Los Milagros de Jesús en los Evangelios Sinópticos: posibilidad e historicidad

Jesús Peláez
Universidad de Córdoba, España

El material narrativo referido a los milagros en sentido amplio (señales y prodigios, exorcismos, curaciones y resurrecciones o reanimaciones de muertos) ocupa en el Nuevo Testamento un lugar privilegiado, especialmente en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles (1) . Este material, sin embargo, no es homogéneo y está formado por relatos de milagro, propiamente dichos, sumarios en los que se alude a la actividad taumatúrgica de Jesús y citas o alusiones a dicha actividad.

Para situar el estudio del milagro en su contexto adecuado es preciso hacer una observación previa: Jesús no tuvo en su tiempo la exclusiva de los milagros, pues según el Nuevo Testamento también obraron milagros (ya fuesen curaciones, resurrecciones de muertos o exorcismos) los discípulos de Jesús, Pablo, los adeptos de los fariseos (Lc 11,19), un personaje anónimo que no pertenecía al grupo de discípulos (Lc 9,49) y diversos miembros de las comunidades cristianas primitivas que tenían el don de curaciones o de exorcismos (1 Cor 12,9.10.28-30; 2 Sant 5,14-16). Por lo demás, de los falsos mesías y profetas se dice en los evangelios que harán señales y prodigios que no hay que creer (Mc 13,22; Mt 24,24).

El tratamiento de los milagros de Jesús plantea al lector moderno dos cuestiones al menos:

La primera versa sobre la posibilidad del milagro y proviene del concepto mismo de milagro, que se rechaza a priori antes de cualquier examen de los textos. El hombre de hoy está convencido de que los milagros pertenecen al pasado, a otra mentalidad. Como heredero del racionalismo, lo que pone en duda no es ya la historicidad del milagro, sino su misma posibilidad. En su mentalidad, todo fenómeno que se declare "milagro" posee una explicación natural que hay que descubrir.

La segunda cuestión se sitúa a nivel histórico y puede formularse así: ¿los relatos de milagro del Nuevo Testamento refieren hechos realmente sucedidos o son más bien el producto de un desarrollo cristológico efectuado bajo el influjo de la fe en Jesús, cuya finalidad fue la de presentarlo como un taumaturgo u hombre divino, a la manera de los hombres divinos de la época?

Nuestro trabajo tratará de dar respuesta a estas dos cuestiones.

A) POSIBILIDAD DEL MILAGRO

Ni los evangelistas ni los Padres de la Iglesia se cuestionaron la posibilidad del milagro (2) . Los Padres insisten ante todo en el carácter de "signos de salvación" que tienen los milagros, considerándolos desde el punto de vista de la fe. Los milagros y lo milagroso ocupa menos lugar en su teología especulativa que en sus sermones o meditaciones. Respecto a la posibilidad del milagro su actitud no es crítica, sino dogmática y consiguientemente apologética: se interesan ante todo por el encuentro del creyente con Dios a través de este signo que se le dirige, sin plantearse ni cuestionar en modo alguno su posibilidad y dando por supuesta su historicidad.

San Agustín

Con San Agustín el estudio de los milagros da un paso adelante: el milagro no ocurre contra la naturaleza, sino contra lo que nosotros conocemos de ella (3) , por eso lo define en estos términos: "Llamo milagro a lo que es contrario a la expectativa o la capacidad de aquél que lo admira" (4) , y para subrayar lo inexacto de nuestra manera de hablar dice: "Nosotros, impropiamente, decimos que Dios hace algo contrario a la naturaleza cuando es contrario a nuestro conocimiento de ella. Y llamamos naturaleza a lo que no es más que el curso acostumbrado y conocido por nosotros de la naturaleza". .. Y añade: "Pues Dios, creador y origen de todas las naturalezas, no hace nada contra la naturaleza, y a cada cosa le resultará natural lo que él haga, puesto que de él proviene todo el orden, el ritmo y la regulación de la naturaleza" (5) . Para San Agustín, en el milagro no hay excepción alguna a las leyes de la naturaleza, pues la excepción de una ley física, en cuanto prevista por Dios desde toda la eternidad, pasa a formar parte de la misma ley".

Con esta mentalidad, San Agustín hace en su tratado *De Trinitate* una enumeración de relatos bíblicos que considera "milagros", entendidos como "hechos inusitados o insólitos". Para él son milagros "la lluvia que Dios envió gracias a la oración de Elías, los truenos que acompañaban la manifestación de Dios en el Sinaí, la conversión del agua en vino en Caná, el reverdecimiento de la vara de Aarón, la conversión del bastón de Moisés en serpiente, la resurrección de los muertos en Ezequiel, la producción inicial de las especies, la procreación sin unión de sexos, la conversión del pecador y los prodigios de los magos del faraón. En su tratado *De Genesi ad litteram*, también considera milagros la creación de Eva de la costilla de Adán, el nacimiento virginal de Cristo, la fecundidad de Sara, anciana y estéril, el discurso de la burra de Balán, etc...

De esta enumeración se deduce la indefinición del concepto de milagro en este autor. Fenómenos meteorológicos (truenos, lluvia), mágicos (prodigios de los magos o vara de Moisés), simbólicos (resurrección de los muertos de Ezequiel) y legendarios (reverdecer de la vara de Aarón, discurso de la burra de Balán) son considerados milagros. Debido a planteamientos teológicos, San Agustín llama igualmente milagro al nacimiento virginal de Cristo, la fecundidad de Sara o la conversión del pecador. Otros fenómenos que no se plantean en las Escrituras, como la producción inicial de las especies y la procreación sin unión de sexos, los considera también milagros, guiado por planteamientos de carácter filosófico.

Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás representa el polo opuesto a San Agustín y su definición de milagro sentó cátedra en la posteridad. Para éste, Dios actúa en los milagros al margen de las causas segundas o al menos de las causas conocidas por nosotros. De este modo reconoce un sólo tipo de milagro, el obrado por Dios, o por Jesús, verdadero Dios, cuando el efecto producido en la naturaleza, personas o cosas, trasciende las fuerzas de toda naturaleza creada, humana o angélica. El milagro es algo que tiene lugar al margen del orden natural (*praeter ordinem totius naturae*), quedando relegado su carácter de

signo a un segundo plano. Con este planeamiento, le da un giro de 180 grados al concepto de milagro.

Pero Santo Tomás no se limita, como San Agustín, a enumerar los milagros, sino que los clasifica en cuatro grupos según afecten a sustancias espirituales, cuerpos celestes, hombres y creaturas irracionales, a saber:

1. Sustancias espirituales como demonios o ángeles (liberación de los hombres del poder de los demonios, apariciones de ángeles en el nacimiento, resurrección y ascensión de Jesús).

2. Cuerpos celestes: la estrella en el cielo en el nacimiento de Jesús o el oscurecerse del sol (tinieblas) en su muerte.

3. Hombres. Entre los milagros que afectan a los hombres distingue dos grupos: unos atañen al cuerpo, como las curaciones y resurrecciones de muertos; otros, al alma y a los comportamientos humanos como el hecho de Leví que lo deja todo para seguir a Jesús, o de Jesús que "arroja a los que vendían y compraban en el templo" o la escena del huerto en la que, a las palabras de Jesús, los que lo buscaban "retrocedieron y cayeron a tierra", etc.

4. Creaturas irracionales. En este cuarto grupo se encuentran los relatos de la pesca milagrosa, la multiplicación de los panes, la didracma en la boca del pez, la higuera seca, pero también diversos fenómenos que acompañaron a la muerte de Jesús como el rasgarse del velo del templo, el abrirse de los sepulcros y el temblor de tierra rompiendo las rocas, etc.

Por esta clasificación se puede comprobar que Santo Tomás agrupo bajo el concepto de milagro hechos del género más diverso. Santo Tomás se muestra más interesado por el taumaturgo y el hecho del milagro en sí que por el beneficiario del mismo y el significado de la actuación del taumaturgo, no cuestionándose en ningún momento la posibilidad del milagro ni su historicidad, que la da por supuesta. Subrayando el carácter de prodigio que tiene el milagro, Santo Tomás se ha olvidado de su carácter de signo, interesándose del qué y no del por qué y el para qué del milagro. La mentalidad de los Padres está más cerca del concepto de milagro de los Evangelios que la de Santo Tomás, que será el punto de partida para la crítica racionalista a los milagros al dar una definición de milagro ajena a los textos bíblicos: el milagro como algo que tiene lugar al margen del orden natural (*praeter ordinem totius naturae*).

A una clasificación semejante a la de Santo Tomás llegaría por otro camino R. Bultmann algunos siglos después, como puede verse por el cuadro adjunto (6):

Santo Tomás	Bultmann
milagros sobre las sustancias espirituales	exorcismos
milagros sobre los cuerpos celestes	narraciones históricas o leyendas
milagros sobre los hombres	curaciones o resurrecciones de muertos
milagros sobre las creaturas irracionales	milagros de naturaleza

Benedicto XIV

La dimensión de signo que tiene todo milagro se recuperaría con Benedicto XIV quien, siendo cardenal, escribió una obra sobre los milagros que más tarde, ya de pontífice, refrendó con dos cartas apostólicas en las que acepta denominar también milagros a los realizados por medio de ángeles u hombres, durante su vida o después de la muerte. Benedicto XIV distingue unos milagros

mayores -aquellos que, según Sto. Tomás, "sobrepasan los poderes y facultades de la naturaleza invisible e incorpórea, visible y corpórea": son los obrados por Dios; y otros menores: "los realizados por un poder creado, desconocido para nosotros, al margen del orden natural que conocemos". Como puede constatarse, la definición de Sto. Tomás se mantiene.

Para que haya milagro, sin embargo, no basta con que el hecho trascienda las fuerzas inherentes al mundo visible, sino que es necesario que éste se realice con una finalidad religiosa, por lo que para Benedicto XIV los milagros realizados por demonios no son tales, sino pseudomilagros, cuando actúan como instrumentos o ministros de Dios para castigar a los malos. . Esta segunda nota -la finalidad religiosa- que debe tener todo milagro servirá para distinguir los verdaderos de los falsos milagros, en orden a los procesos de canonización de los santos.

R. Bultmann

Frente a la postura fideísta que representa la aceptación de la posibilidad del milagro, se alza la postura racionalista que, partiendo grosso modo de la definición de milagro de Santo Tomás, como excepción de las leyes de la naturaleza, niega la posibilidad del milagro o no se interesa por dar respuesta a esta pregunta, por considerarla de poca importancia para el creyente

La conocida frase de Evely "Nuestros mayores creían gracias a los milagros; nosotros creemos a pesar de ellos" (7) pone de manifiesto que los milagros son para el creyente moderno más un obstáculo para su fe que una ayuda. Algo semejante había dicho varios siglos antes Rousseau, uno de los padres de la cultura moderna: "El apoyo que se quiere dar a la fe es el mayor obstáculo contra ella. Quitad del evangelio los milagros, y toda la tierra quedará a los pies de Jesucristo" (8).

Esto es lo que intuía probablemente R. Bultmann cuando escribió que "la fe cristiana no tiene el más mínimo interés en probar la posibilidad o la realidad de los milagros de Jesús en cuanto sucesos del pasado" y que "lo contrario sería simplemente un error" (9) . Para Bultmann sólo hay una acción de Dios que supera las leyes de la naturaleza y, por tanto, un único milagro: la revelación. Por eso "la mayoría de los relatos de milagro contenidos en los evangelios son leyendas o por lo menos están revestidos de leyenda". Bultmann no niega que Jesús realizase ciertas acciones que, en su espíritu y en el de sus contemporáneos, fuesen consideradas milagro, pero dice que nosotros no estamos ni mucho menos obligados a creer que éstas escapen, como fenómenos visibles y objetivos, del determinismo de la naturaleza. Para Bultmann, al igual que para los racionalistas, milagro es, siguiendo la definición que arranca de Santo Tomás, "algo que tiene lugar al margen del orden natural"; todo milagro supone, por tanto, una excepción a las leyes de la naturaleza; y, como tal excepción, es imposible.

Bultmann (10) distingue entre Mirakel (milagro) y Wunder (prodigio). Por Mirakel entiende un suceso que constituye una excepción en las leyes de la naturaleza; en este sentido afirma que el milagro no es posible. La fe, para Bultmann, no se interesa por el Mirakel, sino por el Wunder, esto es, por el acontecimiento en la naturaleza reconocido como obra de Dios. Bultmann deja, por tanto, a un lado el hecho al que se refiere el relato de milagro y se queda con su significado. Lo que le importa no es la realidad histórica que subyace al relato, muchas veces imposible de descubrir, explicable por causas naturales o simplemente inexistentes, sino el sentido que tiene el relato de milagro para la fe del creyente, independientemente del hecho al que se refiera.

En consecuencia, se pregunta Bultmann qué es lo que ha podido originar los relatos de milagro, para concluir que la imagen de Jesús-taumaturgo ha nacido del ambiente judío, que atribuía a los rabinos hechos maravillosos, y del ambiente helenístico, que los atribuía a taumaturgos como Apolonio de Tiana. Según Bultmann, el cristianismo no se habría extendido de no haber sido presentado Jesús

como taumaturgo, de modo que los milagros fueron inventados por quienes narraban tales historias. Pensando así, Bultmann entregaba sin reservas los milagros a la crítica histórica, para que fuese ésta y no la fe la que tuviera la última palabra sobre los hechos y su historicidad.

Heredero del racionalismo, Bultmann interpreta filosóficamente la mentalidad científica de nuestro tiempo y declara que los milagros son ininteligibles en un mundo sometido a la ciencia: "Los milagros del Nuevo Testamento se han acabado como milagros... No es posible utilizar la luz eléctrica y los aparatos de radio, acudir en los casos de enfermedad a los remedios médicos y a las clínicas modernas, y al mismo tiempo creer en el mundo de los espíritus y de los milagros del NT. El que crea que puede hacerlo hace incomprensible e imposible para nuestro tiempo el mensaje cristiano (11) .

Con este prejuicio filosófico, Bultmann suprime la posibilidad de llegar a través de los relatos de milagro a los auténticos hechos de Jesús, olvidando que los evangelistas confiesan transmitir no solamente las palabras de Jesús, sino también sus obras (Lc 1,1; cf. Jn 21,25).

Con anterioridad a Bultmann, diversos autores contribuyeron, con su forma de pensar, a considerar que los milagros eran más obstáculo que ayuda para la fe. R. Latourelle ha reunido en el capítulo segundo de su obra Milagros de Jesús y teología del milagro (12) una lista de autores, anteriores a Bultmann, cuyo pensamiento ha sido la causa originante de que el hombre de hoy se sienta incómodo ante los milagros. Transcribimos algunos textos de diversos autores:

- Baruc Spinoza en su *Tractatus teologico-politicus* (Hamburgo 1670) dice: "Si en la naturaleza ocurriera algo que contradijera sus leyes universales, estaría también en contradicción con el decreto, con el entendimiento y con la naturaleza de Dios; y si se admitiese que Dios actúa en contra de las leyes de la naturaleza, sería preciso admitir también que actúa en contra de su propia naturaleza, lo cual sería totalmente absurdo". Y añade refiriéndose a los milagros: "No hay duda de que todo lo que se narra en la Escritura ha sucedido naturalmente siguiendo las leyes de la naturaleza, como todo cuanto acontece".

- David Hume (1711-1776) en su Ensayo sobre el entendimiento humano no niega que el cristianismo haya estado acompañado de milagros en sus comienzos, pero considera que es insensato hablar hoy de ellos. A juicio de Hume, "la gran mayoría de los hombres es un montón de beatos, de ignorantes, de gente astuta y de bribones".

- Voltaire, en su Diccionario filosófico, insiste en la línea de Spinoza: "Un milagro es la violación de las leyes matemáticas, divinas, inmutables, eternas. Por esta sola razón, un milagro es una contradicción *in terminis*". Dios "no podía descomponer su máquina, a no ser para que funcionara mejor; pues bien, está claro que, siendo Dios, hizo esta inmensa máquina tan buena como pudo; si hubiese visto que en ella podría surgir alguna imperfección derivada de la naturaleza, habría buscado el remedio desde el principio; así, no habría que cambiar nada". Imaginarse que Dios ha hecho milagros en favor de los hombres, de esas "hormigas", de ese "puñado de barro", es indigno de Dios. "Atreverse a suponer milagros en Dios es realmente insultarle (si es que los hombres pueden insultar a Dios). Es decirle: eres débil e inconsecuente. Por tanto, es absurdo creer en los milagros; esto es injuriar en cierto modo a la divinidad". Para Voltaire: contar milagros es "transcribir tonterías injuriosas a la divinidad"; creer en ellos es demostrar que uno es un imbécil".

- Kant, por su parte (1724-1804), en La religión dentro de los límites de la razón pura (1793) no niega la posibilidad teórica del milagro, pero considera absurdo empeñarse en establecer la autenticidad histórica de los milagros de Jesús o de cualquier otro.

Frente a esta postura racionalista de los siglos XVIII-XIX se reafirmó una apologética de cuño barato que llega hasta principios de nuestro siglo y que utiliza el milagro para defender las excelencias de la fe cristiana y de su fundador. Esta postura apologética está bien representada en el catecismo para uso de las diócesis de Francia (año 1947) que decía así: "Un milagro es un hecho extraordinario realizable únicamente por el poder de Dios... Jesucristo demostró que es Dios cumpliendo las profecías y haciendo numerosos milagros... El mayor milagro de Jesucristo fue resucitarse a sí mismo. Fue la máxima prueba de que es Dios..." Este argumento hace agua por todos sitios, pero ha sido durante bastante tiempo moneda corriente. Por ese camino resulta imposible ser creyente y hombre moderno al mismo tiempo.

Reflexiones

Tras este recorrido vemos cómo la posibilidad del milagro no se cuestiona prácticamente hasta el racionalismo que, parte precisamente de la definición de milagro dada por Santo Tomás, como excepción de las leyes de la naturaleza. Hagamos ahora unas breves reflexiones:

1. Considerar el milagro como una excepción de las leyes de la naturaleza resulta anacrónico si se aplica a los milagros de los evangelios. En tiempos de Jesús no se cuestionaba la posibilidad del milagro ni se conocían las leyes -tampoco hoy- de la naturaleza para poder determinar lo que las sobrepasa o las viola. Por otra parte, científicamente hablando, no parece que exista hoy seguridad sobre el contenido y límites de las leyes naturales, sino más bien la sospecha de que las conocemos poco, provisionalmente y sólo dentro de unos márgenes limitados.

No parece, por tanto, que sea legítimo tomar como punto de partida para tratar los milagros de Jesús la tesis de que existen unas leyes inquebrantables de la naturaleza y que, a partir de éstas, el creyente venga a decir que Dios se manifiesta quebrantándolas, y el incrédulo afirme que esas leyes no se quebrantan jamás. El punto de partida sería más bien este otro, mucho menos pretencioso: se pueden desbordar las expectativas humanas en lo referente a aquello que el hombre experimenta como frontera. Esta es la sensación que dan los milagros del Nuevo Testamento. Nuestra palabra milagro viene del latín miraculum (thauma en griego) que significa "admirable" y que traduce probablemente el hebreo peléh cuya raíz significa "separar": lo admirable es entonces lo no-normal, lo distinto o separado; pero como veremos, éste no es el término preferido para designar los milagros del Nuevo Testamento, donde todo lo que apunta al milagro como signo maravilloso y aparatoso es considerado negativamente. Por otro lado, el prodigio se presenta en la Biblia con frecuencia producido por una causa natural: en Ex 14,21 el abrirse de las aguas del mar en dos, milagro fundante del Exodo, se describe así: "envió Dios un viento que apartó las aguas". El prodigio sobrepasa las fuerzas actuales del hombre, pero sin violar ninguna ley natural.

Si hubiera que elegir entre el concepto de milagro de San Agustín o Santo Tomás, nos quedaríamos con el del primero, para quien el milagro no es una excepción de las leyes naturales, sino más bien prueba del desconocimiento que tenemos nosotros de las mismas, añadiéndole con Benedicto XIV, la finalidad religiosa que todo milagro tiene en los evangelios: ser señal evidente de la llegada del reinado de Dios.

2. Separar el milagro del signo, el hecho del significado, como hizo Bultmann, negando o prescindiendo del hecho, pero afirmando su significado, parece una postura cómoda y preconcebida, basada en un prejuicio: la negación de la posibilidad del milagro. Anteriormente se ha aludido a la intención de los evangelistas de referir no sólo las palabras de Jesús, sino también sus hechos. Los milagros ocupan un lugar tan importante en el relato evangélico que cuesta mucho admitir que sean pura ficción literaria. Baste con pensar que en el evangelio de Marcos, los relatos de milagro representan el 31% del total del texto, es decir, 209 versículos de los 666 que tiene. En los diez

primeros capítulos, consagrados al ministerio público de Jesús (fuera de la pasión), la proporción se eleva a 209 de 425 versículos, es decir, el 47%. Es imposible concebir en los evangelios la enseñanza de Jesús sin los milagros que la acompañan. Así lo entiende el evangelista Mateo (4,23) cuando dice: "Recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y curando todas las enfermedades y dolencias del pueblo". La enseñanza de Jesús consiste en predicar el evangelio del reino y en curar las enfermedades. La predicación resulta de este modo inseparable de la acción sanadora de Jesús.

3. Parece poco convincente afirmar la autenticidad histórica de las palabras de Jesús y negar la de sus milagros de modo global. Otra cosa es que se admitan como auténticos todos los milagros que narran los evangelios tal y como los refieren; pero de ahí a negar cualquier sustrato histórico a dichos relatos de milagro, hay un abismo, como veremos más adelante.

4. Si los milagros son posibles o no, dependerá de la definición o concepción que tengamos del milagro. En todo caso, ha de admitirse, que ciertas actuaciones de Jesús en los evangelios fueron consideradas milagrosas incluso por sus adversarios. Más que el hecho en sí, es el modo de realizarlo lo que da carácter de milagro a un determinado hecho y, sobre todo, el simbolismo o significado de dicha actuación que el protagonista reivindica o los presentes deducen. Si hubiera que dar una definición o mejor describir el concepto de milagro según se deduce de los relatos evangélicos, podría decirse que milagro es "una acción realizada con la finalidad de superar una adversidad o cubrir una carencia o necesidad acaecida a un individuo o grupo humano; esta adversidad es de por sí insuperable por la naturaleza de la misma o por el modo en que se realiza; la acción del taumaturgo, mediante la que supera la adversidad inicial, no pertenece al género de lo cotidiano y habitual e introduce en el misterio de su persona y de la novedad del reinado de Dios que se anuncia con ella como próximo".

En conclusión, el tratamiento del milagro se ha sacado de quicio. El evangelio es ajeno a la cuestión sobre la posibilidad del milagro y no da una definición de lo que entiende por milagro. Es anacrónico afirmar que los evangelistas consideraban los milagros como excepciones de las leyes de la naturaleza, pues ellos se movían en otras coordenadas. Inmersos en un mundo donde la intervención de lo sobrenatural se aceptaba sin discusión, no se cuestionaron la posibilidad del milagro.

B) HISTORICIDAD DEL MILAGRO

En la primera parte de este trabajo se ha mostrado cómo el problema del milagro no estriba tanto en si es posible o no, sino en su misma definición. La definición de milagro sobre la que se basa el racionalismo para negar su posibilidad es ajena a los evangelios, escritos en una época en la que el conocimiento de las fuerzas de la naturaleza era muy deficiente y en la que no se cuestionaba, como hoy, la intervención de dioses o seres divinos en el mundo. De ahí que la definición de milagro de Sto. Tomás no parezca adecuada y hayamos propuesto otra más acorde con la mentalidad de los evangelistas.

En esta segunda parte se pretende responder a la pregunta sobre la historicidad de los milagros: ¿Se puede afirmar que Jesús hizo milagros o mejor, que los relatos de milagro de los evangelios refieren grosso modo hechos auténticos de Jesús? ¿O son éstos más bien leyendas o desarrollos cristológicos, escritos con la finalidad de presentar la figura de Jesús elevada a categoría de taumaturgo u hombre divino a la usanza de la época?

Para dar respuesta a estas preguntas haremos en primer lugar algunas precisiones en torno al corpus de relatos de milagro de los evangelios sinópticos; a continuación, se planteará la cuestión de

la historicidad global de la actuación taumatúrgica de Jesús, esto es, si Jesús fue realmente taumaturgo; finalmente, haremos un breve apunte sobre el grado de historicidad de los distintos grupos de relatos de milagro según la clasificación más común.

1. Precisiones en torno al corpus de relatos de milagro de los evangelios

a) El vocabulario del milagro

La palabra "milagro" proviene del latín *miraculum* "hecho admirable", y éste, a su vez, de *mirari* "asombrarse, admirarse". El significado de esta palabra apunta fundamentalmente a la reacción del hombre ante las acciones milagrosas; este matiz de admiración o asombro está recogido en la palabra griega *thauma*, de la que deriva en castellano taumaturgo, término que se comenzó a emplear en el s. XIX para referirse al que hace juegos de manos, al prestidigitador y, finalmente, al que obra milagros.

En los evangelios sinópticos son varios los términos que aluden al milagro en sí, al poder del taumaturgo o a la reacción de los presentes. Un repaso al vocabulario del milagro ayudará a perfilar el concepto de milagro que tenían los evangelistas:

- *dynamis* (fuerza o actuación con fuerza; en plural, *dynameis* obras potentes) es el término más común en los sinópticos para referirse al poder curativo de Jesús manifestado en exorcismos o curaciones (cf. Mc 6,4; 9,39; Lc 4,36; 5,17; 6,19; 9,1). De treinta y siete veces que aparece en los sinópticos esta palabra, diecisiete se emplea en este sentido. Curiosamente este término no aparece ni en los relatos de reanimación de cadáveres ni en los milagros de naturaleza. Con un significado semejante aparece la expresión *ta erga* (obras) en Mt 11,2.19 y Lc 24,19.

- t*hauma* (maravilla) no aparece en los sinópticos, pero sí sus derivados *thaumazô, thaumastos* y *thaumasion.* En siete ocasiones (de veintitrés) se utiliza *thaumazô* "admirarse" para indicar la reacción de los presentes ante diversas obras de poder de Jesús; *thaumasion* "admirable" aparece una vez en Mt 21,15, referido a las curaciones de ciegos y cojos realizadas por Jesús, por lo que tienen de admirables; *thaumastê* (admirable) aparece dos veces en la cita del Sal 118, 22-23, indicando una actuación sorprendente de Dios (cf. Mt 21,42 y su paralelo Mc 12,11). El término *paradoxon*, con el sentido de algo admirable por inesperado, se utiliza en Lc 5,26 tras la curación del paralítico donde los presentes comentan: "hemos visto cosas increíbles (*paradoxa*)".

- *teras* (prodigio) aparece dos veces en plural formando pareja con *sêmeio*n (señal), en la expresión *sêmeia kai terata* (señales y prodigios). Esta expresión, aunque en orden invertido, *terata kai semeia*, procede de los LXX y es típica de Éxodo y Deuteronomio, donde se alude con ella a los prodigios que Dios hizo con el pueblo en el desierto, como signos de su presencia. Sin embargo, los tiempos en que el pueblo necesitaba prodigios y señales han quedado atrás para los evangelistas, pues *sêmeia kai terata* tiene un valor negativo en los sinópticos y se refiere a señales aparatosas y prodigios en el cielo que no se han de creer y que realizarán los falsos profetas y mesías para confundir a los elegidos (cf. Mt 22,24 y su paralelo Mc 13,22).

- *sêmeion* (signo, señal), sin formar pareja con *teras*, aparece veintisiete veces en los evangelios sinópticos e indica frecuentemente una señal o acontecimiento extraordinario o significativo. Suele tener sentido peyorativo: una señal que piden a Jesús sus enemigos y que Jesús no dará. Así en Mt 16,1-4 (cf. 12,38; Mc 8,11-12; Lc 11,29-32) se dice que "salieron unos fariseos y empezaron a discutir con él, exigiéndole, para tentarlo, una señal (*sêmeion*) del cielo. Dando un profundo suspiro dijo: (Cómo!,)esta generación exige una señal (*sêmeion*)? Os aseguro que a esta generación no se le dará señal (*sêmeion*) (Mc 8,11)". Previamente el evangelista ha

presentado a Jesús dando de comer a los judíos (primer reparto de panes, Mc 6,30-44) y a los paganos (segundo reparto, Mc 6-8). Los fariseos no aceptan un mesías que sitúe por igual a judíos y paganos y dé a ambos de comer; por eso le piden una señal de poder al estilo de las de Moisés (13) .

Ni *teras* ni *sêmeion*, utilizados en sentido de señal de poder, gozan, por tanto, de la simpatía de los evangelistas. Jesús se niega a hacer señales o prodigios. Estos tienen poco o nada que ver con el milagro, quedando desacreditados por Jesús En los evangelios aparece de modo claro que Jesús no acepta el milagro como "espectáculo" o signo de poder, y no se presta al juego circense del más difícil todavía.

b) No es oro todo lo que reluce

Aclarada la terminología, resulta interesante dar un repaso al corpus de milagros de los evangelios sinópticos. Remedando el proverbio "no es oro todo lo que reluce" se puede decir abiertamente que en los evangelios no es "relato de milagro todo lo que se ha considerado tal".

No son relatos de milagro las perícopas evangélicas que se incluyen dentro del género de lo "maravilloso o extraño": algunas de ellas, como la resurrección, la ascensión o la concepción virginal, no pueden ser objeto de estudio histórico, dadas las dificultades que ofrece el género literario que las envuelve; otras, como la transfiguración o la teofanía en el bautismo, están tan cargadas de conceptos o imágenes del AT que pueden considerarse más que hechos acaecidos, lenguaje figurado altamente simbólico. Otras, consideradas como relatos de milagro en los catálogos de milagros, no son tales: por ej. la escena del impuesto del templo en la que se recoge la orden de Jesús a Pedro: "ve al mar y echa el anzuelo; coge el primer pez que saques, ábrele la boca y encontrarás una moneda; cógela y págales por mí y por ti" (Mt 17,24-27). Este relato queda interrumpido aquí y no se dice si Pedro ejecutó la orden y si encontró lo que Jesús le había dicho. Si es un relato de milagro, no está completo. De igual modo el relato de la maldición de la higuera que queda seca (Mc 11,12-14. 20-25 y su paralelo Mt 21, 18-22) no beneficia a ninguna persona (tampoco a la higuera) y es, a juicio de los autores, una alegoría sobre la fuerza operativa de la fe y una invitación a creer.

Descartadas estas perícopas, son muy numerosos todavía los relatos de milagro de los evangelios sinópticos:

- doce referidos por tres evangelistas, y en un caso como Mateo 20,29-34 y 9,27-31 en dos versiones; en total, treinta y siete;
- seis referidos por dos evangelistas: doce relatos en total;
- nueve narrados por un evangelista. A excepción de Mt 9,32-34, los ocho restantes son material propio y exclusivo del evangelio de Lucas.

Todos reunidos suman cincuenta y ocho relatos diferentes que narran veintisiete milagros distribuidos de este modo: dieciocho en Marcos, diecinueve en Mateo y veintiuno en Lucas. De éstos habría que eliminar, como he mostrado en mi obra Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos (14), cuatro que no deben considerarse relatos de milagro, a saber: los dos repartos de panes, Jesús camina por el mar y la pesca abundante, por lo que en realidad los evangelios sinópticos contienen cincuenta y cuatro relatos de milagro que narran veinticuatro milagros distintos.

c) "Menos beneficiarios" de lo que parece

La cifra de veinticuatro milagros puede rebajarse aún, pues algunos son duplicación de un mismo relato. Los autores están de acuerdo en afirmar que Mt 20,29-34 es un desarrollo de Mt 9,27-31 (curación de los dos ciegos); igualmente Lc 17,11-19 está montado a partir de Mc 1,39-45 (15) .

El número de beneficiarios de las curaciones efectuadas por Jesús varía igualmente según versiones: Mc 10,46 habla de un ciego; Mt 20,30, de dos; Mc 5,2, de un poseso; Mt 8,28, de dos; Mc 1, 39-45, de un leproso que en Lc 17,11-19 son diez. En la escena del huerto de Getsemaní, solamente en el evangelio de Lucas (22,47-53) cura Jesús la oreja del siervo del centurión; Mc 14,43-52 y Mt 26,47-56 refieren la intervención violenta, pero no la curación.

d) Una oferta diversificada

El material de relatos de milagro de los sinópticos no es homogéneo. Frente a unos que refieren el hecho de la curación de un paciente de modo sobrio y esquemático, casi con total ausencia de detalles, (la curación de la suegra de Pedro, Mc 1,29-31 y par.), hay otros cuyo estilo aparece más novelado (la curación del endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-20). Unos, (el paralítico de Cafarnaún, Mc 2,1-13 y par.), difícilmente hallan paralelo en el Antiguo Testamento; otros parecen escritos sobre clichés veterotestamentarios, como la reanimación del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17) construida a partir de 1 Re 17,17-24 (reanimación del hijo de la viuda de Sarepta, realizada por Elías). En ambos casos se trata de un varón, hijo de madre viuda, muerto, devuelto a la vida por el tacto y la palabra del taumaturgo y entregado por éste a la madre. Al utilizar calcos veterotestamentarios da la impresión de que el evangelista pone más el acento en mostrar quién es Jesús que en decir qué hizo. Al hacer Jesús lo que Elías, Lucas anuncia que Jesús es el que tenía que venir, figura que se identificaba en la tradición judía con Elías, que arrebatado al cielo en un carro de fuego, habría de volver al final de los tiempos (2 Re 2,12) (16) .

Por la adversidad que Jesús repara, el material de relatos de milagro es también muy variado: hay exorcismos, curaciones, reanimaciones de muertos y milagros de naturaleza.

e) Las dificultades aumentan

La situación se vuelve más compleja si se tiene en cuenta que las versiones de un mismo relato de milagro transmitido por doble o triple tradición suelen ser bastante libres. Cada evangelista refiere el milagro a su modo y manera, desde su óptica o ideología. Un ejemplo claro resulta de la comparación de las distintas versiones de la curación de la hemorroísa que ponemos a continuación en columnas paralelas:

Mt 9, 20-22	Mc 5, 25-34	Lc 8, 43-48
20 En esto una mujer que sufría de flujos de sangre desde hacía doce años	25 Y una mujer que llevaba doce años con un flujo de sangre 26y que había sufrido mucho por obra de muchos médicos y se había gastado todo lo que tenía sin aprovecharle nada, sino más bien poniéndose peor	43 Una mujer que padecía flujos de sangre desde hacía doce años y que había malgastado toda su fortuna en médicos sin que ninguno pudiera curarla
se le acercó por detrás	Acercándose por detrás entre la multitud	44 se acercó por detrás
y le tocó el borde del manto,	Le tocó el manto, 28 porque se decía: "Si le toco aunque sea la	y le tocó el borde del manto

	ropa, me curo"	
21 pensando: "Con sólo tocarle el manto, me curo"	29 Inmediatamente se secó la fuente de su hemorragia y notó en su cuerpo que estaba curada de aquel tormento	en el acto se le cortaron los flujos
	30 Jesús, dándose cuenta en seguida de la fuerza que había salido de él, se volvió entre la multitud preguntando: ¿Quién me ha tocado la ropa? 31 Los discípulos le contestaron: ¿Estás viendo que la multitud te apretuja y sales preguntando "quién me ha tocado"?. 32 El miraba alrededor para distinguir a la que había sido. 33 La mujer, asustada y temblorosa, consciente de lo que había ocurrido, se acercó, se le echó a los pies y le confesó la verdad.	45 Jesús preguntó. ¿Quién me ha tocado? Mientras todos decían que ellos no, le replicó Pedro: Pero, Maestro, si la gente te aprieta y te estruja. 46 Jesús dijo. Alguno me ha tocado, porque yo he sentido que una fuerza ha salido de mí. 47 La mujer, al verse descubierta, se acercó temblorosa, se le echó a los pies y explicó delante de todos por qué lo había tocado y cómo se había curado en el acto
22 Jesús se volvió y al verla le dijo: ¡Ánimo, hija! Tu fe te ha curado.	34 El le dijo: Hija, tu fe te ha curado. Vete en paz y sigue sana de tu tormento.	48 El le dijo: Hija, tu fe te ha curad., vete en paz.

Si los tres evangelistas refieren el mismo hecho (la curación de una mujer con un desarreglo crónico, las circunstancias de esta curación son difíciles de determinar en concreto:

- ¿Había oído la mujer hablar de Jesús como dice Marcos? Mateo y Lucas omiten este dato.
- Mateo no alude para nada al hecho de que la mujer había sufrido mucho por obra de médicos y que se había gastado su fortuna, sin hallar remedio;
- ¿Tocó la mujer el borde del manto como afirman Mt y Lc o el manto simplemente?
- ¿Se curó antes de que le hablase Jesús como en Marcos y Lucas o después como parece en Mateo?
- ¿Por qué ha omitido Mateo la escena de Mc y Lc en la que se muestra a Jesús tratando de averiguar quién lo había tocado?

Estas variantes deben poner alerta ante el hecho mismo de la curación que ha podido ser utilizado para intereses particulares de cada evangelista. Dicho de otro modo, para los evangelistas el hecho y sus circunstancias no son tan importantes cuanto su significado, pudiéndose alterar con libertad aquéllos para ponerlos al servicio del mensaje que se desea transmitir. Lo que anda en juego es la imagen de Jesús que cada evangelista quiere transmitir.

Todos estos puntos deben ser tenidos en cuenta para enjuiciar desde el punto de vista histórico la actividad taumatúrgica de Jesús en general o cada milagro en particular.

2. Los milagros de Jesús y la historia

Tras estas precisiones de carácter literario, queda abordar directamente el tema de la historicidad de los milagros para ver si los relatos de milagro tienen un núcleo o referente histórico. Dicho de otro modo: ¿obró Jesús milagros?

Para responder a esta pregunta hay que dar dos pasos:

- Analizar la historicidad global de la actividad taumatúrgica de Jesús tratando de dar respuesta a la pregunta de si fue taumaturgo el Jesús de la historia o si su actividad taumatúrgica le fue atribuida más bien por sus seguidores sin base histórica alguna.

- Una vez respondida esta pregunta, habría que analizar uno a uno cada relato de milagro para determinar, en la medida de lo posible, su historicidad. Este segundo paso no lo daremos, pues requeriría mucho tiempo, aunque no eludiremos un somero pronunciamiento sobre la historicidad de los diversos tipos de relato de milagro de los evangelios.

a) La historicidad global de la actividad taumatúrgica de Jesús

Bajo este apartado trataremos tres puntos: la visión peculiar que Jesús tuvo de sus propias actuaciones taumatúrgicas, la imagen que se tenía del mesías esperado y los testimonios exteriores a los evangelios que apuntan hacia una actividad taumatúrgica de Jesús.

- Los milagros de Jesús según Jesús

Hay tres *logia* o dichos de Jesús considerados por la mayoría de los autores "palabras auténticas *(ipsissima verba*) del Jesús histórico", en los que éste se pronuncia sobre su actividad taumatúrgica. Los tres provienen de la fuente Q (17):

1)Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15: "Se puso entonces (Jesús) a recriminar a las ciudades donde había hecho casi todas sus potentes obras (*dynameis*), por no haberse enmendado: (Ay de ti, Corozaín; ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho las potentes obras que en vosotras, hace tiempo que habrían mostrado su arrepentimiento con sayal y ceniza. Pero os digo que el día del juicio les será más llevadero a Tiro y a Sidón que a vosotras. Y tú, Cafarnaún, piensas encumbrarte hasta el cielo? Bajarás al abismo (Is 14,13-15); porque si en Sodoma se hubieran hecho las potentes obras que se han hecho en ti, habría durado hasta hoy. Pero os digo que el día del juicio le será más llevadero a Sodoma que a ti".

Corozaín, Betsaida y Cafarnaún son las tres ciudades a las que va dirigida esta recriminación. Jesús alude por tres veces a las potentes obras (*dynameis*) realizadas en ellas. El hecho de nombrarse tres ciudades da a entender que Jesús se refiere a milagros que debió hacer en público, no en secreto. Estos milagros deberían haber llevado a sus habitantes a la enmienda. Sin embargo Jesús fracasó en su objetivo, pues sus habitantes no se arrepintieron. Por eso estas tres ciudades correrán, según Jesús, peor suerte que Tiro y Sidón (ciudades paganas) y que Sodoma (prototipo de ciudad pecadora).

La fuente Q ha conservado este *logion* en el que Jesús se pronuncia sobre sus milagros. El dicho parece ser antiquísimo y remontarse a los dichos auténticos del Jesús histórico (18) . En él se refiere Jesús al fracaso de su actividad taumatúrgica cuyo fin era la conversión al evangelio de las tres ciudades citadas.

2) Mt 12, 22-28 (cf. Mt 12,22-36) = Lc 11,20 (cf. Lc 11,14-26): "Si yo echo los demonios con poder de Belcebú, vuestros adeptos, ¿con poder de quién los echan? Por eso, ellos mismos serán vuestros jueces. En cambio, si yo echo los demonios con el Espíritu de Dios, señal que el reinado de Dios ha llegado hasta vosotros. ¿Cómo podrá uno meterse en la casa del fuerte y saquear sus bienes si primero no lo ata?"

Con anterioridad a esta escena Jesús había curado a un endemoniado ciego y mudo. Los fariseos afirman que lo ha hecho con el poder de Belcebú, jefe de los demonios. Jesús se defiende del

ataque con estas palabras: "Todo reino dividido queda asolado, y ninguna ciudad o familia dividida podrá mantenerse en pie. Pues si Satanás echa a Satanás, es que se ha enfrentado consigo mismo; y entonces, ¿cómo podrá mantenerse en pie su reinado? Además, si yo echo los demonios con poder de Belcebú, vuestros adeptos, ¿con poder de quién los echan? Por eso ellos mismos serán vuestros jueces..."

Según este texto, Jesús se consideró exorcista, si bien sus adversarios pensaban que actuaba con el poder de Belzebú, príncipe de los demonios. Para muchos autores, la afirmación de que el poder de Jesús proviene de Satanás no pudo haber sido inventada por la comunidad y confirma la autenticidad histórica de su actuación como exorcista (19).

3) Mt 11,2-6 (7-19) = Lc 7,18-23: "Juan se enteró en la cárcel de las obras (*ta erga*) que hacía Jesús y mandó dos discípulos a preguntarle: ¿Eres tú el que tenía que venir o esperamos a otro? Jesús les respondió: Id a contarle a Juan lo que estáis viendo y oyendo: Ciegos ven y cojos andan, leprosos quedan limpios y sordos oyen, muertos resucitan y pobres reciben la buena noticia (Is 26,19). Y ¡dichoso el que no se escandalice de mí!...".

Siguen unas palabras de Jesús sobre Juan y el juicio de Jesús acerca de esta generación. Y concluye: "Pero la sabiduría de Dios ha quedado justificada por sus obras".

En este texto Jesús aduce como prueba de su identidad las obras (*ta erga*) realizadas por él. Algunos autores sienten reticencias a la hora de aceptarlo como proveniente del Jesús histórico, pues parece más bien una creación literaria de la comunidad primitiva con vistas a someter la figura de Juan a Jesús.

Este *logion* sin embargo, a juicio de R. Latourelle, también tiene tintes de verosimilitud histórica, aunque menos que los dos anteriores (20).

En los tres textos comentados, Jesús habla de sus exorcismos y curaciones. En el tercero, de ciegos que ven, cojos que andan, leprosos que quedan limpios, sordos que oyen, muertos que resucitan... al mismo nivel de pobres que reciben la buena noticia (la liberación es el milagro: nivel simbólico). Todos estos hechos muestran que el reinado de Dios ha llegado.

- **La imagen del Mesías esperado**

Hay otro camino para afirmar la historicidad del Jesús taumaturgo: ver si la imagen de mesías que tenían los contemporáneos de Jesús exigía presentarlo como taumaturgo de modo que ésta se hubiese originado en la comunidad cristiana primitiva con la finalidad de adecuar a Jesús como Mesías a la imagen del mesías esperado. Sin embargo, ninguno de los títulos que el cristianismo primitivo confirió a Jesús implicaba que se le considerase como un taumaturgo que ejerció su poder sobre posesos y enfermos. En cuanto Mesías, Hijo del Hombre, Hijo de Dios, *rabbí* (Mt 23, 8.10) o profeta, Jesús no debía, a los ojos de quienes le designaron con estos títulos, realizar los milagros que le atribuyen los evangelios. Es abusivo sostener que los prodigios realizados por Moisés, Elías y Eliseo llevaron necesariamente a la idea de un Cristo que sobrepasó a todos ellos en poderes sobrenaturales. Si bien es verdad que los relatos del Antiguo Testamento contribuyeron a la redacción de ciertos episodios milagrosos de los evangelios, el profeta del fin de los tiempos, con el que a veces fue identificado Jesús, no tiene nunca la misión de curar enfermedades. Tampoco estaban dispuestos los discípulos a colocar a Jesús entre los curadores milagrosos. Una cosa, en efecto, era esperar, de acuerdo con Is 35,5 ss., que en el tiempo de la salvación desaparecería la enfermedad y otra convertir al Mesías en agente personal de tal desaparición: ni la Biblia ni la tradición judía ofrecen indicio de esta convicción.

Ni siquiera se debe subrayar que con la invocación del título hijo de David los evangelistas evocan a Salomón, personaje cuya sabiduría, según ciertas concepciones populares judías, incluía los dones de exorcismo y curación. Aunque sea preciso revisar los rasgos estrictamente políticos que se suelen atribuir al Mesías judío, el tema de un Mesías taumaturgo no estaba suficientemente afianzado como para hacer surgir de la nada un Jesús curador como consecuencia obligada de su mesianidad.

Por todas estas razones, si el historiador puede hacer una afirmación, la siguiente no parece arbitraria: al presentar a Jesús bajo los rasgos de un exorcista y un curador, la iglesia primitiva, lejos de inventar, se limitó a conservar el recuerdo de uno de los aspectos esenciales de su actividad (21).

Otro dato a favor de la historicidad de las actuaciones taumatúrgicas de Jesús es el hecho de que la comunidad primitiva, que prescinde en su predicación prácticamente de todas las anécdotas de la vida del Jesús terreno, no silencia su carácter de taumaturgo (cf. Hch 2,22 y 20,38).

- **Testimonios exteriores**

Dos testimonios extraevangélicos avalan a Jesús como mago, dato que puede interpretarse como vago reflejo de su actividad taumatúrgica (22):

- Existe una alusión del mártir Justino quien, en su obra dirigida a los judíos precisamente, se lamenta de que "se atrevieron a llamar mago a Jesús" (Diálogo con Trifón, 69,7). A nuestro juicio, Justino no habría sentido la necesidad de quejarse por esta interpretación y de responder a ella, si tal interpretación no se hubiera producido efectivamente.

- El segundo texto es un famoso pasaje del Talmud babilónico que dice así: "En la víspera de pascua fue colgado Jesús. Un pregonero marchó cuarenta días delante de él: "va a ser lapidado porque ejerció la magia, sedujo a Israel y lo apartó (de Dios). Todo el que conozca algún justificante, venga y argumente a favor de él. Como no se le hallaron atenuantes, fue colgado la víspera de pascua" (Sanhedrin 43a). La mayoría de los autores (con alguna excepción, por ejemplo, J. Jeremías) atribuyen este texto a Jesús. En todo caso, el judaísmo posterior se lo ha aplicado. Klausner, autor judío, afirma lo siguiente en su obra Jesús de Nazaret, precursora de otras obras posteriores de autores judíos sobre Jesús: "Las autoridades del Talmud no negaban que Jesús obró signos y milagros, pero los miraban como actos de brujería" (23). Esta acusación, de magia, sin embargo, no entró en el proceso de Jesús como causa de su muerte. En los evangelios se le acusa de blasfemia ante el sanhedrín y de subversión ante Pilatos, pero nunca de magia. Esto apunta a que, sin negar la historicidad global de Jesús taumaturgo, su actividad taumatúrgica no debió ser tan llamativa como para considerarlo causa de su muerte. Sería más tarde cuando el argumento tomaría fuerza y los milagros experimentarían un proceso de amplificación y elaboración simbólica.

No obstante, el crédito global concedido a la tradición no prejuzga la historicidad de cada uno de los relatos de milagro de los evangelios.

Por más que las consideraciones precedentes permitan atribuir a los milagros de Jesús un fondo de verdad histórica, no se puede excluir a priori la hipótesis de una ampliación redaccional tejida a partir de un dato inicial, y esto tanto más cuanto que parece verosímil la posibilidad de un amoldamiento al tipo de la anécdota milagrosa tal como aparece documentada en la literatura de la época. En todo caso, citando a Theissen, deberíamos hablar al menos de un núcleo histórico en los relatos de milagro globalmente considerados (24) . Sería preferible hablar tal vez con S. Légasse de un eco o corteza histórica de estos relatos (25).

b) Historicidad de cada relato de milagro en particular

Respecto a la historicidad de cada relato de milagro en particular, debemos afirmar que cada relato merece un estudio histórico detenido que tenga por marco lo ya dicho. Pero si tuviéramos que hacer una opción por el grado de historicidad de los distintos tipos de relatos de milagro, la nuestra sería la siguiente:

Los relatos de exorcismo y curación, especialmente aquellos que se encuentran en contexto polémico, tienen tinte de ser los más verosímiles desde el punto de vista histórico.

Las reanimaciones de cadáveres o resurrecciones de muertos pueden gozar de una razonable sospecha: en los sinópticos se nos transmiten dos: la del hijo de la viuda de Naín y la de la hija de Jairo. De éstas, la que tiene más tinte de verosimilitud histórica es la de la hija de Jairo por su ambiente palestino, si bien puede pensarse que se trataba de una curación que se amplió más tarde a resurrección: de hecho la niña se presenta al principio gravemente enferma y cuando Jesús llega a la casa está ya muerta. En este relato, no obstante, hay marcas claras que dan a entender que no se trata de un suceso histórico; el final es iluminador al respecto: Jesús llega a la casa en duelo, reanima el cadáver de la niña y le dice a los padres que no se lo digan a nadie, dato que resucita chocante desde el punto de vista histórico ya que a la puerta de la casa se agolpaba la gente. El juego de palabras: "no está muerta, sino dormida" nos sitúa también en la pista del simbolismo cristiano de la muerte como sueño (cementerio = dormitorio, frente a necrópolis = ciudad de los muertos).

El relato de la reanimación del hijo de la viuda de Naín está construido en paralelo con 1 Re 17,17-24 que cuenta la reanimación del hijo de la viuda de Sarepta. La intencionalidad de Lucas es presentar en su evangelio a Jesús como Elías que tenía que venir. Aquí lo presenta haciendo lo que Elías había hecho.

En último lugar, los milagros de naturaleza (tempestad calmada, repartos de panes, Jesús camina por el agua, pesca abundante) son los que merecen menos crédito histórico. En mi trabajo ya citado sobre Los milagros de Jesús (26) he mostrado cómo estos no pertenecen ni siquiera al género de relato de milagro, como se deduce de su análisis funcional. El elemento simbólico predomina tanto en ellos que se puede pensar con razón que no estamos ante relatos de milagro sino de manifestación de la persona de Jesús que da de comer por igual a judíos y paganos (panes), que tiene atributos divinos (que camina sobre el mar) o que invita a la misión en la escena de la pesca abundante (27) .

Pero si es difícil afirmar que Jesús curó a tal o cual enfermo o expulsó el espíritu impuro de alguien, hay un sustrato histórico en todos estos relatos que apunta a hechos auténticos de la vida de Jesús:

- su praxis liberadora (exorcismos),
- su confrontación con la sinagoga, los fariseos y los círculos de poder que alienaban al hombre (endemoniado sinagoga, hombre de la mano seca),
- su no aceptación de la marginación por diversos motivos religiosos (leproso, hemorroísa, paralítico de Cafarnaún),
- su acogida de las clases marginadas de la sociedad (cojos, ciegos, tullidos, paralíticos)
- y su apertura hacia los paganos (tempestad calmada, endemoniado de Gerasa, hija de la sirofenicia, criado del centurión, segundo reparto de panes)

Por los demás, los relatos de milagro que se nos han conservado elevan a categoría de símbolo y paradigma la actuación del Jesús de la historia y son una invitación a hacer otro tanto. Expresan simbólicamente los auténticos comportamientos del Jesús histórico. Más que proceso de

legendarización, como decía Bultmann, ha habido una ampliación o elaboración simbólica a partir de un hecho o actuación curativa de Jesús, cuyo núcleo histórico es muy difícil de aislar en cada relato.

Las palabras de J. Jeremías sobre la historicidad de los milagros siguen vigentes: "Por consiguiente, aun aplicando normas rigurosamente críticas a las historias de milagros, vemos que siempre queda un núcleo que puede captarse históricamente. Jesús realizó curaciones que fueron asombrosas para sus contemporáneos. Se trata primariamente de la curación de padecimientos psicógenos, principalmente de las que los textos califican de expulsiones de demonios, realizadas por Jesús con una breve orden; pero se trata también de la curación de leprosos en el sentido amplio en que entonces se entendía esta enfermedad, de paralíticos y ciegos. Se trata de acontecimientos que están en la línea de lo que la medicina llama terapia de superación".

Estas curaciones no fueron importantes sólo para la tradición, sino también para Jesús quien resumió su actividad evangelizadora con estas palabras: "Id a decir a ese don nadie: Yo, hoy y mañana, seguiré curando y echando demonios; al tercer día habré acabado" (Lc 13,32).

NOTAS

(1) La lista completa de milagros de los Evangelios y Hechos de los Apóstoles puede verse en X. Léon-Dufour (ed.), Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento, Madrid 1979, 362-64.

Fuera de los Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles, las citas sobre milagros o signos prodigiosos no son muchas, a saber: Rom 15,19 (señales y prodigios de Pablo); 1 Cor 1,22 (Pablo alude a las señales reclamadas por los judíos); 1 Cor 12,9.10.28-30 (carismas en la comunidad primitiva: dones para curar y obras extraordinarias); 2 Cor 12,12 (alusión de Pablo a las señales, portentos y milagros que ha obrado, como signo de su carácter apostólico); Gál 3,5 (los prodigios que Dios obra en la comunidad); 1 Tes 1,5 (la buena noticia se manifiesta como una fuerza (dynamis), término técnico para designar el poder curativo); 2 Tes 2,9 (la venida del impío... con ostentación de poder, portentos y prodigios falsos); Heb 2,4 (portentosas señales de Dios y variados milagros); Sant 5,14-16 (la unción con aceite y la oración que cura) y Ap 16,4 (el ángel que derrama el cuenco en los ríos y manantiales y se convierten en sangre).

(2) Para lo que sigue véase mi obra Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Morfología e interpretación, Institución San Jerónimo - Ed. Verbo Divino, Valencia 1984, 27-55. En esta obra se propone una nueva clasificación de los relatos de milagro en tres grupos, basada en el análisis funcional, a saber: relatos de encuentro, de mediación y de confrontación. Los prodigios que afectan a la naturaleza, tras un análisis atento del contenido de sus funciones, no son considerados relatos de milagro, sino "de manifestación". Cada evangelista sinóptico ha configurados su concepción del milagro dentro de uno de los grupos propuestos: Mateo, relatos de encuentro; Marcos, de mediación, y Lucas, de confrontación. Los relatos del grupo cuarto, llamados "de manifestación", invitan a una relectura simbólica de todos los relatos de milagro (véanse pp. 94-100 y 156-166 de la obra citada). En esta misma obra se hace una estudio pormenorizado de otras clasificaciones propuestas como las de G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh* 1974; H. J. Held, "*Mathew as Interpreter of the miracle stories" en Bornkamm, Barth and Held, Tradition and Interpretation in Matthew*, Londres 1963, traducción del original alemán *Überlieferung und Auslegung in Matthäusevagelium, Neukirchen 1960; R. Pesch, So liest Mann synöptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der Synoptischen Evangelien*, II-III, Frankfurt 1976 dedica estos dos cuadernos al estudio de los milagros en los sinópticos y sigue con leves retoques la clasificación de G. Theissen, al igual que X. Léon-Dufour en "Estructura y función del relato de milagro" en Id. (ed.), Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento, Madrid 1979, 277-330. Esta obra en colaboración aborda el estudio de los milagros

desde la perspectiva de la historia, de la historia de las formas, del análisis estructural, del semiótico, sicoanalítico, etc., estudiando también el género de "relato de milagro" en el Antiguo Testamento, la literatura rabínica y helenística). Un estudio interesante y sugerente sobre la función de los relatos de milagro en el evangelio de Marcos es el de R. Schmücker, "*Zur Funktion der Wundergeschichten im Markusevangelium*", ZNW 84 (1993) 1-26, con abundante bibliografía y discusión de autores.

(3) *De civitate Dei*, 20, 1,8,2.

(4*) De utilitate credendi*, 16,34.

(5) *Contra Faustum*, 26,3.

(6) Bultman atribuye los relatos de milagro a dos tradiciones: la tradición de los dichos de Jesús, entre los que se encuentran apotegmas de diversas clases y la tradición del material narrativo o historias de milagros. Como pertenecientes al primer grupo (la tradición de los dichos de Jesús) cita varias curaciones, que son ocasión de controversia: la curación del hombre con el brazo atrofiado (Mc 3,1-6), la curación de un hidrópico (Lc 14,1-6), la curación de la mujer encorvada (Lc 13,10-17) y la curación del paralítico (Mc 2,1-12 y par.); también varios apotegmas o pasajes cuyo punto culminante es un dicho de Jesús expresado de modo conciso: la curación de los diez leprosos (Lc 17,11-19), la hija de la mujer sirofenicia (Mc 7,24- 31 y par.), el centurión de Cafarnaún (Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10) y el impuesto del templo (Mt 17,24-27). Con los del segundo grupo (la tradición del material narrativo o historias de milagros, Bultman hace dos subgrupos: curaciones y milagros de naturaleza. Entre las curaciones cita: el endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-21 y par.), el niño epiléptico (Mc 9,14-27 y par.) y el endemoniado mudo (Mt 9,32-34); la suegra de Pedro (Mc 1,29-31 y par.), el leproso (Mc 1,40-45 y par.) y el paralítico de Cafarnaún (Mc 2,1-12 y par.); el ciego de Jericó (Mc 10,46-52) y dos ciegos (Mt 9,27-31); la hemorroísa y la hija de Jairo (Mc 5,21-43 y par) y el hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17). Las curaciones incluyen, por lo que se ve, exorcismos, curaciones propiamente dichas y resurrecciones de muertos. Los milagros de naturaleza que cita Bultmann son la tempestad calmada (Mc 4,37-41 y par.), el caminar por el mar (Mc 6,45-52 y par.), el dar de comer a cuatro mil (Mc 8,1-9 y par.), la pesca milagrosa (Lc 5,1-11), la higuera maldita y seca (Mc 11,12-14,20 y par.) y el impuesto del templo (Mt 17,24-27). Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Tubinga 1921.

Por su parte, M. Dibelius, (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga 1919), fundador con Bultmann de la denominada "escuela de las formas", al clasificar los relatos de milagro, distingue entre paradigmas y cuentos. Los paradigmas son narraciones breves de las que se echa mano en la predicación como ejemplos. El centro de estas narraciones lo ocupa una palabra de Jesús. Entre los paradigmas cita dos relatos de milagro: la curación del paralítico (Mc 2,1-12) y la curación del hombre del brazo atrofiado (Mc 3,1-6); paradigmas, aunque de tipo menos puro, son la curación del endemoniado de la sinagoga (Mc 1,23-27) y la curación del hidrópico (Lc14,1-6). Los cuentos son relatos que se caracterizan por una mayor amplitud de estilo así como por su colorido. Entre ellos, Dibelius cita ocho relatos de milagro de Marcos y uno de Lucas: la tempestad en el mar (Mc 4,35-41), el endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-20), la hija de Jairo y la hemorroísa (Mc 5,21-43), la multiplicación de los panes (Mc 6,35-44), Jesús camina por el mar (Mc 6,45-52), el sordomudo (Mc 7,32-37), el ciego de Betsaida (Mc 8,22-26), el niño epiléptico (Mc 9,14-29) y la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17). De estos nueve, seis son curaciones; los restantes, "historias de milagros" (Wundergeschichten). Según Dibelius, la comunidad primitiva ha utilizado estos relatos de milagro para la predicación misionera (paradigmas) o para oyentes habituados a las maravillas de Dios (cuentos).

(7) L. Evely, *L'évangile sans mythes*, Paris 1970, 29; trad. española: El evangelio sin mitos, Atenas, Madrid 1972.

(8) Cit. por J. I. González Faus, Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús, Sígueme, Salamanca 1992, 15.17.

(9) R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I, Tubinga, 21954, 221. Cf. R. Latourelle, Milagros de Jesús y teología del milagro, Sígueme 1990, 29-41.

(10) "*A propos du problème du miracle*", *Foi et Comprehénsion* 1(1970)240-257.

(11) R. Bultmann, *L'interpretation du Nouveau Testament*, Paris 1955, 143.

(12) Sígueme 1990, 29-41.

(13) En el paralelo de Mateo (12,38) Jesús les dará la señal de Jonás: la resurrección, comienzo de un mundo nuevo de hermanos reconciliados; en Lucas (11,29-32) la señal es Jonás que pregona el perdón de Dios para los habitantes de Nínive: Dios perdona a quien se arrepiente, sea judío o no.

(14) Institución San Jerónimo, Valencia 1984.

(15) Algo similar sucede con el relato de los panes de Marcos y su paralelo en Mateo. Ambos evangelistas conservan dos versiones, una palestina y otra helenística (Mc 6,33-46, cf. Mt 14,18-23a; y Mc 8,1-9, cf. Mt 15,32-39); en su lugar paralelo, Lucas pone solo una versión (Lc 9,10b-17). Del mismo modo, en el primer reparto de panes (Mc 6,44) hay cinco mil personas y sobran doce cestos; en el segundo (Mc 8,9) cuatro mil y sobran siete espuertas; en los paralelos de Mateo (14,21 y 15,38), a la cifra de cinco o cuatro mil se añade la frase "sin mujeres ni niños".

(16) Los repartos de panes de los sinópticos tienen también su fuente literaria en el libro de Eliseo quien dio de comer a cien personas con veinte panes de cebada (cf. 2 Re 4,42-44). El esquema literario es similar: Una orden de Elíseo: "dáselos a la gente, que coman"; una pregunta del criado: ¿"Qué hago yo con esto para cien personas?" y un resultado paralelo: "el criado se los sirvió, comieron y sobró, como había dicho el Señor".

(17) Véase R. Latourelle, "Los milagros de Jesús según Jesús", en Milagros de Jesús y Teología del milagro, Sígueme, Salamanca 1990, 53-65, a quien seguimos. Sobre el problema de la historicidad en general de los milagros de Jesús puede verse S. Légasse, "El historiador en busca del hecho" en X. Léon- Dufour (ed.), Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento, Madrid 1979, 109-143.

(18) Según R. Latourelle, o.c., 55-57, hay serios indicios para considerar este logion perteneciente a las *ipsissima verba Jesu*:

- J. Jeremias (Teología del Nuevo Testamento, I, Salamanca, Sígueme 51985, 21-43) ha puesto de relieve el fuerte sustrato arameo de este *logion* que trasluce varios rasgos típicos del arameo, la lengua hablada de Jesús: construcción en paralelismo, uso del pasivo divino (*egeneto, egnethesan, genomenai*), estilo rítmico, asonancia entre Betsaida y Sidón, más sensible en arameo que en griego.

- El término empleado para designar la actividad taumatúrgica de Jesús (*dynameis*) es característico de la tradición más antigua.

- Corozaín no se nombra en ningún otro sitio en el Nuevo Testamento, dato del que se deduce que la comunidad primitiva no sintió ninguna curiosidad por esta ciudad ni quiso dar publicidad al fracaso de Jesús en ella.

- En contra de lo que hará la iglesia primitiva, este texto narra el fracaso de los milagros de Jesús, actitud que es diferente a la que adopta la comunidad primitiva como aparece en Hch 2,22: "Pedro habla y dice: "Os hablé de Jesús, el Nazareno, hombre que Dios acreditó ante vosotros, realizando por su medio, prodigios y señales, como vosotros mismos sabéis"; en Hch 10,38 dice: "Vosotros conocéis muy bien el hecho de Jesús de Nazaret que pasó haciendo el bien y curando a todos los sojuzgados por el diablo, porque Dios estaba con él". En estos dos textos, los milagros sirven para acreditar a Jesús.

- Este *logion* manifiesta varias características del mensaje de Jesús: la llamada a la enmienda, la argumentación a partir de los milagros y no de la resurrección, lo cual está más en conformidad con el contexto prepascual.

(19) Según R. Latourelle, o.c., 53-55, hay suficientes indicios que apuntan a la autenticidad histórica de una actividad de Jesús como exorcista, que tampoco se pone en duda por sus adversarios.

-Exorcismos y llegada del reinado de Dios se relacionan en este texto. Según las esperanzas judías, el mesías tenía que destruir el reino del pecado, y al mismo tiempo triunfar sobre la enfermedad y la muerte, que son la concreción del imperio y del dominio de Satanás sobre el hombre. Para la apocalíptica judía, cuando llegara el reinado de Dios, los demonios serían encadenados (Testamento de Henoc 10,3; Testamento de Leví 18,12). La mención del reinado, concepto arcaico en los evangelios, aparece en conexión con la victoria sobre Satanás y se menciona aquí en términos emparentados con los del kerigma primitivo: "Se ha cumplido el tiempo y el reinado de Dios está cerca" (Mc 1,14).

La conciencia que muestra Jesús de ser el vencedor de Satanás aparece también en Mc 3,22-27 en la parábola del más fuerte. Mt 10,24 refiere cómo lo identifican con Belcebú: "Un discípulo no es más que su maestro, ni un esclavo más que su amo. Ya le basta al discípulo con ser como su maestro y al esclavo como su amo. Y si al cabeza de familia le han puesto de mote Belcebú, (cuánto más a los de su casa!"

Este logion está en relación con otro texto de Lc 10,18 que dice así: "Los setenta regresaron muy contentos y le dijeron: -Señor, hasta los demonios se nos someten por tu nombre. El les contestó: -(Ya veía yo que Satanás caería del cielo como un rayo! Yo os he dado la potestad de pisar serpientes y escorpiones y todas las fuerzas del enemigo; y nada podrá haceros daño. Sin embargo, no sea vuestra alegría que se os someten los espíritus; sea vuestra alegría que vuestros nombres está escritos en el cielo".

(20) Cf. ibidem, 57-65, donde se argumenta de este modo:

-Si Juan es presentado en la iglesia primitiva como aquel que da testimonio abiertamente de Cristo (Jn 1,7.15) no se comprende el tono vacilante de la pregunta:)eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?; tampoco sería de esperar de la comunidad cristiana un título cristológico tan impreciso (el que ha de venir *ho erkhomenos*), que no aparece ni en el judaísmo ni en el cristianismo.

Este logion está de acuerdo con el tema fundamental de la enseñanza de Jesús: el reino; con el de la predicación de la buena nueva a los pobres (parábolas y bienaventuranzas); con la forma habitual de responder de Jesús a la delicada cuestión del mesianismo: él no se afirma Mesías, pero remite a

sus obras. Lo que garantiza a Jesús como Mesías son sus hechos: que consisten en aliviar el yugo de todos los que sufren.

(21) E. Trocmé, ["*Un Christianime sans Jésus-Christ*?", NTS 38 (1992) 321-336] se expresa así al respecto: "Si hay en la tradición numerosos relatos de curaciones milagrosas y exorcismos, es ciertamente porque Jesús actuó como sanador en un cierto número de situaciones y se ganó una reputación de poder y de generosidad ante sus paisanos y ante los pescadores de Galilea, para quienes los males más graves eran incurables con los remedios habituales..."

(22) Véase J. I. González Faus, Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús, Sígueme, Salamanca 1982, 132.135.

(23) Jesus of Nazaret, Londres 1925, pág. 27; trad. castellana: Jesús de Nazaret, Buenos Aires 1971.

(24) Theissen va más lejos al decir que ve en los relatos de milagro evangélicos "acciones históricas provocadas por el Jesús histórico, en las cuales la figura histórica (de Jesús) se intensifica más allá de toda medida.

(25) "El historiador en busca del hecho" en X. Léon-Dufour, Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento, Madrid 1979, 128, nota 84.

(26) Cf. nota 2.

(27) Si se quiere seguir adelante por el camino de la indagación de la historicidad de cada uno de los milagros de Jesús referidos por los evangelios, hay a disposición del estudioso, entre otros, tres criterios básicos que aplicados a los relatos de milagro se pueden formular así:

-El criterio del testimonio múltiple: "la existencia de fuentes diversas e independientes entre sí ayuda a determinar la historicidad de un determinado relato de milagro".

-El criterio de discontinuidad: "se puede considerar como auténtico un relato evangélico cuyo contenido no puede reducirse a las concepciones del judaísmo o a las de la Iglesia primitiva o, mejor aún, a las dos simultáneamente.

-El criterio de conformidad: "un relato de milagro está más en línea de la historia cuanto más conforme esté con el mensaje característico de Jesús, con lo que se considera su estilo de vida (sencillez, sobriedad, autenticidad o manifestación de amor). Véase a este respecto "Criterios de autenticidad histórica" en R. Latourelle, o.c., 70-85.

(28) Teología del Nuevo Testamento, 115.