EL MILAGRO EN LA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

JOSE MORALES

El presente boletín aborda fundamentalmente la situación de la teología católica respecto al tema. No pierde de vista, sin embargo, la literatura protestante, que será incluida en la medida que lo exija la misma naturaleza de las cuestiones tratadas. Ya que, a pesar de la notable heterogeneidad de planteamientos, que hace difícil un examen paralelo de estudios católicos y protestantes sobre el milagro, es dado apreciar ciertas conexiones y enfoques afines, en ambos mundos teológicos. La literatura católica que nos ocupa merece en sí misma destacada atención. A la abundancia de estudios se suma el hecho de que, en su homogeneidad, acusa un interesante desarrollo, que ha modificado sin desquiciarlo el panorama de temática, acentos y enfoques, vigente en los comienzos de este siglo.

Iniciamos la exposición con las obras aparecidas en los años inmediatamente anteriores a 1960. La literatura precedente sobre el milagro ha sido ya cubierta por trabajos de indole análoga a la de estas páginas (1). Por otra parte, durante la década que culmina en 1960, se afirma crecientemente en los autores católicos una doble línea teológica. En primer lugar, el milagro deja de recibir un enfoque solamente apologético y se hace también objeto de consideración dogmática para la teología de la Revelación. Dentro de esta perspectiva, el estudio del milagro, nutrido abundantemente con resultados de la ciencia bíblica, acentúa el carácter de *signo* revelador propio de todo suceso milagroso. En segundo término, la teología del milagro tiende a inscribirse en el marco de la an-

(1) P. A. LIEGE, *La miracle dans la théologie catholique*, Lumière et vie, 33, 1957, 63-87. H. HOLSTEIN, *Le miracle dans la théologie catholique*, Catequistas, 53, 1963, 55-62. F. RODE, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris, Beauchesne, 1965.

Para la teología evangélica y reformada, cfr. G. MARQUARDT, *Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart*, München, Max Hueber, 1933.

tropología sobrenatural, como epifenómeno de la situación de gracia inaugurada dentro del mundo con la llegada del Reino de Dios en Jesucristo.

La definición clásica de milagro (2), en la medida que recoge los datos del Magisterio sobre el tema (3), conserva naturalmente toda su vigencia y es punto de partida riguroso en la literatura referida. Es, sin embargo, vista y desarrollada en una perspectiva más profunda, que contempla el milagro como parte no aislada de una realidad múltiple —Revelación, gracia, fe, historia, naturaleza— cuyo más exacto conocimiento arroja luz decisiva sobre cada uno de sus elementos, y permite apreciarlos con mayor profundidad y valorarlos con mejor coherencia teológica. El milagro es siempre una realidad de algún modo sensible, capaz de suscitar en el hombre la vivencia de lo numinoso, y tiene un origen transcendente. Pero su índole sensible no se adecúa plenamente con el orden de la experimentabilidad llana o la historicidad común; su trascendencia no se reduce simplemente a una intercalación llamativa en el orden de leyes y fenómenos naturales; su llamada a la fe no consiste en una instancia de obligatoriedad que abocase a una determinada opción de la libertad; su acompañamiento a la Revelación no es únicamente a modo de secuela probativa.

Los aspectos y conexiones del tema son muy variados. Se van advirtiendo con el paso del tiempo y el correspondiente progreso de la reflexión teológica. Reciben, además, mayor o menor atención según autores y periodos. En líneas generales, esos aspectos, que con frecuencia se entrecruzan, vienen a ser los siguientes:

1. Objetividad del milagro. Milagro y Fe. Milagro como signo y su discernibilidad. (Se trata de una temática que tiende a coordinar la consideración dogmática y apologética del milagro).

2. Transcendencia del milagro como hecho y como signo. Milagro y gracia. Milagro y naturaleza. Milagro e historia. Dimensión escatológica del milagro.

3. Milagro en la Biblia. Hermenéutica de las narraciones sobre milagros. Milagros y géneros literarios.

4. Milagros de Jesús. Realidad e interpretación en los Evangelios. Milagros y método histórico-formal. Tema de la Resurrección de Cristo.

5. Pastoral (predicación) del milagro.

(2) Por todos, M. NICOLAU, *De Revelatione christiana, Sacrae Theologiae Summa*, I, Matriti, 1962, 5.ª ed., p. 156 (eventus sensibilis praeter communem cursum naturae divinitus factus). Recientemente, el *Dictionnaire de la Foi Catholique* recoge lo sustancial de ese dato, incluyéndolo en el contexto más amplio de la significación típicamente cristiana: "Fait sensible, en dehors du cours habituel des choses, que Dieu produit dans un contexte religieuse comme un signe du surnaturel" VTB, Paris, Cerf, 1969, vol. I, p. 472.

(3) Cfr. H. LAIS, *Was Sagt die Kirche zum Wunder? Wunder und Magie*, Würzburg, Echter Verlag, 1962, 15-41. L. MONDEN, *El Milagro, signo de salud*, Barcelona, Herder, 1963, 19-27 (Cap. I. El Milagro y los datos de la fe).

Las intervenciones magisteriales más decisivas acerca del tema se encuentran en la *Constitutio de Fide Catholica* del Conc. Vat. I (D 1790); en el Juramento Antimodernista (D 2145); y en la Enc. *Humani Generis* (D 3005).

Para la exposición adoptamos un criterio a la vez cronológico y temático. Es decir, en torno a las obras más significativas o por algún motivo novedosas, presentadas en orden temporal de aparición, agruparemos las posturas análogas, después de aludir a los eventuales precedentes de mayor interés.

1. En 1958 aparece la obra del holandés L. MONDEN, *Het Wonder* (4), que por sus características y significado sirve bien como punto de arranque para estas páginas. Se trata de un libro que ofrece por vez primera una exposición sistemática de la teología del milagro al margen de un enfoque puramente apologético. El autor no apunta pretensiones de originalidad, y es consciente de estar exponiendo lo que es ya en ese momento patrimonio común teológico. MONDEN ofrece, en rasgos sencillos, una visión dogmático-teológica del tema. Su exposición parte de la enseñanza magisterial, que, en diferentes ocasiones (vide supra, nota 3) habla del milagro como *signo-transcendente-no habitual* (pp. 19-27). La nota de *signo* es expuesta, no con intención de limitarse a la concepción del milagro como *hecho sensible*, sino con el propósito de matizarla y enriquecerla (pp. 39-43). Se muestra la relación existente entre milagro y orden sobrenatural, y se postula un cierto carácter intrínseco del milagro respecto a la Revelación (pp. 28-38). El autor aporta el necesario fundamento bíblico, aunque un tanto acriticamente, para las características del hecho milagroso (pp. 57-75), y dedica cierta atención a los milagros de Jesús, de los que hace una valoración teológica general, sin entrar en pormenores de crítica histórica (pp. 98-118) (5).

Dijimos antes que la concepción teológica que acentúa en el milagro el carácter de *signo*, con preferencia a su cualidad de *hecho extraordinario*, no se origina en el autor que hemos comentado.

La teología del milagro como signo y sus delicadas relaciones con la fe se remonta a BLONDEL. El milagro es ya concebido por el autor francés, en polémica con LOISY, como signo intrínseco a la doctrina, a modo de palabra actuada (6). A partir de entonces, la teología bíblica va a iluminar progresivamente la noción de signo, haciendo cada vez más fecunda su aplicación a la dogmática del milagro. L. DE GRANDMAISON es, en la teología católica, pionero de una concepción que vislumbra con acierto la honda relación existente entre milagro y Reino de Dios (7). "El milagro

(4) *Le miracle signe de salut*, Desclée Br. 1960. La versión española es de Daniel Ruiz Bueno (vide supra, nota 3).

(5) La obra de Monden, en su sensibilidad al momento teológico en que se escribe, contrasta con exposiciones como la de V. MARCOZZI, *Il Miracolo*, en *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, I, 105-142, Milano, 1957. Puede decirse que MARCOZZI omite prácticamente todo enfoque no apologético del tema.

(6) Cfr. F. RODE, *Le miracle dans la controverse moderniste*, pp. 131 y 209.

(7) *Jesus Christ, sa personne, son message, ses preuves*, Paris, Beauchesne, 1928, 2 vols. Esta concepción es desarrollada y ampliada años más tarde por

simboliza y realiza parcialmente en el orden físico, la obra espiritual de liberación emprendida por Jesús”, de modo que “los milagros son la continuación, el desbordamiento, en el orden material, de la obra espiritual de Cristo” (8). El estudio sistemático del milagro como signo o prenda divina que anuncia y prepara la llegada del nuevo eón es abordado por la Teología del Viejo y Nuevo Testamento (9), con resultados que pronto se dejan sentir en el campo dogmático (10).

Para G. SÖHNGEN, teólogo representativo de esta influencia, Revelación y signos que la acompañan son la misma realidad, al menos desde un punto de vista epistemológico (11). Los signos no son extrínsecos a la Revelación (12). Importa, de otra parte, profundizar en la noción bíblica de signo, que no coincide con la noción aristotélica primordialmente activa en la apologética *ad usum* (pp. 265-66). El signo tiene en la Revelación una naturaleza compleja. Es testimonio; desempeña un papel de revulsivo para el hombre que lo experimenta; y tiene finalmente una dimensión racional (p. 268). La Palabra y actuación de Dios revelador van acompañados de signos y prodigios, que a pesar de ser *vidos* por el hombre, sólo pueden ser recibidos como tales en el clima de la fe (p. 273) (13). Entre signos milagrosos y fe existe una profunda analogía: ambas realidades se dirigen no solamente a la luz de la vista corporal, sino también a la “luz del corazón” (p. 277). Los signos de la Revelación desempeñan una función doble: son testimonios *racionales* a favor de la realidad que acompañan; y son llamadas que solicitan un reconocimiento personal que se traduzca en convicción y decisión de la voluntad (pp. 278-79).

Un artículo de Jean MOUROUX adopta un planteamiento análogo (14). “El milagro, dice MOUROUX, es un prodigio que es un

L. CERFAUX, *Les miracles signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu selon l'évangile de s. Jean*, Recueil Cerfaux, Gembloux, 1954, t. II, 41-50.

(8) O. c., II, p. 366.

(9) Por ejemplo, es importante el punto de vista del teólogo evangélico W. EICHRÖDT, *Theologie des A. T.*, Leipzig, I, 1933, 325-326; II, 1935, 83-86.

(10) En opinión de RODE, son tres los aspectos del milagro que la exégesis ayuda a poner de relieve: a) unidad íntima de milagro y doctrina; b) conexión del milagro, signo de salvación, con la fe; c) aspecto escatológico, que ve al milagro como anuncio fugitivo de la era de reconciliación universal. Cfr. *Le miracle dans la controverse moderniste*, p. 258.

(11) *Wunderzeichen und Glaube*, *Catholica*, 4 (1935) 145-146. Este artículo está reproducido en la obra *Die Einheit in der Theologie*, München, 1952, 265-285, por cuyas páginas citamos.

(12) *Ibidem*, p. 265.

(13) SÖHNGEN llama la atención sobre el papel de la fe en la realización y sobre todo en la aceptación del milagro (p. 274). Insiste, sin embargo, en que el milagro es *visto*. Es decir, el milagro no es una realidad subjetiva. No es “simplemente el nombre religioso de un suceso” (*der religiöse Ausdruck für Begebenheit*), en palabras de SCHLEIERMACHER. Dos años antes de la publicación del artículo de SÖHNGEN, R. BULTMANN había dado nuevo curso a la concepción puramente subjetivista del milagro, que es declarado imposible como hecho real y objetivo. Cfr. *Zur Frage des Wunders. Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1933, 6ª ed 1966, 214-223, especialmente, pp. 216, 219-221.

(14) *Discernement et discernibilité du miracle*, *Revue Apologétique* 60 (1935) 538-562.

signo" (p. 538) y como tal signo plantea sobre todo un problema de discernimiento, más importante que el de verificación o "discernibilidad" (p. 539). El discernimiento del hecho milagroso, que es "signo rudimentario e inicial" (p. 540) requiere tres condiciones en el sujeto: buen sentido (15), ciertos conocimientos religiosos, y un mínimo de disposiciones morales (p. 544).

Años más tarde, H. BOUILLARD insiste en la misma dirección (16). Examina la función del milagro como signo y el papel de las disposiciones morales en discernirlo. Su pensamiento conecta con las líneas abiertas por BLONDEL, y es afín al de MOUROUX. El milagro, dice BOUILLARD, requiere interpretación, pues se trata de un fenómeno cuya visión es cierta y oscura al mismo tiempo" (pp. 30-31). Por otra parte no es el milagro una realidad aislada de un contexto. Se vincula a una doctrina, a una persona (Cristo), o a una institución (La Iglesia); y "simboliza en la naturaleza la transfiguración operada por la gracia en las almas" (p. 31).

B. BRINKMANN (17) y F. TAYMANS (18) se suman a la misma corriente teológica. El primero estima subordinado y no primordial el tema de la mera cognoscibilidad del milagro, que supondría sólo una captación natural del hecho. TAYMANS llama la atención sobre el contexto religioso, necesario para apreciar el milagro como signo de lo sobrenatural (pp. 231 y 233). Al mismo tiempo, trata de hacer sitio al milagro en una concepción más flexible de naturaleza (pp. 235 ss.).

En estos años, la ya aludida influencia de la teología bíblica sigue potenciando las aportaciones teológicas a la doctrina del milagro como signo. H. HAAG, por ejemplo, escribe en 1951 (19) acerca del indefinido concepto que la Sagrada Escritura tiene del milagro. Para los autores del Viejo Testamento, todo lo sorprendente es milagroso. Dios es causa inmediata de cualquier fenómeno, y por tanto no hay distinción consciente entre lo natural y lo sobrenatural (p. 1249). El milagro está impregnado de equívocidad. Los magos pueden también hacer milagros externamente semejantes a los proféticos (p. 1250). De ello "se desprende (Dt. 13, 2-4; Ex. 7, 12. 22; 8, 3) que el milagro no es aún considerado como prueba de la misión divina de un profeta; su testimonio sólo tiene validez si está de acuerdo con la verdadera naturaleza de Yahveh" (p. 1250). Lo mismo continúa siendo cierto en el Nuevo Testamento, que usa idéntica terminología —θαυμασια, δυναμεις, τερατα,

(15) "Il y faut d'abord une certaine métaphysique. Il y faut le Bon Sens: la raison critique dans son exercice spontané", p. 542. Las ideas de fondo son afines a la concepción del Sentido común como metafísica espontánea del Ser, expuesta por R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Sens commun*. Paris 1909.

(16) *L'idée chrétienne du miracle*, Cahiers Laënnec, 1948, n. 4, pp. 26 ss.

(17) *Die Erkennbarkeit der Wunder Jesu*, Scholastik, 29 (1954) 345-362.

(18) *Le miracle, signe du surnaturel*, Nouvelle Revue Théologique, 77 (1955) 225-245.

(19) *Diccionario de la Biblia*, Herder, 1964. La 1.ª edición alemana data de 1951.

σημεία— para referirse a los signos obrados por Jesús, y por los falsos mesías (Mt. 24, 24; Mc. 13, 22) o el Anticristo (2 Tes. 2, 9). (19 bis) Al milagro es esencial, por lo tanto, su contexto religioso.

Naturalmente, hay que advertir que los autores hasta ahora comentados insisten siempre con vigor en la naturaleza del milagro como *hecho sensible objetivo* (20). Se distinguen, sin embargo, con ventaja, de otros teólogos que todavía no han integrado suficientemente en la noción de milagro las exigencias de su naturaleza y función de signo. Es al principio el caso de A. LANG, que define el milagro solamente como “hecho extraordinario dentro de nuestro mundo experimental” (21). Para nuestro autor, el milagro es “un hecho perceptible por los sentidos” (p. 123). “Es un efecto producido en la naturaleza, pero no por la naturaleza” (p. 124), hecho posible “por la contingencia de las leyes naturales” (p. 127). No son milagros estrictos, para LANG, los que “no se consideran criterios de la Revelación porque escapan a nuestra experiencia y sólo se conocen por la fe” (p. 123).

Sin embargo, en cierto contraste con este planteamiento, que predica del milagro una experimentabilidad y facticidad casi ordinarias (22), LANG habla también de los milagros como “símbolos que traslucen la realidad y la magnificencia del orden sobrenatural y la armonía entre lo natural y lo sobrenatural establecida originariamente por Dios”. “Cuando Dios suprime las secuelas del pecado con su intervención milagrosa —continúa LANG— su acción no es contraria a la naturaleza, sino que representa la restauración de la naturaleza dañada por el pecado” (p. 133). Los milagros “nos permiten vislumbrar la modalidad de la nueva creación futura” (Ibidem). Se trata de afirmaciones apoyadas en supuestos muy distintos —la conexión entre milagro, fe y Reino de Dios— a aquéllos, más objetivistas y “verificadores”, de los que parte LANG, y juegan por ello un papel mínimo en su concepción. LANG rechaza la noción según la cual el testimonio divino encerrado en el milagro sólo puede ser percibido y entendido por quien tiene la disposición necesaria para captar su valor de signo (p. 141) (23).

Con posterioridad inmediata a la obra de L. MONDEN, el estudio teológico-dogmático del milagro como signo es continuado en ma-

(19 bis) No debe olvidarse, sin embargo, que la concepción del milagro como signo mesiánico presenta en San Juan notables peculiaridades. Vide infra, nota 106.

(20) Así, TAYMANS lo define, en base al Conc. Vat. I, como “fait sensible que le cours habituel de la nature n'explique pas, mais que Dieu produit dans un contexte religieux, comme signe du surnaturel”, o. c. 231.

(21) *Fundamental theologie, I. Die Sendung Christi*, München, Hueber, 1954. Citamos por la versión española, *Teología Fundamental, I*, Madrid, 1966, p. 123.

(22) Ver sobre todo *Religionswissenschaftliches Wörterbuch, Wunder*, Herder, 1956, pp. 938 y 939.

(23) Una concepción análoga a la de LANG, aunque expuesta con mayor flexibilidad está presente en H. LAIS, *Probleme einer Zeitgemässen Apologetik*, Herder, Wien, 1956, pp. 56 ss. LAIS ha revisado no obstante, su posición en *Das Wunder im Spannungsfeld der theologischen und profanen Wissenschaft*, Münchener Theol. Zeits. 12 (1961) 294-300; y *Was Sagt die Kirche zum Wunder* (cfr. supra, nota 3).

por o menor medida por las obras de G. SIEGMUND (24), C. DUMONT (25), J. C. CARTER (26), y E. MASURE (27), entre otros.

En esta línea, de la que ya había sido exponente (28), se sitúa E. DHANIS (29), que trata de equilibrar en su noción de milagro las exigencias de transcendencia física y el carácter de signo (30). "El milagro es un prodigio —escribe DHANIS—, es decir, un hecho observable que se caracteriza, y sorprende, por su oposición al curso constantemente observado en los fenómenos" (página 203). El milagro trasciende el orden físico; está sustraído al régimen de las leyes naturales (p. 209).

A continuación, DHANIS matiza el sentido en que esa transcendencia del milagro debe ser entendida. Se trata sólo de una *relativa* oposición al régimen natural de los fenómenos. La sustracción del hecho milagroso al régimen de leyes naturales "no necesita serlo a todos los efectos", de modo que "esas leyes no puedan regular en nada su realización". "Decir que (el milagro) es un efecto superador de las virtualidades propias de la naturaleza no es afirmar que éstas nunca puedan contribuir a producirlo. Al contrario. Puede bien ocurrir que el dominio de las leyes naturales sea hasta cierto punto reconocible en la realización de un fenómeno milagroso, y que las propias fuerzas de la naturaleza, elevadas por una fuerza superior, contribuyan a causarlo" (p. 209). En todo caso, el milagro es producto de una actividad divina.

Es evidente que el autor se esfuerza en rodear el milagro, aún en su condición de prodigio transcendente y objetivo, de cierto

(24) *Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert*, Berlin, Morus Verlag, 1958, SIEGMUND dedica también gran atención a los aspectos *sensibles* del milagro. Examina la verdad histórica del suceso milagroso. Presenta adecuadamente la relación entre milagro y fe; y apunta la *intrínseca* pertenencia del milagro a la Revelación. Cfr. *Wunder, Wunderglaube. Katechetisches Wörterbuch*, Herder, 1961, 816-18, del mismo autor.

(25) *Unité et diversité des signes de la révélation*, Nouv. Rev. Theol., 80 (1958) 133-158. El milagro es la "normale transparence de fait du salut à travers le monde empirique". Hay una profunda conexión entre el milagro y la Resurrección de Cristo, "fait métémpirique qui gouverne, invisiblement mais irrévocablement, l'ordre de ce monde"; "tout miracle ne serait-il pas un geste de resurrection, devenu dans una nature que gouverne le Ressuscité?" (p. 135). Los milagros están intrínsecamente unidos al Reino de Dios y a la Revelación que lo anuncia (p. 136).

(26) *The Recognition of Miracles*, Theological Studies, 20 (1959) 175-197.

(27) *Le miracle comme un signe*, Revue de Sciences Phil. et Theol. 43 (1959) 273-282.

(28) "Considerandum est autem miracula non esse prodigia tantum, sed prodigia religiosa. Porro quatenus sunt prodigia religiosa, miracula habent structura signi divinitus in homines directi". *Tractatio de miraculo*, Roma, Univ. Gregoriana, 1952-3, p. 8. DHANIS no es, sin embargo, el primero que defiende esta concepción del milagro, como pretende J. A. HARDON, *The Concept of Miracle from St. Augustine to modern Apologetics*, Theological Studies, 15 (1954) 251. Hemos visto, por ejemplo, que SOHNGEN inicia ya esa dirección en 1935.

(29) *Q'est-ce qu'un miracle?*, Gregorianum, 40 (1959) 201-241.

(30) "Le miracle est un prodige survenant dans la nature et inseré dans un contexte religieux, il est divinement soustrait au régime des lois naturelles (transcendencia física) et il est adressé aux hommes par Dieu, comme un signe d'un ordre de grâce (carácter de signo)", O. c., 202.

carácter de *normalidad*. El milagro no sería una *violación* del orden natural, pero tampoco deriva de ese orden ni se pierde en él hasta el punto de no ser reconocido (31). DHANIS aborda aquí un tema que recibirá enseguida creciente atención: la transcendencia del milagro no contempla primordialmente una interferencia de Dios en lo que llamamos orden natural. Nuestro autor, sin embargo, da a la cuestión una formulación algo equívoca, porque al preguntarse si no será el milagro "un efecto raro aunque normal de factores fenoménicos más o menos desconocidos" (32), sugiere una concepción naturalista del hecho milagroso, que, por supuesto, no está en su pensamiento.

Junto a la transcendencia física, hay que predicar también del milagro —dice DHANIS— una transcendencia semeiológica. "Mientras que la transcendencia física concierne al milagro en su realidad puramente material y le sitúa en relación a ciertas capacidades de realización, la transcendencia semeiológica le concierne en cuanto signo dirigido por Dios, le sitúa en relación a ciertas exigencias" (p. 216). Ambas transcendencias se garantizan mutuamente, y ninguna puede ser sacrificada a la otra (pp. 217 y 224). "El milagro se integra en un contexto religioso, es decir, en un conjunto de condiciones que le dan, unidas a su carácter prodigioso, una imagen de signo divino" (pp. 204 ss.).

DHANIS añade a su exposición diversas consideraciones en torno a la Resurrección de Cristo (pp. 237-241), signo divino, que arroja estimable luz sobre la naturaleza del milagro (33).

R. GUARDINI, en una línea de pensamiento que enlaza directamente con la de G. SÖHNGEN (vide supra), prosigue la elaboración doctrinal del milagro como signo religioso (34). "Lo que en el ámbito de la Sagrada Escritura es conocido como milagro —escribe GUARDINI— no es la superación de los límites de la Naturaleza en cuanto tal" (p. 77). El fenómeno milagroso aparece allí asociado a la Revelación. Se hace visible a la intimidad personal religiosa; y su índole específica no radica en una relación (de contraste) a un criterio científico de leyes naturales regularmente ob-

(31) Es en esta dirección donde la teología tratará en parte de responder en lo sucesivo a los argumentos bultmanianos negadores de la viabilidad del milagro como excepción imposible a un orden cerrado de leyes, único concebido por el hombre. "Der Gedanke der Wunders als Mirakels ist für uns heute unmöglich geworden, weil wir das Naturgeschehen als gesetzmässiges Geschehen verstehen, also das Wunder als eine Durchbrechung des gesetzmässigen Zusammenhangs des Naturgeschehens; und dieser Gedanke ist uns heute nicht mehr vollziehbar (p. 214). Der Gedanke des Mirakels ist also unvollziehbar geworden und muss preisgegeben werden (p. 216)". R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, I.

(32) "Le miracle est-il soustrait au régime de ces lois, ou lui demeure-t-il soumis comme un effet rare, encore que normal, de facteurs phénoménaux plus ou moins inconnus?" *Qu'est-ce qu'un miracle.*, 203.

(33) W. H. NICHOLLS se suma también a la línea de los autores que comentamos, *Physical Laws and Physical Miracles*, Irish Theol. Quart 27 (1960), 49-56. Lo mismo cabe decir de M. Bariety, C. Giacon, G. Ghisez, A. Pignedoli y R. Verardo (cfr. *Sacra Doctrina*, 5, 1960).

(34) *Das Wunder als Zeichen, Wunder und Magie*, Würzburg, 1962, 77-93.

servadas, sino en relación a la normalidad histórico-salvífica, que en este caso está ausente. "El milagro posee un carácter extraordinario que lo sustrae a la cotidianidad salvífica y se expresa en la noción de *signo*" (35). Este signo milagroso es "epifanía" y "juicio" (p. 80); lleva una dirección interpela al hombre entero —no sólo a su razón—, y contiene determinadas exigencias (p. 81).

El milagro se diferencia de la presencia y providencia diarias de Dios. El criterio diferenciador radica, para GUARDINI, "en la evidencia interna de la experiencia misma". En base a ello, "los milagros no deben concebirse como sucedidos aislados. Su sentido se hace inteligible por virtud del contexto en el que se presentan" (p. 81).

El contexto propio de los milagros es el "Reino de Dios", es decir, "la penetración del ser por la fuerza del Espíritu" (p. 84). Los milagros son señales de lo que ocurre interiormente. Apuntan a la presencia de algo que está venciendo la necesidad y el pecado.

GUARDINI representa una etapa singular en el desarrollo de la teología católica del milagro. Le caracteriza una cierta radicalización de los aspectos *significativos* del suceso milagroso, que no aparece suficientemente *objetivo*. Afortunadamente, nuevos estudios sobre el tema ayudarán a restar equivocidad a sus afirmaciones (vide infra), proporcionando el marco en el que puedan ser correctamente formuladas y entendidas.

Mientras tanto, la concepción preferente del milagro como *signo* —como realidad que necesita interpretación— se hace prácticamente general en el campo de la teología católica (36), si bien no todos los autores la desarrollan en idéntica dirección y grado. Los trabajos de R. LATOURELLE (37), C. LINDER (38), R. LAFLAMME (39), G. DE BROGLIE (40), M. BORDONI (41), A. DÍAZ MACHO (42),

(35) "Trotzdem erscheint im Gedankenzusammenhang der Offenbarung das Phänomen des Wunders; es hat aber einen Charakter, der sich innerhalb des Religiösen selbst abzeichnet. Die Unterscheidung geschieht nicht am wissenschaftlichen Masstab der Naturgesetzlichkeit sondern an dem einer heilsgeschichtlichen Normalität. Sie meint eine Aussergewöhnlichkeit, die sich vom Alltag des Heilsgeschehens abhebt und sich im Begriff des "Zeichens" ausdrückt", *Ibidem*, p. 78.

(36) Así, en un Diccionario leemos: "La notion chrétienne du miracle y voit non seulement une action extraordinaire, passant les forces de la nature créée, mais un *signe* de Dieu" L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, Desclée Br. 1963, 435-436. Traducción española, Barcelona, Herder, 1968, p. 445.

(37) *Miracle et Révélation Gregorianum* 43 (1962) 492-509; *Teología de la Revelación*, Salamanca, Sígueme, 1966, 485-503.

(38) *Ha ancora il miracolo un valore apologetico?* *Augustinianum*, 2 (1962) 303-322.

(39) *Le miracle dans l'économie de la Parole*, Laval Philosophique et Théologique, 20 (1964) 214-246.

(40) *Les signes de crédibilité de la révélation chrétienne*, Paris, 1964, 80-135.

(41) *Teología del miracolo*, Roma, Pont. Univ. Lateranense, 1964.

(42) *Introducción al problema del milagro en la Teología de la fe*. Cfr. J. CAPMANY, VI Conversaciones de Poblet sobre "El milagro en el mundo de hoy", *Revista española de Teología*, 25 (1965) 429-430.

A. DARLAPP (43) y J. TRÜTSCH (44) son buena prueba de ello.

El Nuevo Catecismo holandés (45) incorpora por lo general, a sus páginas lo que son puntos de vista corrientes para esta materia en un amplio sector de la teología contemporánea (46).

Trata, sin embargo, el tema de la transcendencia del milagro en términos que podrían resultar ambiguos (47). En este sentido ha suscitado algunas reservas y provocado puntualizaciones (48).

2. Un importante sector de los autores que han dedicado atención al milagro, se han ocupado de determinar el *comportamiento no habitual* de las realidades creadas, concretamente de la *materia*, que tiene lugar en el suceso milagroso. Se trata de aclarar en qué medida y en qué sentido es el milagro una violación o *apartamiento* de las leyes naturales.

Es un problema real, porque el milagro es un acontecimiento objetivo y sensible. No es una mera creación de la experiencia religiosa individual y colectiva. Su transcendencia no es solamente semeiológica (49). Supone una peculiar incidencia de la

(43) *Teología fundamental de la historia de la salvación, *Mysterium Salutis**, I, 1, Madrid, Guadarrama, 1969, 92-94. La edición alemana es de 1965.

(44) *La Fe, *Mysterium Salutis**, I, 2, 944-946. Cfr. *Fe y Conocimiento, Panorama de la Teología actual*, Madrid, 1957, 83.

(45) *Nuevo Catecismo para adultos*, Barcelona, Herder, 1969.

(46) "Para la Sagrada Escritura —leemos— milagro es un acontecimiento o hecho en que el hombre ve la acción de Dios; de preferencia emplea el término milagro o prodigio para expresar los acontecimientos en que se muestra particularmente claro el poder salvador de Dios" (108).

(47) Al hombre moderno plantean los milagros la cuestión de su carácter marginal a las "leyes de la naturaleza". Sin embargo, "esta interrogación... no es bíblica. También para nosotros va perdiendo su sentido poco a poco. Porque, ¿qué sabemos de la relación entre la nueva creación que aquí se abre paso y las leyes de la naturaleza".

"Lo único que podemos decir es que... se ponen en juego fuerzas poderosas en favor del hombre, siempre en relación con Cristo. Nada nos obliga a considerar los milagros como una intervención arbitraria y extraña de Dios, como si Dios impidiera el curso de su propia creación. Por el contrario, el milagro no va contra las fuerzas de la creación, sino que las hace brillar de manera maravillosa". Por tanto, "no debemos hablar de *violación* de las leyes de la naturaleza. Lo más propio es decir que el milagro hace al hombre consciente de que ignora lo que puede pasar en él mismo y en el mundo" (p. 108).

(48) En la parte doctrinal de la Declaración de la Comisión Cardenalicia, se lee: "Se ha de precaver que el Catecismo no parezca decir que los milagros, en tanto pueden realizarse por intervención divina en cuanto no se apartan del curso de los efectos que pueden producir las fuerzas del mundo creado" (p. 501). El texto de las Correcciones al Catecismo contiene, entre otros párrafos referentes al milagro, los siguientes: "En el N. T. se presentan, en relación con Jesús, cosas buenas, extraordinarias; dejan maravillados a los testigos y contienen un significado. Se las llama "milagros", "signos", "obras", "fuerzas". Estas dos últimas palabras sugieren la idea de una intervención del poder divino más allá de las fuerzas del hombre y de la naturaleza.

"No hay que admirarse si justamente en nuestra época, en la que conocemos mejor las fuerzas de la naturaleza y sus leyes, nos planteamos el interrogante: esos signos, ¿se realizan fuera de las leyes de la naturaleza, más allá de sus fuerzas y de las fuerzas humanas?"

"Los milagros no son hechos extraordinarios en cuanto al mismo Dios; son sencillamente los efectos extraordinarios del acto eterno que sostiene y mueve el universo. "Mi Padre sigue obrando todavía" (In. 5, 17). Si el milagro sobre-

acción divina sobre la naturaleza tal como la conocemos, aunque no es hecho bruto identificable sin un cierto clima de fe.

El tema remonta su planteamiento a san Agustín, cuya teología del milagro, —examinada desde nuestra situación— no está libre de cierta equivocidad terminológica (50). En todo caso, su pensamiento (51) permanece actual, aunque los autores lo han interpretado en cuatro direcciones distintas: 1. el milagro pertenece pura y simplemente a la naturaleza. 2. Dios obra el milagro en una naturaleza que El ha creado apta para ser “milagrosamente” transformada. 3. Dios deduce el milagro de la naturaleza, que ha sido provista, en la creación, de *semillas activas* de milagros. 4. Dios opera el milagro de una y otra forma (52). Hacia esta última interpretación flexible se inclina de VOOGHT. Para San Agustín, “el milagro se opera por una libre intervención divina, que lo arranca de las semillas secretas que germinalmente lo pre-contienen en la creación” (53). “San Agustín estima —concluye nuestro autor al final de su larga investigación— que el milagro se produce de modo distinto a la exigencia del curso ordinario de la naturaleza, pero no afirma en menor grado que la creación contiene la semilla de los milagros” (54).

Hay al menos dos ideas en san Agustín, que van a ser recogidas de nuevo y elaboradas —en contextos diferentes, y a veces inadecuados— por la reflexión teológica sobre el milagro: 1. el milagro como hecho de algún modo *natural* (es el enfoque originario de BLONDEL, que el autor francés se apresuró a matizar en un sentido no naturalista). 2. la posibilidad del milagro como aspecto de la materia singularmente encerrado en ella desde siempre. Esta idea será desarrollada en dos direcciones. La primera se conecta con E. LE ROY, que aplica al tema del milagro, con gran vigor de estilo, aunque incorrectamente, los postulados bergsonianos sobre la materia. La segunda dirección se inicia, en líneas generales, con E. NOURRY (vide nota 50), y se funde con la doc-

pasa las fuerzas de la naturaleza, Dios puede, sin embargo, tomarlas y levantarlas por encima de ellas mismas para producirlo. Las intervenciones milagrosas de Dios no son un desorden y no tienen nada de arbitrario. Porque están al servicio del orden de la gracia, como signos que le dan una garantía, y porque también ellos entran en el orden total de la creación, natural y sobrenatural a la vez”. *Las correcciones al Catecismo holandés. Suplemento al Nuevo Catecismo*, Madrid, 1969, pp. 146-147.

(49) Cfr. E. DRENIENIS, *Qu'est-ce qu'un miracle?* pp. 216 ss.

(50) Sobre la doctrina agustiniana del milagro existen tres estudios fundamentales: E. NOURRY, *Le miracle d'après s. Augustin*, Annales de Phil. chrétienne, 1963, 3; y D. P. de VOOGHT, *La notion philosophique du miracle selon s. Augustin*, Recherches de Théologie anc. et med. X (1938) 317-343; *La Théologie du miracle selon s. Augustin*, id. XI (1939) 197-222. A estos se añade en 1964 el libro de F. M. BRAZZALE, *La doctrina del miracolo in s. Agostino*, Roma, Marianum.

(51) Expuesto principalmente en *De Trinitate*, III, 5-10 y *De Genesi ad Litteram*, VI, 14; IX, 16-18.

(52) Cfr. de VOOGHT, *La notion philosophique...*, pp. 317 ss.

(53) *Ibidem*, p. 334.

(54) *Ibidem*, p. 342.

trina clásica de la potencia obediencial, interpretada cada vez con mayor dinamismo y amplitud.

Para LE ROY, la concepción *vulgar* del milagro como "derogación a las leyes naturales" es consecuencia infeliz de una falsa noción de "orden habitual", que a pesar de ser en sí mismo flexible y transparente, es entendido en términos cartesianos de un matematismo riguroso que hace de él un *fenómeno absoluto*, determinado por sí mismo y no por sus relaciones (55). El "milagro es sin duda una realidad, pero una realidad espiritual tanto y más que material, una realidad simbólica, una realidad significativa" (56).

La significación es inseparable del hecho, que no es un cuerpo sin alma. El milagro es "una parábola en acción", "una enseñanza mediante gestos", "una alegoría dramatizada y vivida" (57). Estas afirmaciones, en sí acertadas, acompañan, sin embargo, a una inadmisibile radicalización del aspecto subjetivo del milagro. Para LE ROY, la significación religiosa es la *forma* de la realidad milagrosa, que, en sí misma, no se distingue en nada de cualquier otra realidad (58). En cuanto a la *materia* —dice—, "esta palabra debe ser tomada en una acepción más amplia y sutil de lo que comunmente se hace". La materia es para el espíritu el hecho de actuar y vivir solamente a través de hábitos y mecanismos que "toman cuerpo" y acaban por encadenarle (59). Es aquí precisamente donde se revela la importancia y el ser verdadero del milagro, concebido por el autor como "acto de un espíritu individual que actúa a un nivel más alto que el del hábito para re-encontrar de hecho, como en un resplandor, la energía que le pertenece por derecho". Existe una profunda analogía entre milagro y libertad. "Puede decirse que el milagro no es otra cosa que el acto libre llevado a su más alta expresión de potencia" (60). Concebido de este modo, el milagro es *natural*, concluye LE ROY. No hay en él derogación alguna al orden de la naturaleza, sino simple manifestación de lo que ese orden contiene de más fundamental y elevado: la subordinación de la materia al espíritu (61).

En la teología contemporánea, que busca respuesta adecuada a las cuestiones aludidas más arriba, se produce un cambio de planteamiento. La teología del milagro entra ahora en el ámbito de la antropología sobrenatural. El milagro no es una violación de las leyes naturales; no interfiere arbitrariamente en ellas (61 bis). Su lugar no ha de ser buscado en los *huecos* de la

(55) *Essai sur la notion du miracle*, *Annales de Phil. chrét.* oct. 1906. Cfr. F. ROBE, *Le miracle dans la controverse moderniste*, pp. 184-185.

(56) *Ibidem*, p. 186.

(57) *Ibidem*.

(58) *Ibidem*, pp. 188-189.

(59) *Ibidem*, p. 192.

(60) *Ibidem*.

(61) *Ibidem*, pp. 193-194.

(61 bis) Newman recoge ya esta consideración a principios del siglo pasado. "Miracle is an event in a given system which cannot be referred to any law, or accounted for by the operation of any principle, in that system."

naturaleza que nos son desconocidos, ni tampoco debe justificarse su existencia invocando el relativo indeterminismo de las leyes que rigen el mundo físico.

El milagro es un epifenómeno de la situación de gracia inaugurada en el universo con la llegada del Reino de Dios en Jesucristo. Esta línea es desarrollada fundamentalmente por la teología de lengua alemana, aunque algunos autores que ya hemos citado no son ajenos a ella (62).

“Se llama milagro —escribe K. RAHNER— a un suceso que podemos encontrar en el horizonte de nuestra experiencia humana y que no puede explicarse esencialmente partiendo de las leyes propias de ese ámbito de experiencia, en principio conocidas” (63). El milagro es parte integrante de la Revelación; “entra dentro de un contexto histórico-salvífico universal, entra dentro del proceso de la autocomunicación graciosa y libre de Dios al hombre” (64).

Se trata, por tanto, de “un suceso que interpela al hombre en ese fondo de su existencia que siempre acompaña y a la vez trasciende a todo el horizonte de su experiencia” (65). En el milagro, las energías del tiempo futuro “penetran ya de través el presente. Por eso vió ya Jesús mismo sus curaciones de enfermos como signo de la llegada, del comienzo del hacerse visible el señorío de Dios que irrumpe. Los milagros que efectuó no los ha considerado, ni meramente ni en primera línea, como testimonios de índole formal para la validez de su misión. Más bien vió en lo que sucedía, en el mismo quedar sano, el esplendor del reino de Dios” (66).

El suceso milagroso “interpela” al hombre, que lo recibe con “admiración receptiva”, en virtud de su “credulidad” fundamental, reconocida por la Sagrada Escritura como presupuesto para el milagro (Cfr. Mc. 5, 34; Lc 18, 42) (67). El conocimiento de los milagros exige en efecto “que el hombre les salga al encuentro con mirada sintética, que busca sentido, y que en el concreto acontecimiento, referido a la cuestión total de su existencia, atisba uno que no podrá considerar casualidad...” (68). La posibilidad de esta actitud humana radica en “la característica apertura

“It does not necessarily imply a violation of nature, as some have supposed, —merely the interposition of an external cause, which, we shall thereafter show, can be no other than the agency of the Deity. And the effect produced is that of unusual or increased action in the parts of the system” *Two Essays on Biblical (1825-26) and on Ecclesiastical Miracles (1842-43)*. Edición de 1870; reimpresión 1969, p. 4.

(62) Hay algunas sugerencias en J. MOURoux, *Discernement et discernib'li'ité du miracle*, p. 538; y en E. DHANIS, *Qu'est-ce qu'un miracle?* pp. 203 y 216.

(63) *Milagro, Diccionario teológico*. Ed. K. RAHNER-H. VORGRIMMLER, Barcelona, Herder, 1966, 427. La 1.ª edición alemana data de 1961.

(64) *Ibidem*, p. 429.

(65) *Ibidem*, p. 427.

(66) K. RAHNER, *Poder de salvación y fuerza de curación de la fe, Escritos de Teología*, V, Madrid, Taurus, 1964, p. 507. El presente trabajo se publicó originalmente en *Geist und Leben*, 34 (1961) 272-277.

(67) Cfr. K. RAHNER, *Milagro, Diccionario teológico*, pp. 427 y 428.

(68) *Poder de salvación...*, p. 510.

interna y en la potencia universal de su naturaleza espiritual" (69). En virtud de ellas, el hombre posee existencialmente una fundamental receptividad para el "más allá" de su ámbito de experiencia (70).

En cuanto al mundo físico, es secundario que la ciencia compruebe o no con éxito que, en un determinado suceso milagroso, nos encontramos ante la suspensión de una ley natural. "La naturaleza infrahumana —dice Rahner— permanece en una ordenación interna que apunta hacia la naturaleza del hombre; la cual, por su parte y de por sí misma, está dispuesta a una acción histórica y libre de Dios. Así, semejante iniciativa histórica de Dios en el milagro pone de relieve, de un modo que sólo es nuevo cualitativamente, cuál es la esencia de la naturaleza material... Y lo hace levantando las barreras de esa esencia, que se explica dentro de los límites de una ley natural comprensible, introduciéndola en la ley suprema de la economía salvífica divina, en la que Dios con una obra histórica llama al hombre a un consorcio de vida con El" (71).

Por tanto, al asumir que "cada nivel y orden ónticos están de antemano abiertos a los superiores, en los que pueden ensamblarse, sin que por ello tengan que quedar suspendidas sus leyes propias" (72), no es necesario hablar de una suspensión de leyes naturales para reconocer un milagro como tal. El mundo está "abierto", en su composición material, a la realidad del espíritu. "Por eso pueden las más altas dimensiones de la realidad entera manifestarse en las más inferiores, conformándolas, guardándolas, y haciendo que sean en ellas perceptibles su sentido y esencia superiores" (73).

De lo dicho se deduce, entre otras cosas, que los milagros no son signos arbitrarios (74). Es comprensible que los milagros cristianos sean casi siempre curaciones de enfermos, porque son *signos* del poder de quien los hace y del contenido y esencia de su misión. No serían apropiados sucesos cualesquiera, de índole espectacular. Las curaciones, en cambio, dejan ver el sentido de la acción divina, que es la salvación del hombre entero "desde el centro más íntimo de su existencia y por tanto desde la fe" (75).

Es de notar que, sin conexión directa con los presupuestos de esta teología, el protestante Paul TILICH ha desarrollado una doc-

(69) *Milagro*, p. 427.

(70) *Ibidem*.

(71) *Ibidem*, pp. 428-429.

(72) *Poder de salvación...*, p. 510.

(73) *Ibidem*, p. 511.

(74) Están presentes en las consideraciones de RAHNER sobre el milagro sus ideas acerca de lo que es un símbolo: "representación, la más alta y originaria, en la que una realidad hace presente a otra". *Para una teología del símbolo*, *Escritos de Teología*, IV, 288. Es traducción de *Zur Theologie des Symbols*, en *Cor Jesu, Comm. in Litt. Enc. Haurietis Aquas*, Roma, Herder, 1959, I, 463-505.

(75) *Poder de salvación...*, pp. 509-510.

trina ontológico-existencial del milagro —no idealista—, convergente con aquélla.

TILlich piensa que el sentido original de la palabra milagro —“aquello que produce asombro”— es perfectamente adecuado para expresar la naturaleza del suceso milagroso como “experiencia de Revelación” (76). El milagro es la “aparición objetiva” del misterio, que, “subjetivamente”, aparece también en el éxtasis (77). Así como el éxtasis, en el que el misterio es recibido, no destruye la estructura racional de la mente, tampoco el milagro anula la estructura de la realidad en que se muestra.

Sin embargo, no es casualidad que muchas narraciones de milagros describan el temor numinoso que sobrecoge a los participantes y testigos: se despierta en ellos la sensación inequívoca de que “el sólido terreno de la realidad ordinaria es arrancado debajo de sus pies” (78). Puede decirse que “el milagro es el éxtasis de la realidad” (79).

Por otra parte, las narraciones de milagros señalan, dice TILlich, la aparición de un “nuevo orden de cosas” (5). “En todos los milagros obrados por Jesús, son vencidos algunos de los males que motivan la autodestrucción de la existencia, aunque no quedan finalmente vencidos... Pero lo que ocurre es una representación anticipadora de la victoria del Nuevo Ser sobre la autodestrucción de la existencia” (81).

Puede decirse que el planteamiento de K. RAHNER conecta internamente con elementos que se habían venido elaborando en el seno de la teología católica; elementos que nuestro autor sintetiza y considera desde la visión complexiva de su sistema teológico.

(76) *Systematic Theology*, I. The University of Chicago Press, Chicago, 1951; 10.^a ed. 1966, p. 115.

(77) *Ibidem*, p. 111.

(78) *Ibidem*, p. 116.

(79) “The sign-events in which the mystery of being gives itself consist in special constellations of elements of reality in correlation with special constellations of elements of the mind. A genuine miracle is first of all an event which is astonishing, unusual, shaking, without contradicting the rational structure of reality.

“In the second place, it is an event which points to the mystery of being, expressing its relation to us in a definite way.

“In the third place, it is an occurrence which is received as a sign-event in an ecstatic experience.

“Only if these three conditions are fulfilled can one speak of a genuine miracle. That which does not shake one by its astonishing character has no revelatory power. That which shakes one without pointing to the mystery of being is not miracle but sorcery. That which is not received in ecstasy is a report about the belief in a miracle, not an actual miracle.

“This is emphasized in the records of the miracles of Jesus. Miracles are given only to those for whom they are sign-events, to those who receive them in faith. Jesus refuses to perform “objective” miracles. They are a contradiction in terms. This strict correlation makes it possible to exchange the words describing miracles and those describing ecstasy. One can say that ecstasy is the miracle of the mind and that miracle is the ecstasy of reality”, *Systematic Theology*, I, p. 117.

(80) *Cfr. Systematic Theology*, II, 1957; 8.^a ed. 1966, p. 160.

(81) *Ibidem*, p. 160.

H. FRIES (82), H. DOLCH (83) y J. B. METZ (84), entre otros, se adhieren a él en mayor o menor grado.

“Los milagros —escribe FRIES— en cuanto criterios no se dirigen a la fe ya perfecta en Cristo, sino a la razón humana que pregunta y busca, la cual queda comprometida en todo el proceso de la fe y convierte a ésta en *rationale obsequium*. La originaria correspondencia entre milagro y fe no queda con esto eliminada; al contrario, así es como se realiza. Porque la fe como presupuesto de los milagros es la fe en cuanto credibilidad transcendental, en cuanto radical apertura del hombre; es la voluntad de no cerrarse y negarse” (85).

El milagro no ha de entenderse como una violación de las leyes naturales: no sólo porque este horizonte no existe para el testimonio bíblico, sino porque el hecho milagroso abre en los acontecimientos y hechos históricos una dimensión que debe entenderse como indicación y signo del propósito salvífico divino y necesita interpretación (86). De acuerdo con esto, “el milagro no debe definirse atendiendo principalmente a que supone un quebrantamiento de la ley natural” (87). Ha de subrayarse más bien que Dios establece libremente una forma de autocomunicación en el mundo de la redención y de la gracia; establece “una realidad cuyo centro es el hombre” y “cuyos mensajeros y signos son los milagros” (88).

“Los milagros —concluye FRIES— son signos de que el mundo no está cerrado y definitivamente determinado y aislado frente a su Creador, sino que se ve abrazado como viviente acontecer por este Dios vivo, el cual no rompe el orden y las leyes del mundo, sino que los conserva tomándolos y comprometiéndolos a su servicio para una nueva manera de acción.

“Esta definición teológica del milagro hace justicia a la unidad de toda la realidad, en la cual ningún ámbito del ser se pertenece exclusivamente a sí mismo, sino que está en una conexión abierta con los demás; y en esa conexión, sin dejar de ser lo que es y de regirse por sus leyes, se hace presente de modo nuevo y puede desempeñar una nueva función: lo anorgánico es *asumido* en lo orgánico-vivo, y esto, a su vez en lo psíquico-espiritual del hombre. La naturaleza en su totalidad está ordenada hacia el hombre, no exteriormente sino interiormente” (89).

(82) *Milagro/Signo. Conceptos fundamentales de la Teología*, III, Madrid, Guadarrama, 1966, pp. 24-46. La edición alemana —*Theologische Grundbegriffe*, 2 vols.— es de 1962-1963.

(83) *Das Wunder —ein Signal göttlichen Wirkens. Wahrheit und Zeugnis*, Düsseldorf, 1964, 854-859. Cfr. también *Naturwissenschaft und Wunder, Wunder in Schrift u. Predigt*, Herder Korresp. 1968, 12, 564.

(84) *Wunder*. Lexicon f. Th. u. Kirche, X, Herder, 1965, 1263-1265.

(85) *Milagro/Signo*, p. 42.

(86) *Ibidem.*, p. 43.

(87) *Ibidem.*, p. 45.

(88) *Ibidem.*

(89) *Milagro/Signo*, p. 45. El mismo autor ofrece una acertada síntesis de su pensamiento en *Wunder. Wegbereiter und Wege*, Freiburg Br. 1968, 115-120

No debe descartarse en este punto una cierta influencia de la antropología trascendental más allá de los límites domésticos de la teología católica. El teólogo anglicano John MACQUARRIE, por ejemplo, reconoce la influencia que RAHNER ha ejercido en su metodología y concepciones (90), aunque no la vincula en concreto al tema del milagro. En todo caso, MACQUARRIE postula una noción del milagro en la que se equilibran adecuadamente los aspectos objetivos e interpretativos del hecho milagroso (91). Es una teología análoga a la que se advierte en otros autores anglicanos (92).

3. La ciencia bíblica ha contribuido decisivamente a depurar la noción de milagro, al suministrar los elementos que permiten profundizar su carácter de signo y la relación que guarda con la fe.

El estudio crítico de la S. Escritura ha sido importante, además, en el nacimiento y desarrollo de una adecuada hermenéutica de las narraciones milagrosas.

El artículo de A. LEFEVRE, *Miracle* (93) proporciona un excelente resumen de la situación en 1957, tiempo en que se han alcanzado resultados prácticamente definitivos en cuanto a la concepción bíblica general de milagro (94). LEFEVRE se ocupa de las cuestiones que la crítica literaria e histórica plantea acerca de los milagros en la S. Escritura, con la intención de obtener una noción escriturística del hecho milagroso. El texto hebreo —dice LEFEVRE— nos muestra una variada terminología —mofet, ôt, nifla'ôt, nôra'ôt— que en ocasiones ha visto cambiados su valor y capacidad de sugerencia en la versión griega de los LXX. Concretamente, las voces θαυμασια, ἐνδοξια y παραδοξια, elegidas para traducir nifla'ôt y nôra'ôt, han empobrecido las nociones hebreas originales. Las tres palabras griegas expresan solamente el aspecto psicológico de asombro y admiración ante un prodigio, mien-

(90) *Principles of Christian Theology*, London, SCM Press, 1966, ix.

(91) Cfr. *Ibidem*, pp. 228-232.

(92) Representativo al respecto es el libro de C. S. LEWIS, *Miracles. A Preliminary Study*, London, 1947; 4.ª ed., 1959. Es una teología radicalmente diferentes a la protestante de lengua alemana, en la que prevalece, con diversos matices un planteamiento subjetivista de inspiración bultmaniana. Cfr. H. SCHWARZ, *Das Verständnis des Wunders bei Heim und Bultmann*, Stuttgart, 1966; y especialmente Karin BORNKAMM, *Wunder und Zeugnis*, Tübingen, 1968.

(93) *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, V, 1299-1308, Paris, 1957.

(94) Casi contemporáneo al trabajo de LEFEVRE es el *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Turnhout-Paris, Brepols, 1960, cuya versión original es holandesa —*Bijbels Woordenboek*— y data de 1954-57. Allí leemos: "dans l'A. T. le miracle est essentiellement un signe... de la miséricorde de Dieu. Cette fonction de signe est beaucoup plus importante que le dépassement (difficile à constater) des lois naturelles.

"Cette conception du miracle était favorisée par le fait que, dans tous les événements ou les phénomènes de la nature, les Israélites voyaient une intervention directe de Dieu" (p. 1203). "Ce n'est pas tellement le caractère extraordinaire de l'intervention de Dieu qui fait impression, que l'intervention divine elle-même" (p. 1204). El milagro, por tanto, no es siempre en sí mismo confirmación directa de las palabras de los profetas (Cfr. Is. 7, 11; 38, 7), (p. 1203).

tras que nifla' evoca una dimensión "que podría llamarse ontológica, equivalente casi a trascendente" (p. 1301).

El milagro en la Escritura —continúa LEFEVRE— pertenece a la categoría de actos simbólico-proféticos; es un gesto que quiere subrayar y hacer comprender, al mismo tiempo, la Palabra de Dios. "Si sobrepasa lo que es posible al hombre, no lo hace como un despliegue aislado de fuerza, sino como algo que es parte de la gran obra del Creador; los milagros son *puntos* singulares en la obra del Todopoderoso para la salvación de sus criaturas" (página 1301) (95). Concluye LEFEVRE que los milagros particulares fueron prueba de la misión de Moisés, los profetas o Jesús, para los testigos inmediatos. Para nosotros, en cambio, la prueba se encontraría en "el gran milagro global que constituye la historia de la religión revelada", presente en el signo por excelencia que es la Iglesia (p. 1306).

P. TERNANT (96) insiste, con algunas variaciones de acento, en motivos análogos. "El Antiguo Testamento presenta los milagros como revelaciones de Dios y signos eficaces de Su salvación" (página 619). Los signos milagrosos apoyan la Palabra al revelar en gestos concretos la salud proclamada por los profetas. "Esta subordinación del milagro a la Palabra distingue los verdaderos milagros de los obrados por magos y falsos profetas" (p. 619). Es el valor del mensaje, por tanto, signo primero que decide la realidad del milagro. Los milagros se distinguen por su *eficacia* y su *carácter extraordinario*. De una parte, realizan habitualmente lo que significan (p. 619). De otra, superan lo que el hombre acostumbra a ver en el universo, y lo que él mismo es capaz de realizar (p. 620).

Desde otro punto de vista, K. GATZWEILER ha venido también a confirmar que "la religión judía es esencialmente una religión de la Palabra en la que el milagro desempeña un papel secundario" (97). En el mundo helenístico, milagro y magia prácticamente se identifican. El milagro no es allí "revelador" de un mensaje de salud religiosa (cfr. p. 842); encierra más bien un "sentido humano y filantrópico" (p. 843); y en las narraciones de milagros es el hecho milagroso en sí mismo lo que monopoliza toda la atención. "El papel del taumaturgo contrasta fuertemente con el del profeta-taumaturgo en el mundo judío: éste se esconde ante Dios, de quien es solamente un portavoz" (p. 843).

(95) LEFEVRE denuncia más adelante las tendencias exageradas a buscar causas naturales para los milagros, tendencias que califica de "racionalismo larvado", p. 1306. Aplica esta crítica, con rigor excesivo, a E. C. MESSENGER, *The Miraculous Element in the Bible. A Catholic Commentary on Holy Scripture*, London, 1953, 117-120. Es traducción española la obra *Verbum Dei*, I, Barcelona, Herder, 1956, 289-298.

(96) *Miracle. Vocabulaire de Théologie Biblique*, editado y dirigido por X. LEON-DUFOUR, Paris, Cerf, 1961. Cfr. también J. BLANK, *Refert über den biblischen Wunderbegriff, Wunder in Schrift und Predigt*, Herder Korresp. 1968, 12, 564.

(97) *La Conception paulinienne du miracle*, Ephem. Theol. Lov. 37 (1961) 813-846.

Según GATZWEILER, el cristianismo primitivo vive en gran parte la concepción judía del milagro; su entrada en el mundo griego le sitúa, sin embargo, ante la concepción helenista y obliga a la joven Iglesia a superar sus peligros (cfr. p. 844). Nuestro autor ve en san Pablo un pensamiento típicamente hebreo acerca del milagro, es decir, una noción según la cual el milagro "es un fenómeno (secundario) que acompaña la predicación del apóstol y acredita su mensaje... (II Cor. 12; Rom. 15, 18-19)" (p. 844). El apóstol aprueba los fenómenos carismáticos auténticamente cristianos, como dones del Espíritu a los hombres unidos a Cristo (Gal. 3, 5; I Cor. 1, 7; Rom. 1, 11). Pero su recelo hacia las ideas griegas sobre el milagro le lleva a una minimización de las realidades milagrosas en general (cfr. p. 845) (98).

El estudio específico de narraciones de milagros ha sido influido por criterios aportados desde la doctrina de los géneros literarios, así como por el descubrimiento de las singulares características de la historia bíblica. Sin embargo, los resultados son aún fragmentarios, y las diferencias de opinión entre autores se presentan a veces profundas (99).

En un estudio reciente, J. HASPECKER (100) concluye, luego de examinar diversas narraciones milagrosas en los libros del Viejo Testamento, "que la cuestión de la verdad histórica de los relatos taumatúrgicos del V. T. ha de responderse de modos muy distintos" (101). Recientemente, C. BRAVO ha estudiado las narraciones del Exodo y resumido el estado de la cuestión sobre las pericopas de las plagas, el paso del mar rojo, y los relatos del Maná (102). En todos los lugares examinados, cuya composición y estructura permiten discernir diversos estratos de tradición, se aprecia un proceso de interpretación y reflexión teológico-religiosa en torno a unos determinados hechos —varios en su naturaleza— que son vistos, con mirada profética, como exponentes de la voluntad y poder salvíficos de Dios a favor de su pueblo.

4. El estudio de los milagros evangélicos ha recibido en los últimos años notable atención, consecuencia obligada de las reflexiones sobre el "Jesús histórico y Cristo de la Fe". Hace tiempo que la teología bíblica logró un sintomático consenso acerca del significado de los milagros de Cristo. "Lo característico de los milagros de Jesús —escribe J. SCHMID en 1958— es su carácter de señales. Son,

(98) B. LINDARS confirma la secundariedad del milagro en la concepción bíblica, especialmente en los libros históricos, *Elijah, Elisha and the Gospel Miracles. Miracles, Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London, Mowbray, 1966, 63-79.

(99) Cfr. V. HAMP, *Genus litterarium in Wunderberichten*, Estudios Eclesiásticos, 34 (1960) 361-366; J. GNILKA, *Milagro/Signo, Conceptos fundamentales de la Teología*, III, Madrid, 1966, pp. 24 ss.; H. HAAG, *Wunder im AT*, Lexicon f. Theologie u. Kirche, X, 1252-54.

(100) *El milagro en el Antiguo Testamento*, Academia teológica, II, Salamanca, 1967, 39-78 (Edición alemana, Frankfurt, 1965).

(101) *Ibidem*, p. 76.

(102) *El milagro en los relatos del Exodo*, Estudios Bíblicos, 26 (1967) 353-381; 27 (1968) 5-26.

lo mismo que su predicación, manifestaciones del reino de Dios que comienza. La llegada del reino de Dios significa al mismo tiempo el término del de Satán. Por eso los milagros de Jesús, como se ve sobre todo en sus expulsiones de demonios, forman parte de su lucha contra Satán..." (103).

Dentro de los estudios bíblicos recientes se analizan y estudian minuciosamente la procedencia y genuino carácter histórico de los relatos evangélicos sobre los milagros. En concreto, son objeto de estudio la determinación de la originalidad cristiana de las narraciones milagrosas y la índole específica de la realidad de los acontecimientos allí recogidos. Las diversas opiniones no suponen tanto un enfrentamiento de puntos de vista radicalmente opuestos, como un contraste de pareceres sobre el *grado* de originalidad e historicidad —un mínimo considerable es reconocido prácticamente por todos los autores— que debe atribuirse a los Evangelios en este aspecto.

Una de las obras de mayor interés en los últimos años es la del Prof. H. van der Loos (104), de la Iglesia protestante holandesa. Después de definir el milagro —"acto directo de Dios en el que El revela a la humanidad, con una determinada intención, una nueva realidad observable, que sólo puede entenderse del todo mediante la fe" (105)—, el autor se enfrenta con la cuestión de la *forma* de las narraciones de milagros, y concluye que "el tipo (pattern) de narraciones milagrosas no es, primariamente, producto de una cierta clase de literatura; el estilo narrativo es más bien la lógica consecuencia literaria de una cierta situación. Es decir, no es la forma lo que origina la situación, sino la situación la que crea la forma" (p. 120). Los milagros de Jesús no le han sido atribuidos arbitrariamente por la comunidad; no son "invención" de ella. Además, los relatos evangélicos de milagros no sólo se diferencian

(103) *El Evangelio según San Mateo*, Barcelona, Herder, 1967, p. 81 (Edición alemana, Ratisbona, 1958). "Los milagros (de Jesús) presuponen la fe en su misión y en su poder absoluto. Jesús exige fe para sus milagros, como para su predicación.

"La taumaturgia de Jesús no es algo aparte, al lado de su actividad magistral; una y otra son aspectos diferentes de su actuación, que, formando una unidad inseparable, tienen como fin encaminar los hombres a Dios,

"Los milagros de Jesús son el *testimonio* con que Dios confirma su misión y su dignidad divinas de una manera más tangible que con su predicación. Pero su fin no es violentar la fe de los incrédulos" p. 82.

A. VOGTLE abunda en los mismos motivos, *Jesu Wundertaten vor dem Hintergrund ihrer Zeit*, Kontexte, 1 (1966) 83-90. Cfr. también, P. TERNANT, *Les miracles de Jesus dans les Evangiles*, Catéchistes, 53 (1963) 35-54; y J. L. MCKENZIE, *Signs and Power, The New Testament Presentation of Miracles*, Chicago Studies, 3 (1964) 5-18.

(104) *The Miracles of Jesus*, Leiden, 1965, 1968.

(105) "A miracle is a direct act of God in which He reveals to mankind, with an intention, a new observable reality, which can only be fully understood by faith. In this new reality God proclaims, outside and against the known laws of order and regularity in nature, His freedom, power and love" p. 47.

de las narraciones helenistas; también son distintas a las narraciones rabínicas afines (106).

Por otra parte —y esto reviste gran interés— es imposible separar en los Evangelios las *palabras* y las *obras* de Cristo: ambas realidades aparecen radicalmente unidas (107). La autenticidad de las palabras de Jesús hablará en favor de sus obras.

En la segunda Parte, el autor examina uno por uno los relatos milagrosos de los Evangelios, que ascienden a 33. Aunque su intención no es abordar en sí misma la cuestión de la historicidad, ésta queda establecida para van der Loos en la mayoría de las ocasiones (108), como resultado lógico del contexto narrativo (109).

A. VÖGTLE, que en líneas generales da por supuesta la historicidad, insiste también en la originalidad de los relatos evangélicos y da razón de los paralelismos con otras literaturas (110).

(106) Van der Loos se apoya en los estudios de M. DBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 5.ª ed. Tübingen, 1966, (p. 134). Con respecto a cualquier otra narración de milagros, las evangélicas acusan tres grandes diferencias: "The NT miracle has nothing to do with sorcery or magic; the NT miracle happens by the word of Jesús or His disciples; the stress falls on the necessity of faith" (p. 137).

A propósito del evangelio de San Juan, R. de FORMESYN ha mostrado suficientemente la originalidad del *signo* evangélico. "Le semeion johannique —escrib— comme miracle démonstratif exprime une conception si spécifiquement vétérotestamentaire, qu'il est impossible de chercher ailleurs une explication de son emploi. Le semeion hellénistique ne pourrait qu'avoir faussé tout le contenu essentiel des conceptions johanniques sur les miracles de Jesus (pp. 889-890).

"Le semeion johannique est une preuve et une lumière; il possède une valeur double à la fois démonstrative et symbolique. La concentration de ces 2 valeurs sémantiques en un seul terme est typiquement johannique. Sous cet aspect, le vocabulaire johannique est sans parallèle" (p. 893). A la hora de precisar el *medio* de donde procede el *semeion* que nos ocupa, dice FORMESYN, "nous avons été amené à nous orienter vers le judaïsme, en particulier vers le vocabulaire et la théologie de la Septante" (ibidem). *Le Semeion johannique et le semeion hellénistique*, Ephem. Theol. Lov. 38 (1962) 856-895.

Otro estudio menos extenso sobre el mismo tema puede verse en D. MOLLAT, *Le Semeion johannique, Sacra Pagina. Miscellanea biblica Congressus Int. Catholici de Re Biblica*. Paris et Gembloux, 1959, pp. 214 ss.

(107) Cfr. Van der Loos, p. 179.

(108) No obstante, las curaciones del siervo del Centurión (Mt. 8, 5-13; Lc. 7, 1-10) y del hijo del cortesano (Ion. 4, 46-54) se referirían al mismo episodio (p. 532).

Las multiplicaciones de panes y peces narradas en Mateo (14, 13-21; 15, 29-39) y Marcos (6, 31-44; 8, 1-10) serían un único milagro (p. 632).

El relato de la maldición de la higuera tendría solamente un sentido simbólico (p. 693).

(109) De gran interés es la obra del anglicano R. H. FULLER, *Interpreting the miracles*, London, 1966. FULLER da por cierto que Jesús obró realmente milagros (cfr. p. 30). Insiste en la originalidad de las narraciones evangélicas, que, en lo esencial, no tienen dependencia helenística (cfr. p. 39 ss.). Considera en concreto de muy probable historicidad los milagros de curaciones y resurrección de muertos; y piensa que existen dudas razonables en torno a algunos milagros de la naturaleza (cfr. 45 ss.).

(110) *Wunder im NT*, Lexicon f. Theologie u. Kirche, X, 1255-1261.

Frank MUSSNER, también católico, se ha ocupado del tema en una obra que a pesar de su brevedad es rica en sugerencias (111) y expone con acierto el estado teológico de la cuestión. La investigación de MUSSNER se centra en tres aspectos: histórico, literario y teológico, que responden a las siguientes preguntas: 1. ¿Hubo realmente milagros en la vida de Jesús? 2. En caso positivo, ¿son reconocibles a través de los relatos evangélicos llegados hasta nosotros? 3. ¿Qué significado kerygmático poseen los milagros? (p. 2).

Al abordar la cuestión histórica, el autor parte del principio de la unidad *Palabra-Obra* en el plan salvífico divino (p. 5), paralela a la existente entre creación y salvación (p. 6). "La síntesis de Obra y Palabra se encuentra también en las acciones de Jesús" (p. 16).

Para estar seguro que Jesús obró milagros, "no hace falta acudir inmediatamente a la fe", dice MUSSNER. Un análisis de la tradición evangélica ofrece los elementos necesarios para formular un juicio histórico inequívoco (112). A continuación, el autor, a partir de una selección de *dichos* evangélicos, concluye que la "mismísima voz pre-Pascual de Jesús es prueba suficiente de su actividad milagrosa en Galilea" (pp. 22 ss; 27 ss; 35 ss.).

Con respecto a la cuestión crítica, MUSSNER reconoce que no deben identificarse los milagros en sí con los relatos que los transmiten. Estos últimos contienen elementos de elaboración redaccional potenciados por la penetración propia de la fe. En ocasiones, cabe incluso que estemos en presencia de una narración desfigurada o simbólica (cfr. pp. 55 ss.; 64 ss.) (113).

E. GUTWENGER S. J. se ha ocupado también de buscar caminos para acercarse históricamente a los milagros de Jesús (114). Entre los criterios para determinar la autenticidad de los *logia* de Jesús pueden enumerarse los siguientes: 1. dichos oscuros o paradójicos. 2. dichos que no corresponden a la mentalidad judía de la comunidad primitiva (por contener crítica de la Torah, etc.). 3. Logia relativos al Hijo del hombre. 4. Logia cuyo "Sitz im Leben" es el círculo pre-Pascual de discípulos. 5. Logia cuyo interés central es el Reino de Dios. 6. los *Amén Logia* (pp. 185-186) (115). Puede afirmarse con razonable certeza que los logia incluidos en las categorías referidas son *ipsissima verba Iesu*.

(111) *Die Wunder Iesu — Eine Hinführung*, Kösel Verlag, 1967. La obra ha sido traducida al inglés, *The Miracles of Jesus*, University of Notre Dame Press, 1968. Citamos aquí por la edición norteamericana.

(112) "It is by no means necessary to revert immediately to our faith to assure the historicity of a miracle-working Jesus of Nazareth.

"An analysis of evangelical tradition itself offers assistance to arrive at a clear judgment" p. 19.

(113) No es admisible, sin embargo, la tendencia a explicar siempre los milagros evangélicos como fenómenos psicológicos de los testigos. Cfr. W. BÜCHEL, *Spuk und Wunder*, Stimmen der Zeit, 1968, 387-398.

(114) *Die Machterweise Jesu in formgeschichtlicher Sicht*, Zeits. f. Kathol. Theologie, 89 (1967) 176-190.

(115) GUTWEIGER fundamenta parte de sus afirmaciones en los trabajos de SCHÜRMAN —*Die voröst. Anfänge der Logientradition*, 1960— y JEREMIAS —*Abba*, 1954—.

A renglón seguido, GUTWENGER trae a colación el principio de la estrecha unidad Palabra-Obra, y concluye la historicidad de las acciones indivisiblemente asociadas a los logia mencionados (116). Es imposible sostener por un lado la genuinidad de los logia, y negar, por otro, la no historicidad de los hechos que les dan lugar (117).

Algunos autores, también dentro de la teología católica, tienden a restar importancia al tema de la historicidad. Es el caso de F. KAMPHAUS (118) que analiza la narración de la tempestad calmada (Mc 4, 35-41) y subraya la relación del hecho con la intención teológica de Marcos. Un relato preexistente, habría sido reelaborado y utilizado por el autor del segundo evangelio para dramatizar el hecho de la venida del Reino de Dios y su victoria sobre potencias naturales, pecado, enfermedad y muerte (cfr. página 563).

5. Nos ocupamos ahora de algunos sectores de bibliografía sobre la Resurrección de Cristo, cuyo estudio ha influido en gran medida la reflexión teológica sobre el milagro.

La consideración dogmática del hecho milagroso descubre pronto a los autores la conexión entre milagro y Resurrección del Señor. La Resurrección es un "hecho metaempírico que gobierna, invisible pero irrevocablemente el orden, de este mundo" (119). En todo milagro hay un "gesto de resurrección", hecho posible en una naturaleza sobre la que gravita la energía del Resucitado. La Resurrección es la fuente del milagro, que está unido intrínsecamente al Reino de Dios (120).

"El milagro de la Resurrección de Cristo contiene y proyecta los caracteres esenciales del milagro en sentido teológico: es una obra

(116) "Die Wundererzählungen fallen nicht ganz aus dem Rahmen der Logien heraus, weil in ihnen das Machtwort Jesu enthalten ist, obgleich es in manchen nur implizit angedeutet wird.

"Zu verweisen wäre auf solche Stellen wie Mk. 3, 5 (Strecke deine Hand aus. Jener streckte sie aus und seine Hand war geheilt), Mk. 1, 41 (Ich will, werde rein), Mk. 2, 11 (Ich sage dir, steh auf, nimm deine Bahre und geh heim), Mk. 5, 41 (Talita kum) usw." p. 189.

(117) "Worte und Machterweise Jesu sind derart ineinander verwoben und auf das gleiche Ziel bezogen, dass es eine gewaltsame Operation ist, wenn man die Logien wegschneidet und sie für echt erklärt, während man die Machttaten Jesu eine Erfindung der Urgemeinde nennt.

"Durch die vielseitige Beziehung von Logien und Machttaten allein wird bereits ein hoher Grad der Wahrscheinlichkeit erreicht, dass die Machterweise echt sind" p. 189.

(118) *Auslegung von Mark. 4, 35-41 (Stillung des Seesturms) im synoptischen Vergleich, Wunder in Schrift und Predigt*, Herder Korresp. 1968, 12, 563-65.

(119) C. DUMONT, *Unité et diversité des signes de la Révélation*, *Nouv. Rev. Théol.* 80 (1958) 135.

(120) *Ibidem*. Cfr. asimismo E. DHANIS, *Qu'est-ce qu'un miracle?* *Gregorianum*, *Nouv. Rev. Theol.* 40 (1959) 237-241; L. BOUYER, *Dictionnaire théologique, Miracle*, 1963, 436. "Le miracle essentiel —dice BOUYER— ...est la résurrection du Christ... Tous les autres miracles devront donc être considérés ou bien comme des signes avantcoureurs de celui-ci, ou bien comme des gages anticipés de son extension à toute l'humanité régénérée".

poderosa del Dios soberano que actúa para la salvación del hombre; es un signo externo que acredita su obra" (121). La Resurrección —"milagro del cuerpo de Cristo"— es como la anticipación del "destino escatológico del hombre llamado a la sociedad con Dios". Esta anticipación posee un doble fin: confirmar el poder divino configurador de la historia, y testimoniar al hombre "la consumación prometida por Dios, como fuerza de la situación salvífica presente, que opera en las sombras" (123).

La Resurrección de Cristo muestra, además, que el milagro "no es una acción arbitraria o una demostración caprichosa de la omnipotencia de Dios (124). Se trata, por el contrario, de un acto divino libre, como es también libre la autocomunicación de Dios al hombre en la historia.

Conectados a la Resurrección, reciben los milagros su interpretación genuina, que los ve "no como fenómenos inconexos, sino en su totalidad" (125); no aislados, sino en su ordenación a Cristo (126).

Por otro lado, todo milagro, como la Resurrección de Cristo es una *realidad objetiva*, no equiparable, sin embargo a un *hecho sin sentido teológico*. El examen del Nuevo Testamento —escribe R. MARLE— autoriza a afirmar con certeza el hecho histórico de la resurrección de Jesús, aun cuando deba ponerse de relieve al mismo tiempo el carácter único de tal hecho y su pertenencia a un *orden supra-histórico*, a un misterio que excede todo dato empírico" (127).

Podemos decir que se trata de un acontecimiento histórico peculiar que sólo es visto y apreciado salvíficamente por la fe. Su naturaleza, por tanto, es ajena tanto al subjetivismo como a la historicidad ordinaria. Idénticas características se adivinan en el milagro, que es un hecho real, discernible únicamente por el espíritu que lo contempla en un clima de atención numinosa.

6. Los últimos años han visto la aparición de algunos estudios sobre el milagro que, sin dejarse agrupar fácilmente en los sec-

(121) H. FRIES, *Milagro/Signo*, 1966, p. 44.

(122) K. RAHNER— H. VORGRIMMLER, *Diccionario teológico*, 1966, p. 429.

(123) *Ibidem*.

(124) H. FRIES, p. 44.

(125) *Ibidem*, p. 43.

(126) "Dans une telle perspective, le miracle apparaît bien moins comme une violation des lois naturelles que comme l'apparition au sein de l'économie présente d'une nouvelle économie du monde, dont celle-ci n'était que la préparation" L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, p. 436.

(127) *Resurrección. Conceptos fundamentales de la Teología*, IV, Madrid, 1966, p. 100. Cfr. J. KREMER, *Das altteste Zeugnis der Auferstehung Christi*, Stuttgarter Bibelstudien 17, Stuttgart, 1966, pp. 54-58; y E. GUTWENGER, *Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu*, Zeits. f. kath. Theologie, 88 (1966) 257-282.

La actitud de la teología Evangélica y Reformada es con frecuencia negativa respecto a la historicidad de los eventos Pascuales. Cfr. Willi MARXEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gütersloch, 1965. K. BARTH es junto a otros una excepción, *Dogmatique, Doctrine de la Création*, t, 2/2, 47, pp. 127 ss.

tores de obras mencionadas hasta aquí, presentan notable interés (128).

V. BOUBLIK, Profesor de la Universidad Lateranense, ha tratado de nuevo el tema del milagro en Tomás de Aquino (129), con intención de completar la clásica exposición de A. van Hove (130). El autor concluye, después de analizar exhaustiva y rigurosamente los textos de santo Tomás, que la acción milagrosa recibe en el doctor Angélico una consideración exclusivamente metafísica, en el contexto de la operación divina y del orden creado; que no es tratada en el marco de la teología de la gracia; y, finalmente, que la visión presentada por santo Tomás “se distingue radicalmente de las superficiales ilustraciones que insisten en el aspecto contra-natural de los milagros” (131).

B. DREHER es autor de un trabajo sobre la “pastoral” del milagro (132), género de estudios que no es particularmente abundante (133). DREHER enuncia los puntos que, a su juicio, deben figurar en toda predicación de los hechos milagrosos, que no pueden —dice— ser minimizados en una genuina catequesis cristiana. Para el autor, los milagros no se reducen a “psicología”, ni son tampoco hechos aislados inteligibles al margen de un contexto religioso.

EL CONCILIO VATICANO II recoge con sobriedad el tema del milagro. En su concisión, refleja, sin embargo, con manifiesta conciencia de ello, los avances de la teología que penetra sus documentos. Los enfoques allí contenidos, que en parte están solamente insinuados, pueden ser saludados por la teología católica como un punto de llegada que realiza cierta síntesis, y a la vez como punto de partida de una tarea que debe aún aclarar y sistematizar aspectos varios del tema.

El Concilio destaca en primer lugar el carácter salvífico del milagro y su relación íntima con la Revelación que acompañan. Cristo “con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino; a saber, que Dios

(128) Es el caso de los trabajos debidos a T. MILKA, *Le discernement du miracle en apologetique catholique du XXe siècle*. Exc. e Diss. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1966; y a J. SPLETT, *Hegel über das Wunder*, Theologie und Philosophie, 41 (1966) 520-535.

(129) *L'azione divina "praeter ordinem naturae" secondo s. Tommaso d'Aquino*. *Filosofia del miracolo*. Roma, Libreria editrice della Pontificia Univ. Lateranense, 1968.

(130) *La doctrine du miracle chez s. Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Paris, 1927.

(131) V. Boublik, p. 142.

(132) *Kriterien f. die Predigt zu den Wunderberichten*. *Wunder in Schrift und Predigt*, 1968, Herder Korresp. 1968, 12, 564-65.

(133) *Lumen Vitae* publicó en 1966 un conjunto de breves artículos bajo el título *Pour une présentation catéchétique de la résurrection du Christ*, 21 (1966) 305-320.

está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y para hacernos resucitar a una vida eterna" (134).

La Constitución *LUMEN GENTIUM* sitúa los milagros en el ámbito del Reino de Dios, que "brilla ante los hombres en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo" (135).

En la Declaración *DIGNITATIS HUMANAЕ*, sobre la Libertad religiosa, se habla del milagro como motivo de credibilidad. El milagro es allí descrito como signo que atrae hacia Dios y deja intacta la libertad de quien lo presencia "Cristo... atrajo e invitó pacientemente a los discípulos. Ciertamente que apoyó y confirmó su predicación con milagros para excitar y robustecer la fe de los oyentes, no para ejercer coacción sobre ellos" (136).

(134) "Ipse... tota Sui ipsius praesentia ac manifestatione, verbis et operibus, signis et miraculis, praesertim autem morte sua et gloriosa ex mortuis resurrectione, misso tandem Spiritu veritatis, revelationem complendo perficit ac testimonio divino confirmat, Deum nempe nobiscum esse ad nos peccati mortisque tenebris liberandos et in aeternam vitam resuscitandos" *Const. Dei Verbum*, 4.

(135) "Hoc vero Regnum in verbo, operibus et praesentia Christi hominibus elucescit.

"Miracula etiam Iesu Regnum iam in terris pervenisse comprobant: si in digito Dei eicio daemona, profecto pervenit in vos Regnum Dei (Lc. 11, 20; cfr. Mt. 12, 28)" 5. Cfr. *Decretum Ad Gentes*, 12.

(136) *Decl. Dignitatis Humanae*, 11.

La misma idea aparece ya en la Enc. *Ecclesiam Suam*: "el diálogo de la salvación no obligó físicamente a nadie a aceptarlo; fue una formidable demanda de amor, la cual, si constituía una tremenda responsabilidad en aquellos a quienes fue dirigido, los dejó, sin embargo, libres para corresponder a él o para rehusarlo, adaptando incluso la cantidad de los milagros a las exigencias y disposiciones espirituales de sus oyentes, y la fuerza probativa de los mismos milagros, para que se facilitase a los oyentes el libre consentimiento a la divina revelación, sin perder por ello el mérito de ese consentimiento" Trad. esp. en *El Diálogo según la mente de Pablo VI*, Madrid, BAC, 1965, p. 52. Cfr. AAS 56 (1964) 642-643.