer encorvada	—	—	13, 10-17	—
Resúmenes	4, 24; 8, 16	1, 32-34-39	4, 40-41	—
	12, 15	3, 11-12	6, 18-19	—
	—	—	7, 21	—
	—	(16, 9)	8, 2	—
Discusión sobre poder de exorcizar				
Poder dado a discípulos	12, 25-32	3, 23-20	11, 17-23	—
Poder dado a discípulos	10, 1-8	3, 15; 6, 7-13	9, 1	—
Exorcismo por un no-discípulo	—	9, 38-39	9, 49-50	—

Jesús, señor de su comunidad

Los milagros según san Mateo

UNA LECTURA GLOBAL

Mateo no nos dice explícitamente como Lucas, al comienzo de su evangelio, que ha escrito, «después de haber investigado diligentemente todo desde los orígenes», un relato ordenado; sin embargo, la construcción tan elaborada de su evangelio impresiona a todo lector atento.

Una reagrupación intencional

Mateo, no solamente agrupa las palabras de Jesús en cinco grandes discursos, sino que es el único evangelista en reagrupar, entre el primer discurso (c. 5-7) y el segundo (c. 10), diez milagros (c. 8-9) que están dispersos en sus fuentes. Esta agrupación la lleva a cabo desconcertando por completo el orden en que encontró estos relatos. Por el contrario, los otros milagros referidos desde el capítulo 12 al capítulo 21 se van sucediendo según el mismo orden que en Marcos o en Lucas.

Las «divisiones» del evangelio en capítulos y los títulos que aparecen en la mayor parte de las biblias acentúan estos agrupamientos, dándoles el aspecto de bloques independientes. Pues bien, una lectura atenta muestra hasta qué punto se ingenia Mateo para relacionarlos, para empalmarlos incluso unos con otros por medio de palabras-gancho o de

frases enteras que se responden como si fueran eco unas de otras.

Lo mismo que en Marcos, tras la llamada de los primeros discípulos viene el comienzo del ministerio en Galilea, pero a partir de 4, 23 hasta 11, 1 Mateo sigue un orden muy original. Por tanto, es interesante situar los capítulos 8 y 9 dentro de esta sección propiamente mateana.¹

Jesús enseña y obra

Esta sección empieza por un resumen: «Recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando la buena nueva del reino y sanando toda enfermedad y dolencia en el pueblo», resumen recogido luego casi textualmente después de la serie de los diez milagros en 9,35 (en vez de Galilea se habla de «todas las ciudades y los pueblos», extendiendo así la actividad de Jesús).

Esta repetición en 9, 35 del resumen de 4, 23 nos demuestra que los relatos de milagros se relacionan tan fuertemente con el sermón de la montaña (c. 5-7) como con el discurso de envío a misionar (c. 10).

¹ Cf. F. Neiryck, *La rédaction matthéenne et la structure du premier évangile, en De Jésus aux Évangiles. Tradition et rédaction dans les Évangiles synoptiques, Gembloux-Paris 1967, especialmente 54-73.*

Mateo nos muestra a Jesús «enseñando, predicando y curando». Si, con su preocupación pedagógica por la claridad, reagrupa la enseñanza en los capítulos 5 a 7 y los milagros en los capítulos 8 a 9, esas dos formas distintas de ministerio son inseparables entre sí: los milagros son otra forma de enseñar.

Jesús obra, cura, perdona, manda a los elementos desencadenados, expulsa a los demonios, con la misma «autoridad» con que habla (7, 28); y es esa misma autoridad la que da a los discípulos para que a su vez ellos sanen «toda enfermedad y toda dolencia» y proclamen «que el reino de Dios está cerca» (10, 1.7).²

Ese vínculo entre los relatos de milagros y el sermón de la montaña está también subrayado por la mención de las turbas, esas grandes turbas que siguen a Jesús (4, 25) precisamente antes de que Jesús suba al monte para sentarse allí y enseñar, y que le siguen de nuevo cuando baja del monte (8, 1) y se pone a curar de nuevo (ya que en 4, 24 nos encontrábamos también con una enumeración de curaciones). Del mismo modo, la expresión «al ver a la muchedumbre» de 9, 36 hace eco a 5, 1 y a 8, 18.

Esas turbas aparecen cuarenta veces en Mateo, ligadas con frecuencia a una mención de curación, como al comienzo del ministerio en Judea (19, 2): «Le siguió mucha gente, y los curó allí» (Mc 10, 1 escribe: «les iba instruyendo»). La mención de esas curaciones se desarrolla a veces por medio de una enumeración de diversas enfermedades curadas por Jesús (esas enumeraciones van jalonando el evangelio de Mateo). Entre la curación de la hija de la cananea y el milagro de los panes, Mateo coloca una

² De los seis textos de Mateo en donde aparece el término de autoridad, cuatro se encuentran en esta sección, dos en el interior de los capítulos 8 y 9, y dos enmarcándolos; la última mención se encuentra al final del evangelio, cuando Jesús resucitado se vuelve a encontrar con sus discípulos «en Galilea», «en el monte», y los envía en misión a todas las naciones.

de esas enumeraciones, después de haber recogido curiosamente la expresión: «subió al monte y se sentó allí», que parecería anunciar una enseñanza (15, 29-31). Este pasaje nos muestra a las turbas, como otras muchas veces en Mateo, «maravillándose» y representando algo así como el papel del coro antiguo.

Si el evangelio de Mateo está jalonado por la mención de las turbas al lado de Jesús, hay otro grupo que ocupa un lugar eminente, el de los discípulos, especialmente en este comienzo del ministerio en Galilea: el resumen de 4, 23 va precedido de la llamada de los primeros discípulos, mientras que el de 9, 35 va seguido por el envío de los doce. El tema de los discípulos no solamente sirve para encuadrar la descripción de Jesús enseñando (c. 5-7) y actuando (c. 8-9), sino que está estrechamente ensamblado con los relatos de los milagros; efectivamente, los diez milagros quedan entrecortados por una perícopa sobre el «seguimiento de Jesús» (8, 18-22) y luego por la llamada de un nuevo discípulo, Mateo (9, 9-13).

Esta rápida ojeada demuestra que Mateo utiliza ciertas técnicas literarias para ir tejiendo en cierto modo su evangelio en torno a unos temas teológicos. Situados en esta composición de conjunto, los capítulos 8 y 9 no pueden constituir un capítulo aparte, una crónica de «hechos diversos».

TEOLOGIA DE LOS RELATOS

La intención teológica de Mateo, que se presiente ya en su lectura global, aparece todavía con mayor claridad después de un estudio detallado de cada relato de milagro. Este estudio ha sido hecho de forma magistral por Heinz Joachim Held en una monografía titulada *Mateo, intérprete de los relatos de milagros*.³

³ Held, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, en G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Überlieferung und Ausle-

Una comparación sinóptica lleva a Held a constatar que Mateo recorta generalmente las partes que son propiamente hablando narrativas, mientras que desarrolla los diálogos en el interior de estos relatos. «Si se considera la nueva presentación de los relatos de milagros por el evangelista Mateo, se comprueba que el milagro no es importante por sí mismo, sino en función del contenido kerigmático que presenta... En una palabra, Mateo cuenta a su vez los milagros de Jesús para adornar la enseñanza en su iglesia» (p. 199).

El análisis detallado de los textos permite a Held descubrir *cinco características de forma*, que le parecen estar al servicio de *tres temas teológicos: la cristología, la fe y la comunidad de los discípulos*.

Cómo elabora Mateo sus relatos

1. La narración es siempre esquemática

Mateo recorta la parte narrativa, emplea ciertas expresiones estereotipadas para introducir y terminar su relato: por ejemplo, el verbo «traer» o, más frecuentemente, «acercarse», muy frecuente en él; a ello hay que añadir tres veces el verbo «postrarse», que designa la adoración delante del Señor.

Por eso mismo Mateo suprime los detalles pintorescos y vivos que Marcos nos ofrece para describir la enfermedad de los (o del) endemoniados de Gerasa (Mt 8, 28 corresponde a seis versículos de Mc 5, 1-6), o para contarnos la astucia de los amigos del paralítico para acercarlo a Jesús (Mt 9, 1-2; Mc 2, 1-5); incluso en esta ocasión desaparecen los amigos: le traen un paralítico. Pues bien,

gung im Matthäus-Evangelium (col. *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*), Neukirchen ²1961, 155-287. Puede verse una presentación detallada de esta monografía en «Cahiers Bibliques», n.º 9 de la revista *Foi et Vie*, 91-110.

este mismo procedimiento se encuentra en otros relatos.

2. Mateo elimina los personajes y las acciones secundarias

Mateo aplica la ley de la escena con dos personajes. Encontramos de ello un ejemplo muy elocuente en el relato de la curación de la suegra de Pedro (8, 14-15). Jesús parece estar solo en la casa con la enferma que, una vez curada, se pone a «servirle», mientras que Marcos y Lucas hablan de «servirles». Por otra parte, la esquematización de este relato llega hasta el punto de emparentarse con un relato de vocación, por ejemplo con el de la de Mateo (Mt 9, 9). Otros personajes eliminados: los judíos y los amigos que, en Lucas, sirven de intermediarios entre el centurión de Cafarnaún y Jesús; en Mateo (8, 5-6), el centurión se dirige directamente a Jesús y entabla enseguida diálogo con él.

3. El diálogo constituye la parte central del relato de milagro

Este diálogo ocupaba un lugar importante en la tradición, pero Mateo lo acentúa y hace de él el eje de todo el relato. Mientras que Marcos y Lucas presentan la mayor parte de las veces la petición de curación en estilo indirecto, en Mateo la vemos presentada en estilo directo por el centurión del capítulo 8, lo mismo que por la cananea en 15, 21-22 y en otros lugares.

Esta petición de curación presenta muchas veces los mismos rasgos. Mateo emplea frecuentemente la apelación «Señor», que no se encuentra nunca en las peticiones de Marcos y una vez solamente en las de Lucas (Lc 5, 12). Añade a ella con frecuencia la fórmula «Ten piedad» (*Kyrie, eleison*).

Las palabras de curación de Jesús, como respuesta a esta petición, representan el principal contenido del relato. La comprobación del milagro se convierte en eco del mismo: «¡Animo, hija, tu fe te

ha sanado! Y quedó sana la mujer desde aquel momento» (Mt 9, 22).

4. Uso de palabras-gancho

Mateo enlaza la petición, la palabra de curación y la misma curación por medio de unas palabras-gancho. La mujer dice: «Con sólo tocar su manto, quedaré curada»; Jesús le dice: «Tu fe te ha curado»; y quedó curada (9, 21-22).

El centurión le pide a Jesús: «Basta que lo mandes de palabra y mi criado quedará sano»; Jesús le dice al centurión: «Anda, que te suceda como has creído». Y en aquella hora sanó el criado (8, 8-13).

Así, pues, estas palabras-gancho, que en Mateo agrupan a grandes unidades que proceden de diversas tradiciones, le sirven también en el interior de una perícopa para enlazar sus diversos elementos. Pues bien, esta palabra-gancho está acompañada muchas veces de una palabra sobre la fe del demandante: «Tu fe te ha salvado»; «Jesús dijo: ¡Que se haga como has creído!», o «según tu fe».

5. El papel de la fe en los relatos de milagros

Esta fórmula de Mateo «según tu fe» (8, 13; 9, 29; 15, 28) sirve de vínculo entre la petición, la palabra de curación y la curación misma. La fe se manifiesta en la petición y Jesús responde por su palabra que cura. Mateo pone siempre de relieve la relación entre la fe y el milagro, estructurando su narración en torno a esta palabra sobre la fe.

La fórmula «tu fe te ha salvado» se encuentra en los tres sinópticos, pero esquematizando los relatos de milagros en torno al diálogo, cuyo punto culminante está en la palabra sobre la fe. Mateo ha hecho de ellos un paradigma,⁴ bastante próximo a las controversias o a las enseñanzas, ilustrando esta afirmación: «que se haga según tu fe».

⁴ Los especialistas llaman de este modo al relato o a la anécdota en donde todo se orienta hacia la palabra o la acción de Jesús que se quiere poner de relieve.

Tres temas teológicos

1. La fe

Así, Mateo utiliza estos procedimientos formales para dar a sus lectores, cristianos que viven en el 80-90, una enseñanza sobre la fe en Jesús, señor de su comunidad.⁵

El concepto de fe, ligado al del milagro, está ya presente en la tradición sinóptica. Esta fe no sigue al milagro, sino que lo precede; es confianza en el poder milagroso y se traduce en el comportamiento. Esta fe impulsa al hombre a «acercarse» a Jesús, a pesar de los obstáculos; supera los tabús religiosos, las vacilaciones del propio Jesús (9, 28), la muerte (9, 18: la hija que está moribunda en Marcos y Lucas, está ya muerta cuando su padre se dirige a Jesús). No hay ningún caso desesperado para esta fe, que se manifiesta como una voluntad firme (20, 32).

Esta fe se expresa en el diálogo, bajo forma de súplica dirigida al «Señor», súplica a la que responde Jesús por el milagro, pero también por una palabra sobre la fe que salva.

«Jesús responde también hoy a la oración de la fe», tal es el mensaje que Mateo dirige a la comunidad.

Esta fe es una participación en el poder milagroso de Cristo: Mateo refiere en dos ocasiones la palabra sobre la fe que transporta a las montañas (17, 20; 21, 21).

Pues bien, es la fe de los otros (la mujer, el pagano, el impuro) la que se propone como ejemplo a los discípulos, mientras que ellos mismos no tienen muchas veces más que una «fe pequeña», término de tradición rabínica, pero aplicado por Mateo a los discípulos (es decir, a los cristianos de su comunidad). No se trata de la negativa a creer, sino

⁵ Cf. H. Geist, *La prédication de Jésus dans l'évangile de Matthieu, en Jésus dans les Evangiles (col. «Lire la Bible»)*. Cerf, Paris 1971, 91-116.

de una rémora, de un desfallecimiento en el seguimiento de Jesús o, según la expresión de Schlatter, de «lo contrario de la fe en el interior mismo de la fe».

Pero ¿quién ese Jesús que responde a la oración de la fe?

2. La cristología de Mateo

En los dos resúmenes que encuadran el sermón de la montaña y el relato de los diez milagros se nos presenta a Jesús como «enseñando, proclamando la buena nueva del reino, curando toda enfermedad»: como *mesías de la palabra y de la acción*. Los milagros son una predicación del reino tanto como el sermón de la montaña.

El primer grupo de milagros del capítulo 8 comprende tres curaciones precisas y una mención de las curaciones múltiples que terminan con estas palabras: «Así se cumplió el oráculo del profeta Isaías: él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades». Mateo remite con insistencia al profeta Isaías, especialmente en los capítulos 4 al 13.

Jesús realiza las profecías mesiánicas; lo reconocen los propios demonios cuando dicen a Jesús: «¿Has venido aquí para atormentarnos antes de tiempo?» (8, 29), el tiempo del juicio final que inaugura el mesías. Los demonios responden así a la cuestión que planteará Juan bautista: «¿Eres tú el que ha de venir?» (11, 3), y los capítulos 5 al 9 preparan la respuesta de Jesús a Juan bautista (11, 5-6), que recoge esos mismos elementos en el orden inverso: las curaciones, la buena nueva anunciada a los pobres y la bienaventuranza final respondiendo a la abertura del sermón de la montaña.

La cita de Isaías en el capítulo 8, 16, lo mismo que la que sigue a la curación del hombre de la mano seca y otras muchas curaciones (12, 15-21), está sacada de los «cantos del siervo».

Jesús es *el siervo doliente*, que toma sobre sí nuestras debilidades. Es a los despreciados, los ex-

cluidos, a quienes Jesús cura en primer lugar: el leproso, a quien la impureza excluía de la comunidad cultural (la curación de los leprosos es un signo mesiánico por el mismo título que la resurrección de los muertos), el pagano (a Mateo ni siquiera se le ocurre hacer valer, como Lc 7, 4, el derecho del pagano a la curación por haber ayudado a la comunidad judía), y finalmente la mujer: Jesús toma por sí mismo la iniciativa de curarla, en contra del relato de Marcos, en donde «le hablan de ella» (Mc 1, 30). El mismo llama a la mujer a que le sirva en la comunidad de servicio.

Porque Jesús, mesías, siervo de Dios, está también presente como *el señor de su comunidad*, haciéndola participar de su poder, pero también de su servicio.

Hemos visto el vínculo tan estrecho que hay entre los relatos de vocación, la predicación y los milagros. El tema de los discípulos y, en filigrana, el de la comunidad a la que se dirige Mateo, está subrayado no sólo por esta estructura de conjunto, sino también por la composición de cada relato de milagro y por la importancia que se le da al diálogo con los discípulos; así, por ejemplo, en la curación del niño epiléptico (17, 14-20), la enfermedad y la curación se narran brevemente, en contraste con la descripción detallada de Mc 9, 14-29; el evangelista tiene prisa por llegar a lo que le parece importante: la conversación de Jesús con sus discípulos.

Held piensa que, si Mateo ha suprimido los dos milagros de Mc 7, 31-37 y 8, 22-26, en los que se subraya la incomprensión de los discípulos, mientras que en esta segunda mitad del evangelio sigue cuidadosamente el ciclo de los textos de Marcos, es porque estos relatos no tienen para él el interés teológico que tienen para Marcos: el segundo evangelista demuestra que los ojos y los oídos de los discípulos necesitan ser abiertos para confesar a Jesús, mientras que Mateo presenta a los discípulos siguiendo a Jesús desde el principio y compartiendo su ministerio. La cuestión de Juan bautista

sobre «las obras de Cristo» (11, 2) se plantea después de que Jesús ha dado su poder (o autoridad) a los discípulos y les ha enviado también a ellos a curar «toda enfermedad y toda debilidad» y a predicar el reino. Tal es el punto hacia el que convergen los capítulos precedentes: lo que Jesús ha hecho (4, 17-9, 35), tienen que seguir haciéndolo los discípulos (c. 10).

Pero si Juan bautista propone esta cuestión cristológica, quizás es porque Jesús, al mismo tiempo que da su poder a los discípulos, los invita también a seguirles por el camino *del hijo del hombre* que, a pesar de tener en la tierra autoridad para perdonar los pecados (9, 5), no tiene sin embargo un lugar donde reclinar su cabeza (8, 20). Jesús les anuncia a sus discípulos que andarán errantes y se verán maltratados (10, 22-25).

¡Qué contradicción entre estos dos rostros del hijo del hombre, contradicción subrayada por el contexto de esta declaración de Jesús! Al comienzo del capítulo 8, lo vemos curando a los hombres enfermos; después de los versículos 18-22, ejerce su autoridad soberana sobre la creación, sobre los elementos desencadenados, los demonios y la muerte. La forma con que Mateo enlaza íntimamente el tema del poder en palabras y en acciones de Jesús y de sus discípulos con el del despojamiento del hijo del hombre y de sus servidores no puede menos de dar que pensar a la iglesia de todos los tiempos.

3. La comunidad de discípulos

El milagro de la tempestad calmada es el que nos demuestra más particularmente que Mateo actualiza al servicio de su iglesia los relatos que le ofrece la tradición (8, 23-27).

Este milagro va seguido en los tres sinópticos por el de los posesos de Gerasa, pero el contexto anterior en Mateo es totalmente distinto.

El vínculo entre la perícopa sobre «seguir a Jesús» y el milagro de la tempestad calmada está subrayado con mucho vigor: después de que Jesús

les ordenó atravesar el lago, se bosquejan los dos cortos diálogos en donde aparecen respectivamente tres y dos veces los verbos «partir» y «seguir». Luego tiene lugar la partida, interrumpida, y los discípulos «siguen» a Jesús (en Marcos los discípulos se llevan a Jesús: 4, 36).

Pues bien, el interlocutor del segundo episodio resulta, solamente en Mateo, que es uno de los «discípulos» que quiere «partir» a enterrar a su padre.

El relato de la tempestad calmada se convierte de este modo en Mateo en un relato ejemplar, en un «paradigma» del compromiso como discípulo en el seguimiento de Jesús.

La estructura concéntrica del propio relato no hace más que confirmar lo que anuncia el contexto: al gran «terremoto» del versículo 24a (término con un colorido escatológico) responde la gran calma del versículo 26 c; al sueño de Jesús del versículo 24c corresponde el hecho de ponerse en pie (versículo 26b; este verbo designa igualmente a la resurrección).

En el centro de este relato encontramos el diálogo entre los discípulos y Jesús; el grito de los discípulos en Marcos: «¡Maestro, que perecemos!», se transforma en una invocación de aspecto litúrgico: «Sálvanos, Señor, que perecemos».

En los otros sinópticos Jesús calma la tempestad antes de hablar con los discípulos. Aquí Jesús responde primero a los discípulos y todo el relato converge en la palabra de Jesús: «¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe» (o «de pequeña fe»)?

Lo mismo que la comunidad a la que se dirige Mateo, los discípulos habían comenzado a seguir a Jesús, se embarcaron con él, pero la fe empieza a fallarles en el camino; mientras que, curiosamente en Mateo, a los discípulos del comienzo (v. 23) corresponden los «hombres» (v. 27) que se llenan de admiración y reconocen la autoridad de Jesús sobre la creación.

De este modo Mateo designa ordinariamente por

esta expresión «los hombres» a los no creyentes, a los de fuera.

La admiración de los hombres después de haber calmado la tempestad es la misma que la de las turbas después del sermón de la montaña (7, 28) y después del décimo milagro (9, 33), admiración que llega incluso a dar gloria a Dios (15, 31).

Esta admiración de las turbas después del décimo milagro se expresa de este modo: «Nunca se ha visto nada semejante en Israel». Pues bien, también Jesús se maravilla delante de la fe del centurión y dice a los que «le siguen»: «Os digo de verdad que en Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande» (8, 10). La relación entre estos dos versículos no puede menos de impresionar al lector de Mateo.

Si la pequeña fe de los discípulos se robustece al ver a su Señor manifestar su poder por medio de milagros, también tiene que verse excitada por el

comportamiento a veces extraño de ese Señor que trastorna las jerarquías, que hace saltar las barreras y reventar los «pellejos viejos» (9, 14-17). Y dirigiendo su mirada a Jesús, la comunidad se siente llamada a dirigir con él sus ojos hacia «los de fuera» con una mirada llena de piedad, ciertamente, pero nunca de «condescendencia», ya que la piedad de Jesús lo conduce siempre al servicio (véase 20, 25-34) y muchas veces a la admiración.

Y terminamos con la conclusión de Held: «La interpretación de los relatos de milagros por Mateo está basada en una convicción: lo que Jesús hizo antaño en la tierra, lo sigue haciendo también hoy... El Señor glorificado no es distinto del hombre Jesús de Nazaret, que vivió en Palestina y fue crucificado bajo Poncio Pilato... Ese Jesús de Nazaret es el que ha recibido todo poder en el cielo y en la tierra y el que permanece con su iglesia hasta la consumación de los siglos (28, 18-20) (p. 287).

Una llamada a la fe

Los milagros según san Marcos

Para descubrir el sentido de los milagros en Marcos empecemos por trazar sus características.

A. CARACTERÍSTICAS DEL RELATO DE MILAGROS

1. El vocabulario de los milagros

Un vocabulario limitado a levantar acta del hecho

El acontecimiento que designamos como «mi-

lagro» es narrado muchas veces de una forma vulgar, sin que los términos evoquen una «derogación de las leyes de la naturaleza». Encontramos por ejemplo: la fiebre la dejó..., Jesús curó muchos enfermos..., echó muchos demonios..., la lepra se alejó de él..., salió el espíritu inmundo..., el viento cesó... De suyo, este vocabulario no implica un acontecimiento inaudito o no habitual; en tiempos de Jesús sucedía que los enfermos sanaban, que el viento cesaba, que los exorcistas echaban demonios.

El carácter «milagroso» de los hechos de Jesús

aparece en las circunstancias, en las reacciones de los testigos.

Un vocabulario técnico

En algunas ocasiones, y fuera de los relatos de milagros, encontramos un vocabulario técnico.

Los «prodigios». En 8, 11 s., los fariseos le exigen a Jesús «un signo en el cielo», esto es, una manifestación cósmica maravillosa para demostrar de forma irrefutable que es ciertamente el mesías. La palabra griega, que se traduce aquí por signo, es *sêmeion*; es el término preferido por Juan para hablar de los milagros de Jesús, y esta palabra tiene en él un sentido teológico muy profundo. Pero aquí es lamentable que se traduzca esta palabra por signo, ya que Marcos no lo utiliza en este sentido; en él se trata más bien de «prodigio». Por eso Jesús se niega categóricamente a plegarse a esta exigencia: «No se dará a esta generación ningún prodigio». Por consiguiente, Jesús cree que la fe no tiene que nacer de un prodigio cósmico.¹

En 13, 21-22, Jesús pone en guardia a sus discípulos: «Entonces, si alguno os dice: Mira el Cristo aquí, míralo allí, no lo creáis; pues surgirán falsos cristos y falsos profetas y realizarán prodigios y actos extraordinarios con el propósito de engañar, si fuera posible, a los elegidos». Es la única vez que emplea Marcos la pareja griega *sêmeia kai térata*, asociando los «prodigios» a ciertos hechos que pertenecen al orden de lo nunca visto, de lo monstruoso, sin duda con cierto matiz de magia. Semejantes actos no son manifestaciones del verdadero mesías; Jesús se los deja a los falsos mesías (cf. también 13, 5-6).

Así, pues, podemos sacar una primera conclusión: para Marcos, Jesús da un juicio severo de

los «prodigios maravillosos», de los hechos gratuitamente extraordinarios que lo habrían manifestado con evidencia como un ser «sobrenatural». Rechaza esa demostración que proviene de la seducción-desconcerto, esto es, de una manipulación de Satanás.

Los «actos de poder». Las curaciones y los exorcismos de Jesús son designados en varias ocasiones con la palabra «poder», preferentemente en plural. Podríamos entonces traducir esta palabra por «acto de poder», aunque resulte a veces difícil distinguir entre los dos matices, como por ejemplo en 5, 30: «Jesús se dio cuenta del poder que había salido de él».

Los habitantes de Nazaret se preguntaban: «¿De dónde le viene esto?, ¿y qué sabiduría es ésta que le ha sido dada?, ¿y esos actos de poder realizados por sus manos?» (6, 1-6). El relato acaba con esta comprobación: «Y no pudo hacer allí ningún acto-de-poder», comprobación que Marcos corrige en seguida atribuyéndole a Jesús algunas curaciones.

Herodes Antipas se muestra intrigado por los actos-de-poder de Jesús (6, 14).

El mismo Jesús utiliza a veces este vocabulario. Cuando Juan refiere el intento de los discípulos de impedir a un judío echar los demonios en nombre de Jesús, éste responde: «No se lo impidáis, pues no hay nadie que obre un acto-de-poder invocando mi nombre y que luego sea capaz de hablar mal de mí» (9, 39-40).

En todos estos casos, la palabra «acto-de-poder» designa la actividad taumatúrgica de Jesús sin ninguna nota peyorativa o restrictiva. La noción de *poder* expresa entonces para Marcos los milagros de Jesús, ¿Qué quiere decir con ello? Para intentar comprenderlo, empecemos por describir la situación de los milagros de Jesús en este evangelio.



¹ Al pie de la cruz volveré a encontrarse esa exigencia burlona, expresada en un vocabulario propio de san Juan: «¡El Cristo, el rey de Israel!, que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos» (15, 32).

2. Los relatos de milagros en Marcos

1. Proclamación del reino de Dios en Galilea

El poseso en la sinagoga de Cafarnaún (1, 23-27)	silencio al demonio
La suegra de Pedro (1, 29-31)	
Curaciones y exorcismo en Cafarnaún (1, 32-34)	silencio a los demonios
El leproso (1, 40-45)	consigna de silencio
El paralítico de Cafarnaún (disputa) (2, 1-12)	
El hombre de la mano seca (disputa) (3, 1-6)	

2. Llamada y misión de los doce

Resumen (3, 7-12)	silencio a los demonios
La tempestad calmada (4, 35-41)	
El endemoniado de Gerasa (5, 1-20)	consigna de anuncio
La hemorroísa y la hija de Jairo (5, 21-43)	consigna de silencio
Los milagros realizados por los doce (6, 7 y 13)	

3. ¿Quién es Jesús?

Multiplica los panes y camina sobre el agua (6, 32-52)	
Curaciones en la región de Genesaret (6, 53-56)	
La hija de la sirofenicia (7, 24-30)	
El sordomudo (7, 32-37)	consigna de silencio
Segunda multiplicación de los panes (8, 1-10)	
El ciego de Betsaida (8, 22-26)	consigna de silencio

4. Anuncio de la pasión-resurrección

El niño epiléptico (9, 14-29)
El ciego de Jericó (10, 46-52).

5. Ministerio de Jesús en Jerusalén

Ningún relato de milagros (ni la higuera seca ni el hallazgo del asno para que cabalgue Jesús son considerados como milagros; se verá más bien en ello unos actos proféticos).

6. Pasión-resurrección

Los fenómenos que acompañan a la muerte de Jesús (tinieblas, velo del templo y hasta el descubrimiento de la tumba vacía) no pertenecen al género literario de los milagros.

Este cuadro demuestra claramente que los relatos de milagros se sitúan principalmente en la primera parte del evangelio. La proclamación: «Tú

eres el Cristo» (8, 29) es por tanto la cima adonde tienden estos relatos. Sin embargo, no pueden considerarse como «pruebas»; las conclusiones que se

sacan del examen del vocabulario nos lo impiden y nos lo confirma además el examen de las consignas de silencio.

3. Milagros y consignas de silencio

Silencio impuesto a los demonios

Jesús impone el silencio a los demonios que se expresan por boca de los posesos porque saben quién es él. Los «resúmenes» insisten en este punto (1, 32-34 y 3, 7-12) y esta orden se expresa enérgicamente en 1, 25 mediante un término que nos atreveríamos a traducir por «¡Alto ahí!»

Las expresiones que emplean los demonios: «Tú eres el santo de Dios» (1, 24; cf. Jn 6, 69 = Mc 8, 29: Tú eres el Cristo), «Tú eres el hijo de Dios» (3, 11), «Jesús, hijo del Dios altísimo» (5, 7), nos ofrecen la verdadera identidad de Jesús. Pues bien, el descubrimiento de esta identidad, que constituye el nervio motor del evangelio de Marcos, no tiene que ser divulgado públicamente; si lo fuese, sería la condenación a muerte de Jesús. Durante el proceso, el sumo sacerdote plantea una pregunta en términos muy semejantes a los gritos de los endemoniados: «¿Eres tú el Cristo, el hijo del bendito?». Y la respuesta de Jesús será el motivo de su condenación (14, 61-62). Así, pues, Jesús impone el silencio sobre estos títulos, no porque esté en desacuerdo con ellos, sino porque en la perspectiva de Marcos hay un momento fijado por el propio Jesús para la manifestación de esta identidad. Y ese momento es la pasión (cf. la «hora»; al final de la escena de la agonía: 14, 41). Al manifestar su identidad, Jesús firmará su propia condenación. Si el destino de Jesús depende del hecho de hacer público «quién es él» (1, 34), es normal, a nivel de la dramatización literaria de la obra, que no lo sepa nadie antes del proceso. Pero los demonios lo saben, ya que pertenecen a las fuerzas hostiles a Jesús, que se desencadenarán

en las escenas de la condenación y de los ultrajes. Por tanto, esas consignas de silencio no son recomendaciones más o menos humildes e inútiles, una vez que se ha «metido la pata»; Marcos considera que estos títulos no han sido de hecho divulgados, como si solamente Jesús los hubiera oído o como si hubiese impedido «in extremis» que los demonios proclamasen esa identidad que les quemaba los labios porque llevaba con ella el poder de la muerte que se ejercerá más tarde. Es lo que dice claramente el redactor en una nota en que nos descubre su manera personal de comprender esta consigna: «No permitió hablar a los demonios, pues le conocían» (1, 34b). Esto explica la anomalía aparente de 5, 7, en donde el poseso de Gerasa, a pesar de su proclamación, no recibe la orden de callar. Es que se piensa que Jesús desembarcó solo y que la escena no tiene testigos cercanos. Y si el hombre, una vez liberado, recibe —otro caso único— la consigna de anunciar lo que le ha pasado, es en virtud de un carácter particular de este milagro. Además, no se le pide que anuncie quién es Jesús, sino «lo que el Señor ha hecho contigo y que ha tenido compasión de ti» (5, 19).

Esta dramatización que ha hecho Marcos del período del ministerio de Jesús explica también la consigna dada a Pedro y a los doce después de la confesión mesiánica (8, 29-30): divulgar la identidad de Jesús es entregarlo a la muerte. Por eso mismo, sin transición alguna, Jesús anuncia su muerte (8, 31s), esa muerte que ya no constituirá ninguna duda cuando Jesús responda: «Yo soy» a la pregunta del sumo sacerdote. El lector creyente, por su parte, sí que conoce esa identidad; está en el corazón de su fe y la ha encontrado ya en la primera línea de Marcos: «Comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios», lo mismo que en la escena del bautismo: «Tú eres mi hijo muy amado» (1, 11). Pero esa identidad le toca a Jesús conquistarla, por así decirlo, con su muerte: «Al ver el cen-

turi3n, que estaba frente a 3l, que hab3a expirado de esa manera, dijo: Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (15, 39). De este modo se cierra el recorrido que hab3a comenzado el lector al comienzo del libro.

Silencio impuesto a los agradecidos con la curaci3n

En cuatro casos se impone el silencio despu3s de una victoria de Jes3s sobre la enfermedad o la muerte: despu3s de la purificaci3n del leproso (1, 44), despu3s de la resurrecci3n de la hija de Jairo (5, 43), al sordomudo (7, 36) y finalmente al ciego de Betsaida (8, 26).

¿Por qu3 solamente estos cuatro milagros son el objeto de una consigna de silencio? La mejor explicaci3n parece ser la siguiente²: estos cuatro milagros son considerados por Mateo y Lucas (junto con otro m3s, el de los cojos) como manifestaciones especialmente convincentes de la mesianidad de Jes3s. En la respuesta que hay que dar a la pregunta del bautista: «¿Eres t3 el que ha de venir, o esperamos a otro?», Jes3s enumera estos signos: «los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena noticia» (Mt 11, 5= Lc 7, 22). Este texto es una recopilaci3n bastante libre de citas de Isa3as que se refieren al cumplimiento del reino de Dios (Mt 15, 30-31). Marcos no rechaza estos importantes milagros, pero se niega a considerarlos como pruebas irrefutables de la mesianidad o de la divinidad de Jes3s; por eso, lo mismo que en los exorcismos (en donde pod3a considerarse como revelada la identidad de Jes3s), los hace seguir de una consigna de silencio que no tiene ninguna equivalencia en Mateo (salvo en el caso del leproso: la curaci3n tiene que ser comprobada por los sacerdotes), ni en Lucas para el ciego

y el sordo. Parece ser que para Marcos s3lo resulta determinante el 3ltimo elemento de la respuesta de Jes3s a Juan bautista: se anuncia la buena noticia. Y a ese anuncio de la buena noticia hay que responder por la fe. Esto se deduce con evidencia de la primera proclamaci3n de Jes3s en Marcos: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios est3 cerca; convert3os y creed en la buena nueva» (1, 15). En los lugares paralelos de Mateo y de Lucas no se habla de esta fe. Las curaciones realizadas por Jes3s forman parte, desde luego, de esta proclamaci3n del evangelio, ya que Jes3s habla m3s con sus hechos que con sus palabras. Pero para que la fe sea fe, no es posible que los milagros de Jes3s se impongan por su evidencia. Son «signos», casi en el mismo sentido que da Juan a este t3rmino, y no en el sentido de los fariseos y de Jes3s en 8, 11s.

Ahora nos encontramos en disposici3n de descubrir, siguiendo el texto de Marcos, en qu3 son esos «actos-de-poder» verdaderamente signos que *piden la fe y la conversi3n*, y qu3 otras funciones pueden desempeñar en la trama del evangelio.

B. SENTIDO DE LOS MILAGROS

1. La proclamaci3n del reino de Dios por los milagros

Los primeros cap3tulos de Marcos son la ilustraci3n del mensaje fundamental sobre el reino de Dios proclamado por Jesucristo en 1, 14-15.

Esa buena nueva tiene que aparecer a trav3s de unos acontecimientos que manifiesten su autenticidad. Pues bien, esa manifestaci3n se sit3a en un mundo concreto, en el seno de una mentalidad y de una cultura que exigen esas curaciones y esos exorcismos.

En los ambientes populares del siglo I, las gentes viven en el temor continuo a los demonios o

² Cf. J. Delorme, *El evangelio seg3n san Marcos*, 71-72

«espíritus impuros», a los que se atribuyen la mayor parte de los males que sufren los hombres: enfermedades mentales, enfermedades congénitas, vicios y pecados de todas clases, tienen cada uno de ellos su instigador diabólico. Se traza de ellos una nomenclatura detallada, con una jerarquía y unos jefes que se llaman Belial, Mastema o Satánás. Es fácil de comprender que, en este contexto, si Jesús proclama que ha llegado para Dios el tiempo de manifestar su poder real, ha llegado igualmente la hora de liberar a los hombres de esa alienación cuyo peso nos cuesta trabajo imaginarnos.

La actividad de Jesús en la primera sección de Marcos consta de proclamación/enseñanza, de exorcismo y de curaciones. La «jornada de Cafarnaún» (1, 21-34), jornada-tipo del ministerio de Jesús, desarrolla estos tres elementos. Si es reconocido Jesús, a diferencia de los escribas, como alguien que «enseña con poder» (1, 22-27), no es porque sea mejor orador que ellos, sino porque su actividad manifiesta su poder sobre el mal. La curación del paralítico de Cafarnaún es sin duda una de las «claves» que permiten captar el pensamiento del evangelista: Jesús viene para decir que Dios perdona los pecados, y sus actos-de-poder significan que, atacando a la enfermedad, quiere destruir el pecado. Pero descubrir que Jesús tiene este poder no es todavía creer, en el sentido cristiano del término. Marcos nos dice que la turba se arremolina a su alrededor, no le atribuye la fe. Algunos discípulos empiezan a acompañarle; no ven todavía en él al mesías y mucho menos al Hijo de Dios. Pero tienen fe en su poder: «Viendo Jesús la fe de ellos, dice al paralítico...» (2, 5). Del mismo modo, el leproso suplica a Jesús: «Si quieres, puedes limpiarme» (1, 40). Esos hombres creen que la palabra de Jesús sobre el reino de Dios es auténtica.

Al final de esta sección, la controversia sobre el sábado a propósito del hombre de la mano seca introduce un nuevo elemento de comprensión de

El milagro en la escuela

Clase preparatoria de una escuela católica. Se acaba de leer el relato de las bodas de Caná y los niños de 6 años discuten:

Jerónimo: *Dime, ¿cómo pudo Jesús cambiar el agua en vino? No lo comprendo. ¡Pero si era un hombre!*

Inés: *Pero también era Dios.*

Santiago: *Mira, el vino era seguramente un milagro, pero no es lo más importante. Lo importante es que se pusieron alegres los de la boda y que María sabía que Jesús los amaba tanto que se preocuparía de ellos.*

Jerónimo: *Entonces, ¿pudo hacer el vino porque los amaba mucho?*

Esteban: *¡Claro que sí! Yo creo que un milagro es algo que podrían hacer todos, pero no lo hacen porque no tienen tanto amor en el corazón como Jesús.*

Santiago: *Y si uno tuviera en el corazón tanto amor como Jesús, ¿podría hacer milagros?*

Esteban: *Todo esto es un poco misterioso.*

Santiago: *¡No tanto! A lo mejor está todo lleno de milagros que se ven. Eso pasa en el corazón. Por ejemplo, cuando uno perdona a otro que le ha hecho daño, ¿no es eso también un milagro?*

Después del relato del encuentro de Jesús con la samaritana:

Cristina: *Me parece que es formidable que Jesús conociera su corazón y que quisiera ser su amigo.*

Ana María: *Además, era una extranjera.*

Esteban: *Me parece muy bonito que la samaritana creyese enseguida que era Jesús sin que hiciera nada extraordinario.*

Inés: *Es verdad. Jesús no quería hacer milagros todos los días para que no creyeran que era un mago. La magia no es verdad, pero Jesús es verdad. Era un hombre como los demás, pero con mucho, mucho amor en el corazón.*

la actividad de Jesús: él viene para «salvar». A través de su actividad viene la salvación; es el salvador de los hombres el que está ya actuando. Sus adversarios forman un consejo contra él con vistas a hacerle morir (3, 6), ya que interpretan los actos de Jesús como si fuera cómplice de las fuerzas demoníacas (cf. algunos versículos más tarde, 3, 22-30: «está poseído de Beelzebú..., de un espíritu im-

puro»). No se puede decir mejor que los milagros de Jesús son capaces de interpretaciones radicalmente opuestas. Es en la fe como puede verse en ellos la presencia del poder real de Dios que actúa por la salvación, ya que Jesús los realiza en respuesta a esta fe primera.

2. Los milagros que prefiguran la misión de la iglesia³

Mc 3, 7-6, 13 se centra en la llamada y la misión de los doce. En el corazón de esta sección hay también una nueva «jornada de Jesús» (4, 1-5, 43), hecha de parábolas pronunciadas en la barca y de un viaje movido, siempre en la barca, marcado por milagros admirables, y destinada a la «formación» de los doce que van a partir en misión. ¿Qué es ese reino de Dios que van a proclamar? ¿En qué ha de consistir su actividad y cuáles son sus exigencias?

El bloque de los cuatro milagros en tres relatos (4, 35-5, 43) traza de antemano a la comunidad de discípulos su ruta hacia los paganos. Jesús está incansablemente en movimiento a través de ese lago de Galilea (esta provincia es sin duda, para Marcos, un símbolo de los países paganos más lejanos) y lo encontramos por dos veces «en la otra orilla».

Por sus préstamos literarios del libro de Jonás,

³ *Resumo aquí las páginas 57-62 del Cahier Evangile n.º 82: Allez, je vous envoie!*

el relato de la tempestad calmada demuestra que Jesús y los doce tienen que enfrentarse con los peligros del mar, nido de las fuerzas demoníacas, para ganar «la otra orilla». Los doce, en el seno de las pruebas de su misión, tendrán que conservar la fe en aquel que parece dormir. Se llega entonces a una tierra extraña, en donde las fuerzas maléficas se desencadenan en la persona de un poseso como no se había visto jamás en Israel. El pobre hombre será liberado y se convertirá a su vez, en el seno de su propio pueblo, en un anunciador de Jesucristo (5, 1-20).

En fin, siempre «en la otra orilla», Jesús, al encontrarse con la fe de aquellas gentes, judíos o paganos, puede enfrentarse con las enfermedades más tenaces (doce años: 5, 25s) y hasta con la muerte (5, 35s). La misión es desde luego una misión de salvación. Los doce partirán en misión con los mismos poderes de Jesús: echarán a los demonios y curarán a los enfermos. Mediante ellos seguirá actuando el poder salvador de Jesús.

3. Los signos del mesías y la fe

En el marco de la cuestión: «¿Quién es Jesús?» (6, 14-8, 30), el bloque literario más importante está constituido por la «sección de los panes» (6, 30-8, 26).

Los episodios de esta sección no se siguen en un orden cronológico y geográfico (la geografía resulta aquí más bien fantástica), sino en un orden literario:

A

1.º Multiplicación de los panes
+ camina sobre las aguas
Curaciones al borde del lago
Controversia sobre la forma de
«comer el pan» — puro/impuro

B

2.º Multiplicación de los panes
Los fariseos piden un signo

Curación de la hija de una mujer
de Tiro (el pan de los hijos)

Curación de un sordomudo



Los panes olvidados y la levadura mala

Curación del ciego de Betsaida

Confesión de Pedro: ¡Tú eres el Cristo!

Así, pues, nos encontramos con dos series de textos, que comienzan cada una por una multiplicación de los panes y acaban con una curación de un tipo que todavía no había aparecido en el segundo evangelio y que es propia de él. ¿Cuál es el sentido de estos episodios en la distribución dramática de Marcos?

A la cuestión planteada por la actividad de Jesús: «¿Quién es él?» (4, 41), responde Marcos «ordenando» este conjunto de palabras y de hechos, con la finalidad de mostrar a Jesús a punto de cumplir lo que se esperaba del mesías, especialmente del nuevo Moisés (según Dt 18, 18-19). Pastor del nuevo pueblo de Dios (6, 34), conduce a sus ovejas desde el desierto (6, 35) hasta los prados de hierba verde (Sal 23, 2 y la alusión de 6, 39); renueva para ellos el don del maná, según las esperanzas judías, anunciando al mismo tiempo ese pan que dará en vísperas de su muerte (6, 41 = 14, 22); sigue curando a los enfermos (6, 53-56); es el nuevo legislador que viene a devolver su sentido a la antigua ley de Moisés y a sustituir la frontera entre lo puro y lo impuro (distinciones que regulan la vida cultural) por el sentido del pecado (7, 1-23). Más aún, viene a regenerar a la humanidad tal como lo había anunciado Isaías a propósito del día de Yavé: los sordos oirán, los ciegos verán (Is 26, 19; 35, 5; cf. Mc 7, 31-37 y 8, 22-26). Pero el horizonte se amplía: por primera vez Jesús abandona Galilea y se va hacia Tiro, hacia Sidón, a la Decápolis. El cumplimiento supera a lo que se esperaba; él no es solamente el mesías de Israel; los «perrillos» (los paganos) tienen derecho al «pan de los hijos» (7, 27-28); la segunda multiplicación de los panes parece tener lugar fuera de Galilea (los números 7 y 4 ex-

presan la totalidad y la universalidad, en oposición a 12 y 5 del primer relato, que evocan más bien a Israel). Pero que nadie se engañe. Estos signos no son prodigios tal como exigían los fariseos (8, 11).

Tras la lectura de este conjunto, se siente uno lleno de un sentimiento de extraordinaria admiración. Los discípulos no comprenden todavía quién es Jesús. Los signos se atropellan a su vista. ¿Van a penetrar en el misterio de su maestro? ¡No! Marcos va jalonando toda su redacción de notas que agudizan la impaciencia del lector: ¿van a decidirse a creer? ¡Qué laborioso resulta entonces este nacimiento a la fe! «Quedaron completamente estupefactos, pues no habían entendido lo de los panes, sino que su mente estaba embotada» (6, 52). «¿Conque también vosotros estáis sin inteligencia?» (7, 18); no acaban de comprender que llevan consigo en la barca no sólo a aquel que puede solucionar la falta de pan, sino a aquel que es «el único pan» (8, 14). «¿Por qué estáis hablando de que no tenéis panes? ¿Aún no comprendéis ni entendéis? ¿Es que tenéis la mente embotada? ¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?... ¿Aún no entendéis?» (8, 17-18. 21; cf. «los de fuera» en 4, 10-12). Y sin embargo, diez líneas más adelante leemos el relato de la confesión de Pedro. ¿De dónde proviene este resultado tan inesperado? ¿Qué cambio se ha producido?

Aquí es donde las dos curaciones del sordo y del ciego desempeñan un papel simbólico capital en la trama de Marcos. La cuestión planteada por Jesús en 8, 18: «¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?», no deja ninguna duda sobre el vínculo que ha establecido Marcos: los discípulos son ciegos y están sordomudos, se encuentran en la

incapacidad de ver los signos, de oír la palabra y de responder a ella mediante la profesión de fe. Si Pedro lo logra finalmente, en nombre de todos, es porque ha sido curado de su ceguera y de su sordera. Entonces también su lengua puede desatarse. Pero resultó tan largo y tan penoso como la curación del ciego. Porque, a pesar de todos los signos, la fe sigue siendo un don de Dios. De esta manera expresa Marcos, ordenando estos episodios, lo que dirá Mateo en un lenguaje más teológico: «No te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16, 17). No andaba engañada la antigua tradición litúrgica; y la investigación moderna subraya la intuición que hacía reiterar en el bautismo el rito del «éfeta» (ábrete) en los ojos y en los oídos: creer en Jesús no es alcanzar una cima en solitario, realizando una proeza personal, sino abrirse al don de Dios.

4. En el marco de los anuncios de la pasión

Entre la confesión de fe mesiánica y la entrada de Jesús en Jerusalén, el sentido de todos los episodios de Marcos está fuertemente teñido por la tonalidad dominante de este conjunto (8, 31-10, 52). Jesús anuncia su pasión (8, 31; 9, 31; 10, 33), pero sus discípulos, que lo han reconocido como mesías, se niegan a entrar en la perspectiva de la cruz. El manejo de los materiales manifiesta los esfuerzos de Jesús para que su fe vaya progresando hacia

ella: que acepten seguirle hasta la muerte, no solamente la suya, sino la que les tocará también a ellos, para seguirle en la vida.

La curación del niño epiléptico ilustra la necesidad de esta fe (9, 14-29). Con sola su fe en el mesías hijo de David, los discípulos no tuvieron fuerzas suficientes (v. 18) para curar al enfermo. Es en la fe en Cristo muerto y resucitado como más tarde serán a su vez capaces de hacer levantarse (v. 27) a los hombres, ya que todo es posible para el que cree (v. 23). En la medida en que esta fe les falla, tienen el ejemplo del padre del niño y su súplica: «¡Creo! ¡Ayuda a mi poca fe!» (v. 24).

La curación del ciego de Jericó (10, 46-52) sirve para recapitular la actitud interior de los discípulos de Cristo antes de la entrada en Jerusalén. Lo mismo que el ciego de Betsaida es el tipo de la ceguera de los discípulos que no tienen ojos para ver los signos del mesías, Bartimeo, con su aclamación: «¡Jesús, hijo de David!» es la imagen de Pedro y de los demás que, desde 8, 31, no quieren ver en Jesús más que al hijo de David, de quien esperan el restablecimiento del reino (cf. 10, 37s). Una vez curado de su ceguera, sigue a Jesús por el camino que lleva al calvario y al sepulcro abierto.

Este estudio demasiado breve animará quizás al lector a leer y releer el evangelio en busca de ese sentido que no está encerrado en tal o cual episodio tomado en sí mismo, sino que brota mucho más de las múltiples articulaciones de conjunto de una obra coherente, orientada hacia esa palabra del final, que era también la primera: Jesucristo, Hijo de Dios, reconocido en la cruz por medio de la fe.

Jesús salvador

Los milagros según san Lucas

Lucas tiene una buena nueva que anunciarnos: ¡Jesús es salvador! En él se nos ha dado la salvación de Dios. El ángel se lo anuncia a los pastores: «Os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un salvador, que es el Cristo Señor» (2, 11); Jesús lo proclama en la sinagoga de Nazaret (4, 16s), en el monte de las bienaventuranzas (6, 20s), mediante ese perdón que concede tantas veces en nombre de Dios.¹ Y lo muestra también por medio de signos: sus milagros.

Los milagros ocupan un lugar considerable en su evangelio: 24 relatos, entre los que hay 7 propios suyos. Pero uno se da cuenta enseguida de que no los relata por el simple placer de referir una anécdota: por medio de ellos quiere darnos una enseñanza y, más concretamente, una enseñanza sobre la salvación: los milagros nos indican cuál es la salvación que Jesús trae.

Vamos a intentar en primer lugar descubrir la forma personal que tiene Lucas de contar los milagros para descifrar a continuación unas grandes líneas de su pensamiento en esta materia.

La forma como Lucas cuenta los milagros

Habitualmente Lucas conserva el marco general del relato de milagro. Pero en el interior de este marco tiene numerosos rasgos que son propios de él.

1. Contexto doctrinal

El milagro se sitúa en Lucas en el interior de la enseñanza de Jesús y, más aún que en los otros evangelistas, va ligado a la palabra de Jesús. Cuando éste hace su primer milagro en Cafarnaún, tanto Lucas como Marcos nos dicen que estaba enseñando, en el día del sábado, en la sinagoga (Lc 4, 31-32). Pero donde Marcos dice: «Enseñaba con autoridad» —resumiendo así el método de Jesús—, Lucas señala: «Su palabra era con poder», y es ese poder, esa eficacia, lo que tiene que demostrar el milagro. Encontramos esto en la reacción de las gentes: «¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva, expuesta con autoridad!» (Mc 1, 27); «¡Qué palabra ésta! Manda con autoridad y poder a los espíritus inmundos, y salen» (Lc 4, 36). Si abrimos los Hechos de los apóstoles, nos impresiona el número de veces que menciona Lucas la palabra: la palabra crece, se multiplica, se la anuncia y se la acoge, los paganos la glorifican, la palabra es poder, se consagra uno a ella... Se da uno cuenta entonces de que tras este texto de Lucas: «¡Qué palabra ésta!», hay toda una teología de la palabra de Dios, a cuyo servicio está puesto el milagro.

Lucas relaciona el relato de la pesca milagrosa, que es propio suyo, con la llamada de los primeros discípulos. Este milagro se sitúa en un contexto de predicación: «Estaba él a la orilla del lago de Genesaret y la gente se agolpaba sobre él para oír la palabra de Dios, cuando vio dos barcas que estaban a la orilla. Los pescadores habían bajado de ellas y lavaban las redes» (5, 1-2). Jesús se sienta en una de esas barcas y enseña a la gente; cuando

¹ Cf. A. George, *El evangelio según san Lucas*, 56-68.

termina, en este contexto de enseñanza, tiene lugar el milagro. Y especialmente este milagro se presenta como una enseñanza a los discípulos; quiere ilustrarles su palabra: «Vosotros seréis pescadores de hombres».

Cuando unos hombres bajan por el techo a un paralítico para que Jesús lo cure, éste se encuentra dentro de la casa enseñando a «algunos fariseos y doctores de la ley que habían venido de todos los pueblos de Galilea y Judea, y de Jerusalén» (5, 17). Por tanto, la curación del paralítico va a presentarse a todas aquellas personalidades como una prueba de que Jesús tiene el poder de perdonar los pecados.

En el resumen que sirve de introducción al discurso de las bienaventuranzas, Marcos nos muestra a las gentes reuniéndose por haber oído lo que Jesús hacía (Mc 3, 8); en Lucas, se reúnen «para oírle y ser curados de sus enfermedades» (6, 18).

Este vínculo tan estrecho que Lucas establece entre el milagro y la predicación constituye una diferencia fundamental con los relatos de milagros paganos; éstos quieren sobre todo poner de relieve el prestigio de un hombre o de un dios; no tienen un significado doctrinal. En Lucas, más aún que en los otros evangelistas, tienen ante todo la finalidad de ilustrar la palabra de Jesús.

Y también pueden precisarla. Cuando Jesús pronuncia su «discurso programático» en la sinagoga de Nazaret (4, 16s), anuncia una buena nueva a los pobres: su liberación. Pero no precisó de qué liberación se trata. Uniendo a esta escena tres milagros que presenta como exorcismos (4, 33-41), Lucas nos señala cuál es esa liberación: Jesús viene a librar «a todos los oprimidos por el diablo» (Hech 10, 38).

2. La descripción de la enfermedad

Esta descripción suele ser en Lucas más detallada. ¿Habrá que ver en esto la señal de que era médico? Quizás sea sencillamente un signo de su cultura. Nos explica, por ejemplo, cómo Zacarías reco-

bra el uso de la palabra: «al punto se abrió su boca y su lengua, y hablaba bendiciendo a Dios» (1, 64); concreta que la mujer encorvada llevaba dieciocho años enferma (13, 11).

3. La intervención de Jesús

En tres de los relatos de milagro Lucas proyecta sobre Jesús algunos rasgos del profeta Elías. Uno es propio suyo, la resurrección del joven de Naín (7, 11-17), mientras que los otros dos son referidos también por Mateo y por Marcos: el niño epiléptico (Lc 9, 37-43) y la hija de Jairo (Lc 8, 40-56). En cada una de estas ocasiones Lucas, y sólo él, señala que se trata de un «hijo único» y en dos ocasiones añade como conclusión: «Jesús se lo de-

¿Enfermos o posesos?

Nos choca la relación que se establece entre enfermedad y posesión diabólica; nos parece que esto «proviene de una mentalidad precientífica que no ha distinguido todavía entre las leyes biológicas y las posesiones del demonio» (Léon-Dufour). Sin embargo, aquí se expresa una intuición religiosa muy profunda: Dios ha querido que el universo y los hombres fueran buenos y felices; por tanto, el mal, bajo todas sus formas, no puede ser obra suya.

Jesús comparte esta convicción, pero se guarda de aplicarla de una forma estrecha. Cuando sus discípulos le preguntan: «¿Quién pecó, él o sus padres, para que este hombre haya nacido ciego?», él contesta: «Ni él pecó ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios» (Jn 9, 2-3). Sus milagros son signos de su obra, que consiste en restaurar la creación en su bondad original.

Por consiguiente, no hay que preguntarse si estas «posesiones» se explicarían quizás por cierto complejo psico-somático, sino más bien: «¿Trabajo yo realmente en vencer el mal, en mí y en el mundo? ¿Trabajo yo, animado por el espíritu, para que este mundo sea efectivamente aquello en que se ha convertido en la resurrección de Cristo, de la que eran signos sus milagros?».

E. C.

volvió a su madre» o «a su padre». No se trata aquí de una especial sensibilidad de Lucas, sino de una observación teológica: para él, lo mismo que para sus oyentes que conocían muy bien el Antiguo Testamento, estos rasgos evocaban la figura de Elías resucitando al hijo único de la viuda de Sarepta (1 Re 17, 17-24). Por otra parte, es «cuando Jesús se acercaba a las puertas de la ciudad» el momento en que se encuentra con el cortejo fúnebre acompañado por una viuda, exactamente lo mismo que se encontró Elías con la viuda de Sarepta (1 Re 17, 10). Hay otros muchos rasgos que evocan al profeta Elías.² ¿Qué es lo que esto significa?

Afirmar de un niño que «es el vivo retrato de su padre» es una manera rápida, un poco simplista pero muchas veces sugestiva, de revelarnos sus rasgos principales. Presentar a Jesús como nuevo Elías es también presentar cierto rostro del mismo, especialmente vivo. Lucas quiere subrayar de esa forma que Jesús es el profeta. Es por otra parte la conclusión del relato: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros y Dios ha visitado a su pueblo», exclama la turba (Lc 7, 16). En el judaísmo, Elías es el profeta por excelencia, el profeta esperado para el final de los tiempos.

Lucas es también el único en hablarnos del «poder» de Jesús durante sus intervenciones. «El poder del Señor le hacía obrar curaciones», escribe antes de la curación del paralítico (5, 17); «toda la gente procuraba tocarle, porque salía de él un poder que curaba a todos» (6, 19). Igualmente observará lo mismo que Marcos, que Jesús supo que la mujer había sido curada, porque había salido de él un «poder» (8, 46). No se trata aquí indudablemente de una teología profunda, sino más bien de la manifestación del espíritu «científico» de Lucas (ciencia de su época), que intenta buscar una explicación al proceso de curación, o por lo menos formularlo.

4. La reacción individual del agraciado con el milagro

Lucas es el único que menciona esta reacción: todas esas personas dan gloria a Dios: el paralítico (5, 25), la mujer encorvada (13, 13), el leproso samaritano (17, 15), el ciego de Jericó (18, 43) o también el cojo de la puerta preciosa (Hech 3, 9). Lucas se interesa en aquel enfermo curado que se hace creyente, pero subraya sobre todo que en él se reconoce a Dios: es Jesús el que actúa, pero es Dios a quien se alaba.

5. La reacción de la gente

También indican esta reacción Mateo y Marcos, pero Lucas insiste sobre todo en un punto: el milagro provoca una división, ya que ante él unos creen y otros se niegan a creer. Una vez curado, el que estaba poseído por dos mil demonios le suplica a Jesús que lo reciba como discípulo, pero los demás piden a Jesús que se marche; entre Dios y Mammón (su riqueza impura, sus puercos) han hecho su elección, mientras que el hombre curado quiere entrar en la salvación de Dios (8, 37-38). Cuando Jesús echa al demonio de un poseso, la gente se llena de admiración, pero los fariseos le acusan: «Por Beelzebub, príncipe de los demonios, expulsa los demonios» (11, 14-15). Cuando es curada la mujer encorvada, ella alaba a Dios, pero el jefe de la sinagoga protesta: «Hay seis días en que se puede trabajar; venid, pues, esos días a curaros, y no en día de sábado» (13, 14). Y de los diez leprosos curados, sólo uno vuelve a darle gracias, mientras que los otros nueve se muestran desagradecidos (17, 18-19). En los Hechos, los milagros terminan generalmente bastante mal para quien los ha hecho: Pablo cura a un cojo en Lystra y es apedreado (Hech 14, 19); exorciza a un poseso en Filipos y lo encarcelan (Hech 16, 23); Pedro cura a un cojo y es llevado ante el sanedrín (Hech 3-4).

Para Lucas, esto significa que el milagro es un

² *Ibíd.*, 9, 22-23, 25, 36.

hecho ofrecido a la fe que lo discierne; los hombres son libres de aceptarlo o rechazarlo. Frente a nuestra vieja apologética, Lucas nos muestra que los milagros no convierten automáticamente. Son una llamada a la libertad del hombre para que entre, si quiere, en la salvación ofrecida por Dios.

Partiendo de estas breves consideraciones y apelando también a las palabras de Jesús sobre sus milagros, podemos esbozar la teología de Lucas.

El pensamiento de Lucas sobre el milagro

El milagro se presenta como *un acto de Jesús salvador*. Por otra parte, la curación se designa muchas veces con el verbo «salvar»: «Tu fe te ha salvado», le dice Jesús a la mujer enferma. Esta palabra es equívoca: designa inmediatamente a la curación, pero se presiente que va más lejos (cf. 7, 50 y 17, 19). Hace del milagro un signo de la verdadera salvación. Pedro, en los Hechos 10, 38, proclama: «Jesús pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él». La curación física no es más que un signo, una promesa de la verdadera salvación que es la victoria sobre el mal.

El milagro es *un signo*, esto es, algo todavía definitivo. Es una salvación muy limitada en el número (había muchos enfermos y ciegos en tiempos de Jesús y sólo fueron curados unos pocos), una salvación individual, mientras que la salvación de Dios quiere alcanzar el mundo entero. Una salvación limitada también en la calidad: salud temporal, que cura a un cuerpo que tendrá que morir. El milagro es promesa de la salvación definitiva, victoria sobre el mal, que alcanzará a todo nuestro ser y para siempre. El episodio de los diez leprosos lo indica con claridad; se curan los diez, pero Jesús le declara al único que volvió a agradecersele: «Vete, tu fe te ha salvado» (17, 19); esto es, la curación no era la verdadera salvación, sino sólo un signo

de la misma; sólo el décimo leproso encontró la salvación, ya que la fe le hizo reconocer el don de Dios por medio de Jesús.

El milagro es *un acto de Dios*. Lucas insiste en ello mucho más que Mateo y Marcos. Se dan gracias a Dios, porque **es él** el que actúa por Jesús. «Si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (11, 20). Tenemos aquí una alusión a la historia de Moisés: los sacerdotes del faraón que discuten los milagros de Moisés se ven finalmente obligados a reconocer que es «el dedo de Dios» el que obra por él (Ex 8, 14).

Y por ser acto de Dios, es por lo que el milagro se ofrece a la fe. Simeón había definido a Jesús, no ya como un «signo de contradicción», sino como un «signo al que se podrá contradecir», como un «signo discutible» (2, 34).

Por tanto, los milagros son signos de la salvación ofrecida por Dios. Pero en sus palabras Jesús indica que hay un signo mucho más importante de esta salvación: su predicación, el evangelio anunciado a los pobres; es finalmente el mismo Jesús predicando.

El episodio del «signo de Jonás» resulta especialmente significativo. Y la comparación entre Mateo, Marcos y Lucas es muy elocuente. Los fariseos le piden a Jesús que haga en el cielo esos signos que se esperaban según el estilo de las maravillas legendarias del éxodo. Jesús, en Marcos, responde solamente: «Yo os aseguro: no se dará a esta generación ninguna señal» (Mc 8, 12). Mateo precisa: «No se le dará otra señal que la señal del profeta Jonás. Porque de la misma manera que Jonás estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así también el hijo del hombre estará en el seno de la tierra tres días y tres noches» (Mt 12, 40). Después de la resurrección, Mateo explicita aquellas palabras de Jesús partiendo de un rasgo secundario de la historia de Jonás y nos remite de este modo a la fe: no se trata de creer en unos pro-

digios, sino de creer en el misterio de Jesús resucitado. Lucas escribe: «No se le dará otra señal que la señal de Jonás. Porque, así como Jonás fue señal para los ninivitas, así lo será el hijo del hombre para esta generación» (Lc 11, 29-30). Pues bien, ¿cuál fue el signo que dio Jonás a los habitantes de Nínive? Nada más que él mismo predicando la conversión. El primer signo que debemos esperar de Jesús es su llamada a convertirnos y a creer en él, es su persona misma proclamándonos la salvación de Dios, es su amor a los pobres y a los pequeños.

Y éste es un signo mucho más incisivo que las

curaciones físicas, un signo mucho más al nivel de su mensaje.

La salvación es la salvación de Dios, la salvación del pueblo de Dios, la creación acabada en la fuerza del espíritu. El mejor signo de esta salvación brilla en la riqueza espiritual, en la pureza del evangelio, en la caridad de Jesucristo. El milagro es real; Jesús los hizo y significó de esa forma el poder de Dios, su deseo de salvarnos. Pero la salvación que trae el milagro no es más que una lejana aproximación a la riqueza insondable de la salvación de Dios.

“Hemos visto su gloria...”

Los milagros según san Juan

En la película de los milagros de Jesús, Juan ha seleccionado unas cuantas escenas. Se ha tomado el tiempo suficiente para tratarlos y les ha dado el espacio que creía más conveniente. Los ha estudiado en un gran plano, marcándolos con su técnica y su personalidad. Y de este modo destacan de forma impresionante en un escenario que deja co-

rrer a los demás milagros, sin retenerlos, al ritmo de unas cuantas frases-resumen: «Creyeron muchos en su nombre al ver las señales que realizaba» (2, 23); «Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro (20, 30). La selección hecha por Juan comprende siete milagros:

Las bodas de Caná (2, 1-11).

La curación del hijo de un funcionario real
(4, 46-54)

La curación del paralítico en la piscina de Bezatá
(5, 1-9)

La multiplicación de los panes (6, 1-15)

Camina sobre el mar (6, 16-21)

La curación del ciego de nacimiento (9, 1-7)

La resurrección de Lázaro (11, 1-44).¹

No hemos de extrañarnos, por consiguiente, de la ausencia de ciertos milagros de importancia. La resurrección de la hija de Jairo, que presentan los otros tres evangelistas (Mc 5, 21-43 y par), no se menciona en el cuarto evangelio. Juan no narra tampoco ninguna de las numerosas expulsiones de demonios mencionadas en los sinópticos como signo de la llegada del reino de Dios. Sin embargo, no se olvida de ese gran tema de la expulsión del demonio como signo de la victoria del mesías; tiene

también su forma propia de decir que ha llegado la hora mesiánica y que «ahora el príncipe de este mundo será echado abajo» (12, 31). Por el contrario, hay algunos relatos de milagros exclusivos de él: las bodas de Caná, Lázaro...

Sería interesante comparar el material recibido de la tradición y recopilado por los sinópticos con el material utilizado por Juan, para averiguar cómo cada uno de los evangelistas lo ha empleado en la construcción de un edificio original. Contentémonos con un cuadro para facilitar una lectura comparativa.²

A pesar de las diferencias observadas, se ha podido escribir de los milagros del cuarto evangelio que «por su carácter no están tan lejos de los sinópticos».³ Pero dejémoslos llevar adonde el propio Juan quiere conducirnos. ¿Cuál es el papel que él asigna a los milagros en el mensaje que nos ofrece?

El hijo de un funcionario real

Jn 4, 46-54

La multiplicación de los panes

y

la marcha sobre el mar

Jn 6, 1-21

El ciego de nacimiento

Jn 9, 1-7

=

el siervo del centurión (?)

Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10

Mc 6, 30-52

Mt 14, 13-33

Lc 9, 10-17

=

+

Mc 8, 1-10

Mt 15, 32-39

véase:

el ciego de Betsaida, Mc 8, 22-26

ciego(s) de Jericó, Mc 10, 46-52 y par.

¹ En el capítulo 21 del evangelio se refiere un octavo milagro, la pesca milagrosa, como un apéndice. Este milagro se coloca tras la resurrección de Jesús y representa el enorme «éxito» de la misión de los apóstoles enviados por Jesús resucitado. Lucas sitúa la pesca milagrosa en el momento de la llamada de los primeros discípulos (Lc 5, 4-11).

² Este cuadro no quiere relacionar a todos los textos del mismo modo. Mientras que los puntos de contacto son sólidos y seguros en el caso de la multiplicación de los panes y de la marcha sobre el mar, la relación del relato del ciego

de nacimiento con los relatos de curación de ciegos no revela forzosamente puntos de contacto tan bien establecidos. En cuanto al funcionario real, ha sido la tradición (por ejemplo, Ireneo) la que lo asimiló al centurión. Los textos no imponen esta asimilación, aunque hay varios rasgos, insuficientes para algunos, que la insinúan.

³ L. Cerfaux, Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'évangile de saint Jean, en L'attente du Messie. DDB Paris 1954, 131.

Signos prometedores

Empecemos suprimiendo la palabra *milagro* de nuestra exposición y dejemos que el mismo Juan nos preste su vocabulario. Hablemos como él para ver mejor como él. Los otros evangelistas hablaban de los hechos milagrosos en términos de *poder* (*dynameis*); Juan prefiere designarlos con la palabra *signo* (*semeion*) y *obra* (*ergon*); la palabra *poder* está ausente de su vocabulario.

Signo es un término ambiguo: se habla de los signos del zodiaco, se utilizan los signos en matemáticas, se le hace un signo a una persona. Es el término menos malo para traducir *semeion*, con la condición de precisarlo un poco más.

Me ofrecen un regalo en *signo* de amistad; lo recibo como *signo de que existe actualmente* cierta amistad entre la persona que me lo ofrece y yo que lo recibo. Por eso mismo el regalo me abre un horizonte. Es una promesa. Recibirlo es algo así como descubrir un camino que recorrer juntamente, a través del cual la amistad se irá *manifestando más profundamente*, se irá haciendo cada vez mayor. Puedo considerar ese futuro como realmente posible, y no como un sueño, precisamente gracias a ese testimonio de amistad que me ha traído el regalo. Este ejemplo no agota, como es lógico, la riqueza de la palabra «signo» en san Juan. Entre los aspectos del pensamiento de Juan que esta palabra podría ayudarnos a poner de relieve, quedémonos con estos dos puntos importantes:

1) El *signo* es un gesto puesto por Jesús que manifiesta así su gloria (y su gloria no es algo extraño al amor que nos tiene).

2) Ese gesto remite al instante en que Jesús manifestará plena y definitivamente su gloria: su «hora», esto es, la hora de su muerte. Los signos no son simples anuncios vacíos de una realidad futura, la cruz, en donde Jesús manifestará su gloria; son actos en los que se lee ya la gloria de Jesús;

pero esos actos orientan la atención hacia el acto de manifestación suprema de la gloria, que es la cruz.

Estos dos aspectos del signo se descubren con facilidad en el relato de las bodas de Caná. En Caná «dio Jesús comienzo a sus signos, y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos» (2, 11). Es éste el primer aspecto del signo. Caná no es un simple «cartel de señalización» que orienta hacia otro lugar en donde se manifestará exclusivamente su gloria. Jesús manifestó su gloria cambiando el agua en vino. *Entonces* es cuando sus discípulos creyeron en él. Sin embargo, el sentido del texto no se agota en esta lectura. ¿Será acaso una mera casualidad el que Juan observe que se trataba del agua destinada a las purificaciones de los judíos y que refiera como primer signo el cambio del agua en *vino*? Pasar del agua de purificación ritual al vino, ¿no es pasar del régimen de la ley considerado como extinguido a la era mesiánica? El vino, la fiesta, el banquete, son otras tantas imágenes por las que se expresaba la alegría y la abundancia que traería consigo la era mesiánica esperada.⁴ La abundancia de los bienes mesiánicos que nos ha traído Jesús no se reduce al cambio del agua en vino para evitar que una fiesta pasajera acabara con una decepción de los comensales. No se bebió en Caná todo el vino mesiánico; la fiesta que trajo Jesús no se extinguió con la despedida de los invitados al filo de la madrugada. El texto se abre hacia el futuro de dos maneras: 1) Caná fue el *comienzo* de los signos; comienzo que forma parte de la fiesta, pero comienzo solamente. Se espera todavía un mañana; habrá otros signos que manifiesten la gloria de Jesús. 2) ¿No se designa ya la cumbre de la fiesta en aquella «hora que no ha llegado todavía» del versículo 4?

⁴ Cf. A. Jaubert, Los gestos liberadores de Jesús, en *Liberación humana y salvación en Jesucristo*, 2, 20.

Es éste el segundo aspecto del signo que hemos subrayado.

El arte de acoger

Jesús realiza signos. Las gentes ven los signos. Al lado de las escenas en las que se revela Jesús, Juan sitúa a algunas personas que reciben esa revelación y que, bajo su pluma, se convierten en algo así como «prototipos» de las diversas actitudes posibles en la fe. Observemos por ejemplo la ordenación de los capítulos 2-4:

2 cuadros de revelación:

Caná (2, 1-11)

los vendedores del templo (2, 13-22)

3 respuestas a esta revelación:

Nicodemo (2, 23-3, 21)

(último testimonio de Juan: 3, 22-30)

la samaritana (4, 1-42)

el funcionario real (4, 43-54).

Es que se puede ver de muchas maneras, lo mismo que se puede recibir un regalo de muchas maneras. Están los que se quedan solamente con el aspecto material del signo; de ellos puede decirse que no ven el signo: «Vosotros me buscáis, *no porque habéis visto signos*, sino porque habéis comido de los panes y os habéis saciado» (6, 26). Otros no ven más que el prodigio, por el estilo de Herodes, que en Lucas espera ver a Jesús hacer un signo (Lc 23, 8). Jesús nos pone en guardia contra semejante actitud. Utiliza la palabra *signo* junto a la de *prodigio* para describir ese comportamiento: «Si no veis signos y prodigios, no creéis» (4, 48). Las numerosas personas que creyeron en Jesús «al ver los signos que realizaba» (2, 23), no vieron en él más que a un taumaturgo; en el fondo Nicodemo está al lado de ellos, aun cuando relacione los signos de Jesús con el hecho de que viene de parte de Dios: «Rabbi, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede

realizar los signos que tú realizas si Dios no está con él» (3, 2). Nicodemo no vio la gloria de Jesús. Se detuvo en el umbral de la revelación. Para ver su gloria, hemos de olvidarnos de nuestra ciencia («sabemos», dice Nicodemo), nacer a una vida nueva, a una vida de arriba que permite ver las cosas en otro nivel (3, 3). Entre el conocimiento que Nicodemo tiene de Jesús y la verdadera visión de la gloria de Jesús existe la misma distancia que había entre el agua de las purificaciones de Caná y el vino dado por Jesús.⁵

El funcionario real va mucho más lejos que Nicodemo: cree en la palabra de Jesús antes del cumplimiento del signo y se pone en camino (4, 50). El signo reforzará una fe que ya se había despertado en él (4, 53). Al lado del funcionario real, el evangelio coloca a otras personas que leen los signos en toda su fuerza reveladora: los discípulos (1, 14; 2, 11), el ciego de nacimiento (9, 38), la hermana de Lázaro (11, 27), María (2, 5), etcétera... Una verdadera lectura de los signos lleva a ver la gloria de Cristo y a creer en él. Por eso precisamente los ha contado el evangelista: «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (20, 31).

Ver la gloria de Jesús en los signos es en última instancia llegar a confesar que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios. Muchos se quedaron en una visión superficial; no llegaron a esa confesión de fe. Los sacerdotes y los fariseos vieron el signo y no creyeron (11, 47). La gente vio en Jesús a un agente de milagros; pero eso no es realmente creer (12, 37; 6, 26). El signo está hecho para llevar más lejos; para manifestar a Jesús como el Hijo.

⁵ Leemos aquí lo que se nos dice de Nicodemo en el capítulo 3. Se nos presenta bajo una luz más favorable en 7, 50 y 19, 39.

Las obras

Jesús utiliza poco la palabra *signo*; solamente en dos ocasiones (4, 48; 6, 26) y en una de ellas con un sentido peyorativo (4, 48). Su manera ordinaria de hablar es con la palabra *obra*, que a partir del capítulo 5 predomina sobre la palabra *signo*. Esta palabra nos permite entrar más hondo en el misterio de la revelación. No es posible comprenderla plenamente más que en la verdadera visión de los signos de la que acabamos de hablar. Las obras de Jesús son un misterio cuya profundidad permanece cerrada a los que creyeron en Jesús «al ver los signos que realizaba».

Después de la curación del paralítico un día de sábado, los judíos la emprenden contra Jesús. Jesús les responde: «Mi Padre trabaja siempre, y yo también trabajo» (5, 17). En el Antiguo Testamento, el trabajo o la obra de Dios es su actividad creadora, sus intervenciones en favor de su pueblo, sobre todo en el éxodo y en el momento de su entrada en la tierra prometida. En la discusión con Jesús, los mismos judíos recuerdan un *signo*, una *obra* de Dios en favor de su pueblo: el regalo diario del maná (Ex 16, 4 = Jn 6, 30-31). Jesús sitúa su acción en la misma línea de la acción de Dios: en el ciego de nacimiento se manifestarán «las obras de Dios» (9, 3); al hacer que recobre la vista, Jesús trabaja en las obras de aquel que lo ha enviado (9, 4); con sus acciones no ha hecho más que mostrar «las obras buenas que vienen del Padre» (10, 32). Por tanto, ¿es Jesús un nuevo profeta, un «gerente» de las acciones salvíficas de Dios? No. Las cosas van mucho más lejos. Las obras de Dios él las hace como obras *de su Padre*. Los judíos no se engañaron: «Los judíos trataban con mayor empeño de matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios» (5, 18).

Las obras de Dios realizadas por Jesús lo re-

velan como *Hijo*. Ese es el fondo de la revelación. Unidad de acción, unidad de ser entre el Padre y el Hijo. El Hijo comparte plenamente el poder de vida que posee el Padre: «Porque, como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere» (5, 21). El Hijo forma una sola cosa con el Padre. El que ve su obra, ve la obra del Padre. Quien le ve, ve al Padre. «El Padre que permanece en mí es el que realiza las obras. Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (14, 10-11). Ver los signos será llegar hasta allí en la fe. El progreso en la confesión de fe del ciego de nacimiento resulta interesante en este sentido. Al final del primer interrogatorio al que le someten los fariseos, dice de Jesús: «Es un *profeta*» (9, 17); al término del segundo, afirma que «*si éste no viniera de Dios, no podría hacer nada*» (9, 33); y como conclusión del relato, cuando Jesús le pregunta: «¿Tú crees en el hijo del hombre?», responde: «Creo, Señor» (9, 35-38).

Si el Hijo es designado como *hijo del hombre*, es que posee el poder de juzgar. En el Antiguo Testamento y en la apocalíptica judía contemporánea (Daniel, Henoc), el hijo del hombre que aparece sobre las nubes del cielo ejerce el juicio escatológico. Ese es el poder que el Padre ha entregado al hijo: «Le ha dado poder para juzgar, porque es el hijo del hombre» (5, 27). En las obras que hace Jesús, el hombre queda situado en trance de decisión. Se trata para él de vida o de muerte: «El que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida» (5, 24). Después de haberle preguntado al ciego si creía en el hijo del hombre, Jesús resume muy bien su función de juicio, de «discernimiento», de «cuestionamiento» como dicen las traducciones actuales: «He venido a este mundo para ponerlo en cuestión; para que los que no ven, vean; y los que ven, se vuelvan ciegos» (9, 39). En estas dos últimas citas se habrán obser-

vado dos imágenes muy sugestivas: se trata de pasar de la ceguera a la luz, de la muerte a la vida.

Luz - Tinieblas

El tema de la luz y de las tinieblas está presente en todo el evangelio de Juan. La verdad es que hay pocas imágenes tan bellas como la de la luz para un habitante de la cuenca mediterránea. La luz brilló en las tinieblas (1, 5). Juan bautista dio testimonio de ella; él no era la luz, sino el testigo de la luz (1, 8). Al llegar al mundo, Jesús cumplió la gran esperanza mesiánica, descrita como la posibilidad para los ciegos de recobrar la vista (Is 29, 18; 42, 7). Jesús, luz que ha venido a este mundo (12, 46), puede iluminar al mundo. Su mensaje se presenta como una gran oferta de iluminación, no sólo de los ojos, sino también del corazón. El ciego de nacimiento ve ahora con sus ojos de carne, pero ve también «en otro nivel», confesando su fe en el hijo del hombre. Para otros, por el contrario, la luz resulta molesta: «Los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Pues todo el que obra el mal, aborrece la luz y no va a la luz, para que no sean censuradas sus obras» (3, 19-20). Para esos también es decisiva la venida de Jesús. Llamados a pronunciarse, prefieren las tinieblas. Se imaginan que ven, pero de hecho permanecen en las tinieblas, negándose a llegar, por medio de los signos de Jesús, al fondo de ese misterio en el que puede decirse de verdad: ¡yo veo! Frente a Jesús, sólo los que se reconocían en situación de ciegos esperan la iluminación del nacimiento a la fe; los que dicen que saben y que ven no se ponen en situación de ser iluminados. Su pecado permanece (9, 41).

Vida - Muerte

La multiplicación de los panes desarrolla el tema de la vida. Lo mismo que antaño salvó Dios a

su pueblo del hambre enviándole el maná, así también Jesús continúa y lleva a su cima la obra de salvación. También aquí el pan material se convierte en *signo* de otra cosa. El pan es la palabra de Jesús, Jesús mismo que da su carne para que el mundo tenga vida (6, 51). La verdadera fe que da la vida es la que llega hasta la aceptación del misterio de la cruz, esto es, de la carne dada por el mundo. El signo del pan señala hacia el punto en el que convergen los signos: la cruz.

Con la sección en que se narra la resurrección de Lázaro acaban tanto la primera parte del evangelio como los signos. ¿Quiere decir esto que la segunda parte (desde el capítulo 13 hasta el fin) no guarda ninguna relación con la anterior? Ciertamente que no. Como hemos visto, los signos orientan hacia esa cima que es la *hora* de Jesús. El signo de Lázaro no es una excepción. Hay un vínculo entre la resurrección de Lázaro y la muerte de Jesús, ya que fue aquel día cuando los sumos sacerdotes y los fariseos decidieron dar muerte a Jesús (11, 53). Jesús bajará a la tumba, como Lázaro. De momento se dirige al muerto con una voz segura: «y salió el muerto, atado de pies y manos con vendas y envuelto el rostro en un sudario. Jesús les dice: desatadle y dejadle andar» (11, 44). El poder sobre la vida que ya se vislumbraba en la curación del ciego (11, 37) libera aquí a un hombre del poder de la muerte. Pero no tocamos aún en el fondo de toda su eficacia. La vuelta de Lázaro a la vida verifica aquella frase de Jesús: «Yo soy la resurrección y la vida», pero no agota todo su sentido. También Jesús saldrá del sepulcro, pero aquella salida no será un mero retorno a la tierra, sino que lo llevará hasta una elevación junto al Padre. Y estará igualmente el poder para Jesús de darle la vida a todo creyente que confiesa, como la hermana de Lázaro: «Yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios» (11, 27). ¿No era para llegar a esta confesión de fe para lo que se narraron los signos (20, 31)? El creyente posee la vida, más fuerte que los poderes de la muerte.

La hora de Jesús

Cabe discutir la oportunidad de llamar a la cruz un *signo*.⁶ Sin entrar en esta discusión, conservemos la imagen que hemos utilizado hasta ahora: el punto hacia donde convergen los signos de Jesús es la hora, la cruz. Los signos manifestaban ya la gloria de Jesús; pero se abrían hacia una realidad distinta que sería la cima de la revelación de la gloria. Se comprende fácilmente que los signos acaben entonces con la primera parte del evangelio. La segunda parte está dominada por aquello que cumple los signos, por lo que los lleva a su perfeccionamiento, aunque superándolos.

En Caná Jesús manifestó su *gloria*, y aquel relato orientaba hacia la *hora* de Jesús. Cuando llega la *hora* de la cruz, el Hijo es *glorificado*: «Padre, ha llegado la hora, glorifica a tu Hijo» (17, 1). La gloria vislumbrada en Caná queda plenamente manifestada en la cruz. La atracción de la gente como consecuencia de los signos («todo el mundo se ha ido tras él»: 12, 19) se convierte ahora en atracción universal: «Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (12, 32). En la cruz Jesús manifiesta totalmente el amor a los hombres que se manifestaba ya en los signos. La liberación presente ya en los signos se convierte en liberación total y definitiva. El vino de la fiesta se da sin reserva; la muerte de la muerte, la supresión de la ceguera del pecado son ya un hecho acabado; el don de la vida se lleva a cabo en toda su amplitud.

Los signos preparaban para comprender el misterio extraño de la cruz, en el que de la muerte surge la vida. Se jugaba allí aquella misteriosa partida entre el Padre, sin cuyo atractivo no puede haber fe en Jesús, y los hombres en estado de decisión libre. Camino hacia la fe para unos, cerrazón ante

el misterio para otros. En la cruz culmina la paradoja del compromiso de la fe: se necesitan ojos definitivamente iluminados desde arriba para ver de verdad. Ver la gloria, es entonces ver una muerte como una elevación, ver que del costado abierto de Jesús brota una fuente que hace nacer y que mantiene en nosotros la vida según el espíritu. Nacerá una comunidad, que reproducirá los signos (y sobre todo *el signo*) de Jesús. A quien se presente ante ella se le planteará, en el momento de los signos, la misma pregunta que al ciego de nacimiento: «¿Crees en el hijo del hombre?». Y así seguirá manifestándose el gran amor que Dios nos tiene, ya que «envió a su Hijo único para que vivamos por medio de él» (1 Jn 4, 9).

Interpretación sacramental de los signos en el cuarto evangelio

Orientados hacia la hora de Jesús, los signos manifiestan la gloria del hijo del hombre que, elevado de la tierra, lo atrae todo hacia sí (Jn 12, 32); revelan la actividad presente de aquel que, de su corazón traspasado, hace brotar sangre y agua (Jn 19, 34).

El discurso sobre el pan de vida termina por eso con unas fórmulas que evocan directamente la celebración eucarística (Jn 6, 51 s). Con su insistencia en el lavado de los ojos y la interpretación mesiánica de la palabra Siloé (Jn 9, 7), el relato del ciego de nacimiento evoca el bautismo como sacramento de la iluminación.

¿Puede decirse esto mismo de la curación del paralítico de Betsaida? No hay indicios para ello. En cuanto al signo de Caná, evoca esencialmente la alegría de los tiempos mesiánicos. Sólo en un segundo plano podría verse allí una alusión a los ritos de la alianza nueva.

En el terreno del simbolismo, cada lector reacciona necesariamente con su propia sensibilidad.¹

E. Cothenet

⁶ Cf. J. P. Charlier, *La notion de signe dans le quatrième évangile: RSPT 43 (1959) 434-448.*

¹ Sin embargo, hay que dejarse guiar por el eje que centra toda la obra de Juan, a saber, la fe en la gloria de Cristo que actúa en su Iglesia.

Un milagro, tres relatos

Curación de la suegra de Pedro

Acabamos de ver cómo cada uno de los evangelistas ha reinterpretado los milagros en función de su propia teología. Aquel capítulo consideraba globalmente el conjunto de los milagros. Será interesante ver ahora, partiendo de un texto concreto, cómo han elaborado los textos recibidos de la tradición. El único milagro realmente común a los cuatro evangelios es el de la multiplicación de los panes; pero su estudio, demasiado complejo al presentar Mateo y Marcos dos relatos distintos cada uno, requeriría un lugar excesivo. Nos limitaremos entonces a estudiar un relato común a los tres sinópticos: la curación de la suegra de Pedro.¹

El «montaje» del texto

Antes de pasar al estudio de cada uno de los textos, resultará aleccionador el «montaje» que hacen los evangelistas, esto es, la forma con que lo insertan en sus obras respectivas. El cuadro adjunto nos permite ver que el relato está situado en dos contextos diferentes, en Mateo por una parte, en Marcos y Lucas por otra.

En Marcos-Lucas, este relato de curación está situado en un pequeño conjunto que se ha designado como «la jornada de Cafarnaún». Este conjunto es a su vez un «montaje» de Marcos o de su fuente.

Efectivamente, el relato de la suegra de Pedro es difícil de relacionar con el texto precedente y Mateo lo ha situado en otro contexto. Por el contrario, su vínculo parece más sólido con el texto siguiente, que es el pequeño resumen que nos presenta a Jesús curando numerosos enfermos y posesos.

Para MARCOS, esta jornada de Cafarnaún manifiesta la autoridad de Jesús. Esta aparece de dos maneras: en su enseñanza (1, 21-22) y en sus actos de poder (curaciones y exorcismos).² Así lo resume en el versículo 39.

LUCAS ha conservado esta «jornada», pero «montándola» en un conjunto más amplio. Una «inclusión semítica» (repetición de dos frases semejantes al comienzo y al final de un relato para marcar su unidad) nos advierte que los versículos 14-44 del capítulo 4 forman un todo: «Jesús iba enseñando en sus sinagogas» (v. 15) — «Iba predicando por las sinagogas de Judea» (v. 44). Escuchamos primero el «discurso programático» de Jesús en Nazaret, donde anuncia que «hoy» se realiza el texto de Isaías que acaba de leer: «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la buena nueva, a proclamar la liberación a los cautivos...». Jesús lo afirma, pero no precisa de qué liberación se trata. Nos lo dice Lucas a continuación añadiendo los actos de poder de Jesús en Cafarnaún. Volveremos sobre ello.

¹ Cf. X. Léon-Dufour, *Etudes d'évangile. Seull, Paris 1965*, 123-148.

² Cf. J. Delorme, *El evangelio según san Marcos*, 64.

MATEO
4, 12-17: Jesús se
retira a Galilea

(= 13, 53-57)
18-22: llama a 4
discípulos

(= 7, 28-29)

(= 8, 14-15)

(= 8, 16-17)

23-24: predica y
cura

(= 8, 1-4)

(= 9, 1-8)

Jesús poderoso en
PALABRAS

5-7: sermón de la
montaña
7, 28-29:
conclusión del
sermón

Jesús poderoso en
ACTOS

8, 1-4: cura a un
leproso
5-13: centurión de
Cafarnaún
14-15: suegra de
Pedro
16-17: numerosas
curaciones
(Is 53, 4)
8, 18-9, 32: siete
milagros

MARCOS
1, 14-15: Jesús va
a Galilea

(= 6, 1-13)
16-20: llama a 4
discípulos

«JORNADA DE CAFARNAUN»

21-22: predica en
la sinagoga
23-28: cura al
poseso
29-31: suegra de
Simón
32-33: enfermos y
posesos
35-38: abandona
Cafarnaún
39: predica y
exorciza

40-44: cura a
leproso
2, 1-12: cura a
paralítico
2, 13-3, 19:
disputas con
fariseos,
milagros, elige
a los doce...

(= 1, 22)

(= 1, 40-44)

(= 1, 29-31)

(= 1, 32-34)

LUCAS
4, 14-15: Jesús
vuelve a Galilea

16-30: predica en
Nazaret
16-20: Jesús
acogido
23-30: Jesús
rechazado
(= 5, 1-11)

31-32: predica en
la sinagoga
33-37: cura al
poseso
38-39: suegra de
Simón
40-41: enfermos y
posesos
42-43: abandona
Cafarnaún
44: predica en
sinagogas

5, 1-11: pesca
milagrosa
llama a 4
discípulos

12-14: cura a
leproso
17-25: cura a
paralítico
5, 27-6, 19:
disputas con
fariseos,
milagros, elige
a los doce...

6, 20-49: discurso
de Jesús
(= 4, 32)

(= 5, 12-14)

7, 1-10: centurión
de Cafarnaún
(= 4, 38-39)

(= 4, 40-41)

MATEO no tiene «jornada de Cafarnaún». Pero en los capítulos 5-9, que forman un todo, nos presenta a Jesús como el nuevo Moisés, poderoso en *palabras* (5-7: sermón de la montaña) y en *obras* (8-9: una serie de diez milagros). Los tres primeros de estos milagros (y entre ellos la curación de la suegra de Simón) forman un grupo aparte unido por una cita de Isaías: «El tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (Mt 8, 17). Modificando el texto del profeta (el «se lleva» se convierte en «tomó» o «cargó»), y los «pecados» pasan a ser «enfermedades»), Mateo nos muestra que Jesús no solamente «se llevó» nuestros pecados por su sufrimiento, sino que nos libera de ellos: la curación de nuestras enfermedades se convierte en el signo de esta liberación del pecado. «La curación de la suegra es uno de los signos que simbolizan la redención» (Léon-Dufour).

De este modo, insertando este pequeño texto en diferentes contextos, los evangelistas nos dan

Los milagros en la predicación primitiva

En dos ocasiones apela Pedro en sus discursos a los milagros de Jesús, pero en un sentido diferente.

— Un uso «apologético»: «A Jesús Nazareno, hombre a quien Dios acreditó entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis» (Hech 2, 22). Jesús proclama un mensaje y, para demostrar que ese mensaje procede de Dios, Dios le concede que haga milagros.

— Un uso «catequético»: «Vosotros sabéis... cómo Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hech 10, 38). Lo mismo que se da un signo de una realidad invisible o que todavía está por venir, también Jesús realiza milagros para significar que la verdadera liberación que él nos trae consiste en arrancarnos del poder del mal y para anticipar lo que realizará de forma definitiva en su resurrección.

un primer comentario del mismo y nos indican cómo leerlo dentro de su propia óptica.

Mt 8	Mc 1	Lc 4
14. Y Jesús, al llegar a la casa de Pedro, vio a la suegra de éste en cama, con fiebre,	29. Y luego, saliendo de la sinagoga, se fue a casa de Simón y de Andrés con Santiago y Juan. 30. La suegra de Simón estaba en cama con fiebre. Y luego le hablan de ella.	38. Saliendo de la sinagoga, entró en la casa de Simón. La suegra de Simón estaba con una gran fiebre. Y le rogaron por ella.
15. La tomó de la mano y la fiebre la dejó y se levantó y se puso a servirle	31. Se acercó y la levantó, tomándola de la mano. La fiebre la dejó. Y ella se puso a servirles	39. Inclínandose sobre ella, conminó a la fiebre y la fiebre la dejó. Ella, al punto, levantándose, se puso a servirles.

Tres relatos

Si miramos ahora de cerca los tres relatos, veremos que el mismo acontecimiento ha sido leído de maneras muy distintas.

El relato de *Marcos* es el más rápido. «Se palpa su vivacidad, su sentido de lo concreto, con todos esos personajes que hace entrar en escena en medio del desorden del estilo hablado, con esos dos «luego», característicos de un narrador que sabe ver y hacer ver» (Delorme). Se diría que está dictado por un testigo. Bastaría —observa Léon-Dufour— con sustituir el «se fue» (el impersonal «se» en arameo en lugar del «se» reflexivo) por «fuimos», para oír a Pedro: «Luego, saliendo de la sinagoga,

fuimos a casa con Santiago y Juan. Allí estaba mi suegra, en cama, con fiebre. Y luego le hablamos de ella. Y él se acercó y, tomándola de la mano, la levantó, y la fiebre le dejó. Y se puso a servirnos».

Los primeros cristianos utilizaron los milagros de Jesús en dos sentidos diferentes: como «pruebas» de que Dios acreditaba a Jesús o como signos de la liberación que debía realizar mediante su misterio pascual. El relato de Marcos es más bien del primer tipo: nos imaginamos fácilmente a Pedro contando este episodio para inducir a sus oyentes a plantearse la cuestión: «Pero ¿quién es entonces este hombre?»

Sin embargo, tampoco está desprovisto de rasgos «catequéticos». Jesús va acompañado de sus discípulos: es esa la imagen que Marcos nos da del maestro a lo largo de todo su evangelio. De este modo, Jesús les va enseñando a hacer lo que ellos tendrán que realizar después de su partida, con lo que el episodio adquiere un valor permanente. El verbo «la levantó» quiere evocar sin duda la fuerza de la resurrección de Jesús («levantarse» y «resucitar» son efectivamente en griego la misma palabra). La expresión «tomándola de la mano» va en este mismo sentido; nos encontramos con ella en Marcos en otras dos ocasiones dentro de un contexto de resurrección: cuando Jesús resucita a la hija de Jairo (5, 41) y cuando cura al niño epiléptico del que Marcos solamente nos dice que estaba «como muerto» (9, 26-27).

Lucas mejora el texto desde el punto de vista literario. Añade también algunas indicaciones: la enferma se ve afectada por una «gran» fiebre; Jesús «se inclina» sobre ella, insiste igualmente en el poder de Jesús, cuya palabra produce un efecto inmediato: «al punto». Pero sobre todo ha transformado el relato de curación en un exorcismo: si la suegra de Pedro tiene fiebre es porque está poseída. Efectivamente, Jesús «conmina» a la fiebre: es el verbo utilizado para expulsar a los demonios y va

encontrando aquí a cada uno de los tres relatos de milagros: Jesús conmina al demonio en la sinagoga (4, 35), conmina a la fiebre (4, 39), conmina a los demonios para impedirles decir quién era (4, 41). Se comprende entonces fácilmente por qué Lucas ha relacionado estos tres relatos de la jornada de Cafarnaún con el de la predicación en Nazaret. Allí Jesús proclamaba la buena nueva de la liberación de los cautivos; los hechos de Jesús nos indican ahora de qué liberación se trata: «Jesús pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo» (Hech 10, 38). Este relato catequético se convierte de este modo en el símbolo de la obra de salvación llevada a cabo por Jesús.

En el relato de *Mateo* nos encontramos con la ley de los dos personajes anteriormente mencionada (página 23): los discípulos han desaparecido y sólo quedan Jesús y la mujer. Jesús va solo a la casa, sin que nadie se lo ruegue; ve a la enferma; toma él la iniciativa. El apóstol es llamado «Pedro», y este nombre evoca a la iglesia que será edificada

sobre esa «piedra» (Mt 16, 17-18). Cuando Jesús le toca la mano, la mujer «se levanta»: casi nos atreveríamos a traducir por «resucita», ya que es ésta una de las palabras que en el lenguaje cristiano expresa la resurrección de Jesús. «Y se puso a servirle»; pensamos entonces en los relatos vocacionales, por ejemplo en el de Leví, cuando Jesús pasa, ve al hombre sentado, lo llama: éste se levanta y le sigue (9, 9). Esta mujer «resucitada», que «sirve» a Jesús, ¿no se convierte para Mateo en la figura de aquella iglesia, resucitada por el poder del Señor y que no tiene en adelante más función, a través de toda la historia, que «servirle»?

A través de este breve ejemplo se palpa la libertad de los primeros cristianos ante estos relatos de milagros. Es que, para ellos, los milagros son ante todo «palabras», enseñanzas que cada uno repasa en función de las necesidades de su comunidad y según la inteligencia que tiene del misterio de Cristo, para hacerles revelar su sentido a los ojos de sus contemporáneos.

El sentido de los milagros en el evangelio

Hemos intentado ver cuál era el sentido que cada uno de los evangelistas reconocía en los milagros de Jesús. Pero ¿cuál era el significado que les daba el propio Jesús? Intenta responder a esta pregunta Edouard Cothenet, profesor de Nuevo Testamento en el Instituto Católico de París.

«El choc que habían recibido (los narradores populares), lo expresaron con las imágenes de la gente sencilla, de los humillados, de los ofendidos, de los maltratados, cuando sueñan con que todo se ha hecho posible: el ciego que empieza a ver, el paralítico que camina, los hambrientos del desierto que reciben un trozo de pan, la prostituta que se despierta sintiéndose mujer, aquel niño muerto que recomienza a vivir...

Para gritar hasta el fondo la buena nueva, era preciso que él mismo, por su resurrección, anunciase que todos los límites, el límite supremo, la misma muerte, había sido vencida.

Algún que otro erudito podrá discutir cada uno de los hechos de esta existencia, pero eso no cambia nada en esa certidumbre que cambia la vida. Se ha encendido una hoguera. Había allí una chispa, una llama primera que le dio origen...»

*Aunque su interpretación sea diferente de la nuestra, R. Garaudy expresa muy bien en estas líneas (que aparecieron en el número 64 de *Evangile aujourd'hui* (1969) 11) la impresión espontánea del lector de los evangelios.*

«Un profeta poderoso en obras y en palabras ante Dios y ante los hombres»: tal era el juicio que daban los discípulos de Emaús sobre Jesús de Nazaret; y sin duda es ése también el nuestro. Los capítulos anteriores han demostrado la importancia cuantitativa de los relatos de milagros en los evangelios. Sobre todo han puesto de relieve las diversas intenciones que han guiado a cada uno de los evangelistas. ¿Cómo librarse entonces de la cuestión de qué es lo que hay de verdad en todo esto?

Podemos abordar este problema desde diversos puntos de vista:

1. En el aspecto literario: ¿hasta dónde se remontan nuestros relatos y qué caracteres presentan?
2. En el aspecto histórico: ¿es posible encontrar una explicación a la formación de estos relatos?
3. En el aspecto teológico: ¿les concedió Jesús importancia a los actos de poder que se nos refieren a propósito de él?

Estas distinciones resultan cómodas ciertamente, pero son parcialmente artificiales, ya que la reflexión sobre el valor histórico de los relatos de-

pende esencialmente del significado teológico que el propio Jesús dio a sus actos. Ya lo señalaba Pascal: «Los milagros disciernen la doctrina y la doctrina discierne los milagros».

1. Aspecto literario

Las investigaciones sobre la historia de la tradición evangélica demuestran que en general las palabras de Jesús han sido transmitidas bajo una forma mucho más estable que los relatos. Basta con consultar una sinopsis: mientras que el cuadro narrativo de un episodio cualquiera es susceptible de variaciones importantes, es perfecto el acuerdo de los sinópticos en la transmisión de las palabras de Jesús.¹

Algunos relatos antiguos

Sin embargo, muchos de esos relatos han recibido su forma literaria antes de que tomase la pluma el primero de nuestros evangelistas. Efectivamente, Marcos ha utilizado fuentes diversas; junto a algunas colecciones de controversias y de parábolas, ha conocido también probablemente algunas colecciones de milagros. Es lo que nos sugiere el cuadro de los relatos de milagros en Marcos (véase la página 29) o la composición de la «sección de los panes» (véase la página 33); antes de Marcos existía una doble colección de palabras y de signos relacionados con la multiplicación de los panes.

Según una hipótesis comúnmente bastante aceptada, el «Mateo arameo» recogía esencialmente al-

gunas «palabras» (los «logia») de Jesús. Aquella fuente contenía sin embargo algunos relatos de milagros, como la curación del funcionario de Cafarnaún, el exorcismo de un poseso mudo, la enumeración de «signos» dados por Jesús a los enviados de Juan bautista.

Hay dos pasajes de los Hechos que nos informan del papel que tenían los milagros en la catequesis de Pedro. Centrada en la resurrección de Jesús, a quien Dios ha establecido «Señor y Cristo» (Hech 2, 36), no se olvida sin embargo de la presentación de la vida de Jesús. Y cuando se dirige a un auditorio que la ignora, adquiere mayor importancia. El día de pentecostés, Pedro se contenta con evocar «los milagros, prodigios y señales» por los que Dios ha acreditado a Jesús (Hech 2, 22); esta evocación adquiere mayor amplitud ante el centurión Cornelio: «Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder, y pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hech 10, 38). El tercer evangelio se presenta como un comentario de esta proclamación; pero no se sigue de esto que Lucas sea el inventor de este esquema catequético; numerosos estudios han demostrado que, para la redacción de los discursos, Lucas se atiene a la predicación apostólica.²

El estudio de las fuentes de Marcos y de la colección de los «logia», junto con los datos de los Hechos, nos permiten ya concluir que la tradición sobre los milagros de Jesús es antigua. El estudio de la forma literaria nos permite concretar más aún estas observaciones.

Dos tipos de relatos de milagros

Nuestros relatos de milagros pueden repartirse en dos tipos: los unos son sumamente austeros,

¹ *Compárese, por ejemplo, la curación del paralítico de Cafarnaún en los diversos textos de Mateo, Marcos y Lucas y se verá que las diferencias existen en la introducción, mientras que las palabras de Jesús se transmiten en los tres con la misma anomalía estilística: «Pues bien, para que sepáis que el hijo del hombre tiene en la tierra autoridad para perdonar los pecados, —dijo entonces al paralítico: levántate, toma tu camilla y vete a tu casa».*

² *J. Dupont, Les discours de Pierre dans les Actes et le ch. 24 de l'évangile de Luc, en L'évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques. Gembloux 1973, 329-374. Allí se encontrará bibliografía sobre este tema.*

con el elemento maravilloso enteramente al servicio de una palabra original de Jesús; los otros están más desarrollados y actúan en ellos diversos motivos.

Milagros al servicio de una palabra de Jesús. Véase, por ejemplo, la curación del hombre de la mano parálitica (Mc 3, 1-5): cierra la colección de controversias que, desde el comienzo del ministerio en Galilea, ilustran la ruptura de Jesús con el judaísmo de su tiempo. Al llamar al publicano Leví como discípulo y al comer en la mesa de los pecadores, ¿no hace Jesús reventar los odres viejos? También los rompe al curar, en día de sábado, al hombre de la mano parálitica: «¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?» Frase mordaz, que no es crítica del sábado en cuanto tal, sino del sábado tal como lo han hecho los hombres; para Jesús el día de Dios es el día de la salvación (cf. Lc 13, 16). En el plano literario es imposible distinguir las controversias que versan sobre la conducta de Jesús o de sus discípulos de las que se refieren a las curaciones hechas en sábado. Tanto en unas como en otras todo el interés se centra en la fuerza de la palabra de Jesús que transforma las situaciones.

Relatos detallados. En este segundo tipo de relato se reconoce un esquema básico semejante al de los relatos de prodigios helenísticos.

La introducción describe la enfermedad, insistiendo en su carácter incurable o en su gravedad.

El cuerpo del relato comprende una súplica o el reconocimiento de la fe del enfermo o de quienes lo rodean.

Sigue la intervención del taumaturgo: una simple palabra o un gesto de curación.

Viene luego la comprobación de la curación, y las reacciones del auditorio: admiración, alabanza a Dios o crítica del taumaturgo.

Este esquema, común a numerosos relatos pertenecientes a la literatura helenista o al mundo ju-

dío, no permite por sí mismo establecer ciertos vínculos de dependencia entre ellos; la lógica de las cosas impone cierto modo de presentación; ¿acaso no están contruidos sobre el mismo modelo los relatos de accidentes en el periódico?

Lo que importa subrayar son los elementos que se salen del esquema ordinario y que tienen una mayor oportunidad de estar más cargados de significación. Por ejemplo, en la resurrección del hijo de la viuda de Naín no hay nada que sugiera una petición. Jesús, y sólo él, es el que toma la iniciativa (Lc 7, 13).

Estas breves observaciones nos permiten identificar dos centros de interés y quizás incluso dos ambientes de vida, para la narración de los milagros de Jesús. De forma más austera, unos han sido utilizados sobre todo en la controversia; más anecdóticos, otros podrían haber sido transmitidos por las comunidades locales, Naín, Betsaida, Cafarnaún...

2. Aspecto histórico

Los milagros ocupan un gran espacio en los evangelios. Esto es evidente sobre todo en el de Marcos: antes de la semana grande de Jerusalén, casi la mitad de los versículos guardan relación con los milagros de Jesús.

Una veintena de milagros

Pero es difícil establecer el número preciso: algunos relatos que, a primera vista, parecen referirse a hechos diferentes, pueden guardar relación con el mismo hecho visto desde diversos ángulos. Por ejemplo, cabe preguntarse si la curación de Cafarnaún narrada por Mateo (8, 5a) debe identificarse o no con el relato de Juan (4, 46-54). Aunque Lucas coloca la pesca milagrosa al comienzo del ministerio público (5, 1-11), y Juan después de pascua (21,

3-13), se reconoce la unidad de la tradición. Los dos relatos de la multiplicación de los panes en Mateo y en Marcos podrían explicarse por una dualidad de fuentes.³ Tampoco hay que vacilar mucho en atribuir a la tendencia generalizadora de Mateo el gran número de resúmenes que van jalonando su obra. Se impone cierta «reducción». De todas formas, queda una veintena de casos concretos, «número bastante reducido para los dos años de la misión de Jesús, pero bastante considerable dentro del conjunto tan pequeño que tenemos de datos sobre esa misión».⁴

Milagros, ¿signos del mesías?

Como los fariseos piden a Jesús un «signo», se concluye muchas veces que, dentro de la espera de los judíos, el mesías tendría que realizar milagros. Se impone, sin embargo, un juicio más matizado; no se esperaba al mesías como un personaje dedicado a hacer curaciones. Al contrario, muchos veían en él al «hijo de David», que echaría a los enemigos de Israel; para otros, el mesías sólo se manifestaría después de la intervención decisiva del mismo Dios. Las curaciones atribuidas a Jesús no podían, en sí mismas, calificarlo como mesías. Por tanto, no puede decirse que la fe mesiánica provocara la aparición de esos relatos.

¿Discusión sobre el hecho o sobre el sentido?

El examen de las controversias, muy arcaicas, demuestra claramente que la discusión no recae sobre los hechos, sino sobre el origen del poder que se pone en obra: ¿Dios o Satanás? (Mc 3, 22-30 y par.). El jefe de la sinagoga se habría alegrado de ver curada a la mujer encorvada (Lc 13, 14) si la curación no se hubiera realizado en día de sábado. En el episodio del signo de nacimiento exclaman:

«Este hombre no viene de Dios, porque no guarda el sábado» (Jn 9, 16). Eso significaría entonces que Jesús era un mago; de hecho, ése es el motivo que alega una antigua tradición judía para motivar su condenación.⁵

Si la predicación cristiana, al mencionar los milagros de Jesús, no descansase en unos hechos bien establecidos, habría encontrado fácilmente contradictores en Palestina. Pues bien, no es en ese terreno en donde se desarrolla la controversia, sino en el del significado que hay que atribuir a esos hechos. Y aquí es al mismo Jesús al que hay que interrogar.

3. Aspecto doctrinal

La postura de Jesús resulta paradójica: se niega a hacer signos, parece hacerlos de mala gana, manifiesta su sentido... Tenemos que registrar estas actitudes muchas veces en contraste entre sí antes de intentar comprender su originalidad.

Negativa a hacer signos

En varias ocasiones las autoridades judías le exigen a Jesús un hecho que autentifique su misión. Por ejemplo, después de expulsar a los vendedores del templo: «¿Con qué autoridad haces esto?» (Mc 11, 28; cf. Jn 2, 18). Mateo menciona en dos ocasiones una petición de «signo» (12, 38) o de «signo que venga del cielo» (16, 1), esto es, no ya en los astros, sino que venga de Dios para acreditar a Jesús como mesías. Pensemos por ejemplo en aquel Theudas que, reuniendo a sus partidarios a la orilla del Jordán, les prometía la

⁵ «En vísperas de la pascua colgaron a Jesús (de Nazaret). Durante cuarenta horas, un heraldo había caminado delante de él gritando: 'Va a ser lapidado por haber ejercido la magia, haber seducido a Israel y haberlo arrastrado a la rebelión'. Sobre este texto, que data sin duda del siglo II, cf. X. Léon-Dufour, artículo Passion, en el DBS 7, 1421.

³ Cf. J. Delorme, El evangelio según san Marcos, 64.

⁴ A. George, Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques: Lumière et Vie 33 (1967) 7-24 (cita en la página 10).

renovación del milagro de Josué, cuando llegaron las tropas de Pilato.

Semejante exigencia equivale a querer forzar la mano de Dios; es «tentar al Señor», y sabemos muy bien con qué fuerza rechaza Jesús al tentador que le invita a arrojarse desde lo alto del templo ante todo el pueblo (Mt 4, 6). Al final de su vida pública las burlas de los jefes son el eco de esa misma exigencia: «¡Que baje ahora de la cruz y creeremos en él!» (Mt 27, 42). Frente a las reclamaciones de los judíos, Jesús vive la «locura de la cruz» (1 Cor 1, 21).

Y no solamente Jesús rechaza los signos, sino que pasa al contraataque: «Esta generación es una generación malvada; busca un signo y no se le dará otro signo que el signo de Jonás. Porque, así como Jonás fue signo para los ninivitas, así lo será el hijo del hombre para esta generación» (Lc 11, 29; léase de nuevo p. 40). Es por su llamada a la penitencia como constituye Jesús el signo definitivo. Vuelta a leer después de pascua, esta palabra pudo cargarse de nuevas resonancias, como se ve en Mt 12, 40.⁶ También la parábola de Lázaro y del rico epulón denuncia la ilusión de que los signos como tales puedan provocar la fe: «Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán, aunque un muerto resucite» (Lc 16, 31).

¿Por qué acepta Jesús hacer milagros?

Sin embargo, Jesús responde a esa exigencia de la fe, por ejemplo, en Cafarnaún, cuando los amigos del enfermo abren la techumbre para bajar al parálítico (Mc 2, 5). Lo mismo que el hombre que, en medio de la noche, consiente en levantar-

⁶ M. E. Boismard propone una explicación más matizada que tiene más en cuenta el texto de Mateo: «Parece ser que la figura de Jonás evocaba inmediatamente y por sí misma un destino de catástrofe y de salvación. Jesús anunciaba de este modo, con palabras ocultas, que tenía que sufrir, pero que triunfaría, exactamente lo mismo que en el anuncio de la pasión»: *Synopse des quatre évangiles*, II, 175.

se para darle unos panes al amigo importuno (Lc 11, 8), Jesús se deja vencer por la insistencia de la cananea, a pesar de la impaciencia de los discípulos: «Mujer, grande es tu fe; que te suceda como deseas» (Mt 15, 28; léase de nuevo p. 24).

Los evangelistas subrayan con frecuencia la piedad de Jesús. La cosa no era tan lógica, como nos sentimos tentados a pensar después de veinte siglos de cristianismo. El sabio de la antigüedad, tanto el estoico como el epicúreo, busca la impasibilidad; la emoción es considerada como un signo de debilidad, tesis que Nietzsche ha recogido en su teoría del superhombre. Jesús se deja «conmover en las entrañas» por la miseria con que tropieza (Mt 9, 36; 14, 14; 15, 32; 20, 34; Mc 6, 34; 8, 2; Lc 7, 13).⁷ No es el revelador que entrega desde lo alto su mensaje, sino el salvador que «tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (según una adaptación significativa de Is 53, 4 en Mt 8, 17). En este punto, el Cristo de Juan no es diferente del de los sinópticos: llora ante la tumba de Lázaro (Jn 11, 35).

La actitud de Jesús ante el leproso (Mc 1, 40-44) es más enigmática: «Se encolerizó» (texto menos común que «se compadeció», pero que probablemente es el original, precisamente en virtud de su rareza). Esta cólera se explica, según Mussner, por la situación de paria que tenía el leproso en Israel; yendo mucho más allá de las prescripciones de la ley, los rabinos presentaban a los leproso como pecadores públicos. Enfrentándose con todos los entredichos, Jesús toca al enfermo y lo cura: «Quiero; queda limpio»; luego lo envía a los sacerdotes para la comprobación debida, necesaria para poder volver a la vida social, añadiendo: «para que les sirva de testimonio». Esta fórmula tiene probablemente el valor de una acusación (como en Mt 10, 18; Mc 6, 11; Lc 9, 5; Sant 5, 3).

⁷ Compárese la piedad de Jesús con la del samaritano de la parábola (Lc 10, 33) y sobre todo con la del Padre «pródigo» (Lc 15, 20). Jesús actúa imitando a su Padre.

Jesús envía al leproso a que atestigüe ante las autoridades judías que ha llegado el tiempo en que «los leprosos quedan limpios... y se anuncia a los pobres la buena nueva» (Mt 11, 5).⁸ De esta forma el milagro constituye una sola realidad con la proclamación del reino de Dios, que trastorna todos los prejuicios.

Un riesgo aceptado

Con sus actos de poder Jesús corría el riesgo de pasar por una especie de curandero. En oposición a los escribas que no mostraban más que desprecio por aquellos a los que llamaban «pueblo de la tierra», «ignorante de la ley» (Jn 7, 49), Jesús, a riesgo de ser mal comprendido, encuentra un lenguaje concreto y una manera cordial de anunciar al pueblo sencillo la buena nueva del reino.⁹

Pero, a pesar de su piedad y de su disponibilidad, Jesús no permitió que la turba lo desbordase. Cuando la gente, llena de entusiasmo, después de la multiplicación de los panes, quiere hacerle rey, Jesús procura ocultarse. No se forja muchas ilusiones sobre los sentimientos de la gente, bien dispuesta, pero muchas veces inconsciente: «No se fiaba de ellos...» (Jn 2, 23-25).

Sentido que tenía Jesús de sus milagros

Esta actitud paradójica de Jesús, rehusando unas veces y aceptando otras realizar signos, se explica por la relación que establece entre su predicación y su acción. A los fariseos que le acusan de ser un mago, declara: «Si por el espíritu de

Dios expulsó yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12, 28).¹⁰

Nos encontramos aquí en el corazón del mensaje de Jesús; para él, el reino de Dios no es una noción abstracta o intemporal, como un simple recuerdo de la paternidad de Dios, sino una concepción dinámica de la historia de la salvación que se desarrolla por etapas. Al período de las promesas sucede el tiempo del cumplimiento, al tiempo de la siembra sucede el de la cosecha. Después de haber tolerado que el maligno seduzca los corazones con el señuelo de las riquezas y del poder (Mt 4, 8), Dios interviene de forma decisiva en el momento presente. El propio Jesús se presenta como el evangelista del reino que viene.

Los signos acompañan a la palabra. Este es el sentido de la respuesta que dio a los enviados por Juan bautista, desanimado al comprobar que Jesús no llevaba a cabo su tarea de depuración (Mt 3, 12); Jesús les invita a leer «los signos de los tiempos»: «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena nueva» (Mt 11, 5-6). La gradación es significativa: en su lugar, cada término tiene que mantener la atención. El que los enfermos se vean curados no basta para constituir un signo del reino; el que se anuncie el evangelio, tampoco significa todavía la llegada del reino de Dios. Pero el que aquellos a los que la enfermedad prohibía el acceso al santuario se pongan en movimiento, se reintegren al pueblo de Dios y que el mensaje sea proclamado con fuerza, eso sí que es la manifestación de la gran renovación que tiene que transformar los corazones.¹¹ En todo esto no hay ningún automatismo.

⁸ Es éste precisamente el sentido del episodio en Mt 8, 5, que detiene el relato mediante la fórmula «en testimonio contra ellos». Por el contrario, Marcos añade al dato primitivo el tema del secreto mesiánico.

⁹ Cf. E. Trocmé, *Jésus de Nazaret vu par les témoins de sa vie. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971, 111-124. Podrá parecer artificial su distinción entre el público de las parábolas (las «clases medias») y el de los milagros.*

¹⁰ El texto paralelo de Lc 11, 20 dice «por el dedo de Dios», aludiendo a Ex 8, 15, en donde los milagros de Moisés, discutidos al principio, son reconocidos finalmente por los magos como obra del dedo de Dios. Jesús es el nuevo Moisés que echa los demonios por su propio poder (cf. nota de la traducción ecuménica de la Biblia).

¹¹ Cf. Bienaventurados los pobres, en CB 7, 23.

mo, ninguna fatalidad; el evangelio es una llamada. Insensibles al dinamismo encerrado en los signos, los habitantes de Corozáin y de Betsaida atraen sobre sí una dura maldición (Mt 11, 21).

La libertad de Jesús brilla en estas palabras que Lucas ha sido el único que nos ha conservado: «Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana, y el tercer día soy consumado» (Lc 13, 32).¹² ¿Qué importan las amenazas de Herodes? Jesús sabe cuál es su meta y nadie le hará desviarse de ella. Ese camino de Jerusalén en el que tanto insiste Lucas (a partir de 9, 51) está marcado ante todo por sus instrucciones a los discípulos a fin de iluminarles sobre su conducta después de la partida del maestro. La narración de los milagros ocupa allí poco lugar; sin embargo, cuando Jesús quiere caracterizar su subida a Jerusalén en donde le espera la suerte habitual de los profetas (Lc 13, 33), insiste en su victoria sobre Satanás y en sus curaciones. Estas forman parte integrante de su mensaje y de la misión que tiene que cumplir en la tierra.

CONCLUSION

La actitud paradójica de Jesús que, según los casos, se niega a realizar milagros o bien remite a los que hace como signos del reino de Dios, constituye un enigma. Marcos lo ha comprendido bien, junto con las órdenes incesantes de «secreto» que van jalonando sus relatos. Sólo el misterio pascual manifestará el sentido de la misión de Jesús.¹³

Precisamente éste es el motivo de que el historiador como tal se sienta fuera de juego.¹⁴ El

¹² Cf. J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*. Aubier, Paris 1971, 170, nota 12.

¹³ Cf. J. Delorme, o. c.

¹⁴ «La crítica histórica demuestra que no hay milagros demostrables... La ambigüedad y la necesidad del milagro se corresponden según el Nuevo Testamento y caracterizan juntamente a la fe cristiana como paradójica (Rom 4, 17 s)» (E. Käsemann).

puede señalar la antigüedad de la tradición sobre los milagros de Jesús, sus vínculos con el ambiente palestino, la sobriedad general de las descripciones, pero ¿cómo llegar más lejos solamente con los métodos críticos?

Se requiere una explicación de conjunto de todo el «fenómeno Jesús». Y entonces hay que pasar al terreno esencial, en donde la voluntad ocupa también su lugar en la apreciación de los valores que cuentan en la vida concreta. En otros términos, solamente la fe puede relacionar todos los indicios recogidos por la crítica y darles un sentido, designando a aquel que está detrás de todos ellos: Jesús de Nazaret. Sin relación con la predicación del reino de Dios, las curaciones de Jesús caerían en el rango de hechos más o menos diversos; si no fuera acompañada de signos insertos en lo concreto de la existencia humana, la predicación de Jesús no sería más que una «gnosis», una doctrina sabia para unos iniciados, relativa a la salvación del alma, y no al destino del hombre en su totalidad.

Ha sido en virtud de la fuerza de significación y de transformación que suponen los hechos de Jesús, por lo que ha visto la iglesia naciente en ellos la revelación de la acción siempre presente del resucitado. La interpretación sacramental, especialmente desarrollada en san Juan, tuvo ya sus comienzos en los sinópticos; no es una interpretación forjada artificialmente sobre los acontecimientos del pasado, sino que descansa en el descubrimiento de la perpetua actualidad de ese tiempo único, en donde cambia de sentido el curso del universo.¹⁵ Todavía hoy, con su presentación desconcertante, los hechos de Jesús salen a nuestro encuentro como signos; como signos que nos invitan a superar nuestras ideas ya hechas y a abrirnos al espacio de libertad hacia el que quiere Dios encaminar a los creyentes por medio de su Hijo.

¹⁵ Cf. P. H. Menoud, *Miracle et sacrement dans le Nouveau Testament: Verbum Caro 24 (1952) 139-154*.

EL MILAGRO HOY

¿Cómo hablar hoy del milagro? Le hemos hecho una entrevista al padre Winoc de Broucker, teólogo, responsable durante varios años del servicio «catequesis de adultos» en el centro nacional de enseñanza religiosa.¹

E. C.—Se comprueba actualmente que muchos cristianos se sienten molestos por los milagros del evangelio (y no sólo los cristianos, como es lógico). Crean a pesar de esos milagros o, por lo menos, esos milagros no les ayudan a creer. Entonces sufren la tentación de pasarlos en silencio en la catequesis o de explicarlos de manera natural.

W. de B.—El lugar que los milagros ocupan en el evangelio muestra suficientemente la importancia que tenían para los primeros cristianos y para Jesús. Eran para ellos signos elocuentes. ¿No nos «dicen» nada a nosotros? Entonces lo que hay que hacer no es suprimirlos, sino intentar descubrir cuáles son los signos que hoy podrían desarrollar para nosotros esa misma función.

E. C.—Intentemos en primer lugar resumir esa función, tal como nos la manifiesta la lectura de los estudios de este cuaderno. Los milagros son ante todo «signos», esto es, hechos, acontecimientos, que hablan y que remiten a una realidad cercana: la venida del reino de Dios. De este modo abren a un porvenir. Para que sean signos, tienen que ser vistos, es decir, salirse un poco de lo ordinario, sin caer por ello forzosamente en lo extraordinario y jamás en la magia. Entre unas personas que se

quieren, todo se convierte en signo de su amor; sin embargo, es necesario que de vez en cuando haya alguna cosa, por pequeña que sea, que se salga de lo ordinario, que signifique ese amor y que permita leerlo en los hechos de la vida cotidiana.

W. de B.—Así es; para ser verdaderamente signos, esos hechos tienen que ocupar un lugar en una red de significados. No hablan únicamente por sí mismos. En el ejemplo que usted ponía, se situaron sobre un fondo de amor que les daba sentido y que recibía un sentido de ellos. Los milagros de Jesús van ligados a su vida y a su enseñanza.

E. C.—El vínculo milagro-palabra es esencial. El signo, porque plantea una cuestión, abre también a la atención a una palabra; ésta le da sentido al milagro y el milagro a su vez permite a la palabra tomar cuerpo. Se descubre allí que la realidad anunciada por la palabra está ya en parte presente en ese hecho.

W. de B.—Si se plantea ahora la cuestión de saber lo que podría ser signo para nuestros contemporáneos, me parece que podríamos responder: no tanto la naturaleza como una existencia humana.

Se comprueba cierto desplazamiento del orden natural al orden humano. Antigualmente el hombre se veía dominado por la naturaleza. El que Jesús curase a un enfermo o aplacase una tempestad, esto significaba, mostraba, que era el que libraba al hombre de su destino maléfico, el que lo salvaba. Hoy hemos adquirido conciencia de que la naturaleza está confiada al hombre. Este se ha hecho capaz de hacer «milagros».

E. C.—Tengo ante la vista el número de «Au-

¹ Cf. *Winoc de Broucker, Interprétation des récits de miracles: Aujourd'hui la Bible, n.º 39, 28-30.*

«jourd'hui la Bible» dedicado a los milagros; estoy viendo unos mosaicos y unas pinturas que representan a Jesús curando a los enfermos y al lado unas fotografías sobre trasplantes cardíacos y el paseo de los astronautas por la luna. Nos damos cuenta de que es el hombre el que hace los «milagros» sobre la naturaleza. El progreso nos está haciendo dueños del universo.

Pero también nos damos cuenta cada vez más de que este progreso es peligroso. «La humanidad en peligro de progreso», es el título de un libro de F. de Closets. La humanidad busca «la dicha más allá». Corremos el peligro de convertirnos en una civilización de robots. Tenemos necesidad de que haya algunos hombres que nos signifiquen que es posible librarnos de ese destino.

W. de B.—Es verdad; para nosotros el dominio sobre la naturaleza es menos signo que la cualidad de hombre. Madeleine Debrel ha escrito un artículo muy hermoso sobre un «milagro muy pequeño» a propósito de Juan XXIII. La cualidad humana de aquel papa fue un signo para los hombres más que si hubiera hecho milagros. Esa cualidad de hombre es un «milagro» en el sentido de que es para nosotros un signo que nos interpela, que nos juzga.

E. C.—Cuando veo, por ejemplo, a M. Luther King aceptando de antemano su muerte y perdonando a quienes podrían matarlo, me siento llamado en el fondo de mí mismo. El perdón, si no es realmente olvido ni indiferencia, como recordaba Ch. Duquoc en un cuaderno anterior,² es quizás el «milagro» más elocuente de nuestros días. Y añadía que el perdón es esencial en cuanto que abre un porvenir.

W. de B.—En efecto, esa cualidad de hombre nos interpela, pero no nos condena. Hace posible lo inesperado. Abre un porvenir; descubre uno que vive en una sociedad que no está bloqueada, que todavía hay una salida.

Pensemos, por ejemplo, en el gesto de Yann Pailach al sacrificarse para protestar contra la opresión de que es víctima su país. Ese gesto de hombre nos interpela sobre nuestros valores esenciales. Nos abre también un porvenir en el sentido de que nos advierte que, mientras haya hombres capaces de sacrificarse por tales valores, hay una salida de nuestro destino. El porvenir no está cerrado.

E. C.—Pero en esa muerte no todos leyeron lo mismo.

W. de B.—Desde luego; la reacción de las gentes es distinta según su grado de abertura. Pero incluso esa reacción forma parte del acontecimiento. Lo que convierte a los acontecimientos de Chile en un signo que nos interpela es la cualidad de los que reaccionan; lo que hace que tal curación en Lourdes sea «milagro» es la fe de los que la reconocen.

E. C.—Con todos estos ejemplos, nos encontramos ante casos excepcionales. ¿Qué relación tiene esto con la vida de cada día?

W. de B.—Cuando en la frontera nos encontramos con postes indicadores, es para señalarnos el centro. Los «milagros» son signos que nos remiten a lo cotidiano. Una curación milagrosa nos remite al «milagro» que es la buena salud. Que unos hombres sacrifiquen su vida por la libertad, nos hace descubrir el precio de esa libertad en nuestra vida cotidiana y nos invita a vivir como hombres libres.

E. C.—Todos estos «milagros» se sitúan en un plano humano. ¿Con qué condiciones podrán convertirse en «milagros» cristianos?

W. de B.—Lo que constituye el carácter específico del milagro cristiano es su relación con la resurrección de Cristo. La resurrección es el acto de Dios que nos abre el porvenir absoluto, que no podemos construirnos por nosotros mismos, sino que lo recibimos. Es el boquete que nos permite vislumbrar que nuestro mundo no está bloqueado por su destino, por el mal, por la muerte. Es victoria de

² Cuaderno bíblico, n.º 7, 15-17.

la vida, promesa del mundo definitivo que es un mundo de amor. El milagro, para ser cristiano, tiene que remitir a esta realidad.

E. C.—Lo que hace complejo al milagro es que ha cambiado un poco de sentido, según creo, con la resurrección. Antes, era signo del reino venidero. Pero este mundo ha comenzado ya a llegar con la resurrección, aunque sigue siendo promesa que no se realizará plenamente más que al final de los tiempos. El milagro está ahora en medio de esos dos mundos: tiene que manifestar la realidad ya adquirida por la resurrección y sigue remitiéndonos al reino de Dios definitivo que sigue anunciando y que anticipa.

Por eso me parece que no se puede uno contentar con proclamar la resurrección como un mensaje, sino que además hay que «verla». Jesús no proclamaba solamente el reino de Dios por medio de las bienaventuranzas, por ejemplo; lo mostraba también en unos hechos, en las curaciones, logrando que *los pobres fueran felices. Nosotros no podemos proclamar que la resurrección de Cristo es el porvenir del hombre, la liberación de las fuerzas del destino, la ruptura del odio, si toda la vida cotidiana de los cristianos, pero además ciertos actos un tanto excepcionales, en cuanto «signos» o «milagros», no manifiestan la realidad de ese mensaje.*

W. de B.—Me ha gustado mucho la presentación que usted hizo (página 7) del milagro como cuestión para el no creyente.

E. C.—Efectivamente, siempre me ha impresionado un aspecto del vínculo que existe entre el hecho (el milagro) y la palabra. Antes de que pueda acogerse el mensaje, es necesario que uno se abra, se muestre disponible. Cuántos obreros, por ejemplo, oyen proclamar el mensaje cristiano con ocasión de una ceremonia religiosa, en el periódico o en la televisión. Si no están abiertos de antemano a ese mensaje mediante un hecho que les plantea una cuestión, ¿cómo podrán escucharlo? Ese hecho, ese «milagro», podrá ser por ejemplo el gesto de

perdón de un camarada cristiano: se sienten totalmente solidarios en la misma lucha, y ese perdón le plantea una cuestión al no creyente; solamente entonces es cuando el cristiano podrá explicar: «Ha sido por causa de Jesucristo». Si entonces el no creyente acepta esa interpretación, después de haberse abierto por el gesto del perdón, reconocerá allí un signo de la presencia de Cristo. Nos encontramos aquí con los dos niveles de significación: el «milagro» es una cuestión; iluminado por la palabra de fe, podrá aparecer entonces como una realización de lo que la palabra proclama.

Pero ¿pueden los milagros del evangelio seguir desempeñando ese papel para el no creyente?

W. de B.—Me parece que esos milagros valen sobre todo para el creyente. Porque en la fe aceptamos el mensaje y entonces podemos situarnos al nivel de la significación religiosa y descubrir allí una enseñanza. Percibimos allí que el mensaje de Jesús no es una sabiduría intemporal, sino una acción de Dios en la vida concreta de los hombres.

E. C.—Así es como los milagros nos remiten a nuestra existencia de hoy. Ante estos relatos de milagro, la primera pregunta no debe ser: «¿Qué es lo que ocurrió?», sino que hemos de interrogarnos: «¿Cómo puedo ser yo hoy 'milagro' para las personas con quienes vivo?». Si el estudiante en su instituto, el esposo en su hogar, el cristiano en su barrio y en su trabajo, el obrero y el patrono, el comerciante... no son «signos», si la vida de las comunidades de cristianos no plantea ninguna cuestión, no «significa» nada para nuestros contemporáneos, es inútil que esperemos poder presentarles algún día, en su realidad, la buena nueva de Jesucristo.

Por su vida concreta, por los gestos «milagrosos» de sus fieles, se espera de la iglesia «que ofrezca gratuitamente a los hombres la fuerza de la resurrección, la victoria nunca jamás conseguida sobre el infierno y sobre la muerte» (O. Clément).

ALGUNOS TEMAS TRATADOS EN ESTE CUADERNO

VOCABULARIO DEL MILAGRO

Prodigios: 27; acto de poder: 28, 38; signo: 27, 29, 41; obra: 44

FORMA LITERARIA: 16, 17, 23, 53

EL MILAGRO NO ES UNA PRUEBA: 8, sino un signo: 7, 8, 58

Signo para el creyente; milagro y fe: 6, 14, 23, 24, 34-35, 38, 43, 45

Signo del reino de Dios: 31, 32, 39

Signo del carácter concreto de la salvación: 57

Signo de la hora de la gloria: 41, 46

Milagro y resurrección de Cristo: 9, 49-50, 59

Signo de la misión de la iglesia: 33, 46, 50

Cuestión para el no creyente: 7, 60

MILAGRO Y ENSEÑANZA; ACTO Y PALABRA: 8, 13, 21, 24, 36, 52, 56, 58

MILAGRO Y CREACION: 10

MILAGRO Y SACRAMENTO: 46, 57

EL MILAGRO SITUA AL HOMBRE PECADOR EN SU VOCACION: 11, 12

MILAGRO, OBRA DE DIOS: 38, 39

HISTORICIDAD DE LOS MILAGROS: 6, 53; MILAGRO Y CIENCIA: 5, 7

Enfermedad y posesión: 16, 32, 33, 37

RASGOS DE JESUS QUE SE DESPRENDEN DE LOS RELATOS DE MILAGROS

Cristo (mesías): 24, 30, 31

Salvador: 33, 36, 38, 55

Hijo de Dios: 30, 31

Pofeta; Elías: 37-38

Siervo doliente: 25, 55

Hijo del hombre: 25, 44

Señor de su comunidad: 21, 25

ALGUNOS MILAGROS EVOCADOS MAS DETALLADAMENTE:

Caná: 42

Lázaro: 44

Suegra de Pedro: 23, 47, 50

Poseso de Gerasa: 17, IV

Ciego de Betsaida: 35

Tempestad calmada: 26, 33

Paralítico de la piscina: 17

Signo de Jonás: 15, 39, 54

CONTENIDO

E. CHARPENTIER, <i>¿Milagros?</i>	5
B. DUPUY, <i>El milagro en la biblia y en el pensamiento judío</i>	10
A. DUPREZ, <i>«Milagros» helenísticos en la época de Cristo</i>	16
L. L'EPLATENIER, <i>Jesús, señor de su comunidad. Los milagros según san Mateo</i> ...	21
M. TRIMAILLE, <i>Una llamada a la fe. Los milagros según san Marcos</i>	27
A. GEORGE, <i>Jesús salvador. Los milagros según san Lucas</i>	36
P. M. BEAUDE, <i>«Hemos visto su gloria». Los milagros según san Juan</i>	40
E. CHARPENTIER, <i>Un milagro, tres relatos: curación de la suegra de Pedro</i> ...	47
E. COTHENET, <i>El sentido de los milagros en el evangelio</i>	51
W. DE BROUCKER, <i>El milagro hoy</i>	58