

Por esto se ve que es preciso entender por la palabra "desponsata," esposa, de la que se sirven San Mateo, I, 18, y San Luc., I, 27, y por la expresión "noli timere," etc., de San Mateo, I, 18. En el primer caso, los Evangelistas hablan de los esponsales, que ligaban absolutamente á los esposos, y en el segundo caso, San Mateo hace alusión á la "introducción" ó "recepción" de María en la casa de José.

APENDICE B.

EL MATRIMONIO ENTRE LOS JUDÍOS EN TIEMPO DE JESÚS.

El matrimonio entre los Judíos, estaba esencialmente constituido por dos actos: el contrato, la promesa ó los esponsales y la recepción de la esposa en la casa del esposo. (Kelim., c. 2, hal. 8.)

Los esponsales duraban un año entero. Ellos tenían un carácter definitivo. (Maimon., in Aschot, c. I.) La joven que faltaba á su promesa era lapidada como una mujer adúltera. La ceremonia no era sin grandeza: las dos familias se reunían con algunos testigos; el esposo entregaba á la esposa ó á su padre un anillo de oro ó algún objeto de precio ó un simple escrito por el que se obligaba á desposarse; en seguida decía: Ved, por este anillo, tú me estás consagrada, según la Ley de Moisés y de Israel.

Terminados los esponsales, se celebraban las bodas ó la recepción de la esposa en la casa del esposo. Los parientes de la joven la llevaban á la casa de su marido. Algunas veces el mismo esposo venía por ella. El padre y la madre la bendecían. Ella salía perfumada, ataviada, coronada. (Sotah, fol. 49, l.) Sus amigos, con la lámpara en la mano, la rodeaban y la acompañaban, agitando sobre su cabeza largas ramas de mirto. El esposo caminaba, con los cabellos desatados, el rostro velado. Una alegría ardiente estallaba bajo sus pasos; los cantos mezclados al ruido de los tamboriles y de otros instrumentos, les escoltaban hasta la cámara nupcial.

La fiesta, siguiendo una costumbre antigua, duraba siete días. (Jud., XIV, 12.)

APÉNDICE C.

LAS DOS GENEALOGÍAS DE JESUS (MAT., I, 1-17; LUC, III, 23-38).

No créo que exista un pueblo que posea en el mismo grado que los Judíos el culto de la raza y de la sangre.

Por Abraham, ellos forman una raza aparte en el mundo semítico; por Jacob y sus doce hijos, ellos se fraccionan en doce tribus, pero sin perjuicio de la unidad de origen.

Como ellos se atienen á la pureza de su descendencia abrahámica, ellos son celosos de la integridad de la sangre de su tribu. Para mejor guardarla, no solamente el hijo de Abraham jamás se casa con pagana, sino que el Israelita piadoso no contrae ninguna alianza fuera de su tribu.

Si millares de años no han destruido ese pueblo, si él subsiste todavía en medio de las naciones diversas en donde él está dispersado hace tantos siglos, él lo debe mucho á su religión de sangre. Sobre está adhesión indestructible es sobre la que está fundada su costumbre de levantar las tablas genealógicas estableciendo el estado civil de todo Israelita.

Divididos en doce tribus, después de la muerte de Jacob, ellos han mantenido con fidelidad esa distinción en la unidad de su raza.

Al regreso del destierro de Babilonia, la tribu de Judá eclipsa á las demás, y llega á ser, por decirlo así, el pueblo judío ó judeano; las genealogías entonces, en vez de erigirse por tribus, se establecen por familias. Pero, sea por medio de las antiguas tablas genea-

lógicas, sea por los escritos privados, sea por la tradición oral, las familias conservan el recuerdo de las tribus de quien descienden.

Por causa de las esperanzas mesiánicas, las familias salidas de la tribu de Judá guardan exactamente con un cuidado religioso sus tablas genealógicas.

Sucede lo mismo con la tribu de Levi. Aun cuando ella no sea de territorio determinado, aun cuando ella fué diseminada á través de todas las demás, en las ciudades reservadas, el sacerdocio de la que ella era hereditaria le da tanto más brillo en el medio palestino, que él ha heredado todo el prestigio de la dignidad real destruida. Es preciso leer en Josefo (*Contr. Apion*, I, 7) con qué vigilancia las familias sacerdotales conservaban sus títulos, y les hacían establecer, en el momento del matrimonio, cuando se trata de escoger una mujer al descendiente de Levi. Ella debía ser de raza sacerdotal, como su marido, y su descendencia probada ante testigos, y sobre los actos públicos.

En cuanto á las demás tribus, un grave interés económico, sin hablar de los recuerdos históricos y de una filiación que á menudo no era sin honor, les hacía un deber de velar por su estado civil.

Según el derecho judaico, las tierras pertenecían á las familias, y debían permanecer en las familias. Probar su filiación, era, al mismo tiempo, establecer su propiedad y su derecho hereditario.

Por tanto, cualesquiera perturbación que haya arrojado el destierro de Babilonia en el estado civil de los Hebreos,—sea orgullo de raza, sea interés doméstico, sea religión,—las familias, en general, han sabido mantener sus alianzas, y probar por sus árboles genealógicos, la pureza de la sangre y la integridad de la tribu.

Todo Judío se sabía de tal casa, de tal familia, de tal tribu, de tal sangre. Los Palestinos podían justificar por los archivos guardados en el Templo; y los dispersados llevaban consigo sus tablas genealógicas, como un título de honor y verdaderos papeles de familia.

Estas cuantas observaciones bastan al historiador para aceptar como documentos serios, aun cuando sea imposible actualmente, por falta de informes contradictorios, comprobar en detalle su exactitud, las dos genealogías davidicas de Jesús. (Mat., I, 1; Luc., III, 2.) Evidentemente los dos Evangelistas deben de estar en medida de probar lo que ellos habían escrito, y ellos no podían incurrir en error á un público tan celoso de su propia descendencia.

A primera vista, las dos genealogías de Jesús, consignadas en el primer Evangelio, se presentan con una fisonomía muy marcada.

La de Mateo es descendente. Ella parte de Abraham y llega hasta José, el esposo de María. Jesús allí es llamado Hijo de David, con la intención manifiesta de caracterizar por Abraham, el jefe de la raza israelita, su descendencia nacional, y por David, el gran Rey, su descendencia real. Ella es esencialmente teocrática y corresponde así, al carácter general del primer Evangelio, cuyo fin es establecer en toda circunstancia la mesianidad de Jesús.

¿De dónde viene esta lista de antepasados? Evidentemente del estado civil de los judíos. ¿Quién la sacó y quién la levantó? Tal vez el autor del Evangelio; pero si la tomó de algún autor desconocido, no por eso ha dejado de darle su propio toque.

En el versículo 16, él tiene cuidado de notar que José es el esposo de María, de quien nació Jesús, y así descarta, respecto de Cristo, la paternidad de José, á fin de armonizar su genealogía con el génesis milagroso de Jesús que él relatará más tarde.

El agrega diversos nombres de mujeres ilustres, principalmente de cuatro pecadoras, aun cuando los registros oficiales de los judíos no los admitan: Tamar, la incestuosa, Rachab, la cortesana, Bethsabée, la adúltera, Ruth la Moabita.

Siguiendo la costumbre, él descompone la serie total en tres partes de catorce nombres cada una: de Abraham á David, de David al destierro, del destierro á Jesús. Para tener ese número simbólico, el Evangelio ha suprimido, en la serie de los abuelos, varios nombres; y para hallarle en los que él guarda, es preciso contar á David en la primera y la segunda parte, añadir en la tercera los nombres de María y de Jesús, ó bien excluir á Jesús y á María, y repetir dos veces el término común en dos series sucesivas. Los antiguos preferían contar de esta manera y dividir sus genealogías en divisiones iguales, para ayudar la memoria.

La genealogía de San Lucas, por el contrario es ascendente. Ella se eleva de Jesús y de José por David y Abraham hasta Adam, y hasta á Dios quien ha hecho de una sola sangre, *is, sng, aigatos*, á todas las razas humanas habitando en la tierra. (Act., XVII, 26.) Ella remonta á David, por la rama real de los Isaidés, pero por la línea de Nathan, hijo mayor del gran Rey. Entre Nathan y Jesús, no se hallan sino dos nombres semejantes á los que Mateo menciona, de su parte, entre Salomón y José: Salathiel y Zorobabel. La fórmula para expresar la unión de los ascendientes es más vaga, más indeterminada que la de Mateo. El uno se contenta con el artículo *ov*, en el genitivo, traducido por el "qui fuit" de la Vulgata; el otro emplea el "genuit."

En su nomenclatura, el autor sigue á los Setenta. La incorrección de la ortografía y la alteración de los nombres hebreos en el indicio cierto de que esta lista está formada en un círculo judío (helenista). La idea de hacer remontar á Jesús hasta Adam, da á esta genealogía un carácter universalista que concuerda bien con el Evangelio al que ella pertenece, y con el mismo Mesías, cuya misión es la de salvar a todos los hombres.

La diversidad fundamental de las dos tablas genealógicas ha sido, desde los primeros tiempos, el objeto de controversias sin fin.

¿Cuál es el valor de esas dos piezas? ¿La una no contradice á la otra? Si la primera es exacta, ¿cómo lo será la segunda? O inversamente: si la segunda es justa, ¿la primera no será engañosa?

Los padres, los doctores, los exegetas cristianos, jamás han vacilado en aceptar á la una y á la otra, con el mismo título; y todos han tratado de resolver el problema delicado de su concordancia.

Dos sistemas principales han sido adoptados: el uno, partiendo de la hipótesis de que las dos genealogías son de José; la otra, de la hipótesis que la primera es de José, la segunda de María.

En el primer sistema, se ha tratado de explicar las divergencias, apoyándose en el Levirato. ¹ (Deut, V, 10, cf. Marc, XII, 19.)

Se sabe, en efecto, que esa ley mosaica obligaba á un hermano á casarse con la viuda de un hermano, muerto sin hijos, de tal manera que el mayor de los hijos que naciesen de esta unión nueva, heredaría los bienes y el nombre del difunto. El derecho ó el deber de casarse podía transmitirse á un pariente más remoto.

En virtud de esta prescripción, un hombre podía tener dos padres: un padre según la naturaleza y un padre legal, y por consiguiente, dos genealogías: la una según la naturaleza, la otra según la legalidad.

La genealogía levantada por Mateo es la genealogía natural de José quien tiene por padre verdadero á Jacob; la genealogía levantada por Lucas es la genealogía legal de José quien por la ley del Levirato, tiene por padre á Heli. Partiendo de Jacob y de Heli, las dos genealogías siguen una línea diferente hasta Zorobabel y Salathiel. Este último, en virtud de la ley (levítica), ² dió á José dos padres: el uno según la Ley, Jechonias; el otro según la natu-

¹ Obligación que imponía la Ley de Moisés al hermano de un difunto, de casarse con la viuda. Viene del latín *levir* cuñado.

raleza, Néri; y las dos genealogías vuelven á partir, para unirse de nuevo en David, por Salomón y por Nathan.

En la hipótesis de que una de las genealogías, la de Mateo, es de José, mientras que la otra, la de Lucas, es de María, las diferencias no existen: son dos árboles esencialmente diversos; y el problema de su armonía está más que resuelto, el está suprimido.

La única dificultad, en esta última hipótesis, es la de explicar cómo José es llamado hijo de Heli, "Heli". Basta leer el texto con un paréntesis que permite referir el "Heli" no á José, sino á Jesús, de quien él es el abuelo.

Estos dos sistemas así entendidos, suscitan en mi opinión, varias objeciones graves.

En el primero, preguntaré en qué una genealogía legal ó natural puede importar á Jesús, puesto que José no es su padre. Ella no probará sino una cosa, esto es, que José siendo el esposo de María, él es el padre legal de Jesús, y, por consiguiente, sus derechos legítimos al trono de David pasan á Jesús.

Muy bien: pero en este caso, una de las genealogías llega á ser inútil, y yo preguntaría si la que subsiste corresponde al fin de los Evangelistas. ¿Acaso para establecer el derecho al trono de David es por lo que han escrito? ¿Y qué importaba á Jesús esta herencia que él no quería, puesto que su Reino no era de este mundo?

En el segundo, se puede hacer á la genealogía de José la misma objeción, y en cuanto á la de María, ella tiene el inconveniente de ser una anomalía con respecto á las costumbres judías que no conocían genealogía para las mujeres.

Los críticos racionalistas modernos los más moderados¹ han concluido por renunciar á una concordancia que ellos estiman imposible, y que no se puede obtener sino por medio de expedientes arbitrarios. Ellos no ven en las dos tablas sino dos genealogías diferentes del mismo José, genealogías que se han formado en dos medios diversos, por medio de documentos diversos: lo que basta para explicar sus oposiciones. Ellos, por lo demás, no podían interesar sino á los Judeo-cristianos, de donde han salido los dos documentos. Ellas tienden una y otra á establecer que Jesús de Nazareth descendió en línea recta, legítima y naturalmente, de

¹ Véase á Reuss. Histoire evangelique, Paris, 1876.

padre á hijo, de David, y realizó así, en su persona, una de las tesis fundamentales de la teología mesiánica de los Judeo-cristianos. (Véase la Enciclopedia de las ciencias religiosas, art. Genealogía.)

Pero para los cristianos que creen en la concepción milagrosa de Jesús, esas genealogías carecen de valor, en el sentido natural de la palabra; y si los Evangelistas han conservado esos documentos, su único móvil ha sido conservar el privilegio que el nombre de "Hijo de David," generalmente empleado, en el primer siglo, para designar al Mesías podía dar á Jesús.

Las genealogías, bajo su pluma, pierden su valor natural y no conservan sino un valor legal; porque Jesús, no es, según ellos, el padre de Jesús, en el sentido propio de la palabra, él no es sino el padre legal, como esposo de María, su madre.

Una sencilla observación basta para arruinar esta tesis (por qué Jesús no podría ser, por su madre, de la verdadera sangre de David? Y si un estrecho parentesco entre José y María, como lo atestigua la tradición universal, daba los mismos abuelos á uno y otro, ¿por qué una genealogía de José no podría ser, al mismo tiempo, la de María y de Jesús?

Yo voy más lejos. ¿Por qué no ver en las dos genealogías dos árboles diferentes? el uno remontando, por vía de filiación natural de José á David, por Jacob; la otra, por vía de filiación legal, de José á David, por Heli, padre de la Virgen y padre legal de José?

Antes de establecer este ensayo de conciliación fundado sobre estas bases, es preciso establecer la fuerza de esos dos documentos Evangélicos.

No es admisible que los Evangelistas, preocupados como lo estaban de la mesianidad de Jesús, hayan renunciado á establecerla sobre sus bases esenciales.

Ahora, una de las condiciones del Mesías más distintamente formuladas por los profetas, y universalmente reconocidas, tanto entre la multitud como entre los letrados, fué su descendencia davidica, nótese bien, su descendencia carnal, "ex semine David," y no solamente su descendencia legal.

El Cristo debía ser más que el heredero legal del gran Rey, él debía ser, materialmente de su sangre, lo mismo que de la sangre de Abraham. Yo no creo que sea posible poner esto en duda.

Es evidente que para comprobar la "filiación natural" de Jesús respecto á David, que los dos Evangelistas han dado las tablas genealógicas de Jesús.

Si Jesús fuese hijo de José, las dos genealogías de Mateo y de Lucas irían derecho al fin; pero por el testimonio de uno y otro Evangelista, Jesús no se une á la humanidad sino por María, su madre, y por lo mismo hay lugar de preguntarse cuál podría ser el valor demostrativo de esas dos listas de antepasados, bajo el punto de vista de la descendencia davidica de Jesús.

Se está obligado á convenir, en todo rigor de exégesis, que las dos genealogías son, en efecto, una y otra, las genealogías davidicas de Jesús, por José, su padre putativo. Todas las genealogías judías se hacen por los abuelos masculinos, y nada sería menos verosímil de admitir que, levantando las genealogías judías, el Evangelista palestiniano, Mateo, y el Evangelista helénico, Lucas, hayan violado así los usos de la nación de quien ellos tomaban, por lo demás, sus dos tablas.

Sin embargo, y reconociendo este hecho, me parece fácil establecer que las dos genealogías van al fin y prueban realmente la filiación davidica de Jesús.

En efecto, si se admite entre María y José un parentesco estrecho, de tal modo que ellos fuesen de la misma familia y de la misma casa, como la tradición universal siempre lo ha reconocido; si se hace de José el hermano ó el sobrino de Ana, madre de María, siguiendo la opinión de Cornelio á Lápide, es evidente que los abuelos de José, los de María y de Jesús son los mismos; de modo que, aunque José no está para nada en el génesis de Jesús, levantar la lista de sus padres, como lo ha hecho Mateo, es al mismo tiempo, levantar la lista de los padres de María y de Jesús. Jacob, padre de José y de Ana, sería el abuelo de María y el abuelo de Cristo.

¿Qué objeción sería puede levantarse contra esta hipótesis cuyo único error, si ella lo tiene, sería determinar, sin testimonio expreso, el grado de parentesco de María y de José?

Pero entonces, ¿cómo explicar la genealogía de Lucas, y su diferencia con la de Mateo?

Si, conforme á éste, José tiene por padre á Jacob, ¿cómo, según aquel, es Heli?

La respuesta nos parece sencilla.

Basta preguntarse lo que fué Heli. Ahora, como se puede establecer por varios pasajes de las Escrituras, Heli, es por apócope, Heliakim, y Heliakim, sinónimo de Joaquín, Joaquín, según la uni-

¹ Iren., lib. III, c. XVIII; Tertull., Contr. Jud.; August., in N. T., in 86; Contra Faust., I, XXIII.—Jerónimo, Coment. in Mat., Ambros., I, III, in Luc.; Damasceno, etc., etc.

versal y constante tradición, fué el padre de María y el suegro de José. Al casarse la hija de Heli, José se convertía en el heredero legal y el hijo de Heli; de suerte que San Lucas, al formar para este último su lista genealógica, en realidad ha dado los ascendientes paternos de María y de Jesús. La fórmula vaga *σοφ*, en griego, "qui fuit," según la traducción de la Vulgata, empleada por San Lucas para expresar las relaciones de sus ascendientes, desde José hasta á Adam, y hasta el mismo Dios, es susceptible, por causa misma de su indeterminación, de tres sentidos diversos; ella indica una relación legal de José á Heli, una filiación natural entre los otros, una relación de criatura de Adam á Dios.

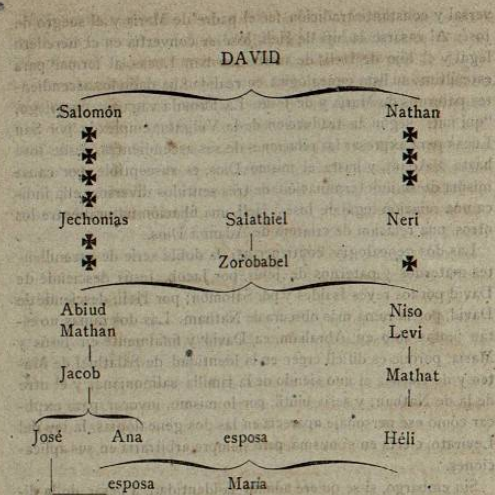
Las dos genealogías contienen así, la doble serie de ascendientes maternos y paternos de Jesús, por Jacob. Jesús desciende de David por los reyes Isaides y por Salomón; por Heli, desciende de David, por la rama más oscura de Natham. Las dos ramas no están juntas sino en Abraham, en David y finalmente en Jesús y María, porque es difícil creer en la identidad de Salathiel de Mateo y de Lucas: el uno siendo de la familia salmoniana, y el otro de la de Nathan; y sería inútil, por lo mismo, invocar para explicar cómo ese personaje aparecía en las dos genealogías, la ley del Levirato, cierta en sí misma, pero siempre, arbitraria en sus aplicaciones.

Sin embargo, si se quiere admitir la identidad, á pesar de la dificultad que suscita esa hipótesis, por razón del pasaje del I Chron., III, 19, es preciso hacer intervenir la ley del Levirato. La rama salmoniana se extingue en Jechonias; y Neri, de la rama nathánica, le suscita un heredero que es Salathiel. En la genealogía de Mateo, Salathiel es hijo de Jechonias, su padre legal y en la de Lucas, él es hijo de Neri, su padre por la naturaleza. Salathiel engendró á Zorobabel, cuyo hijo mayor Abiud, continúa la línea nathánica.

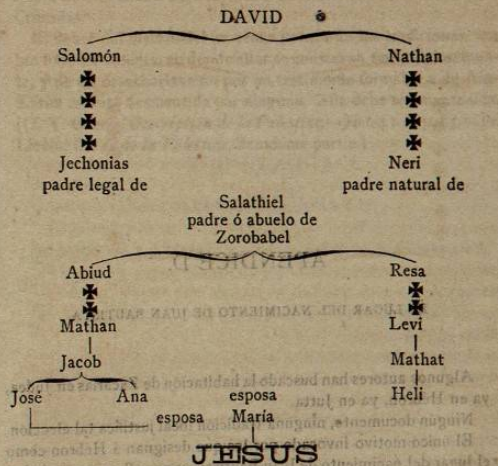
He aquí dos esquemas¹ que facilitarán la inteligencia del sistema de acuerdo de las dos genealogías, fundadas en el parentesco de María y de José.

En el primero, José es supuesto el tío de María y el hermano de Ana.

¹ Esquema, entre los antiguos nombre genérico de todas las figuras y formas.



En el segundo, José es supuesto el primo de María y el sobrino de Ana.



El sistema de concordancia que acabamos de exponer nos parece corresponder plenamente al propósito de los Evángelistas, escapar á las dificultades que suscitan los otros sistemas y resumir lo que ellos pueden tener de cierto.

La descendencia real, carnal, de la familia davidica está no solamente establecida, ella está mostrada superabundantemente por las dos genealogías que nos hacen conocer los ascendientes maternos y paternos de Jesús.

Las dos listas de abuelos están formadas apoyándose en José, lo que sostiene justamente el primer sistema y lo que corresponde á las costumbres judías; pero, en la una, José no es introducido sino como el Hijo legal de Heli, abuelo materno de Jesús y en la otra, como hijo por la naturaleza de Jacob, abuelo paterno de Jesús.

Bajo este titulo se puede decir que la una es la genealogía natural de José, la otra su genealogía legal; pero que la una y la otra son la genealogía natural y legal, á la vez de María y de Jesús.

Laura de San Sabás, cuyo testimonio es anterior á la venida de las Cruzadas.

El deber del historiador es tener cuenta de las tradiciones, sobre todo en Oriente, en donde ellas se conservan tan religiosamente, y de no desecharlas sino por un testimonio formal. La de Ain-Karim no está desmentida por ninguno. Ella debe ser mantenida. (Cf. V. Guérin, *Description de la Palestine*.—*Judea* t. I, p. 83.—Tr. Lievin. *Guide de la Palestine*, deuxième partie.)

APÉNDICE D.

EL LUGAR DEL NACIMIENTO DE JUAN BAUTISTA.

Algunos autores han buscado la habitación de Zacarías en Judea, ya en Hébron, ya en Jutta.

Ningún documento, ninguna tradición local justifica tal elección.

El único motivo invocado por los que designan á Hébron como el lugar del nacimiento de Juan Bautista, es que ella era una ciudad sacerdotal. Pero la tribu de Judá poseía ocho ciudades sacerdotales: ¿por qué preferir á Hébron á las otras siete?

Además, nada prueba que en la época de Zacarías, los sacerdotes estuvieran obligados á habitar en una ciudad sacerdotal. Muchos estaban fijados en Jerusalem, y otros en los alrededores. Heli habitaba en Silo; Samuel, Ramathain-Sophim; Mathathías, Modina, Simón Macabeo, Gaza. Ninguna de estas ciudades fué ni sacerdotal ni levítica.

Reland me parece el primero quien designa á Jutta como la ciudad de residencia de Zacarías. El texto de San Lucas se opone á ello. Ningún manuscrito trae ese nombre, y la ausencia del artículo en el texto griego, *ἐν πόλει ἑοδα*, no permite ver allí á una ciudad determinada. El Evangelista dice: en "una ciudad," él no dice: en "la" ciudad.

La tradición que coloca á la familia de Zacarías en Ain-Karim es anterior á las Cruzadas. Ella remonta hasta el igúmeno Daniel (1113).

Ahora, Daniel había sido informado por un viejo monge de la

APENDICE E.

LA PISCINA PROBATICA.

Esta piscina maravillosa, de la que habla San Juan, en ninguna parte está mencionada entre los escritores judíos. Es difícil identificarla con aquella que Josefo (*De bell. Jud.*, VI) llama el estanque de Salomón, en el cual se lavaban las víctimas antes de ofrecerlas en el Templo.

Algunos autores modernos, reconociendo que el versículo 4, en el que el carácter milagroso de las aguas es marcado, falta en los más antiguos manuscritos, y principalmente en el Codex Sinaiticus, Vaticanus, en el de Eshren, de Cambridge, en la versión siríaca Cureton, y en la versión copta del tercer siglo, no han vacilado en considerarle como una glosa que se había introducido en la Vulgata, la Peschito y el Codex alejandrino.

La autenticidad de este texto puesto en sospecha, ellos no han vacilado en ver en la piscina sino un simple manantial thermal intermitente. Esta interpretación tiene poca importancia bajo el punto de vista doctrinal, pero ella tiene el error de tocar la integridad de la Vulgata, y de estar en oposición con la mayor parte de los antiguos padres, quienes no han vacilado en ver en la piscina de Bethesda a un prodigio.

En cuanto a la situación que ella ocupaba, hoy parece fuera de duda que es preciso buscarla a algunos metros N. O. de la Iglesia de Santa-Anna. Las excavaciones notables de M. Mauss, arquitecto francés, han descubierto a la piscina misma, sepultada en los escombros a más de ocho metros de profundidad. El séptimo siglo, San Antonio la visitó; y en el undécimo, Bongars la designa muy claramente en el lugar que señalamos.

APENDICE F.

AUTENTICIDAD DE LA SITUACIÓN DE CAPHARNAUM, SOBRE LAS RUINAS DE TELL-HOUM.

La autenticidad de Capharnaum parece definitivamente establecida. Ella tiene, al menos, todas las pruebas y todas las verosimilitudes que se puedan desear para estas cuestiones de arqueología palestiniense, en la que el defecto de inscripciones no permite la evidencia absoluta, y por decirlo así, material.

El primer indicio de que las ruinas de Tell-Houm bien son la antigua Capharnaum, está en el parentesco de los nombres. Caphar, pequeña ciudad ó aldea, ha sido reemplazada por la palabra árabe Tell, colina cubierta de ruinas. Nahum, por una reducción de la que se halla más de un ejemplo, ha perdido su primera sílaba y se ha convertido en Houm.

Una segunda indicación nos es suministrada por Eusebio (*Ocnomasticon*, en la palabra *Korazim*.) El se expresa así: "Aldea de Galilea que Cristo maldijo; ella está á doce millas de Capharnaum."

San Jerónimo corrigió el evidente error de Eusebio ó de sus copistas, reemplazando "doce" por "dos." Korazim es ciertamente ese montón de ruinas llamado hoy Kharbet-Kerazet; ahora, la distancia que le separa de Tell-Houm es justamente de doce millas, como lo afirma San Jerónimo.

La maldición de Jesús respecto á Capharnaum: "Y tú, Capharnaum, ¿siempre te elevas hasta el cielo?" nos lleva á la misma conclusión. Jesús, como lo observa M. V. Guerin,¹ hace una alusión evidente á la belleza de la pequeña ciudad, belleza de la que ella

1 Cf. Victor Guerin, Description de la Palestine, 3^e partie: Gallilée, t. 1.

se jactaba y que ella debía menos, sin duda, á las moradas de sus habitantes que á algunos de sus monumentos públicos, á su puerta, á su bella fuente y á su magnífica sinagoga, cuyos restos sorprenden todavía por su grandeza y su magnificencia. Ahora, de todas las ruinas que se pueden estudiar á orillas del lago, las de Tell-Houm son las únicas en las que se detiene la mirada y encuentra las huellas de algún edificio espléndido.

Josefo habla de la pequeña ciudad de Capharnaum (Vita § 72), á donde él fué transportado, herido, después de un combate contra las tropas del rey Agrippa. Evidentemente, él debió ser depositado en el primer lugar más allá del río en donde se hallaban los médicos; ahora, sobre la orilla occidental del lago, la primera localidad de alguna importancia fué necesariamente Capharnaum, hoy Tell-Houm.

El testimonio de los más antiguos peregrinos, Antonino el Martir en el siglo sexto, Arculfo en el séptimo, el igúmeno sagaz Daniel en el duodécimo, confirman nuestra conclusión. San Wilebaldo, en el octavo, es el único que contradice á sus antecesores y á los que llegaron después de él; pero él está en oposición formal con San Jerónimo, quien afirma expresamente que Korazin estaba á dos millas de Capharnaum, y que, por consiguiente, viniendo de Tiberiades, la primera ciudad que se encontraba, no era, como el peregrino lo afirma, Capharnaum, sino Bethsaida.

APENDICE G.

LAS DOS VISITAS Á NAZARETH.

A pesar de algunos rasgos de semejanza, y principalmente: 1.^o la expresión de sorpresa: ¿No es este el hijo de José? 2.^o la palabra del capítulo V, 23, quien supone una residencia anterior en Capharnaum, no podríamos confundir, como la mayor parte de los críticos modernos, la narración de San Lucas y las dos narraciones paralelas de San Mateo y de San Marcos. Jesús hizo dos viajes á Nazareth, el primero, referido por San Lucas; el segundo, por San Mateo y San Marcos.

Las diferencias son patentes é irreductibles.

1.^o La primera visita tuvo lugar al principio del ministerio galileo, según el testimonio formal del Evangelista quien tuvo cuidado de ordenar los hechos según su expresión formal; la segunda se renueva después de una permanencia de algunas semanas en Capharnaum.

2.^o La primera tiene un carácter violento y se termina por la expulsión de Jesús, acompañada de amenazas y de tentativa de homicidio en su persona; la segunda tiene un carácter del todo pacífico.

3.^o La narración detallada, dramática, conmoviendo á San Lucas, no permite dudar de la exactitud del hecho. Por lo demás, la nueva tentativa de Jesús sobre Nazareth nada tiene que no sea muy verosímil. Se comprende que él quiso vencer la incredulidad de la ciudad en donde él había sido alimentado, y que él había contado, en último lugar, sobre la gloria de la que la Galilea entera le cubrió, para imponer silencio á las preocupaciones de sus conciudadanos.

APENDICE H.

SEGUNDA MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES.¹

Esta nueva multiplicación de los panes ha sido puesta en duda por la crítica racionalista. ¿Por qué? El fenómeno milagroso, es idéntico, en substancia, con el que los cuatro Evangelios refieren, pero todos los detalles diferencian: el lugar, las circunstancias anteriores y subsecuentes del hecho, el número de los convidados, los panes, las cestas. Pretender que la tradición se había oscurecido y que, para conciliar la divergencia de los detalles, dos Evangelistas hayan, con propósito deliberado, duplicado el fenómeno, es un expediente sin valor. Por lo demás, las palabras en las que Jesús invoca las dos multiplicaciones no dejan ninguna duda respecto á su realidad; y sería inadmisibile que San Mateo y San Marcos las hayan puesto en la boca del Maestro para justificar su narración.

¹ Mat., XVI, 6 y sig.; Marc., VIII, 4 y sig.; Cf., Mat., XIV, 16 y sig.; Marc., VI, 38 y sig.; Juan, VI.

APENDICE I.

EL PAÍS DE DALMANUTHA.

Nada queda de esta localidad. Ella estaba situada, verosímilmente, no lejos de Medjdel, á la extremidad meridional del llano de Gennesar. Según ciertos autores, Dalmanutha no designaba quizá sino al distrito al que pertenecía Magdala ó Magedan, como Ephrata designaba á aquel á quien pertenecía Bethlehem, aunque ninguna ciudad jamás haya llevado el nombre de Dalmanutha ó de Ephrata. En cuanto á "Magedan," ó según algunos manuscritos, "Magaidan" ó "Magdala," había error en situarle sobre la ribera oriental del lago. Eusebio, en su *Onomasticon*, cita, en efecto, una tierra de "Magaidan," cerca de "Geraza" ó "Kersa," pero este pasaje prueba solamente que existió en este lugar, en la época de Eusebio, otra "Magedan" ó "Migdal," distinta de aquella en la que Jesús abordó después de la segunda multiplicación de los panes. (V. Guerin, *Description de la Palestine*.—Galilee, t. I.)

APENDICE J.
GERGESA Y GADARA.

San Jerónimo (*De locis Hebraeis*) confundió á Gergesa ó Kersa y á Gadara. Estas dos ciudades son, según el testimonio de Josefo (*Bell. Jud. V, 3*), absolutamente distintas, aunque su territorio fuese limitrofe. La ciudad á cuyo dominio vino Jesús es evidentemente Gergesa y no Gadara, situada á tres horas del lago, en las montañas que forman el valle de Hieromax. Esta es, además, la opinión de Orígenes, quien la afirma en nombre de una antigua tradición. Eusebio y San Jerónimo la refieren, y añaden que, en su tiempo, se mostraba como teatro del prodigio operado por Jesús, á una montaña dominando al lago, cerca de "Kersa."

APENDICE K.

EL POSEIDO DE KERSA.

Las diferencias de la narración de San Mateo á las de San Marcos y de San Lucas, han sido notadas desde los primeros siglos. San Mateo menciona dos poseidos: San Marcos y San Lucas no hablan sino de uno solo; de aquel, sin duda, observan San Agustín, Theophylacto y Eutimio, que fué el más temible y el más famoso. Esta es la primera diferencia. San Mateo no releva sino el hecho de la irrupción de los demonios en la piara de puercos á quienes precipitan al mar, en donde pereció: San Marcos y San Lucas ponen en relieve la curación, prodigiosa del endemoniado que se decía Legión. Esta es la segunda diferencia. Ni la una ni la otra podrían ser innovadas contra el valor histórico de la narración. Ellos no prueban sino la libertad legítima de los escritores sagrados en su manera de considerar y de referir los hechos.

APÉNDICE L.

AUTENTICIDAD DEL LUGAR DE LA TRANSFIGURACION
EN EL THABOR.

La tradición que designa al Thabor como lugar auténtico de la Transfiguración, remonta al cuarto siglo. Ella tiene por representantes, en esa época, á San Cirilo y á San Eusebio de Cesarea. San Jerónimo al fin del mismo siglo la confirma. La autenticidad, por lo mismo, no sufre dificultad. San Jerónimo hubiera ciertamente disipado las dudas si hubieran existido; y si él hubiera participado de ellas, su testimonio no se hubiera revelado en términos tan afirmativos.

En su Epístola XLVI á Marcella, refiere un proyecto de viaje á la "Montaña Santa," y dijo: "Perginus ad Itabyrium et Tabernacula Salvatoris." En su epítafio de Santa Paula (Epístola LXXXVI) dice de ella: "Scandebat montem Thabor in quo transfiguratus est Dominus." Los tabernáculos á los que hace alusión San Jerónimo son las tres iglesias que había hecho edificar Santa Elena en el Thabor, por el año 327, según el historiador Nicéforo Callista, (Historia ecles., I, VIII, XXX).

Antonino el mártir, en el siglo diez y seis, los menciona (Itiner., VI), atestiguando así á la tradición anterior.

En el séptimo, Adamanus señala, además, un gran convento (Adam., ex Arculpho. De locis sanctis).

En el octavo, San Willibaldo habla del mismo monasterio y de una iglesia consagrada á Jesús, á Moisés y á Elias.

Los testimonios en favor de la tradición se continúan sin interrupción durante el tiempo de las Cruzadas; y ni las revoluciones, ni las guerras, ni el tiempo, á pesar de todas las ruinas acumula-

das, han logrado hacer perder al Thabor la gloria de la que está coronado.

Las objeciones que se han suscitado contra la opinión tradicional que sitúa en el Thabor la Transfiguración, son las siguientes:

1º Los documentos no mencionan el viaje que hubiera llevado á Jesús á los alrededores de Cesarea de Filipo en plena Galilea: lo que ciertamente hubieran hecho si el viaje hubiera tenido lugar.

El argumento nada tiene de decisivo. El supone que los sinópticos han indicado claramente, todos los cambios de Jesús. Ahora, su estudio atento prueba que él no es nada. Muchos, diré, aun la mayor parte de las escenas referidas por ellos, están sin indicación precisa de tiempo y de lugar. Jesús pudo, sin dificultad, en seis días, dirigirse de "incógnito," con sus discípulos, á las regiones del Norte de la tetrarquía de Filipo, al Thabor, á través de la Galilea, atravesando el país al Oeste del Jordán.

2º Otra objeción se funda sobre el estado del Thabor, cuya cima no estaba solitaria, puesto que allí se ve una fortaleza y una aldea. El viajero americano Robinsón quien, en sus investigaciones bíblicas, formuló esta dificultad, no prueba sino que en el tiempo de Jesús la cima de la montaña fué verdaderamente habitada. Según el testimonio de Josefo, no es sino bajo su gobierno, en las últimas guerras de los Judios contra los Romanos, que el Itabyrion hubiera sido fortificado. (Beil., Jud., II, 20, 6; IV, I, 8.)

La opinión que ha querido dar á una de las cimas del Hermon la gloria de haber sido escogida por Jesús para lugar de su Transfiguración, no tiene en su favor sino la hipótesis arbitraria de algunos autores modernos. No se encuentra la menor huella antes del fin del siglo décimotercero.

En semejantes materias, la novedad, que no se autoriza en ningún documento antiguo, es siempre sospechosa.

das, han logrado hacer perder al lector la gloria de la que esta coronado.

Las objeciones que se han hecho contra la omisión arriba indicada en el Tabor, la Transfiguración, son las siguientes: 1.º Los documentos no mencionan el viaje que hubiera hecho Jesús a los alrededores de Cesarea de Filipo en plena Galilea; lo que ciertamente hubiera hecho si el viaje hubiera tenido lugar.

El argumento nada tiene de decisivo. El supuesto que los sinópticos han indicado claramente, todos los campos de Jesús. Ahora se estudia atento hecho que él no es nada. Muchos, dice, son los campos de tiempo y de lugar. Pero esto es difícil, en estas circunstancias de "inc", "inc", "inc".

APÉNDICE M.

LOS DOS TEXTOS DEL "PATER", en el Tabor, a través de la Galilea.

La comparación de los dos textos de la oración de Jesús (Mat. VI, 9-13, y Luc., XI, 2-4) hace resaltar su identidad esencial.

El texto del primer Evangelio no es sino el desarrollo, la exposición del texto del tercero. San Lucas, dice: "Padre." San Mateo añade el atributo: "Que estás en los cielos." San Marcos dice: "Santificado sea tu nombre, venga á nos tu Reino." San Mateo explica el medio de esta santificación y del advenimiento de este Reino: "Que se haga tu voluntad así en la tierra como en el cielo."

San Lucas, según algunos manuscritos, dice solamente: "No nos dejes caer en la tentación." San Mateo agrega el complemento del pensamiento: "Libranos del Malo," de aquel cuyo espíritu nos conduce al mal. En fin, según diversos Codex, San Mateo sólo ha añadido la doxología: "Amén."

Nos parece vano buscar el origen de la divergencia material de los dos textos, después de haber probado su absoluta conformidad de pensamiento.

APÉNDICE N.

LA PARTIDA DE LA GALILEA.

La partida de la Galilea ha sido cuidadosamente marcada por los cuatro Evangelios (Juan, VII, 1; Mat., XIX; Marc., X, 1; Luc., IX, 51).

La identidad del hecho señalado por San Mateo, San Marcos y San Lucas no es dudosa. Basta, para convencerse, observar que los tres sinópticos le colocan según las mismas circunstancias y los mismos discursos referidos por ellos.

¿Se puede negar que la partida señalada por Juan (VII, 1) sea la misma que señalan los tres primeros Evangelios? No lo creo. Para establecer una diferencia, sería preciso admitir que después del viaje para la fiesta de las Cabañuelas, referida por San Juan, Jesús hubiera vuelto á Galilea; ahora, ese regreso no está mencionado. El cuarto Evangelio tomó un cuidado tal en marcar las diversas translaciones de Jesús, que si él hubiera vuelto á Galilea, él lo hubiera dicho.

Así, los cuatro documentos, según nuestra hipótesis, concuerdan para informarnos exactamente respecto á la partida de Jesús: fecha importante en su carrera, porque ella corresponde á la inauguración de un período nuevo de su apostolado.

APÉNDICE O.

LA MUJER ADULTERA.

La narración de la mujer adúltera (Juan, VII, 45; VIII, 11) ha sido el objeto de grandes debates críticos.

El origen primero de esas discusiones proviene de un hecho único en la historia del texto del Nuevo Testamento; á saber: la omisión de la narración (VII, 45; VIII, 11), en un gran número de manuscritos griegos de los más autorizados.

El Sináítico, el Alejandrino, el de Ephrem, el Real, etc., del cuarto al noveno siglo, no la traen. La Peschito del siglo doce y dos de los mejores manuscritos de la Itala la omiten; el Versellensis del cuarto y el Brixiensis del sexto, los manuscritos *L* y *A* dejan el pasaje en blanco. Otros y principalmente el Sangermanensis del séptimo y el Vaticanus del décimo, la marcan con rasgos de duda. Hay más; entre los manuscritos que la contienen, su lugar varía: uno la transcribe después del cap. VII, v. 36, de San Juan; otros la relegan al fin del Evangelio; algunos la adhieren al Evangelio de San Lucas, y la interpolan después del cap. XXI.

A este hecho extraordinario, conviene agregar el silencio de algunos Padres respecto á esta narración, que parece haber sido totalmente ignorada de Tertuliano, de San Cipriano, de Orígenes y de San Crisóstomo.

En verdad, desde el segundo siglo, las armonías de los Evangelios de Tatiano y la concordancia de Ammonius, al principio del tercer siglo, prueban que el pasaje formaba realmente parte del Nuevo Testamento. Las *Constituciones apostólicas* (XXIV, 1), desde el tercer siglo, atestiguan, ellas también, la presencia del pasaje en el Nuevo Testamento. Los principales manuscritos de la Itala, del cuarto al undécimo, la Vulgata, la traducción siríaca,

de Jerusalem del quinto, el Codex de Beze, el Boorel del noveno, el Harleiano, etc., y más de trescientos manuscritos, según el testimonio de Tirschendorf, le relatan tal como le leemos hoy; y los Padres del cuarto, San Gerónimo, San Ambrosio y San Agustín, sostienen resueltamente la autenticidad, el cual jamás, en la Iglesia, ha sido puesto en duda.

Si el pasaje es reconocido por auténtico, ¿de dónde viene su omisión? y si no lo es, ¿de dónde viene la interpolación?

La omisión puede explicarse y justificarse. La interpolación no se explica ni se justifica. Sin invocar la autoridad y la tradición de la Iglesia, quien guarda como un tesoro sagrado el libro en el que los hechos y proezas de Jesús han sido consignados, el solo estudio del hecho discutido prueba la omisión y excluye la interpolación. La misericordia de Jesús para con la mujer adúltera, como lo observa finalmente San Agustín, ha podido inquietar á los hombres de poca fe, ó más bien suministrar un pretexto de ataque á los enemigos de la verdadera fe. Ellos temen, sin duda, que la indulgencia del Maestro autorizará el desorden y la impunidad de sus mujeres. (De conjug. adult., I, II, VII.) Y ellos han quitado de sus manuscritos ese rasgo de bondad hacia la adúltera, como si Aquel que decía: "No peques más," pudiera animar al malvado.

Dos causas absolutamente contrarias explican la fortuna singular de este pasaje: por una parte, el montanismo, con su severidad moral exagerada; por la otra, la relajación de las costumbres, en la época de Constantino, en el momento en el que los paganos en masa, abrazando la fe, llevaban á la Iglesia sus costumbres voluptuosas. (Cf. Salviano, *De gubernat. Dei*, II, 8 y VI.) La narración de la mujer adúltera chocó á la falsa austeridad de los montanistas, y ella pareció ser un pretexto á los espíritus ligeros prestos á abusar de la indulgencia. Nese de esta manera cómo, desde el segundo y tercer siglo, en plena influencia montanista, algunas Iglesias juzgaron prudente omitir la narración en las lecturas públicas. Se le marcó primero con una señal en el libro litúrgico, ó del todo se le omitió. Existen todavía los manuscritos griegos que atestiguan este uso.

Una vez establecida la supresión, ella llegó á ser una regla en los Codex griegos, latinos y ciríacos del cuarto al octavo siglo.

Señala fundada por el hereje Montanus, que floreció en Frigia (Asia Menor) el año 220 de nuestra era. Esta secta pretendía regenerar la Iglesia y establecer una ley más perfecta.

Si la omisión se explica así y se excusa por motivos plausibles, la interpolación no podría sostenerse. ¿Quién inventó esa narración de un carácter tan audaz? ¿quién imaginó escarso en el que la sabiduría le disputa á la santidad, y la bondad á la justicia, en el que el alma de Jesús se reveló con semejante plenitud? ¿Cómo se hubiera acogido sin protesta en un tiempo en el que los cristianos vivían de la lectura de los Evangelios? Que se cite la menor reclamación. Y sin embargo, no había uno que no fuera más propio para levantarlas.

Los Padres, quienes la leían en sus ejemplares, tenían pena en hacer la lectura al pueblo, y había un acuerdo común para introducirlo fraudulentamente en el Nuevo Testamento, para hacer la lectura y el comentario?

Semejantes imposibilidades cortan la cuestión. Si la narración de la mujer adúltera ha sido así tratada, es porque ella se hallaba en los manuscritos antiguos, y si ella se hallaba en los manuscritos antiguos, es porque ella tenía un origen apostólico.

La fe de la Iglesia católica respecto á este punto es formal. Ella tiene, como se ve, en su favor, las razones decisivas de una crítica imparcial.

Ciertos autores, al admitir la autenticidad apostólica de la narración, se han preguntado si San Juan fué el autor.

La crítica protestante, principalmente, se ha esforzado en demostrar que ella no tenía el sello juanino, ni en el estilo, ni en el carácter moral.

Se han realizado ciertas expresiones, que en ninguna parte son empleadas por San Juan, y principalmente la palabra *ἀγιος*, y la presencia de los Escribas, que no se halla por lo demás en ninguna parte en el cuarto Evangelio.

Pero, en revanche, otras expresiones, son plenamente juaninas, como lo observa Ebrard. (*Wissenschaftliche Kritik*, ad. h. f.)

El vers. del 11 está colocado antes de el *καὶ αὐτοῦ*, 2 y 8; el *ὁ δὲ* *ἀδελφός*, v. 5; el *τοῦτο δὲ ἔλεγε περὶ τῶν αἰρέσεων*, v. 6. (Comp. XII, 6.)

No se puede, pues, legítimamente inducir de esos indicios contradictorios.

Los que se apoyan sobre el carácter moral de la anécdota, pretendiendo que tales narraciones son extrañas al culto Evangélico, olvidan que el hecho referido tiene también un carácter histórico que ayuda á comprender la situación de Jesús, en esos días animados en los que su enseñanza suscita tan violentos odios. Ahora, es propio de San Juan notar con un rasgo preciso, en medio mismo de

los discursos del Maestro, los incidentes que los interrumpen y los provocan ó explican la extensión:

Por lo demás, entre los mismos protestantes, un gran número no vacila en pronunciarse claramente en favor de la tradición católica. Cf. Michaelis, Lauge, Ebrard, Wieseler, Schultz, y Berger de Xivry.

APPENDICE P.

EXGESIS DEL ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ (JUAN VIII. 22)

Las expresiones hebreas que se refieren á las direcciones diferentes en la interpretación de este versículo. Estas dos direcciones han sido determinadas por la manera de entender el *εὐχρη*. Los padres latinos, en general, y á su cabeza San Agustín, lo han tomado en el sentido de "Yo soy el pan de la vida", y así se ha traducido en las versiones antiguas. "Yo soy el pan de la vida", y así se ha traducido en las versiones antiguas. Esta es una afirmación de su divinidad, ó lo que yo declaro.

Las griegas y San Crisóstomo en particular, comprenden el *εὐχρη* en el sentido relativo, como un simple adverbio de tiempo, como en griego, como la proposición *καὶ ἀνεκτανθείς*, y la traducción en hebreo, como la proposición *καὶ ἀνεκτανθείς*, ó antes de todas las cosas, lo que yo declaro.

La interpretación de las dos interpretaciones, importa poco en realidad. La interpretación de la invitación de Jesús sale de la mano como de la otra, experimentalmente, es cierto, de la primera, implícitamente de la segunda.

La recolección de sus interpretaciones todo lo que el habla al mundo se le parece, como en el que se le dice el *εὐχρη* en el mundo, la cosa de los días, la vida eterna del cielo para dar la vida eterna. Este punto de vista cristiano respecto á su naturaleza. He el punto de vista cristiano

los discursos del Maestro, los incidentes que los interrumpen y los provocan o explican la extensión.

Lo que demora entre los mismos protestantes, en gran número, no afecta en pronunciarlos claramente en favor de la tradición católica.

Dr. Michaelis, Eusebio, Ewald, Wieseler, Schultze y Parker de Xl. siglo, y otros de los siglos XVIII y XIX, han sostenido la tradición católica.

APÉNDICE P.

EXEGESIS DEL *τις ἀρχή* (JUAN VIII. 25).

La exégesis ha seguido dos direcciones diferentes en la interpretación de este pasaje. Estas dos direcciones han sido determinadas por la manera de entender el *τις ἀρχή*. Los padres latinos, en general, y á su cabeza San Ambrosio y San Agustín, lo han tomado en el sentido trascendental; y la respuesta de Jesús, á pesar de las variantes, vuelve siempre á este: "Yo soy desde el principio, yo que os hablo, ó lo que yo os declaro." Esta es una afirmación de su divinidad.

Los griegos, y San Crisóstomo en particular, comprenden el *τις ἀρχή* en el sentido relativo, como un simple adverbio de un uso frecuente en griego, con la proposición *χαρά* subentendida; y la respuesta de Jesús puede traducirse así: "Yo soy absolutamente, ó antes de todas las cosas, lo que yo os declaro."

La divergencia de las dos interpretaciones, importa poco en realidad. La afirmación de la divinidad mesiánica de Jesús sale de la una como de la otra: expresamente, es cierto, de la primera, implícitamente de la segunda.

Al recordar á sus interlocutores todo lo que él había afirmado solemnemente de él, desde el día en el que él se había manifestado á ellos, él se daba de nuevo como la luz del mundo, la roca de donde brotó el agua viva, el pan descendido del cielo para dar la vida al mundo, funciones todas de un orden divino que no dejan ninguna duda respecto á su naturaleza. Bajo el punto de vista gramati-

cal del texto original, es justo sostener que la segunda interpretación es más satisfactoria. Los menores detalles de la frase están explicados naturalmente, como lo observa muy bien J. Godet, *Comment sur l'Evangile selon Saint Jean*, ad h. 1: *Τίς ἀρχή*—absolutamente *εἶμι*—lo que, *χαρά*—también, *καὶ ὁ ἀνῆκεν*—yo os anuncio.

APÉNDICE O.

LOS CIEGOS DE JERICÓ.

El hecho de los tres ciegos curados en Jericó, en la época del paso de Jesús por esa ciudad, está atestiguado por los tres primeros Evangelios. Comparando su narración se ve que uno á la vez y desde luego de varias direcciones y de algunas semejanzas.

La escritura aproxima las tres narraciones (Mat. XX, 30-34; Luc. X, 46-52; Jn. IX, 1-19) por la sustancia misma del relato. Los tres ciegos están curados sobre el borde del camino; ellos se levantan y siguen á Jesús, y él les habla y ellos responden á él. En el relato de San Juan se distingue la curación de los tres ciegos en un momento; en el relato de San Lucas se distingue la curación de los tres ciegos en tres momentos; en el relato de San Mateo se distingue la curación de los tres ciegos en tres momentos.

En el relato de San Mateo se distingue la curación de los tres ciegos en tres momentos. En el relato de San Lucas se distingue la curación de los tres ciegos en tres momentos. En el relato de San Juan se distingue la curación de los tres ciegos en un momento.

Las semejanzas han determinado á los escritores de los Evangelios á no ver de la curación nada más que como un momento y por lo tanto entre ellos se han hallado en la necesidad de conciliar las diversas tradiciones. La curación de los tres ciegos en los documentos evangélicos no es en las posiciones semejantes entre los tres Evangelios.

Los tres Evangelios no pueden manifestar de la curación de los tres ciegos nada más que una circunstancia de la vida de Jesús, y ella ha sido en un lugar determinado en el tiempo y en el espacio.

Los tres Evangelios no pueden manifestar de la curación de los tres ciegos nada más que una circunstancia de la vida de Jesús, y ella ha sido en un lugar determinado en el tiempo y en el espacio.