


REVISTA DE LIBROS

Comentario bibliográfico

René Krüger, *Un mundo en blanco y negro. La instrucción sobre los dos espíritus 1QS 3,13-4,26 en la Regla de Qumrán* (Buenos Aires: Edición de autor, 2016).

Pablo Ubierna

Universidad de Buenos Aires / CONICET / Universidad Pedagógica Nacional

pabloubierna@hotmail.com

Fecha de recepción: 11/02/2019

Fecha de aprobación: 26/04/2019

De dualismo qumranico notulae. Apuntes sobre un libro reciente hubiera sido el título de estas páginas si no pertenecieran al género de los comentarios bibliográficos¹. Una revista como *Rey Desnudo* ofrece al medio académico local

¹ Como título o no, es un humilde homenaje al texto que surgió de la tesis latina en Roma de Severino Croatto, “De messianismo qumranico”, *Verbum Domini* 35 (1957): 279-286 y 344-360 en donde 1QS es parte del *corpus* analizado. Esta obra de Croatto y la de Krüger aquí comentada marcan los dos polos cronológicos de la labor exegética latinoamericana sobre Qumrán. Severino Croatto (1930-2004), sin duda el más grande orientalista de América Latina (y uno de los mayores en lengua castellana), fue colega de René Krüger en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos de Buenos Aires durante muchos años. Después de sus estudios en lenguas orientales y arqueología en Roma y Jerusalén y de regreso a la Argentina, Croatto ganó por concurso en 1964 el cargo de Profesor Asociado en la cátedra de Filosofía e Historia de las Religiones en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Fue cesanteado de todos sus cargos (era por entonces también Profesor Invitado en la Universidad Nacional de Salta) por la intervención de las universidades públicas en 1974 bajo la gestión del ministro Ivanissevich y su proscripción continuó, naturalmente, bajo la última dictadura militar (1976-1983). A

toda una serie de nuevas posibilidades, siempre bienvenidas. Entre ellas se encuentra la de revalorizar los comentarios bibliográficos explorando nuevas estructuras literarias, géneros híbridos². Estas páginas quieren ser unas pequeñas notas (críticas y no meramente descriptivas) sobre aspectos particulares de un tema complejo y muy rico: el dualismo en los textos de la comunidad de Qumrán. Dispersas y acotadas, encuentran su expresión en la reseña del texto que, como parte de su riqueza, las generó.

El libro que hoy nos ocupa es fruto de una Tesis doctoral en Historia defendida por el autor en la Universidad Católica Argentina en marzo de 2016 bajo la dirección de los Profesores, Dra. Roxana Flammini y Pbro. Dr. Gabriel Nápole, OP (rip). Pero no encontrará aquí el lector el primer fruto de un trabajo de investigación, prueba de la aceptación del novel doctor por parte de la corporación universitaria, sino el producto de muchos años de trabajo y reflexión serena sobre la materia ya que René Krüger (quien al momento de esta presentación estaba doblemente doctorado ya por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos —ISEDET— de Buenos Aires y la Vrije Universiteit Amsterdam) es uno de los mayores biblistas latinoamericanos. Fuera de las tradiciones francesa y de los países de lengua alemana en las que una segunda tesis (*Habilitation à diriger des Recherches* en Francia, *Habilitationsschrift* en los otros casos³) es necesaria para acceder a los escalones más altos de la jerarquía profesoral, en ningún otro lado es necesario presentar más de una tesis para ello. ¿Por qué alguien con una carrera hecha y una posición

nuestro conocimiento, al regreso de la democracia Croatto fue el único profesor proscrito al que la Facultad no reinstuyó en su cátedra, que fue tristemente suprimida, reasignándose las rentas correspondientes en favor de otros docentes del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

- 2 Una reseña bibliográfica de cierta extensión, que contenga un diálogo crítico con el libro comentado y que incluya notas al pie es, entre nosotros, por lo menos un género híbrido o directamente una anomalía que debe ser descartada. Encargadas las reseñas por lo general a estudiantes avanzados, los pedidos no se originan en los conocimientos que el estudiante o el joven graduado a cargo del comentario pudiera tener sobre un tema determinado sino en la necesidad de reportar —y poco más que eso— el arribo de ciertos títulos a la redacción de las revistas. Que en nuestro país las instancias administrativas de evaluación de las publicaciones científicas no tomen en cuenta las reseñas bibliográficas dice casi todo sobre lo poco que se espera de ellas. Especularmente, un artículo científico de corta extensión (del estilo de aquellos con títulos como “Emendationen zu...”) es casi invariablemente mal visto.
- 3 No son los únicos casos, también se encuentra en Suecia, República Checa, Polonia, Hungría. En todo caso, es ajeno al amplio universo anglosajón y al nuestro.

profesional bien establecida, presentaría una tercera tesis de doctorado? No es una pregunta menor y creo que es importante ensayar una respuesta. Si bien la seriedad académica tiene muchos caminos, René Krüger eligió en este caso uno inusual y especialmente complejo. El autor decidió someter este trabajo —en un tema no abarcado directamente por sus investigaciones previas⁴— a la dirección de colegas y a la crítica de un Jurado doctoral. Sin duda, algunos o todos de los que se vieron envueltos en ese proceso habían ya aprendido mucho no sólo con la docencia y las publicaciones de René Krüger sino también a través de su compromiso pastoral. Como suele suceder con casi todas las tesis, tal vez el autor supiera más que sus directores o jurados (necesariamente especialistas en otros temas, dado lo pequeño de nuestro medio⁵) pero es en este horizonte de búsqueda de la crítica externa en donde se encuentra el inicio de un texto tan valioso. Hay quienes tras años de carrera sienten que pueden prescindir de aparatos eruditos, agotadoras compulsas bibliográficas, fatigosas lecturas de los textos originales así como de la crítica de los colegas, para abandonarse (si no lo habían hecho ya desde el principio) a la síntesis ensayística. René Krüger, por su parte, eligió un camino más arduo pero seguro. Para decirlo con una imagen que le será reconocible, se sometió una vez más a recorrer el desierto de la erudición y la gramática antes de llegar a la tierra prometida de la interpretación.

Un mundo en blanco y negro es, en principio, un libro sobre la *Regla de la Comunidad* y la *Instrucción sobre los dos espíritus* en Qumrán. Pero además es un estudio sobre el dualismo dentro de la “peculiar visión filosófico-teológica de la historia y del mundo” (p. 24) de la comunidad de Qumrán ya que tres de los textos más importantes para definir y regular la vida de la comunidad tienen pasajes dualistas: *La Regla de la Comunidad*, *la Regla de la Guerra* y el *Documento de Damasco*

4 Especialista en el Nuevo Testamento, las publicaciones de René Krüger habían estado hasta ahora alejadas del *dossier* de Qumrán e incluyen textos muy valiosos como: *Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie* (Lucerna: Exodus, 1997); *Der Jakobusbrief als prophetische Kritik der Reichen. Eine exegetische Untersuchung aus lateinamerikanischer Perspektive* (Münster: LIT-Verlag, 2005), por citar sólo algunos de sus libros más importantes.

5 Con una importante salvedad en relación con la especialidad. Uno de los directores de la Tesis, el RP Gabriel Napole OP, fallecido en 2013, fue un excelente biblista y su temprana desaparición un terrible golpe para los estudios bíblicos y orientales en la Argentina. Gabriel Napole se especializó en una parte importante de la tradición apocalíptica judía (el *IV Ezra*) que como veremos después se entronca con ciertos aspectos del universo conceptual de Qumrán.

desde los cuales forjaron una identidad que la distanciaba del resto del mundo judío. El centro de atención del libro de Krüger es, lo decíamos, la *Instrucción sobre los dos espíritus* que está integrado a uno de los documentos más importantes de la comunidad de Qumrán como es la *Regla de la Comunidad*.

Se trata, como verán los lectores, de un libro extenso (660 páginas) que se detiene con profundidad en cada uno de los aspectos necesarios para una comprensión cabal del problema. Pasaremos a exponer nuestras razones para considerar a este libro un texto no sólo logrado en sus propósitos sino también un hito mayor en la discusión bíblica producida en Latinoamérica. Que un libro de estas características y con la autoría de un reconocido especialista se haya publicado en reducida edición de autor y gracias a un subsidio de la Iglesia Evangélica de Westfalia mucho dice de las inmensas carencias de la edición universitaria en nuestro país.

René Krüger organiza su libro de tal manera que somos llevados a internarnos en el mundo de Qumrán a partir de acercamientos sucesivos al centro de su investigación. De esta manera los primeros cuatro capítulos nos ponen en situación: 1 “Introducción general”, clara y extensa presentación del problema de unas 60 páginas (pp. 23-86); 2 “El dualismo”, con una presentación general del patrón dualista y un recorrido por su presencia en todos los textos de Qumrán (pp. 87-137); 3 “Del texto a la historia” en donde rastrea qué tipo de información histórica podemos obtener desde los textos de Qumrán (pp. 128-167), problema que se completa en 4 “Qumrán como hecho histórico” en donde se estudia la comunidad de Qumrán dentro de su contexto arqueológico e histórico hasta su desaparición en 68 d. C. (pp. 178-265). A partir de aquí, comienza Krüger a estudiar el tema que le interesa específicamente: el capítulo 5 “La Regla de la Comunidad 1QS” analiza el texto que engloba a la *Instrucción* (pp. 266-330); el capítulo 6 “Análisis interdisciplinario de la *Instrucción*” es un profundo estudio sobre el texto, su estructura, fuentes y funcionamiento (pp. 330-467) para culminar la discusión en el capítulo 7 “El proyecto de la *Instrucción*” en donde se estudia la filosofía de la historia de la comunidad, su proyecto comunitario y la forma particular de resolver el problema del mal (pp. 468-569). Continúa un capítulo 8 de “Anexos” que incluye el texto original de 1QS con la *Instrucción*, columnas 3 y 4 del manuscrito (encontramos una reproducción del ms. en diversos lugares de la obra de Krüger quien además utiliza en varias oportuni-

dades la tipografía que se asemeja a las manos de Qumrán), la versión hebrea (en escritura cuadrada), la traducción castellana; mapas y planos. El volumen se cierra con una completa bibliografía que incluye una lista de repositorios digitales (pp. 588-659).

En esta organización del libro la factura del autor nos entrega capítulos homogéneos en su estructura interna y balanceados en su extensión.

Ahora bien, un comentario pormenorizado de cada uno de estos capítulos escapa a nuestra intención de hoy. Señalemos sí algunos aspectos generales y particulares que considero importante resaltar, esperando que esta selección no atente contra una comprensión global de la obra y su valor. El primer aspecto, general, es metodológico: *Un mundo en blanco y negro* es un libro concebido y ejecutado desde una propuesta metodológica inusual y fructífera: René Krüger ha sabido llevar adelante su carrera académica sumando (ni excluyendo ni superponiendo) la tradición exegética que le llega desde la escuela histórico-filológica con los aportes del análisis semiótico (la no existencia de este doble acercamiento ya lo ve Krüger como una ausencia importante en los trabajos sobre Qumrán, p. 76). Creo que este no es un dato menor porque no siempre se encuentra, por un lado, la sumatoria de estas perspectivas metodológicas y, cuando se lo hace, no siempre se da con éxito. Uno de los aspectos más importantes para señalar en relación con la utilización que Krüger hace de los métodos histórico-filológicos se encuentra en algo que entre nosotros pasa muchas veces por mera frivolidad: un apego profundo a las tradiciones de rastreo bibliográfico propios de la mejor *Scholarship*. Ese rastreo, claro, no es un mero armado de listas (algo cada vez más fácil en tiempos de amplia digitalización) sino que se trata de una discusión profunda con la tradición previa y su incorporación al planteo y discusión del problema estudiado. Esto es sobremanera interesante en un libro que abarca temas amplios (el dualismo, su influencia, Qumrán, la literatura intertestamentaria) y sobre los que, naturalmente, se ha escrito mucho. Este sólo hecho transforma al presente libro en una guía actualizada de la discusión para cualquier lector, mucho más para los lectores en castellano. Otro aspecto técnico de la tradición histórico-filológica que resalta en este libro, lo hace, justamente, en la forma de encarar el análisis semiótico: desde un profundo conocimiento del texto hebreo. Una vez más esto puede parecer una verdad cuya necesidad fuera explicada hace ya mucho tiempo, pero no es algo que esté siempre presente en nues-

tros trabajos universitarios. La incorporación del análisis semiótico desde los años 1980 en el amplio universo de las Humanidades no siempre se hizo con recurso al estudio profundo de las lenguas implicadas en los textos que eran analizados. En este sentido la obra de René Krüger, en su conjunto, es una acabada concreción del proyecto institucional y académico del que el autor participara durante tantos años como fue el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (la obra *Métodos Exegéticos* que el autor publicara en 1996, aumentada y corregida en 2006, junto con Severino Croatto y Néstor Míguez es una guía autorizada no sólo al trabajo exegético sino a ese proyecto académico y pastoral).

Continuemos ahora con algunos aspectos particulares del libro sobre los que quisiera detenerme. Ya en la “Introducción general”, al presentar el problema clave para el libro, el dualismo en Qumrán, Krüger rescata la obra de H. W. Huppenbauer (p. 68 y ss.⁶), el primer análisis completo del dualismo de la comunidad y lo sitúa dentro de la tradición bíblica, como una de las tantas opciones de derivación y lo corre de una dependencia del trasfondo iranio (problema clave al que Krüger volverá más adelante, y nosotros con él). La obra de Huppenbauer fue sólo rescatada en los últimos años (como evidencia el libro de G. Xeravitz que Krüger comenta) y nuestro autor es parte de esa recuperación. A partir de aquí, y ya desde la “Introducción general” a su obra, René Krüger se sitúa en una fructífera posición, como es la de rastrear el dualismo, planteado aquí como componente fundamental en la cosmovisión y conformación interna de la comunidad de Qumrán, como algo propio y posible de derivar de la tradición bíblica. Este es uno de los mayores aportes de los estudios qumránicos: dejar de derivar las diversas formas de dualismo presentes en la tradición intertestamentaria o neotestamentaria con el zoroastrismo o, como hiciera todavía R. Bultmann para el cuarto evangelio, con los “mitos gnósticos y el mandeísmo”.

Es a partir de esta recuperación que R. Krüger plantea toda una serie de cuestiones en relación con el dualismo en Qumrán (pp. 71-74) para señalar a partir de la página 75 cuáles son las “lagunas” en la ya larga tradición de estudios sobre la Instrucción que resume en: a) la ausencia de estudios sobre la relación entre la historia de la comunidad y la producción de la *Instrucción* para

6 Hans Walter Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle 1) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums* (Zürich: Zwingli Verlag, 1959).

entender al texto “como el producto de un determinado proceso histórico”; b) las razones para comprender el aspecto ético del dualismo de Qumrán; c) la necesidad de estudiar no sólo la estructura manifiesta del texto (algo en parte ya hecho) para, utilizando el método semiótico (por esto debemos entender en la obra de Krüger los postulados generales del *Grupo de Entrevernes*), ver las relaciones del texto con la historia de la comunidad y el entorno, metodología que servirá también para estudiar la incorporación de la *Instrucción* a la *Regla* y d) la *Instrucción* como práctica utópica en el establecimiento de una comunidad alternativa. Creemos que este último aspecto pueda entroncarse con las diversas formas de desarrollo de un pensamiento apocalíptico en el judaísmo de la época abriendo la puerta a una de las mayores posibilidades de investigación que la recepción académica del texto de Krüger puede generar a futuro. En todo caso la proliferación de “alternativas” dentro del judaísmo a partir de época macabea es bien conocida y Qumrán es parte del fenómeno. La resolución del problema planteado por estas ausencias en la investigación actual es lo que justifica la obra de René Krüger y señala su importancia.

Como hemos dicho el lector encontrará en los primeros cuatro capítulos una excelente presentación general y actualizada de Qumrán (en la que no nos detendremos, faltos de espacio, siendo éste nuestro principal recorte). A partir del capítulo 5 (p. 266) con el estudio de la *Regla*, el autor entra en su tema específico. Tras una presentación inicial del texto y de las copias encontradas en Qumrán, Krüger nos presenta, en el apartado dedicado a los destinatarios del texto (p. 272 y ss.), una excelente discusión paleográfica y filológica. Con una imagen del manuscrito (en escritura de Qumrán) y una transcripción del texto en tipografía bíblica (cuadrada) nos presenta los peligros, no siempre atendidos con quienes trabajan con los textos editados —y sin demasiada atención a cómo fueron fijados por los editores— de toda reconstrucción textual basada en conjeturas. El autor se basa, correctamente creemos, en la reconstrucción del texto propuesta por Vázquez Allegue con interesantes desviaciones en algunos puntos particulares. Este apartado es una excelente muestra de utilización rigurosa del método filológico. De una manera análoga la n. 443 en p. 324 nos introduce en la presencia en el ms. de marcas en el texto que permiten una organización coherente de todo el documento en unidades de contenido. Krüger no abunda en este problema, que en su descripción se presenta como secundario, pero creemos que aquí, en las prácticas y tradiciones de escritura de Qumrán puede haber todavía mucho para decir sobre la comu-

nidad y sobre sus relaciones con la tradición libresca previa y contemporánea⁷. Aquí, al hablar del Instructor como el primer destinatario del texto estudiado, la utilización de *maskil* (משכיל) para definir a esta figura plantea una importante comparación *inter alia* con la utilización de este participio sustantivado en *Daniel* que podría encauzar investigaciones posteriores en la dirección de la inserción de Qumrán dentro de un universo de significaciones apocalípticas, que no necesariamente escatológicas, y esto más allá —incluso— de la centralidad del dualismo o de la extensa aparición en Qumrán de diversos textos apocalípticos de la tradición, *Daniel*, *Pseudo-Daniel*, *I Enoc*⁸.

Especialmente interesantes son la p. 292 y siguientes sobre *yajad* (יָיָד) y el amplio campo semántico que cubre así como su común traducción como “comunidad”. La crítica textual y literaria en donde se resaltan las simetrías del texto (acompañada de una traducción castellana del autor) así como las conclusiones relativas a la importancia que tuvo dentro de la comunidad (como ejemplo de un proyecto totalizante), son excelentes.

A partir de la página 415, Krüger retoma en “La construcción dualista” algunos de los temas adelantados en la “Introducción general”. Tras una presentación general sobre cómo el dualismo aparece en el texto, nuestro autor estudia el problema del origen del dualismo qumránico (pp. 422 y ss). Y es este uno de los apartados del libro donde, a mi entender, el libro sortea de manera muy clara algunas de las complejidades y trampas heredadas de la tradición académica previa. En este punto quisiera señalar una paradoja relativa al desarrollo paralelo al

7 cf. Harlow Gregory Snyder, “Naughts and Crosses: Peshet Manuscripts and Their Significance for Reading Practices at Qumran”, *Dead Sea Discoveries* 7, no. 1 (2000): 26-48. El libro de Emanuel Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (Leiden: Brill, 2004), que se encuentra en la bibliografía pero que no es comentado en relación con esto puede ser sin duda una buena introducción. [Nota: la bibliografía incluida en notas —salvo aclaración— no está mencionada en el libro comentado y por eso la incluimos, esperando que pueda servir para ampliar la discusión]. Nos detendremos más largamente abajo en Dn y I Enoc. La presencia en Qumrán de un texto sobre el que no abundaremos hoy como el *Pseudo-Daniel* (4Q243-44) —un relato en tercera persona desde los tiempos primigenios hasta la época helenística— es una evidencia de la gran variedad de textos apocalípticos que circulaban en Qumrán y de la necesidad de tener esta presencia en un lugar privilegiado en nuestras explicaciones. Cf. Lorenzo DiTommaso, “4QPseudo-Daniel^{A-B} (4Q243-4Q244) and the Book of Daniel”, *Dead Sea Discoveries* 12, no. 2 (2005): 101-133.

8 Algo importante para señalar es que los ocho manuscritos de *Daniel* que se encontraron en Qumrán, son más que los que se hayan encontrado de cualquier otro libro bíblico. Cf. Peter Flint, “The Daniel Tradition at Qumran”, en *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, ed. Craig Evans y Peter Flint (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 41-60. Para la amplia presencia de *I Enoc* en Qumrán, cf. Jozef Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford: Clarendon, 1976) (cit. por Krüger).

interior de la historiografía bíblica de dos temas muy cercanos (y cuya cercanía rescata críticamente Krüger hacia el final del libro): el dualismo en el *Evangelio de Juan* (y, en un punto, en todo el *corpus joanneum*) y el dualismo en los textos de Qumrán. Por un lado, el descubrimiento de los textos de Qumrán y los inicios de su publicación y estudio permitieron a la crítica sobre el cuarto Evangelio encontrar en la tradición bíblica los orígenes del dualismo del texto de Juan (y desarmar de esta manera la hipótesis de Bultmann al respecto); por otro lado muchos especialistas en Qumrán vieron en sus textos, justamente, la influencia de tradiciones externas al mundo judío y los plantearon como la evidencia, concretamente, de la presencia en Israel de la tradición zoroastriana (así Kuhn o Dupont-Sommer en los mismos años en que la aislada voz de Huppenbauer señalaba otra cosa).

No es fácil ni evidente alejarse de algunos de los postulados difusionistas de la más que influyente *Religionsgeschichtliche Schule* (postulados también sincréticos aunque estos últimos fueron más fácilmente abandonados que los primeros). En este punto es donde Krüger se separa de aquellos que sostenían la influencia zoroastriana y lo hace accediendo a una bibliografía y discusión que suelen estar largamente ausentes en la exégesis bíblica. El recurso a la iranología, aunque somero en algunos puntos, lo sitúa a Krüger, creemos, en la vía correcta de acercamiento al tema (la utilización de las obras de J. Kellens, G. Gnoli y A. de Jong es especialmente bienvenida). Empero, quisiera detenerme en algunas precisiones que siendo cronológicas no invalidan en nada el argumento del autor y podrían, espero, ayudar en la continuación de la investigación sobre algunos de los temas estudiados en este libro. Por un lado señala nuestro autor que los textos zoroastrianos que de acuerdo con ciertos críticos (Kuhn y otros) podrían haber influenciado en el dualismo de Qumrán habrían sido los del *Avesta* (y acomete el rastreo de posibles similitudes con los *Gathas*) pero señala a la vez el problema que plantea el hecho de que éstos sólo fueron puestos por escrito en el siglo IX (a partir de “tradiciones antiquísimas”). Aquí, y en relación con la circulación de ideas dualistas en el período intertestamentario, hay que hacer una distinción: por un lado nos encontramos con el problema de la circulación de textos o ideas atribuidos a Zoroastro y por otro la discusión sobre la fijación y circulación del *Avesta*⁹.

9 El concepto de “redacción” es complejo, sobre todo en relación con la tradición indo-irania en la que muchos textos se “redactan” y a partir de entonces se reproducen con extrema fidelidad de manera oral. Su “edición”, o

Encontramos, entonces, por un lado textos atribuidos a Zoroastro (falsos o incluso otros efectivamente pertenecientes a la tradición mazdea) que nos llegan por la herencia clásica¹⁰ pero vemos hoy que, por ejemplo, las discusiones de problemas religiosos que tuvieron lugar en la corte sasánida en tiempos de Mani (y que involucraron budistas, cristianos, mazdeos y otros) incluyeron el recurso a textos zoroastrianos escritos y no solamente a la tradición oral. Es difícil precisar textos de qué tipo, con qué contenido y en qué lengua, aunque alguna forma de arameo es más que probable, junto a textos en lenguas iránicas. Una de las claves para dilucidar esto hubiera sido sin duda la obra perdida de Bardesanes aunque los estudios actuales sobre los *Kephalaia* maniqueos son por demás importantes¹¹.

El otro problema es la redacción del *Avesta* que Krüger sitúa en el siglo IX¹² (p. 425 y ss.) siglo que fue, de hecho, el gran momento (y último) en la redacción de algunos textos zoroastrianos nuevos. Esta actividad y las personas involucradas, cercanas a la corte califal, han sido bien estudiadas. La circulación del *Avesta* en una época previa (durante los sasánidas) habría requerido su traducción al Pahlavi (aunque esta no ocupara lugar alguno en el ritual zoroastriano) así como toda una serie de comentarios orales. Ahora bien, la circulación de textos del *Avesta* presenta otros problemas cronológicos, ya que los sasánidas en los primeros siglos de la dinastía (III, IV) se reflejaron mayormente en los Aqueménidas (y el contenido del zoroastrismo en esta época es poco conocido, siendo las inscripciones de Kirdīr lo más importante). El conocimiento del *Avesta* en el mundo iraní occidental es algo supuesto pero, como tantos otros temas en historia sasánida, difícil de probar. En todo caso podemos afirmar que a partir del s. V ocupa el

sea la fijación de un texto y su eventual reproducción en copias diversas, es otro problema. Cf. Alberto Cantera, "The Problems of the Transmission of the Avestan Texts and the Tools for Avestan Text Criticism", en *Analysis of Ancient and Medieval Texts and Manuscripts: Digital Approaches*, ed. Tara Andrews y Caroline Macé (Turnhout: Brepols, 2014), 95-116 y Almut Hintze, "On Editing the Avesta", en *The Transmission of the Avesta*, ed. Alberto Cantera (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012), 419-432.

10 Heródoto, Plutarco, Dion Casio (en una lista que llega hasta Agathias). Entre los historiadores será A. Momigliano quien popularice esa "Allien Wisdom" que llegaba de Oriente bajo formas muy diversas.

11 Ver ahora Iain Gardner, Jason BeDuhn y Paul Dilley, *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex* (Leiden: Brill, 2015).

12 En esa época (ss. IX y X) fue de gran importancia la compilación de dos obras que sobresalen por la riqueza de la información que transmiten y por la antigüedad de sus contenidos, el *Dēnkard* y el *Bundahišn*. Cf una buena descripción general en Carlo Cereti, *La letteratura pahlavi. Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta* (Milán: Mimesis, 2001).

Avesta un lugar preponderante en la representación ideológica de los sasánidas. Dado que en el *Avesta* el corazón del reino de los iraníes (Ērānšahr) —a quienes está dirigida la revelación— se encuentra al Oriente, la recuperación de esa tradición teológica (sin duda no la única que circulaba en relación con Zoroastro en el amplísimo universo geográfico de las lenguas iránicas) obliga a un corrimiento hacia el oeste de sus aspectos más significativos. De esta manera Adūrbādagān (Azarbijān) se transforma en el centro de Ērānšahr y allí se ubicó el fuego sagrado (Adūr-Gušnasb). De manera análoga, topónimos y personajes claves del *Avesta* comenzaron a asociarse con Fārs a partir de la reatribución de los relieves de Naqš-e Rostam y Takht-e Jamshīd. De esta época (ss. V y VI) data la edición y circulación sasánida del *Avesta* y no de siglos posteriores¹³. Por su parte el estudio de la circulación de textos avésticos al oriente de la meseta central iraníca está entregando nuevas e importantes evidencias en los últimos años¹⁴.

Situemos estos comentarios dentro del análisis del texto de Krüger. Nuestro autor se separa con fundadas razones de quienes buscan una filiación zoroastriana (algunos como M. Philonenko —como nos recuerda Krüger— todavía en la década de 1990) para el dualismo de la *Instrucción*, en líneas generales y con mucha más razón aún de quienes lo relacionan con aspectos particulares del zoroastrismo como el zurvanismo (p. 426 y ss.). No nos detendremos en este último problema pero señalemos que la propia caracterización del zurvanismo como herejía que presupone una ortodoxia zoroastriana controlada por un poder central y organizada alrededor de un canon textual (que conocemos mal para la época), han sido más que discutidas. Además, la cronología del zurvanismo es de por sí compleja para relacionarla con Qumrán ya que más allá de las no muy claras menciones de Eudemo de Rodas (en el s. IV a.C., recopiladas por Damascio en el s.

13 Cf. Touraj Daryaee, “The Idea of the Sacred Land of Eranshahr”, en *Persianism in Antiquity*, ed. Rolf Strootman y Migule John Versluys (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017), 393-399; Shai Secunda, “On the Age of the Zoroastrian Sages of the Zand”, *Iranica Antiqua* 47 (2002): 317-349.

14 Cf. de la Étienne Vaissière y Penélope Riboud, “Les livres des Sogdiens”, *Studia Iranica* 32, no. 1, (2003): 127-136, quienes encuentran rastros en fuentes chinas sobre el uso de textos (evidentemente) avésticos en el ritual zoroastriano entre los sogdios (entre los ss. VII y IX). Marcos Albino (Erlangen) y Diego M. Santos (Buenos Aires) son dos de los escasos investigadores que están trabajando activamente con manuscritos de los repositorios de textos iraníes (en persa maniqueo, sogdio, bactrio) recobrados en Turfán y actualmente en Berlín. En un texto de próxima aparición (“Mittelpersisch rōzag ‘Fasten’”), del que me han hecho llegar una copia, Albino y Santos encuentran que al momento de la redacción del manuscrito estudiado en el artículo (datado entre los ss. IV y VI) ya se mencionan textos zoroastrianos circulando en forma escrita. Agradezco, además, al colega Diego M. Santos sus comentarios sobre diversos aspectos de esta reseña.

VI d.C.) las primeras descripciones del zurvanismo las encontramos en autores cristianos de época sasánida. En este plano son más que bienvenidas las conclusiones parciales de Krüger (p. 432 y ss.) en búsqueda de una solución al problema del origen del dualismo de Qumrán al interior de la tradición judía. Si algunas ideas de la tradición zoroastriana llegaron a Occidente (a Occidente del Éufrates quiero decir) no podemos afirmar con certeza cuáles fueron ni cómo llegaron, ni siquiera en qué época. Son estas las mismas conclusiones a las que llega Krüger pero resalto aquí que eso no debe estudiarse en relación con textos avésticos (las menciones a los paralelos entre Qumrán y los *Gathas*, por ejemplo) ya que más allá de la circulación tardía del texto que ya mencionamos, la lengua irania oriental del *Avesta* no podemos decir que fuera conocida ni utilizada en el Imperio romano (Qumrán). Que circulaban ideas relativas a Zoroastro (en forma oral y a partir de determinado momento también por escrito) es evidente (la tradición griega y Mani dan cuenta de ello) pero no podemos asegurar en qué lengua lo hacían aunque —en el formato de mayor accesibilidad— alguna forma de arameo es lo más plausible, como dijéramos. El campo de los estudios zoroastrianos ha cambiado muchísimo en los últimos diez años y sigue cambiando. Creo que la decisión de Krüger de alejarse de esta discusión es más que acertada, así como la búsqueda de una solución al problema dentro de la literatura judías, sobre todo la intertestamentaria (siguiendo a Frey, Meyers y García Martínez).

Es en este punto en que me permito hacer un último comentario: en la n. 564 de la página 432, Krüger considera que la distancia que media entre el zoroastrismo (en cualquiera de sus formas históricamente rastreables) y Qumrán es extrapolable a la distancia que Jörg Frey establece entre Qumrán y el *Evangelio de Juan*. Hacia el final del libro Krüger vuelve sobre el tema (p. 562 y ss.) y, de alguna manera, relativiza esta opinión pero digamos ahora que las relaciones posibles entre el universo de significación que podemos encontrar en textos de la comunidad de Qumrán (la *Instrucción* entre ellos) y aquellos presentes en el cuarto Evangelio presentan un estado de discusión que no es comparable, creo, con la relación con el zoroastrismo. Si autores como el propio Jörg Frey y Richard Bauckham¹⁵ sostienen esa distancia, otros como John Ashton la anulan y establecen vínculos más que cercanos entre Qumrán y la redacción del *Evangelio de Juan*

15 Cuyas obras más importantes en relación con este problema son comentadas por Krüger en el libro.

(así como con otros textos de fines del s. I como el *II Baruch* y el *IV Ezra*). Me permito decir esto no porque presente un problema para la resolución del problema tal como lo ve Krüger sino porque considero que es, justamente, una de las líneas más interesantes para continuar la investigación a partir de sus conclusiones. De hecho en su influyente obra *Understanding the Fourth Gospel*, John Ashton plantea una muy interesante manera de comprender el universo redaccional del cuarto evangelio haciéndolo entrar dentro de un universo conceptual que él define en términos de “Intimations of Apocalyptic”. Creo que esta formulación, que ha dado lugar a importantes continuaciones de la obra de Ashton, podría ser un camino para encuadrar el dualismo qumránico¹⁶. En la p. 563 Krüger plantea que una forma de salir del punto muerto en el que parece estar la discusión al respecto (la relación Qumrán-*Evangelio de Juan*) es preguntarse por la función del “dualismo joánico” tal como él se plantea en este libro la pregunta sobre la función del dualismo en Qumrán. Creemos que esta observación metodológica es más que acertada y nos devuelve, por otro camino, a una de las caracterizaciones iniciales de Krüger sobre las ausencias (lagunas) en la larga investigación sobre la *Instrucción* (pp. 75-78). Nos preguntamos entonces, ¿puede ser la tradición apocalíptica, superabundante en Qumrán, una de las claves para entender la *Instrucción* con el carácter fundamental que Krüger —correctamente— le da? Los usos y el lugar retórico tanto en *Daniel* como en la *Instrucción* de מִשְׁכִּיל y sus cognados es un tema interesante para continuar investigando. Daniel y sus compañeros son considerados מִשְׁכִּילִים בְּכָל־חֻמָּה “instruidos en toda sabiduría” (Dn. 1.4). En este punto es importante ver de qué manera esos usos de מִשְׁכִּיל se entroncan desde la *Instrucción* al resto del texto de la *Regla* (y estos con *Daniel*), algo a lo que el texto de Krüger certeramente apunta. Paralelos semejantes podemos establecer a partir de las menciones de *I Enoc* en diversos textos de Qumrán¹⁷. Krüger nos recuerda que un aspecto importante para él al comienzo de la investigación fue “una cierta ausencia de vinculación del

16 John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Oxford University Press, 1a. ed. 1991, ed. rev. 2007). Cf. también John Ashton, “Intimations of Apocalyptic: Looking Back and Looking Forward”, en *John’s Gospel and Intimations of Apocalyptic*, ed. Catrin Williams y Christopher Rowland (Londres: Bloomsbury, 2013), 3-35 [se trata de un texto importante en donde Ashton vuelve, en relación con este tema, a sus posiciones originales en la primera edición, algunas de las cuales había abandonado en la segunda edición tras críticas que con el tiempo consideró infundadas].

17 George Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108* (Minneapolis: Fortress, 2001).

texto con la historia y la práctica de la comunidad” (p. 565). En tratar de completar esta ausencia se encuentra uno de los mayores logros del libro. Ahora bien, ese lugar central del dualismo en la conformación de la comunidad a partir de las experiencias vividas y como hoja de ruta para concebir el futuro, ¿podría entroncarse con una amplia presencia del pensamiento apocalíptico? En la página 566, René Krüger se plantea justamente esto: “¿Cómo fue posible el desarrollo de una concepción dualista tan marcada y su incorporación al texto fundante de una comunidad judía de fe monoteísta y de estricta fidelidad a la Ley de Moisés?” Uno de los mayores avances de los últimos años en los estudios de la tradición apocalíptica judía reside en, creo, dos aspectos. Uno de ellos se relaciona con lo que justamente John Ashton llamó “Intimations of Apocalyptic”¹⁸ para describir el universo conceptual detrás de la redacción del *Evangelio de Juan* y esto en relación con el patrón dualista, algo que ya no buscamos solamente en textos *específicamente* apocalípticos (en donde el dualismo suele estar presente ya que se lo encuentra también por fuera, en textos que, por diversas razones se redactan dentro de tradiciones literarias diversas a los *apocalípsis*). El otro aspecto que los últimos años nos han entregado, casi como novedad, se relaciona con el final de la cita de Krüger comentada más arriba: ¿Puede un texto perteneciente a una tradición apegada a la Ley, incluir aspectos relacionados con la tradición apocalíptica? Tradicionalmente hemos considerado que las tradiciones judías apegadas a la Ley (por fidelidad o por reclamarse los únicos intérpretes válidos) se oponían a ese “plus” de revelación que significaban los textos apocalípticos y su mensaje. Ahora bien, esta posición es relativamente operativa si nos referimos a la tradición rabínica post 70 —y sobre todo post 135— (oposición de los rabinos a la apocalíptica en general, ausencia de Daniel en sus obras, ausencia de un Targum de la sección hebrea de Daniel) pero no es necesariamente la mejor manera de entender la relación con la Ley de los más que diversos

18 Un año antes de la aparición del libro de Ashton, P. R. Davies atacaba abiertamente (contra J. J. Collins en principio) la presentación de la comunidad de Qumrán como una “comunidad apocalíptica”: Philip R. Davies, “Qumran and Apocalyptic or Obscurum per Obscurius”, *Journal of Near Eastern Studies* 49, no. 2 (1990): 127-134. El texto de Davies (mencionado por Krüger en la bibliografía pero no tratado en el cuerpo del texto) que extrañamente no fue recibido por Ashton (ni en la primera edición ni en la segunda) no invalida la tesis propuesta, creo, ya que esas “Intimations of Apocalyptic” no definen a la comunidad *per se* sino a alguna de las tradiciones literarias que influyen en la redacción de los textos desde los que la comunidad se define (junto a otras tradiciones). El resultado final de esa conformación identitaria siempre es más complejo. Menciono este texto de Davies, uno de los grandes especialistas en el *Documento de Damasco* y en tal calidad ampliamente tratado por Krüger, porque es un tipo de discusión que no está saldada y en cuya resolución, la noción que nosotros recobramos aquí (producida, recordemos, con posterioridad a la formulación de Davies) puede ser útil.

grupos judíos de la época de Qumrán o del s. I¹⁹. Un buen ejemplo es el *Apocalipsis de Baruch*, texto judío que hemos conservado en siríaco (y que conocemos como *II Baruch*) a partir de su inclusión en el canon de las Iglesias de la tradición aramea²⁰. Ahora bien, en este texto, Baruch se presenta a la vez como un profeta visionario y como alguien que nunca quiere apartarse de la Ley. Baruch se podía presentar como alguien totalmente opuesto a los intérpretes de la ley en su entorno (que para entonces podemos asimilar con la tradición farisaica) y a la vez como un defensor de la Ley (en *II Bar.* 48:47; 85:3 se condena a los que abandonaron la sumisión a la Ley, otro ejemplo en 41:3)²¹. De hecho para el *II Baruch*, la Ley es la sabiduría (propia del *maskil*)²². El corrimiento al desierto de la Comunidad de Qumrán se presenta de una manera análoga. El *IV Ezra*, contemporáneo del *II Baruch* también sostiene el lugar de la Ley pero sitúa sus propias visiones proféticas entre las de Moisés en el Sinaí y dice que deben ser mantenidas en secreto hasta la publicación de todos los libros aceptados entonces en el canon de la Biblia hebrea. *I Enoc*, por su parte, sin ser crítico de la Ley al situarse como un profeta antediluviano, se posiciona como más importante que Moisés mismo. Enoc en el Apocalipsis que circuló bajo su nombre aparece como alguien que trae la verdad definitiva, algo que supera el mensaje de Moisés. Por eso, creo, su importancia para grupos “sectarios” del judaísmo entre el s. I a.C. y el s. II d.C. como la Comunidad

19 Y tal vez tampoco después ya que la gran cantidad de textos apocalípticos judíos redactados en los ss. VII y VIII d.C. (con motivo de explicar la última fase de la guerra perso-bizantina y la posterior conquista islámica), *Sefer Zerubbabel*, *Sefer Eliyahu*, *Pirké de Rabbi Eliezer*, etc., nada dicen sobre el apego o desapego de los grupos que los redactan en relación con la Ley. Incluso podemos postular exactamente lo contrario a partir de la oposición al “cierre” de las posibilidades de interpretación (y el consecuente antiapocalípticismo) operada por los rabinos en esos años: los grupos que se definen desde esa oposición están profundamente apegados a la tradición Mosaica, como los karaítas de época califal.

20 Para la discusión sobre el *II Baruch* como un texto judío (y no cristiano) y su datación hacia el 100 d.C., cf. Daniel Gurtner, *Second Baruch. A Critical Edition of the Syriac Text* (Nueva York-Londres: T&T Clark, 2009), 1-27.

21 Sobre este aspecto ver Shannon Burkes, “Wisdom and Law: Choosing Life in Ben Sira and Baruch”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 30, no. 3 (1999): 253-276 y James Davila, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?* (Leiden: Brill, 2005).

22 Por ejemplo en *II Baruch* 14: 2a, 5 aparece **וְיָבִיאוּ** en donde el objeto del verbo **יָבִיאוּ** no aparece pero refiere a un grupo de sabios. El uso de **וְיָבִיאוּ**, “sabios” es intercambiable por **וְיָבִיאוּ**, “los que saben”. *II Baruch*, además, suele usar esta misma expresión no sólo en relación con *Daniel* sino también en el mismo sentido que *Amós* 5:13 usa *maskilim*. Cf. Daewoong Kim, “Wisdom and Apocalyptic in 2 Baruch”, *Henoch* 33, no. 2 (2011): 250-274. El Instructor y el Visionario (*Daniel*, *II Baruch*) ambos definidos como *maskil* y sometidos a la Ley es una analogía que debe ser estudiada. Esta es una mención necesariamente acotada al texto de la Instrucción. Si nos adentramos más en el universo textual de Qumrán e incluimos, por ejemplo, textos como el *Pseudo-Ezequiel* y el *Apócrifo de Jeremías* (ambos en 4Q) se amplía enormemente la comparación.

de Qumrán o algunos grupos cristianos (como el que relacionamos con la redacción del cuarto evangelio). En este punto, uno de los hallazgos mayores del libro de René Krüger, el binomio *continuidad/ruptura* (ver abajo) puede ser entendido también a partir de un desarrollo textual dentro de un ambiente definido por esas “Intimations of Apocalyptic”²³. Y ahí podría estar, tal vez, no sólo una forma más de entender el origen de la *Instrucción* sino también un punto de contacto entre el universo de Qumrán y el universo del cuarto Evangelio, al que podemos entender sin problemas como el producto de un grupo particular del judaísmo palestino²⁴.

A partir de la pág. 438 nos adentramos en la última sección del libro: el análisis semiótico de la *Instrucción*. Es aquí donde Krüger encuentra un binomio oposicional entre *continuidad* (con el monoteísmo, con la Ley, con la tradición literaria) y *ruptura* (el tipo elitista de comunidad que el texto prefigura, un nuevo tipo de calendario, la separación de Jerusalén y el Templo²⁵, el dualismo entre otras diversas formas de ruptura con el pasado y el ambiente circundante) que es lo que para él permite una comprensión acabada del proyecto de la *Instrucción* a partir de las experiencias de la comunidad y de su necesidad de explicarlas. Si los orígenes del dualismo de Qumrán siguen presentando problemas a la crítica, la explicación de la forma en que ese dualismo funcionó en la conformación de una identidad comunitaria y de qué manera encontró su formu-

23 Otra de las tradiciones, íntimamente relacionadas con la tradición apocalíptica, es la de “sabiduría revelada” muy presente en diversos textos del sectarismo judío de la época. La influencia de la representación de Israel presente en esos textos (*Ben Sira*, *Baruch griego*, *Jubileos*) con la conformación comunitaria en Qumrán puede ser estudiada en paralelo a las posibles influencias de la apocalíptica y con el binomio continuidad/ruptura propuesto por Krüger ya que el binomio típico para el análisis de esa tradición inclusión/exclusión tiene varias aristas que podrían ser leídas en forma semejante. Lamentablemente incluso un pequeño apartado sobre esto nos excede hoy.

24 Los grupos (¿tal vez distintos?) que se encuentran detrás de la *Instrucción*, por un lado, y del *Documento de Damasco* deben ser explicitados al hablar de Qumrán. La mención que genera esta nota está en relación, claramente, con el grupo detrás de la *Instrucción* estudiada por Krüger. Cf. James Charlesworth, “The Fourth Evangelist and the Dead Sea Scrolls: Assessing Trends over Nearly Sixty Years”, en *John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls: Sixty Years of Discovery and Debate*, ed. Mary Coloe y Tom Thatcher (Atlanta: SBL, 2011), 165-72. En parte esa distinción había ya aparecido en un artículo cuya importancia para entender los posibles vínculos entre Qumrán y otros grupos esenios en Jerusalén y de estos con el movimiento de Jesús sigue siendo importante. Cf. Brian Capper, “‘With the Oldest Monks...’ Light from Essene History on the Career of the Beloved Disciple?”, *Journal of Theological Studies* 49, no. 1 (1998): 1-55.

25 Esta separación del Templo, en grupos apegados a la Ley significa la separación de la institución (Templo) y del grupo (sacerdotal) que encarnaban —y querían imponer— un tipo particular de interpretación de la Ley. Ahí se encuentra la tensión que vemos en los textos apocalípticos (*II Baruch*, por ejemplo, o los que se enfrentarían posteriormente al rabinato).

lación textual es uno de los mayores logros del libro de René Krüger. La descripción de la explicación de ese proyecto comunitario es lo que ocupa la parte final del libro (p. 468 y ss.).

Espero haber podido señalar las razones por las que considero que estamos frente, como dijera al comienzo, a un libro muy valioso, sin duda un hito en la crítica bíblica producida en Latinoamérica. Se trata de un libro humilde y acotado en su postulado inicial (el estudio de un texto de apenas dos columnas en el manuscrito), afiatado en su erudición (la acabada recepción de una compleja tradición bibliográfica, el profundo conocimiento de las lenguas implicadas), inteligente en su planteo metodológico (la rica conjunción del enfoque crítico-filológico con el semiótico), valiente en las razones últimas que mueven la investigación (conceptualizar un tema mayor cual es el del dualismo en Qumrán) y en la decisión de producir un comentario exhaustivo así como sereno en las conclusiones. Sobresale, por último, la más que prolija edición general del texto que, dadas las características de la publicación, uno intuye realizada por el propio autor, algo que sin duda constituye un mérito adicional.