

Bibliografía

Nota bibliográfica

GALLAGHER, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory*. Canon, Language, Text (Supplements to Vigiliae Christianae 114; Brill; Leiden – Boston 2012). 266 pp. ISBN: 978-90-04-22633-3. € 123,00; \$ 171,00

Las primeras páginas de la introducción presentan con claridad el punto de partida, el propósito y la estructura de la obra (1-4) y consiguen interesar al lector. El autor parte de la correspondencia entre Julio Africano y Orígenes en torno a la historia de Susana, recogida en las versiones griegas del libro de Daniel. En el intercambio epistolar, Africano reprocha a Orígenes haber empleado dicha historia en el debate con otro cristiano, dado que ésta no aparece en el texto hebreo de Daniel y porque además presenta juegos de palabras en griego que prueban que no se trata de una traducción del hebreo. En conclusión, la historia ha de ser considerada espuria y de reciente composición. Orígenes responde con una detallada refutación a las dos observaciones de Africano, a saber, que el Antiguo Testamento cristiano debería imitar a la Biblia judía; y que la historia de Susana no pudo haber sido escrita en hebreo. La correspondencia permite observar el juicio de dos autores cristianos antiguos acerca de la importancia de la Escritura en hebreo para la Iglesia. Aunque es innegable que estos dos autores emplean las versiones griegas de las Escrituras conocidas colectivamente bajo el nombre de *Septuaginta*; y las consideran como la forma autoritativa del Antiguo Testamento para la Iglesia, sin embargo, ambos reconocen que se trata siempre de una traducción y este sentido de una realidad no original (*unoriginal*) y que, por tanto, la forma hebrea de las Escrituras ha de ser tenida en consideración.

Pues bien, el volumen pretende explorar más extensamente en la literatura patristica el alcance de una preocupación tal, descubriendo los modos en los que la Escritura, precisamente en tanto que escrita en hebreo, se hace presente en la “teoría bíblica patristica” (*patristic biblical theory*). Esta última expresión es intencionada, pues

no se trata de estudiar en la práctica la interpretación patrística de la Escritura, sino de comprender qué pensaban conceptualmente los Padres acerca del Antiguo Testamento escrito en hebreo y qué consecuencias tuvo dicha concepción para las Escrituras veterotestamentarias cristianas como tales.

El autor adelanta su conclusión (3). La Escritura en hebreo aparece de un modo más prominente en el imaginario cristiano de los primeros siglos de lo que hasta el momento había sido advertido. Con ello, el autor no pretende negar el puesto que ocupó la Escritura griega en los primeros siglos cristianos, el cual llevó a algunos autores judíos y generalmente a los autores cristianos a ignorar en la práctica el texto hebreo. Sin embargo, estos mismos autores atestiguan ser conscientes de que éste había preexistido a las versiones griegas de la Escritura.

El plan se desarrolla en tres bloques, atendiendo a los tres conceptos expresados en el subtítulo de la obra: *Canon, Language, Text*. Así los capítulos segundo y tercero, titulados “The Old Testament Canon in Patristic Biblical Theory” y “Hebrew Scripture and the Canon of the Old Testament”, están dedicados a la relación entre Escritura en hebreo y Canon; el cuarto, “The Language of Hebrew Scripture and Patristic Biblical Theory”, se concentra en las concepciones patrísticas acerca de la naturaleza de la lengua hebrea; y el quinto, “Hebrew Scripture and the Text of the Old Testament”, analiza las cuestiones textuales veterotestamentarias en relación con la Escritura hebrea. Precisamente para ayudar a situar al lector y prevenir equívocos, la introducción cuenta con unas breves observaciones básicas acerca de los conceptos “Canon de la Escritura”, “Lengua de la Escritura” y “Texto de la Escritura” (4-11), las cuales resultan útiles para la exposición posterior.

Entremos ahora de modo más detallado en la descripción del contenido de la obra. El c.2 examina tres criterios de canonicidad conocidos y aplicados en el judaísmo y en la Iglesia antigua a la hora de recibir los libros de las Escrituras de Israel. Tras tratar someramente del criterio de antigüedad de composición –una obra escrita después de un determinado momento (Artajerjes o Esdras o Malaquías) no puede ser considerada canónica–, el autor se concentra en los dos principios más importantes que guiaron el pensamiento patrístico en relación con el Canon del Antiguo Testamento: el criterio sinagoga –la Iglesia ha de recibir los libros considerados canónicos por los judíos– y el criterio eclesial –la Iglesia no está vinculada normativamente a la sinagoga para determinar su *corpus* de libros canónicos veterotestamentarios.

El análisis sirve para preparar el terreno al capítulo tercero, en el que el autor presenta su propuesta más original: el criterio hebreo (*the Hebrew criterion*), en sentido lingüístico, de canonicidad (13). Según Gallagher, las posiciones de los autores patrísticos fueron más matizadas. Mientras que los Padres de la Iglesia tomaron partido bien por el criterio sinagoga bien por el criterio eclesial de canonicidad, la mayoría se adhirió a un tercer criterio: “Each OT document must have been composed in Hebrew” (103). En concreto, tanto Orígenes como Julio Africano dan por supuesto que era necesario que un determinado documento estuviese escrito originalmente en hebreo para que pudiera formar parte del canon veterotestamentario (63). Para llegar a esta conclusión, el autor analiza, además de la correspondencia entre Africano

y el Alejandrino, diversos lugares de la obra de este último. El resultado es confirmado también por la comprensión de la *Septuaginta* como traducción; y por la analogía muy difundida que se establece entre el Canon del Antiguo Testamento y el alfabeto hebreo. Por último, el autor se confronta con los testimonios de Jerónimo y Agustín. Este último habría rechazado el criterio hebreo de canonicidad, rompiendo con toda la tradición patristica anterior.

Por su parte, el c.4 explora la idea que los judíos y los cristianos tenían de la lengua hebrea y cómo ello pudo influir en la teoría bíblica patristica. Muchos judíos y cristianos concedieron un *status* especial a la lengua hebrea. Los cristianos, en particular, le otorgaron un puesto de honor en cuanto lengua primordial, lengua del Antiguo Israel y lengua de la Escritura. Sin embargo, esto no provocó entre ellos por lo general un interés por el cultivo de la misma.

Finalmente el autor trata en el c.5 la influencia que la Escritura en hebreo tuvo en la teoría patristica en torno al texto escriturístico, cuestión que aparece tematizada con anterioridad (Justino) a la de la influencia de aquella sobre el Canon veterotestamentario (Melitón de Sardes). Los judíos precedieron a los cristianos en estas consideraciones. Todos ellos, incluidos los representantes del judaísmo helenístico como Filón que emplearon la *Septuaginta*, consideraron el texto bíblico hebreo como autoritativo. De hecho, Filón trató los LXX –en su caso, el Pentateuco griego– como si fuera el texto original, porque pensaba que correspondía a la perfección con el hebreo. Los cristianos hicieron suya dicha concepción, ampliándola a toda la Escritura veterotestamentaria, es decir, consideraron que la Escritura griega proveniente del judaísmo y traducida en su seno según el designio de Dios reflejaba de modo preciso el texto hebreo. Si en algún momento se presentaban diferencias entre ambos, estas se habían producido por la corrupción de la tradición manuscrita de uno de los dos textos. Sin embargo, esta concepción, difundida en la época patristica, no fue compartida por tres autores muy significativos: Orígenes, Jerónimo y Agustín. Sobre todo estos dos últimos sostuvieron que los traductores de la *Septuaginta* eran responsables de muchas de las divergencias entre texto hebreo y texto griego. Ahora bien, mientras Jerónimo reivindicó por ello la superioridad del texto hebreo original sobre el griego de la *Septuaginta*, Agustín desarrolló un acercamiento teológico a la diversidad textual, la cual ayudaba a comprender más profundamente la palabra divina, rompiendo así con el criterio hebreo como norma para determinar el texto bíblico principal.

A continuación, realizamos algunas breves observaciones sobre el contenido de la obra, algunas de conjunto, otras más específicas.

1. La obra resulta de interés para los estudiosos de la Biblia y de la Antigüedad cristiana. Es equilibrada, es decir, pretende poner de manifiesto el lugar que ocupó la Escritura en hebreo en época patristica, pero no está movida por intereses ideológicos, reconociendo que en la práctica la Escritura griega tuvo una preeminencia evidente. Sin duda este hecho hace su acercamiento creíble. En segundo lugar, pienso que es justo poner de relieve la dificultad que tiene el estudio que Edmon L. Gallagher ha llevado a cabo. En efecto, se trata de una cuestión transversal, la cual, en teoría, quiere ser explorada en época patristica, es decir, en un largo, complejo y

nunca homogéneo período de tiempo, lo cual exige, cada vez que se trata de un autor en particular, comprenderlo en su siglo, en su contexto, en su intención y en sus controversias propias. Además, el estudio es claro y está bien estructurado según los temas del subtítulo.

2. En cuanto concierne a la metodología, hay que agradecer, antes que nada, el hecho de que el autor ofrezca los textos patrísticos más relevantes en su lengua original, puesto que este es el único modo de poder seguir la explicación de modo adecuado y de poder contrastar la argumentación y las conclusiones del autor. Precisamente por la importancia que me parece que tiene este modo de proceder, pienso que, aun a riesgo de haber complicado la lectura de la obra, Gallagher podría haber sido más profuso a la hora de ofrecer textos originales y más analítico en el desentrañamiento de los mismos.

En segundo lugar, es completo el manejo que Gallagher realiza de la bibliografía secundaria. Por el contrario, surge la duda de si ha intentado esclarecer los pasajes más importantes para su análisis, a veces, oscuros, por medio de otros textos de los mismos autores patrísticos, quienes, muchas veces, ofrecen noticias puntuales sobre ciertas cuestiones en contextos no directamente relacionados con ellas, las cuales permiten arrojar luz sobre temas y fragmentos más complejos. Somos conscientes de que lo que estamos señalando implica una lectura completa de autores como Orígenes, Jerónimo, Agustín, por citar aquellos que el estudioso americano más ha considerado en su estudio. Sin embargo, resulta muchas veces el único camino que permite ir más allá.

Tercero, llama la atención la siguiente observación contenida en el prefacio de la obra (viii-ix): "I have checked all citations of Greek literature through the *The-saurus linguae graecae*, and all citations of Latin literatura through the *Library of Latin Texts* (Brepols). Usually I have not considered it necessary to give a specific reference to a modern edition of these works, though sometimes I have given such a reference for one reason or another". Aunque suele ofrecer referencias concretas a una edición crítica en el caso de los pasajes más relevantes, la afirmación, en línea de principio, está lejos de ser una solución óptima, aunque ciertamente pueda simplificar el trabajo. En la misma línea, no se entiende que el autor cite un versículo de la Vulgata hablando de Tertuliano (21).

Por fin, una observación respecto al título. Ya hemos indicado que *Theory* hace referencia a que el autor no ha querido investigar el modo en el que los Padres de la Iglesia han hecho exégesis de la Escritura, sino examinar sus concepciones teóricas acerca de la misma. En este sentido, el término puede resultar adecuado, siempre que no se entienda: 1) que los autores patrísticos desarrollaron sistemáticamente una enseñanza acerca de la cuestión tratada en el estudio; 2) que en la época patrística existió un único modo de pensar al respecto. Afortunadamente el desarrollo del volumen disipa las ambigüedades a las que el título puede dar lugar.

3. Descendamos a algunos casos concretos. El criterio de datación (*'date criterion'*) para determinar la canonicidad de un determinado libro es presentado someramente por el autor. Ciertamente no se trata del núcleo central del estudio de

Gallagher. Dentro del judaísmo, Flavio Josefo lo atestigua con toda claridad: la datación de un escrito es el único factor esencial para la determinación de su canonicidad (cf. *Contra Apionem* 1,37-43). Para Josefo, quien piensa que la profecía ha cesado en tiempos de Artajerjes, los documentos posteriores a esta fecha no pueden tener el mismo peso que los precedentes. Ahora bien, esta concepción está vinculada con la tradición atestiguada en algunos pasajes rabínicos, según la cual el tipo de profecía conocida en las Escrituras ha cesado en el período del Segundo Templo, concepción que se encontraría también implícita en algunos pasajes de 1Mac. El cese de la profecía significaría, por supuesto, el fin de la producción escriturística, puesto que los libros de la Escritura estaban escritos en virtud del espíritu profético y eran considerados en sí mismos proféticos. Así pues, resulta plausible que no sólo Josefo, sino también otros autores judíos hayan sostenido, en relación con la concepción del fin de la profecía, un límite cronológico para la literatura inspirada.

A continuación, el autor se pregunta si los cristianos han hecho suya esta concepción. El autor debe reconocer que los datos acerca de la teoría del fin de la profecía son contradictorios (Justino, Eusebio Lactancio, Agustín), lo que no sorprende, pues los autores patristicos, al contrario de lo que se lee en numerosos estudios, no se pueden considerar de modo monolítico. Asimismo no resultan definitivas las implicaciones de la teoría acerca del fin de la profecía en Israel para la canonicidad de un determinado escrito. En las páginas 18-19, el autor señala que “the date criterion may be implicit in the widespread tradition that Ezra rewrote the scriptures by inspiration following their destruction by the Babylonians... and so the Christian form of the tradition implies that the OT was complete by Ezra’s time”. El primer autor citado en la nota 19 en apoyo de esta afirmación es Ireneo de Lyon, *Haer.* III,21,2. El obispo de Lyon está tratando de la Encarnación del Hijo de Dios, profetizada en el signo de la Virgen tal como aparece reflejado en Is 7,14, lo que le lleva a discutir las diversas traducciones que se hacen del versículo y del origen de la traducción griega de las Escrituras. Ireneo refiere la leyenda de la traducción realizada por los setenta ancianos enviados por los judíos a Tolomeo. Con ella, el obispo de Lyon muestra que Dios fue glorificado y las Escrituras reconocidas como verdaderamente divinas, habiendo sido traducidas *κατ’ ἐπίπνοιαν*. Ahora bien, este hecho no resulta sorprendente, puesto que en tiempos de Artajerjes, Dios inspiró (*ἐνέπνευσεν*) a Esdras para que reescribiera la ley y los libros de los profetas anteriores (*τοὺς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι λόγους*). A continuación, el obispo de Lyon continúa discutiendo acerca de la traducción griega de las Escrituras, tema principal de su desarrollo. Ahora bien, ¿qué significa la expresión *τῶν προγεγονότων προφητῶν*; ¿por qué resulta necesaria, sobre todo cuando Ireneo no ha realizado ninguna precisión al hablar de la traducción realizada por los setenta ancianos en Egipto siglos después? Así pues, Ireneo atestigua ciertamente la leyenda que atribuía a Esdras haber reescrito las Escrituras de Israel tras el exilio. Sin embargo, de aquí no se puede concluir, al menos con seguridad, que el Antiguo Testamento estuviese completo para él en tiempos de Esdras, como concluye Gallagher. Más bien parece lo contrario. Algo parecido se puede decir de Clemente de Alejandría, *Strom.* I,22, quien, en un contexto idéntico

al de Ireneo, es decir, tratando el carácter inspirado de la traducción de las Escrituras al griego en tiempos de Tolomeo, afirma que Esdras fue inspirado y restauró con nuevas profecías “todas las antiguas Escrituras” (πάσας τὰς παλαιὰς... γραφάς). A la luz de estos dos testimonios habría que replantearse también el sentido de Tertuliano, *Cult. fem.* 1,3.

4. En la página 19 comienza a desarrollar el contenido del criterio sinagoga de canonicidad. Gallagher señala que los primeros escritores cristianos que han explicitado que el canon judío no abarcaba todos los libros que los cristianos consideraban útiles son Melitón y Tertuliano, no Justino, según defendería E. Junod en un estudio precedente. El estudioso suizo, quien en cualquier caso no sostiene que haya datos directos en las obras del mártir, basaba su afirmación en el hecho de que Justino no argumenta nunca a partir de libros no reconocidos por los judíos, lo cual es interpretado por Junod “as apologetic acquiescence on Justin’s part” (nota 24). Ahora bien, se echa de menos, en este punto, un análisis por parte de Gallagher de los pasajes de Justino, única manera adecuada de dilucidar adecuadamente la cuestión. De hecho, el mártir tematiza explícitamente en *Dial* 71,3 que, en el empleo de las Escrituras, se ha ceñido por lo general y con la única excepción de Is 7,14 a los pasajes reconocidos por los judíos, de modo que está descartada la afirmación de carácter general del autor en la nota 24: “However, Justin’s scriptural citations could also reflect his own convictions about the content of the OT”. Lo que se podría discutir es si Justino habla sólo de cuestiones textuales o bien sus afirmaciones se pueden generalizar a la colección de libros escriturísticos, pues efectivamente, como bien señala Gallagher, “Justin himself gives no explanation, and, in fact, never raises issues of canon (though he does raise textual concerns)” (19-20). Ahora bien, la hipótesis de Junod, aunque es verdad que no se puede probar en la obra de Justino, tampoco carece de lógica.

5. Los autores a los que Gallagher presta más atención a lo largo del estudio son Orígenes, Jerónimo y Agustín. Estos análisis, más profundos y a partir de la cita de los textos, resultan sin duda más matizados, satisfactorios y convincentes. Al hilo de las explicaciones del autor, me parece oportuno realizar los siguientes comentarios.

5.1. En particular, recibe una atención particular la correspondencia entre Julio Africano y Orígenes. Africano señala como criterio principal para considerar espuria la historia de Susana el hecho de que la perícopa no circula en el libro de Daniel recibido de los judíos (παρὰ τῶν Ἰουδαίων εἰλημμένῳ). Gallagher discute correctamente la posición de Africano, en tanto que matiza que directamente no se trata de una afirmación relativa al Canon, sino al contenido de un libro en concreto, en este caso, Daniel, de modo que hay que ser cautos a la hora de situar a Africano dentro de los autores que sostuvieron el criterio sinagoga de canonicidad (32-33). Por otro lado, pienso que Gallagher podría haber discutido con mayor detalle qué significa la expresión παρὰ τῶν Ἰουδαίων εἰλημμένῳ, en concreto si παρὰ τῶν Ἰουδαίων se podría traducir de otro modo, por ejemplo, “entre los judíos”. Aunque es cierto que “de los judíos” es, en principio, más probable al tratarse de un complemento en genitivo, “entre los judíos” no es imposible. Es la elegida, por ejemplo, por el editor de la correspondencia en SCh, N. de Lange.

La cuestión vendría a iluminar otra más de conjunto, a saber, precisar qué significa el criterio sinagogal de canonicidad, algo que, a mi juicio, puede resultar algo difuso. Me explico. Genéricamente el criterio implica que los cristianos habrían recibido de los judíos el Canon veterotestamentario. Pero, ¿cuándo? ¿En época precristiana, es decir, antes de que las Escrituras no tuvieran límites definidos? ¿O en época cristiana? ¿Y entonces en qué siglo? Cuando Africano afirma que la perícopa no se encuentra en el libro de Daniel recibido de los judíos, ¿a qué momento se refiere? En el que caso de que *παρὰ τῶν Ἰουδαίων* significara “entre los judíos”, también se plantearían interrogantes similares: ¿en qué momento habría que considerar la recepción de los libros por parte de los judíos? Y más aún: cuando de Africano y Orígenes pasamos a estudiar los textos de Jerónimo y Agustín, ¿entienden ellos lo mismo por criterio sinagogal de canonicidad?

5.2. Gallagher afirma también que la correspondencia entre Africano y Orígenes muestra que el Alejandrino no se adhirió al criterio sinagogal de canonicidad. El estudioso americano advierte que Orígenes interpreta, sin embargo, la carta de Africano como si este sostuviera dicho criterio aplicado al Canon, esforzándose por rechazarlo decididamente en su respuesta, lo que permitiría comprender que dicho criterio de canonicidad estaba extendido en el cristianismo de la época (33-37).

En este punto, resulta acertada en primer lugar la precisión que el autor realiza a la exposición de N. de Lange en su introducción a la correspondencia en Sch. Aunque ciertamente exista en muchos casos y, en particular, en el contexto en el que se mueven Julio Africano y Orígenes, un vínculo estrecho entre la Escritura en hebreo y la Escritura de los hebreos, parece que ambos autores distinguen los dos argumentos. Por lo que se refiere a Julio Africano es claro (parágrafos 5 y 7) y así lo recoge N. de Lange. Además, da preeminencia (*πρὸ δὲ τούτων ἀπάντων*) a la recepción del libro *παρὰ τῶν Ἰουδαίων*. Por lo que se refiere a Orígenes, pensamos que Gallagher también acierta a la hora de defender que el Alejandrino ha distinguido los dos criterios. De hecho, en el párrafo 2 de su carta, Orígenes se hace eco de la recepción eclesial de la historia de Susana (*τῆς ἐν τῷ Δανιὴλ φερομένης ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις Σωσάννης*). En el párrafo 3, después de haber resumido la postura de Africano y de haber aludido en este a la cuestión del juego de palabras en griego y, por tanto, a la lengua de origen de la historia de Susana, el Alejandrino afirma: *Ἴσθι τοίνυν πρὸς ταῦτα ὅτι χρὴ ἡμᾶς πρῶται οὐ περὶ τῶν κατὰ Σουσάννανμόνον ἐν μὲν τῷ καθ’ Ἑλληνας ἑλληνικῶ φερομένων ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ, παρὰ δὲ Ἑβραίοις μὴ κειμένων* (“Ahora bien has de saber que en relación con esto es necesario que nos ocupemos no sólo de la historia de Susana, la cual circula en todas las Iglesias de Cristo en griego de acuerdo con los griegos [traduzco la expresión *ἐν μὲν τῷ καθ’ Ἑλληνας ἑλληνικῶ* análogamente a como lo ha hecho Gallagher en la página 34: “in Greek according to the Greeks”; parece claro que sería necesario explicar o discutir qué significa, pues la citada traducción es ciertamente oscura], pero que no se encuentra entre los hebreos”). Es decir, Orígenes parece establecer desde el principio la regla de juego principal: el argumento del empleo de la historia de Susana (y en las líneas siguientes de otras perícopas) en las Iglesias, aun cuando se constate su ausencia, por el contrario, entre los hebreos.

Es verdad que las expresiones del Alejandrino pueden dar lugar a confusión. En este sentido, Gallagher podría haber discutido con mayor profundidad el texto citado por él en la página 34 e interpretado de otro modo por N. de Lange. En efecto, al final del fragmento Orígenes parecería introducir en la discusión la cuestión de una *Vorlage* hebrea: además de la historia de Susana y de otros pasajes del libro de Daniel, hay que examinar otras perícopas que diferencian las Escrituras de unos y de otros, lo que Orígenes ha percibido comparando “nuestras copias”, es decir, las de los cristianos, “con las copias hebreas” (τοῖς ἑβραϊκοῖς συγκρίναντες ἀντιγράφοις τὰ ἡμέτερα). Ciertamente resulta relevante saber qué significa aquí ἑβραϊκοῖς... ἀντιγράφοις. ¿Las copias de los hebreos o las copias en hebreo? La traducción de Gallagher parece inclinarse hacia la segunda posibilidad, “the Hebrew copies”, porque si no, habría sido mejor traducir “the Hebrews’ copies”. Si esto fuese así, su traducción iría en contra de su propia comprensión, puesto que para Gallagher, Orígenes no trataría en los primeros números de su carta de la cuestión lingüística. Sin embargo, es probable que la traducción sea justa, porque en el mismo fragmento Orígenes emplea la expresión παρὰ δὲ Ἑβραίοις para expresar “entre los hebreos”; y porque en la formulación ἐν μὲν τῷ καθ’ Ἑλληνας ἑλληνικῶ, ἐν μὲν τῷ... ἑλληνικῶ parece referirse a la lengua griega, mientras que καθ’ Ἑλληνας parece aludir a los griegos (a este respecto podría ser útil también realizar un examen del modo en el que en la correspondencia se emplean los términos Ἑβραῖος, ἑβραϊκός y similares). ¿Quiere esto decir que Gallagher no tiene razón y que Orígenes mezcla los dos argumentos? Parece que no. A mi juicio, parece decisivo el inicio del párrafo 10, tal como el estudioso americano ha puesto de relieve: Ταῦτα μὲν οὖν εἰρησῆθω πρὸς τὸ μὴ φέρεσθαι παρ’ Ἑβραίοις τὰ περὶ Σωσάννης (Así pues, quede dicho esto respecto a que la historia de Susana no circula entre los hebreos). Así resume la tarea que ha realizado hasta el momento. Y a continuación comienza la siguiente: Ἴδωμεν δὲ καὶ ἃ προσφέρεις τῷ λόγῳ ἐγκλήματα (Ahora examinemos también las acusaciones que presentas contra la narración). Ahora bien, entonces resulta que Orígenes ha designado las copias de los hebreos por medio de la expresión “las copias hebreas”, lo cual no es de extrañar, puesto que en realidad estas no eran prácticamente empleadas en las Iglesias. Es decir, *de facto*, las copias hebreas eran las copias de los hebreos. Pero esto no quiere decir que confunda los argumentos. El hecho de que el Alejandrino incluya en su argumentación el texto de la versión de Áquila, considerada por él una traducción literal del hebreo, implica que está hablando de textos recibidos por los hebreos y no de su lengua de origen.

En segundo lugar, Gallagher concluye que Orígenes interpreta la carta de Africano, en concreto, el párrafo 7 de la misma, como si este defendiera el criterio sinagoga de canonicidad. A mi juicio la conclusión es posible, pero no se impone. Precisemos. Los motivos para tal afirmación no se encuentran –como quiere Gallagher (36)– en ningún caso en el conjunto de la sección inicial de la carta del Alejandrino (párrafos 3-9). En efecto, en los párrafos 3-7, Orígenes se ciñe a cuestiones que podríamos llamar meramente textuales o mejor cuestiones acerca de la pertenencia de un cierto pasaje a un determinado libro –como, por otro lado Gallagher se ha esforzado en discutir previamente al analizar la misiva de Africano a Orígenes. Ahora bien, es cierto

que hay dos afirmaciones de Orígenes en las que éste parece dar el salto de la cuestión textual o más precisamente de la cuestión de la pertenencia de un cierto episodio a un libro concreto a la propiamente canónica. La primera se encuentra todavía en la sección inicial, en el parágrafo 8: Ὅρα τοίνυν... ἀθετεῖν τὰ ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις φερόμενα ἀντίγραφα καὶ νομοθετῆσαι τῇ ἀδελφότητι ἀποθέσθαι μὲν τὰς παρ' αὐτοῖς ἐπιφερομένας ἱερὰς βίβλους, κολακεύειν δὲ Ἰουδαίους καὶ πείθειν ἵνα μεταδώσιν ἡμῖν τῶν καθαρῶν καὶ μηδὲν πλάσμα ἔχόντων; (“Así pues, ¿resulta oportuno suprimir las copias que circulan en las Iglesias y ordenar a la comunidad rechazar los libros sagrados empleados entre ellos y adular a los judíos y persuadirlos para que nos hagan partícipes de los libros puros y carentes de ficción?”). Ciertamente Orígenes realiza afirmaciones muy amplias, que en sí mismas podrían abarcar la envergadura de los libros que han de ser empleados en las Iglesias. Ahora bien, el hecho de que las afirmaciones estén situadas justo después de los párrafos 3-7, donde el Alejandrino ha desarrollado principalmente cuestiones textuales, no dilucida a mi juicio por sí sola la cuestión. De mayor peso resulta la respuesta del Alejandrino a Africano en torno al empleo de este último del libro de Tobías que se encuentra en el parágrafo 19. Dice así el Alejandrino: ἡμᾶς ἐχρῆν ἐγνῶκεναι, ὅτι Ἑβραῖοι τῷ Τωβία οὐ χρῶνται... Ἀλλ' ἐπεὶ χρῶνται τῷ Τωβία αἱ Ἐκκλησίαι ἰστέον, ὅτι καὶ ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ τινὲς τῶν αἰχμαλώτων ἐπλούτου (“Es necesario que reconozcamos que los judíos no emplean Tobías... Pero dado que las Iglesias emplean Tobías, hay que reconocer que también en la cautividad algunos de los cautivos eran ricos”). Orígenes confronta a Africano con el hecho de que haya empleado el libro de Tobías para argumentar, libro que no emplean los hebreos, pero sí las Iglesias, por lo que los datos que aparecen en él son verdaderos. De este modo, Orígenes parece pasar de la mera consideración textual de los libros a la envergadura de la colección de libros empleados por unos y otros, sin aparente solución de continuidad.

Ahora bien, de aquí no se puede concluir a mi juicio, que Orígenes haya atribuido necesariamente a Africano el criterio sinagoga de canonicidad. En efecto, el Alejandrino podría también haber explicitado en su carta la relación lógica que existe entre un determinado criterio de canonicidad –sea el sinagoga, sea el eclesiástico– aplicado a la integridad de un determinado libro y el mismo principio en su aplicación al Canon. Es decir, son las Iglesias –y no la sinagoga– quienes determinan ambos aspectos relativos a las Escrituras santas. En este sentido, Orígenes haría ver a Africano su cierta falta de lógica. Si admite y emplea Tobías, no tendría que tener reparo en admitir y emplear la historia de Susana. En último término, la instancia de legitimación para uno y otra es la misma.

Por fin, una palabra sobre el hecho de que Orígenes haya comenzado su carta con una refutación intensa (*fierce*). De Lange defiende que esto se debe a que Orígenes mismo fue atacado por sostener el criterio sinagoga de canonicidad. La carta a Africano le habría dado la posibilidad de limpiar su nombre. Gallagher muestra su acuerdo al respecto (36). Ahora bien, sin entrar a discutir la plausibilidad de dicha teoría, me parece que no es de extrañar que Orígenes haya comenzado y se haya detenido tanto en dicho argumento, puesto que para él como para Africano (πρὸ δὲ τούτων ἀπάντων) se trata del punto decisivo. Y como tal lo ha tratado.

6. A continuación, el autor examina el testimonio de Orígenes fuera de la correspondencia con Africano (37-49). Por orden, analiza HE VI,25,1-2, donde se encuentra una cita de Eusebio acerca de los libros de la Antigua Alianza. Según el autor, se trata de una lista según la costumbre de los judíos y no implica que se trate de la posición de Orígenes. A continuación, Gallagher estudia dos pasajes del prólogo del *Comentario al Cantar de los Cantares* del Alejandrino, a partir de los cuales concluye que para Orígenes el libro de la Sabiduría pertenece a la colección de libros canónicos de la Iglesia, aunque no ha sido escrito por Salomón, lo que implica que dichos fragmentos no sirven para demostrar que el Alejandrino defendió el criterio sinagoga de canonicidad, sino que prueban, más bien, lo contrario. Por fin, trata de los pasajes de Orígenes en los que este se refiere al libro de Enoch. La conclusión del autor es siempre la misma. El Alejandrino no ha defendido el criterio sinagoga en su aplicación al canon veterotestamentario de la Iglesia, aunque algunos de los pasajes pueden dejar entrever que algunos de sus destinatarios cristianos han podido atenerse al canon escriturístico judío, tal vez precisamente por provenir de ellos.

Los textos traídos a colación son adecuados y los análisis resultan convincentes. Se echa de menos en algunos casos mayor prueba textual. Por ejemplo, a la hora de demostrar que Orígenes considera canónico el libro de la Sabiduría, el autor ofrece los pasajes difíciles, lo cual se agradece. Creo que también habría debido transcribir –y no sólo mencionar– los pasajes sencillos, los que prueban sin dificultad su tesis, precisamente porque el valor probatorio de los fragmentos transparentes es grande, mientras que los pasajes difíciles de interpretar suelen tener un valor probatorio limitado o no definitivo.

7. Por fin, Gallagher refiere el testimonio de Jerónimo (50-53), este sí, claramente a favor del criterio sinagoga de canonicidad. A continuación, el autor ofrece testimonios del criterio que podríamos considerar opuesto, el criterio eclesiástico de canonicidad (53-60), según el cual, el canon veterotestamentario de la Iglesia no debe adecuarse al judío, sino que responde a su recepción eclesial. Gallagher se centra en los testimonios que ofrece Agustín de Hipona. En este punto, resulta también interesante la distinción presentada por el autor entre libros canónicos y libros empleados en la liturgia, entendida de modo diverso según las distintas épocas y lugares, incluso por autores que tenían en común su adhesión al criterio eclesiástico de canonicidad.

8. Pasemos al capítulo tercero, el cual constituye la razón de ser, al menos en lo que se refiere a la temática canónica, del libro de Gallagher, en tanto que éste presenta en él su tesis principal. La escritura en lengua hebrea ha sido un tercer criterio de canonicidad, junto a los criterios clásicos sinagoga y eclesiástico, más estudiados, para determinar las Escrituras veterotestamentarias de la Iglesia.

El autor comienza analizando la carta de Africano a Orígenes, en concreto su párrafo 5, donde se ha de enfrentar con un problema textual complicado (65-68). Como sucede en no pocos casos, uno no se libra de la sensación de que las discusiones deberían ser más minuciosas. En efecto, si el problema textual es complicado, uno esperaría que se discutieran más en detalle las propuestas de los editores anteriores Reichhardt y De Lange. Por otro lado, sorprende que a fin de cuentas la cues-

ción no sea decisiva: aunque hay que preferir la lectura de Reichhardt, la de De Lange tampoco supone un obstáculo para la tesis del autor (68), a saber, que Africano vincula el Antiguo Testamento cristiano con la lengua hebrea.

A continuación, Gallagher examina específicamente el testimonio de Orígenes. En la *Carta a Africano*, el Alejandrino se esfuerza por mostrar que no hay pruebas decisivas contra una composición original en hebreo de la historia de Susana, lo que da a entender que para él se trata de un hecho relevante. En concreto, que el libro de Daniel proceda de un original hebreo es una condición necesaria, aunque no suficiente para su canonicidad.

A este respecto querríamos hacer dos observaciones. En primer lugar, la discusión de la correspondencia entre Africano y Orígenes hace referencia directamente al estatuto escriturístico de un pasaje concreto dentro de un libro. En este sentido, Gallagher incurre aquí en una cierta incoherencia al hablar constantemente de criterio de canonicidad, cuando él mismo ha querido anteriormente distinguir las cuestiones canónicas de las que podríamos llamar textuales a gran escala. Si, como el autor piensa, Orígenes considera toda la Escritura griega traducción del original hebreo, ambas cuestiones vienen a coincidir. Pero formalmente no son idénticas.

En segundo lugar, el desarrollo de la argumentación puede dar la impresión de que los criterios de canonicidad han sido considerados como yuxtapuestos. A los dos criterios mayoritarios se uniría un tercero. Ciertamente hay afirmaciones que muestran que Gallagher es consciente de que en un autor se han podido dar a la vez dos criterios de canonicidad. Sin embargo, pienso que habría hecho falta examinar el modo en el que los diversos autores los han articulado.

9. El análisis del c.5 en torno al texto de las Escrituras en Justino e Ireneo es a mi juicio correcto (174-178). En efecto, Justino supone que los setenta ancianos han traducido bien la Escritura del hebreo al griego, lo que implica que hay continuidad perfecta entre el texto hebreo original y la traducción griega de la *Septuaginta*, mientras que el texto hebreo en manos de los maestros judíos de su tiempo ha sido modificado por ellos, en particular, aquellos pasajes que reflejan con nitidez los misterios de la vida de Cristo. Por lo que concierne a Ireneo, no parece que tengan apoyo en el texto las hipótesis de Hengel y de Müller a las que Gallagher hace referencia (177), según las cuales Ireneo habría considerado el texto griego superior al hebreo (Hengel) o habría admitido discrepancias entre ambos (Müller).

Por otro lado, el juicio que el autor realiza sobre la posición de Orígenes en relación con este tema merece ser destacado por su equilibrio (178-189). Por un lado, reconoce la dificultad de la obra del Alejandrino, no exenta de tensiones y contradicciones. Ello se ha reflejado en las diferentes posturas que los estudiosos han defendido en la historia de la investigación. Gallagher señala cinco puntos en los que parece haber un básico acuerdo: 1) el trabajo exegético y crítico de Orígenes se concentra en la *Septuaginta*, la Escritura de la Iglesia garantizada por la providencia, como dice en la *Carta a Africano* 8; 2) la comparación de diversos manuscritos de la *Septuaginta* le hicieron caer en la cuenta de las divergencias entre los manuscritos por corrupción de los mismos a lo largo de la transmisión del texto; 3) el texto hebreo tal

como era testimoniado por las traducciones de Áquila, Símaco y Teodoción sirvió a Orígenes como criterio para la corrección de la *Septuaginta*; 4) se percibe cierta tensión en el Alejandrino a la hora de preferir un texto septuagintal corregido o sin corregir, en consonancia también con sus diferentes afirmaciones en relación con los objetivos de su trabajo crítico-exegético; 5) aunque Orígenes haya reconocido una determinada lectura septuagintal como secundaria, el Alejandrino la ha incorporado en su interpretación de la Escritura. Como síntesis personal, Gallagher concluye que Orígenes ha concebido la posibilidad de pequeñas variaciones en la traducción septuagintal para profundizar el sentido de la letra, subrayando así aspectos de la fe cristiana. Mas por lo general y dejando a un lado las corrupciones textuales ha considerado la *Septuaginta* como una traducción fidedigna del hebreo (189).

10. Recapitulemos. El estudio llevado a cabo por Edmon L. Gallagher se ocupa de una cuestión que tiene su interés. El desarrollo del tema está bien construido y expuesto. La obra no carece de dificultad, puesto que implica analizar textos de autores muy diversos, de obras muy dispares, de distintas épocas, en contextos distantes los unos de los otros. Ciertamente trata pasajes de literatura primaria capitales para el tema y es muy amplio el repertorio de bibliografía secundaria del que se ha servido para la elaboración del volumen. El autor se mueve en el estudio entre el análisis y la síntesis. Es muy de agradecer que haya ofrecido y discutido los textos fundamentales en su lengua original. Con seguridad se trata de uno de los puntos positivos de la obra. Tal vez habría sido deseable ahondar aún más en el trabajo de presentación y análisis de los textos primarios. En cualquier caso, el estudio ofrece al lector una panorámica notable acerca del valor de la Escritura en hebreo en los primeros siglos cristianos.