

La profecía de las

SETENTA SEMANAS

Otro punto de vista

FERNANDO D. SARAVÍ

LA PROFECÍA DE LAS SETENTA SEMANAS

Otro punto de vista

A Viviana, mi gran amor;

Julieta mi princesita,

Adrián mi heredero,

Y Claudio, mi Benjamín

Fernando D. Saraví

LA PROFECÍA DE LAS SETENTA SEMANAS

Otro punto de vista



La profecía de las setenta semanas: Otro punto de vista

PREPARAD EL CAMINO
editorial@preparadelcamino
<http://preparadelcamino.com>

Copyright © Dr. Fernando D. Saraví
Digitalización: Jonathan J. García & I. Salomón Garduño P.
Edición: Preparad el Camino
Diseño & Maquetación: Jonathan J. García



Este libro puede ser compartido sin costo alguno, pero sólo con la condición de que siempre sea gratis y que permanezcan estos créditos.



La presente edición fue publicada por Preparad el Camino de igual forma, para que permanezca gratuita.

La Misión de PREPARAD EL CAMINO es producir, editar, recopilar, distribuir y difundir material de calidad—para la edificación del cuerpo de Cristo; buscando principalmente no poner un estorbo económico.

Índice

PRÓLOGO	7
I. Introducción	13
II. El contexto histórico	17
III. Interpretaciones cristianas de las setenta semanas de Daniel	27
IV. Contexto inmediato de la profecía	50
V. La profecía de Daniel 9:24-27	66
VI. Los objetivos (v. 24)	72
VII. Cumplimiento en el Nuevo Testamento (I)	78
VIII. Cumplimiento en el Nuevo Testamento (II)	89
IX. Cumplimiento en el Nuevo Testamento (III)	98
X. Estructura poética de la profecía de las sesenta semanas	108
XI. Sabe, pues, y entiende	117
XII. Hasta el Mesías príncipe	133
XIII. Y por otra semana confirmará el pacto	149
XIV. El nuevo pacto	157
XV. A la mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la ofrenda	174
XVI. Destrucción de la ciudad y del templo	182
EPÍLOGO	190
OBRAS CITADAS	193

«Las cosas secretas pertenecen a Jehová nuestro Dios; mas las reveladas son para nosotros y para nuestro hijos para siempre, para que cumplamos todas las palabras de esta ley.»

Deuteronomio 29:29

«Tenemos también la palabra profética más segura, a la cual hacéis bien en estar atentos como a una antorcha que alumbra en lugar oscuro, hasta que el día esclarezca y el lucero de la mañana salga en vuestros corazones.»

2 Pedro 1:19

Prólogo

Este libro fue escrito con la base de tres ideas fundamentales:

1) *La inspiración divina de la Escritura y la seguridad de la palabra profética.* Una de las características sobresalientes y distintivas del Cristianismo como religión revelada es la existencia de un abundante cuerpo de profecía válida (predictiva). Buena parte de estas profecías han hallado notable cumplimiento en la historia, mientras que otras aguardan su cumplimiento en el tiempo que el Señor ha dispuesto.

Quienes creemos en la autoridad e inspiración de las Escrituras, confiamos en el cumplimiento de la palabra profética. Sin embargo, mientras que las doctrinas cristianas concernientes a los hechos principales de la fe se han definido y aclarado a lo largo de la historia de la Iglesia, la cuestión de los sucesos de los últimos tiempos permanece confusa en la mente de muchos hermanos. A Dios gracias, en el cristianismo bíblico no existen disensiones de importancia respecto de los hechos fundamentales: la segunda venida del Señor en gloria, la resurrección de los muertos, el juicio de los impíos y la glorificación de los santos. Pero cuando se ingresa en el terreno del *modo* en que han de cumplirse dichos propósitos divinos, aparecen claras divergencias en el entendimiento de las Escrituras. El resultado es que algunos se adhieren rígidamente a una determinada «escuela» de interpretación de la profecía, mientras que otros renuncian al estudio de la profecía por considerarlo una empresa demasiado ardua.

¿Es posible o deseable que los creyentes, quienes hemos recibido el Espíritu de la promesa, renunciemos a estudiar y

comprender vastos pasajes de la Biblia que hablan precisamente de nuestra mayor esperanza? ¿Renunciaremos a que arda de gozo nuestro corazón (Le. 24:32) cuando el mismo Espíritu nos abra las Escrituras? De ningún modo; la Biblia fue dada a los hombres para que conociéramos a Dios y tengamos vida en Él. El consejo eterno de Dios se contiene en toda la Escritura (2 Ti. 3:16, 17) y no debemos renunciar a entender aquello que nos ha sido revelado para nuestra edificación y santificación, y para fortalecer nuestra gloriosa esperanza.

2) *La Escritura forma una unidad inquebrantable.* A través de sus páginas, y en un todo orgánico, vemos transcurrir la historia de las relaciones divino-humanas, desde la Creación hasta la consumación final. Toda la Biblia nos presenta un maravilloso panorama en el cual, a partir de la caída, podemos contemplar la raza humana en su lento retomo a la comunión con su Creador, según el plan eterno del Todopoderoso. Debido a esta extraordinaria unidad de la Biblia, cada pasaje debe ser relacionado con el resto de la Escritura si es que se desea comprender su conexión con el plan revelado de Dios; y esto es particularmente cierto respecto de la profecía predictiva, tanto aquella ya cumplida como aquella que aguarda su cumplimiento aún.

3) *La necesidad del estudio inductivo de la Biblia.* Creo que es imposible comprender el plan de Dios para el destino humano como un todo coherente partiendo de esquemas humanos sobreimpuestos a la Escritura. Sin embargo, tengo la impresión de que muchos creyentes parecen proceder de este modo en las cuestiones proféticas: se adhieren a un esquema y luego interpretan todo lo demás conforme a él (deductivamente). Sin embargo, el único tipo de esquema que puede tener algún valor es el que surge de un estudio detallado de cada uno de los pasajes pertinentes. Las conclusiones alcanzadas mediante el estudio cuidadoso, con la guía suprema del Espíritu, de cada pasaje de las Escrituras proféticas en su texto y contexto son la base para la recta comprensión de la profecía en conjunto. En este tipo de estudio inductivo, es imprescindible comenzar con un *mínimo de presuposiciones.*

Cuanto menos prejuicios tengamos, más valderas serán nuestras conclusiones. Dicho en pocas palabras, el análisis cuidadoso debe preceder a la síntesis.

El presente estudio pretende servir como modelo para este enfoque clarificador de la palabra profética. Muestra en primer lugar la notable confiabilidad de la palabra profética, que se constituye así en un testigo de primera categoría de la inspiración divina de la Escritura. En segundo lugar, relaciona Escritura con Escritura, mostrando la unidad orgánica y la coherencia interna del plan de Dios. En tercer lugar, se dedica exclusivamente a la importantísima profecía de Daniel 9:24-27, pero relacionándola con el resto de las Escrituras del AT y NT. Las presuposiciones básicas han sido solamente los principios de la analogía de la fe y de la exégesis literal según el método histórico-gramatical con la asistencia del Espíritu Santo (Juan 14:26; 16:13-15).

Vaya una palabra de sincero reconocimiento para la memoria de don Jaime R. Taylor, un siervo de Dios quien no solamente alentó en mí el estudio de la profecía, sino que proveyó además buena parte del material bibliográfico aquí utilizado. También agradezco la ayuda bibliográfica del Prof. Hans K. LaRondelle, quien me hizo llegar varios estudios de enorme valor.

Finalmente, desearía solicitar que cualquier hermano que así lo desee, se sienta libre para enviarme críticas o comentarios acerca de esta obra, con el fin de estimular el intercambio y el diálogo entre creyentes, para alimentarnos mutuamente en el Espíritu (Efesios 5:18-20).

Que el Señor Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, nos bendiga y nos guarde.

FERNANDO D. SARAVÍ
Iglesia Cristiana Evangélica
Emilio Jofré, 32
5500 Mendoza
República Argentina

Versiones bíblicas y abreviaturas

A menos que se indique otra cosa, las citas bíblicas pertenecen a la versión Reina-Valera, revisión de 1960. Las citas del Nuevo Testamento griego pertenecen a la edición de K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger y A. Wikgren (3ª edición, Sociedades Bíblicas Unidas, London, etc., 1975).

Versiones

- BJ : *Biblia de Jerusalén*, 2ª edición española, dirigida por J. A. Ubieta. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976.
- BLA : *Nueva Biblia Latinoamericana*, edición pastoral. Ediciones Paulinas y Ediciones Verbo Divino, Madrid-Estella, 1972.
- BNC : *Sagrada Biblia*, versión de E. Nácar Fuster y A. Colunga Cueto, 36ª edición. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977.
- BVP : *Dios Habla Hoy: la Biblia en Versión Popular*, 2ª edición. Sociedades Bíblicas Unidas, London (etc.), 1983.
- KJV : *The Holy Bible*, Authorized King James Version. Collins Clear-Type Press, London, sin fecha.
- LPD : *El Libro del Pueblo de Dios: La Biblia*, 2ª edición. Fundación Palabra de Vida y Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1984.
- NBE : *Nueva Biblia Española*, edición latinoamericana, dirigida por L. A. Schökel y J. Mateos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976.

NTBA : *Nuevo Testamento de la Biblia de las Américas*. Editorial Miundo Hispano, El Paso (etc.), 1982.

RVR : *Antigua Versión de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera*, revisión de 1960 (numerosas ediciones).

Principales abreviaturas

ATT : *Apócrifos del Antiguo Testamento* (véase Díez Macho, A. en las obras citadas).

a.C. : antes de Cristo.

AT : Antiguo Testamento.

BAS : *Biblia Anotada de Scofield* (véase Scofield, C. I. en las obras citadas).

cfr : confronta (compara) con.

d.C. : después (del nacimiento) de Cristo.

DIB : *Diccionario Ilustrado de la Biblia* (véase Nelson, W. M. en las obras citadas).

gr. : griego.

HPJTJ : *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús* (véase Schürer, E., en las obras citadas).

hb. : hebreo.

l.c. : lugar citado.

n. : nota.

NCGE : *Nueva Concordancia Greco-española del Nuevo Testamento* (véase Petter, N. M., en las obras citadas).

NIDNTT : *New International Dictionary of New Testament Theology* (véase Brown, C. en las obras citadas).

NT : Nuevo Testamento.

o.c. : obra citada.

p(p). : página(s).

par. : pasajes paralelos de la Biblia, en especial de los Evangelios.

PBS : *Palabras Bíblicas y su Significado* (véase Pop, F. J., en las obras citadas).

s(s) : siguiente(s).

- s. : siglos(s).
- s.m. : subrayado(s) mío(s).
- TNT : *Teología del Nuevo Testamento* (véase Jeremías J. en las obras citadas).
- TWB : *Theological Wordook of the Bible* (véase Richardson, A. A.M en las obras citadas).
- TWOT : *Theological Wordbook of the Old Testament* (véase Harrism R. L., y otros en las obras citadas).
- v(v) : versículo(s).

Capítulo I

Introducción

Para los cristianos que creemos en la autoridad e inspiración divinas de las Escrituras, la profecía de las Setenta Semanas de Daniel (9:24-27) es una de las más importantes del AT, ya que vemos en ella una admirable y clara predicción de la venida y del destino del Mesías de Israel, del remanente israelita y del destino de Jerusalén tras el rechazo del Mesías; y la profecía señala además *cuándo* ocurrirían estas cosas. Todo esto sobraría para justificar su importancia, pero hay más:

«Sir Edward Denny... solía denominarla "la espina dorsal de la profecía", y este título pareciera apropiado, ya que si se entiende mal esta profecía, necesariamente se tratará de torcer todas las demás escrituras proféticas para conformarlas a esta interpretación. Pero si tenemos una comprensión correcta... podremos observar fácilmente cómo toda la profecía concuerda perfectamente sin necesidad de violentarla y se halla íntimamente ligada con (ésta) *la más grande de todas las profecías de tiempo.*»¹

Aunque unánimemente reconocida por su importancia, así como por la dificultad en los detalles de su interpretación, no existe acuerdo general entre los sectores conservadores de las Iglesias Evangélicas acerca del recto significado de esta profecía. Los principales puntos de vista llegan a conclusiones parcialmente contradictorias: Para algunos, la profecía no se ha cumplido por completo aún, la semana septuagésima es aún futura, y la última parte de la profecía se refiere al Anticristo escatológico. Para otros, la profecía halló pleno cumplimiento — atestiguado por la historia sagrada y profana—, y el sujeto principal de toda la profecía es el Mesías de Israel, no hallándose referencia alguna al Anticristo. La primera es la interpretación dispensacional (futurista) y la segunda la interpretación histórico-mesiánica (no dispensacional). La interpretación dispensacional

¹ Ironside, *Daniel*, p. 106, s.m.

demanda la existencia de un intervalo de tiempo que ya ha durado desde la entrada triunfante de Cristo en Jerusalén (30-33 d.C.) hasta nuestros días, llamado el «gran paréntesis» de la «era de la Iglesia». Esta interpretación parte del concepto de que Israel y la Iglesia son dos entidades completamente separadas, con diferentes destinos en los planes de Dios.² Los hechos de la Iglesia no fueron previstos por los profetas del A T, cuyas profecías se referían al destino de Israel (no de la Iglesia). Esta concepción es inaceptable para los creyentes no dispensacionalistas:

«Contrariamente a lo que imaginan algunos, la controversia dispensacional versa sobre este paréntesis de la Iglesia más que sobre ningún otro punto. Ni siquiera el milenio es lo más característico de la escuela dispensacional. Hay premileniales que no son dispensacionalistas; casi siempre por la cuestión de la Iglesia. Como los hay que no son pretribulacionistas, es decir, que no aceptan que la tribulación afecte sólo a los judíos, sino a todo el pueblo de Dios.»³

El propósito de esta obra es precisamente el de confrontar las interpretaciones conservadoras futurista e histórico-mesiánica de la profecía de las Setenta Semanas, a fin de que cada uno, con la ayuda del Espíritu Santo, vea por sí mismo qué interpretación le hace más justicia a la Palabra de Dios. Como lo ha expresado Joyce Baldwin, sería vana soberbia pretender tener la verdad final

² Véase, p.e., Chafer: *Teología Sistemática*, tomo II, pp. 49-55, etc.

³ Grau, *Escatología*, p. 106. Se les llama *premilencialistas* (el término correcto sería «Adventistas Premileniales») a quienes creen que la segunda venida del Señor ocurrirá antes de que comience el período de mil años mencionado en Ap. 20. Dicho período sería futuro, y habrá de ser inaugurado por Cristo en persona.

Se llama *postmilencialistas* (Adventistas postmilenciales) a quienes creen que el progreso del evangelio llevará a la humanidad a una era de bienestar espiritual sin precedentes (el «milenio»). Recién después de esto retornará Jesucristo.

Se denomina incorrectamente *amilencialistas* a quienes piensan que el período de «mil años» comenzó con la primera venida y finalizará con la segunda venida del Señor. Es claro que en este caso, la expresión «mil años» es tomada como un símbolo de un período extenso. Véanse mis artículos *Apocalipsis: Una guía para su lectura*, y *Amilenialismo y Premilenialismo*; con mayor extensión, Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pp. 199-268.

Los principales puntos de vista con respecto a la tribulación final, desencadenada por el Anticristo (2 Ts. 2) son: 1) el *pretribulacional*, que sostiene que la Iglesia será rescatada por el Señor antes de la citada tribulación, cuya duración suele fijarse en 3, 5 ó 7 años, según la 70ª semana de Daniel. 2) El *mediotribulacionismo* piensa que la Iglesia va a ser raptada en medio del período de tribulación. 3) Según el punto de vista *posttribulacional*, la iglesia debe pasar por la tribulación, aunque podrá gozar de cierta especial protección divina. Sobre el tema puede verse mi artículo *El rapto de la Iglesia* y, desde el punto de vista dispensacional, la excelente discusión dirigida por Reiter, *The Rapture*. El dispensacionalismo clásico es premilenialista y pretribulacionista.

allí donde tantos hombres de Dios dedicados y sabios no se han puesto de acuerdo. Más bien deseo que sea ésta una contribución lo más fundamentada posible para la mejor comprensión de la Palabra de Verdad.

No me siento obligado a defender la autenticidad del libro de Daniel, ni a discutir su relación con la literatura Apocalíptica tardía⁴, que han sido bien tratados en otros sitios. De manera muy breve, señalo los elementos que distancian al capítulo 9 del libro de Daniel de los productos típicos de la Apocalíptica tardía⁵:

a) Uno de los aspectos más importantes es la ausencia de simbolismos en las declaraciones del ángel (véase el texto de la profecía en la p. 67; sobre los números utilizados, véase pp. 68-72). Esta sobriedad, y la claridad con la que el lenguaje, aunque velado, predice la venida del Mesías, no es característico de la Apocalíptica tardía.

b) El Mesías esperado por los apocalípticos era, o bien un superhombre dotado de inmensos poderes, o bien un ser divino; en cualquier caso, este Mesías vencería por la fuerza a las naciones y reinaría sobre ellas⁶ en virtud de su poder militar. En profundo contraste, Daniel recibe una profecía que anuncia el asesinato del Mesías.

⁴ Ver las Introducciones de Baldwin: *Daniel, an Introduction and Commentary* y de Carballosa: *Daniel y el Reino Mesianico*, para la posición conservadora. Con enfoque extremadamente liberal, pero con informaciones útiles, puede verse G. von Rad: *Teología del Antiguo Testamento* TI, pp. 381-408 y Delcor: *Mito y Tradición en la literatura apocalíptica*. Imprescindible la obra de Díez Macho, en AAT, vol. I.

⁵ La Apocalíptica es un género literario tardío, que floreció entre 200 a.C. y 200 d.C., de trasfondo exílico o de la diáspora, con contenido pseudoprofético, y ciertas características formales: uso de pseudónimos (era creencia general que la profecía había cesado, y por tanto se adjudicaba la obra a algún gran personaje antiguo, como Enoc o Moisés), revelación por visiones, uso y abuso del simbolismo, excesivo detallismo, contexto histórico ausente o deformado, presencia de seres angélicos que interpretan las visiones, y fuerte contenido escatológico. Esta literatura floreció entre los judíos bajo la dominación extranjera, por lo cual la esperanza era siempre escatológica, dirigida hacia los tiempos finales: el presente era irremediablemente malo, pero llegaría el día en que el Señor haría justicia destruyendo a los enemigos de Israel, y dando a esta nación un reino terrenal eterno. Es evidente un profundo dualismo entre el presente oscurísimo y el futuro luminoso, así como el existente entre las naciones opresoras, todas malvadas e impías, e Israel que se veía a sí mismo como justo e inocente delante de Dios. En el AT canónico existen libros y porciones de libros que han sido llamados de tipo apocalíptico (o mejor, con George E. Ladd, «profético-apocalíptico»), como Is. 24-27, Zacarías, Daniel y extensas partes de Ezequiel. Pero aquí, tras el fondo simbólico se visualiza un propósito ético y una exaltación de la verdadera justicia de Dios que brilla por su ausencia en las obras pseudoepigráficas tardías; para los textos de algunas de estas obras, ver AAT, vol. IV y V.

⁶ Véase Ladd: *Creo en la Resurrección de Jesús*, pp. 82-98; Díez Macho, AAT I, pp. 351-389; Mowinkel: *El que ha de venir*, pp. 305-375; Schürer, HPJTJ 11, pp. 631 -714.

c) Los judíos aguardaban la gloriosa restauración de Jerusalén, la ciudad Santa, para que fuera la capital del reino Mesianico sobre la Tierra. En lugar de esto, el oráculo del ángel Gabriel predice ¡con entero acierto!, la más completa destrucción de la ciudad y del templo.

Capítulo II

El Contexto Histórico

El propósito de este capítulo es el de situar al lector no familiarizado con la historia de Israel en los principales acontecimientos que precedieron, rodearon y sucedieron a la profecía de Daniel. El lector interesado hallará amplia información en los textos de historia¹ y en las mismas Escrituras (especialmente en Crónicas, Reyes, Esdras y Nehemías).

Decadencia de la Monarquía y dominación asiria

Tras la muerte de Salomón, el rey durante cuyo tiempo el reino de Israel conoció su época de mayor expansión territorial y esplendor, la nación se dividió en los reinos del norte (Israel) y del sur (Judá)². La ciudad Santa de Jerusalén pertenecía al reino de Judá.

Después de una progresiva corrupción moral y apostasía religiosa, y tras desoír una y otra vez las terribles amenazas de juicio divino anunciadas por los profetas, el reino del norte hubo de someterse al yugo asirio (la principal potencia de entonces), primero como vasallo, y luego como país conquistado bajo Salmanasar V y Sargón II en 721 a.C. La ahora llamada Samaria quedó bajo el control de un gobernador asirio, y gran parte de la

¹ Bright, *Historia de Israel*; Bruce, *Israel y las naciones*, Hermann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*; numerosos artículos en DIB; para un resumen sustancioso del período de interés, véase Tenney, *Nuestro Nuevo Testamento*, pp. 40-70. Abundantísima información en Noth, *El mundo del Antiguo Testamento*, y en Schürer, HPJTJ I (período 175 a.C. al 135 d.C.).

² Éstos no deben confundirse con los reinos del norte (Imp. seléucida) y del sur (Egipto) mencionados por Daniel. En Jer. 1:14-16 el «país del norte» se refiere a los escitas, habitantes de la actual Rusia.

población israelita fue deportada y reemplazada con emigrantes de otros territorios del Imperio.

A la sazón, el reino de Judá imprudentemente (y contra la advertencia del profeta Isaías) había pedido ayuda a Asiria, y había pasado a ser su tributario. Una pésima alianza con Egipto —también denunciada por Isaías (30:15)— fue seguida, luego de que el rey asirio Senaquerib se hubo ocupado de asuntos más urgentes, del arrasamiento total de Judá, de pérdida de territorio, y de la imposición de exorbitantes tributos. Corrían los días del rey Ezequías (687 a.C.). Pese a estos golpes, la moral del pueblo y su fe fueron fortalecidos por la prédica incansable de Isaías. Pero en el prolongado reinado del siguiente rey de Judá, Manasés (686-642 a.C.), también vasallo asirio, la relajación moral y religiosa volvió a florecer, muy a pesar de los profetas. A todo esto, los asirios enfrentaban el comienzo de su decadencia: invasiones escitas por el norte, invasiones persas por el oriente, y la independencia de Egipto y Libia, antes tributarios suyos.

En la época de Josías (639-609 a.C.), el pueblo de Judá se apartó de la idolatría, gracias a la prédica de Jeremías y Sofonías, y a la reforma religiosa impulsada por el mismo rey tras el redescubrimiento del libro de la Ley (*Torah*). De esta fecha data la profecía de Jeremías acerca de un Nuevo Pacto que Yahvé establecería con su pueblo (Jer. 31:31-34), el cual sería eterno y no efímero como el citado intento de reforma. Tras la muerte de Josías, las cosas volvieron a empeorar, sobre todo durante el reinado de su hijo mayor, Joacim, un soberano injusto y cruel (Jer. 22: 13-17). Para entonces, Judá había pasado del dominio asirio al egipcio, bajo el faraón Neco.

Hegemonía babilónica

Desde 626 a.C., reinaba en Babilonia Nabopolasar. En 605 a.C., año de la muerte de este rey, su hijo Nabucodonosor emprendió una campaña que, tras la completa derrota de los egipcios en Carquemis, le llevó hasta las fronteras de Egipto. Naturalmente, los vasallos del Imperio egipcio pasaron a serlo de

Babilonia, y esto incluía a Judá. Tras una «demostración de fuerza» (Bright), Judá pasó a ser tributaria de Nabucodonosor. En esa ocasión fueron deportados en calidad de rehenes algunos jóvenes nobles, entre los que se encontraba Daniel (Dn. 1:1), que a la sazón debe de haber sido un adolescente.

En 601 a.C. Nabucodonosor reanudó, con poca suerte, sus campañas contra Egipto. Pese a que Jeremías había advertido al rey y al pueblo de que a causa de su inveterada idolatría serían desterrados por setenta años a Babilonia, el rey Joacim creyó propicia la oportunidad para negarse a pagar el tributo. Cuando Nabucodonosor se hubo recuperado de su fallida campaña, sitió y tomó Jerusalén (597 a.C.), llevando al sucesor de Joacim, llamado Joaquín o Jeconías, y a otros tres mil nobles, cautivos a Babilonia. El templo fue saqueado. Nabucodonosor dejó a un gobernador judío, un hombre débil llamado Sedequías. Este se dejó llevar a otra desastrosa alianza con Egipto, lo que trajo sobre Judá el desastre final. En 587 a.C., tras un horrendo sitio, Jerusalén cayó vencida. Sedequías fue llevado prisionero y ejemplarmente castigado; muchos ciudadanos fueron deportados, y la ciudad fue primero saqueada y luego arrasada, sin que se respetaran las murallas, los palacios, ni el templo.

Bajo el dominio persa

Luego de la muerte de Nabucodonosor, siguió una lucha por la sucesión de la que emergió victorioso Nabonidus en 556 a.C. Por sus intereses en Arabia, el nuevo rey pasó allí buena parte de su reinado, y debió dejar a su hijo, el príncipe Belsasar, como soberano efectivo en Babilonia (Dn. 5:22, 30; 7:1; 8:1). Para conjurar el peligro medo, Nabonidus se alió con el joven rey persa, Ciro II; sin embargo, esta alianza quedó de hecho sin efecto cuando en 550 a.C., Ciro derrotó a los medos y se hizo coronar rey de Media. La siguiente conquista de Ciro fue el rico reino de Lidia (también aliado de Babilonia), luego de que Creso, el rey lidio, mal aconsejado, cometió el error de agredir a Ciro. Dice F. F. Bruce:

«Esta situación condiciona el trasfondo de los capítulos 40 al 55 del libro de Isaías. Se describen... la ascensión de Ciro al poder y su avance en las conquistas. Se predice su conquista de Babilonia. Pero Isaías presenta a Ciro como un personaje levantado por el Dios de Israel para cumplir, aunque sea inconscientemente, sus propósitos. Yahvé ha ungido a Ciro como agente suyo... hará posible que los exiliados de Judá. Y Jerusalén vuelvan a sus hogares y reconstruyen su comunidad... la gran riqueza que se ha invertido en el rápido crecimiento del dominio persa y la restauración de los desplazados de Israel tiene un propósito mucho más amplio: que por medio de Israel el conocimiento del verdadero Dios llegue a todas las naciones... el Dios de Israel podía predecir por su sabiduría el futuro, y su poder había levantado a Ciro y dirigido su victoriosa carrera para que cumpliera su divina voluntad... la misión de Israel; sin embargo —declaran también estos capítulos— ha de ser llevada a su consumación final por uno llamado "el Siervo de Yahvé", íntimamente relacionado con la nación de Israel y sin embargo distinto de ella. Como Ciro, se levanta para cumplir el propósito de Dios; pero mientras que Ciro lo hace en forma inconsciente, el Siervo de Yahvé lo hará consciente y gozosamente. Tampoco son sus métodos los de Ciro... por su sufrimiento lleva su obediencia a Dios hasta su señalada consumación y alcanza el propósito divino de traer el conocimiento de Dios y el perdón de los pecados a las naciones de la tierra.»³

Como fuere, Ciro había conquistado una tras otra las diversas potencias rivales de Asia, con excepción de Babilonia y sus vasallos. Si Ciro lograba someter a este Imperio, que dominaba Siria y Palestina, el camino hacia Egipto le quedaría abierto. Y así ocurrió: Ciro venció sin dificultad a los babilonios en 539 a.C.

El retorno del exilio

A diferencia de otros reyes,⁴ Ciro llevó una política de respeto hacia las religiones de sus vasallos, y deseaba en este sentido no herir susceptibilidades innecesariamente. Permitió la restauración de muchos cultos, entre otros el de Marduk en

³ O.e., pp. 108-109.

⁴ Por ejemplo, Nabonidus se había hecho impopular entre sus súbditos por descuidar la adoración de Marduk.

Babilonia y el de Yahvé en Jerusalén. Permitió el retorno de los judíos que quisieran volver a Jerusalén, y la reconstrucción del «templo del Dios del cielo que está en Jerusalén» (2 Cr. 36:23; Esd. 1:1-4; 6:3-5).

Corría el año 538 a.C. cuando un contingente guiado por el príncipe judío Zorobabel retornó y, pese a las dificultades, concluyó unos veinte años más tarde la reconstrucción del templo de Yahvé (Esd. 1-3; 5:14-22). El sumo sacerdote Jesúa, hijo de Josadac, fue el líder religioso de la reconstrucción, y la prédica del profeta Hageo indudablemente contribuyó a la misma. Pese al impulso inicial, la reconstrucción de Jerusalén se vio demorada por cerca de setenta años más por varias causas, en particular la oposición de los samaritanos (Esd. 4-5) y de otros «pueblos de la tierra» a la que habían retornado los deportados.

En 458 a.C., siendo Antajerjes rey del Imperio persa, un sacerdote judío llamado Esdras fue comisionado por el rey para restaurar la autoridad civil y el culto religioso en Judá (Esd. 7).⁵ A Esdras se le sumó años más tarde Nehemías (445 a.C.), con autorización del mismo rey. La decisión y la fe de Nehemías permitió la completa restauración de la ciudad, lo que fue seguido por una reforma religiosa y un avivamiento espiritual (Neh. 8-10). Ésta fue la época de los últimos profetas (Hageo y Zacarías a fines del s. VI a.C., y Malaquías a mediados del siglo siguiente), cuando de hecho quedó cerrado el canon del AT.

Invasores helénicos

Durante los s. V y VI a.C., el Imperio Persa fue perdiendo terreno ante el empuje greco-macedónico. En 336 a.C. ascendió al trono griego el joven Alejandro, recordado como el Grande, quien en sus conquistas llegó a incluir Egipto, Siria, Palestina, y hasta parte de la India, tras derrotar definitivamente a los persas. El gigantesco imperio así conformado por Alejandro no quedó, sin embargo, consolidado, y tras la temprana muerte del emperador

⁵ Para otra cronología, ver cap. XI, n. 14.

en 323 a.C., se desmembró. Las luchas por la sucesión concluyeron dejando dos dinastías en el territorio de nuestro interés: los Ptolomeos en Egipto, y los seléucidas en Babilonia. Judá, que quedaba entre ambos territorios, vería en lo sucesivo complicada existencia por los vaivenes de la política de los dos reinos.

Inicialmente se hizo cargo de Judea Ptolomeo I, y por 320 a.C. deportó un gran número de judíos a la ciudad egipcia de Alejandría, una de las más importantes del mundo antiguo y capital del reino ptolomaico. Allí los deportados se establecieron y llegaron a formar una fuerte comunidad que comprendía una buena parte de la población alejandrina.

Tras algunos intentos fallidos, Judea pasó al dominio seléucida a principios del s. II a.C. En principio, esto no alteraba la situación de Jerusalén, a la cual se le había permitido continuar el ritual del templo bajo los egipcios, un privilegio que fue confirmado por los seléucidas. Pero tanto la dominación ptolomaica como la seléucida produjo una creciente influencia cultural griega que fue causa de divisiones entre los judíos conservadores y los grecófilos (helenizantes), más liberales.

Cuando Antíoco IV Epífanes ascendió al trono seléucida en 175 a.C., nada indicaba que la situación de Judea cambiaría. Pero en 169 a.C. Antíoco, necesitado de metálico para sus campañas, saqueó –¡entre otros!– el templo de Jerusalén. Por ello, cuando Antíoco fue derrotado tras intentar una audaz maniobra para apoderarse de Egipto, algunos judíos se rebelaron aprovechando dicha circunstancia. El castigo que Antíoco decretó fue severísimo: matanza, demolición de la muralla de Jerusalén, supresión del ritual del templo, prohibición de las prácticas religiosas (circuncisión, día de reposo, observancias alimentarias), y, quizás lo peor de todo, la celebración de sacrificios paganos en el templo de Yahvé.

Los Macabeos

La reacción judía no se hizo esperar.⁶ Algunos intentaron la resistencia pacífica, pero su trágica suerte pronto convenció a los rebeldes de que esa actitud no era viable. Un sacerdote llamado Matatías de la familia Asmón, resistió violentamente y agrupó en torno a sí muchos rebeldes, formando una milicia irregular que atacaba sorpresivamente tanto a judíos helenizantes como a destacamentos seléucidas. Tras la muerte de Matatías, quedó al mando uno de sus cinco hijos, Judas, llamado Macabeo.⁷

Judas era un hábil militar y un inteligente político, quien supo aprovechar para su causa las debilidades tanto internas como externas (ataques de los partos en la frontera oriental) del Imperio seléucida. Los triunfos militares de Judas Macabeo le permitieron negociar una paz muy favorable – favorecido por el interés romano en debilitar el poderío seléucida–, por la cual se permitió nuevamente la libre práctica de la religión judía. En 164 a.C. el templo fue restaurado y consagrado, tal como lo deseaban los judíos conservadores (*hasidim*). Pero este triunfo no puso fin a las ansias expansionistas de Judas, quien luchó hasta ampliar considerablemente su territorio de influencia.

Como se señaló, en general los conflictos internos causados por las luchas de sucesión de los seléucidas favorecieron a los macabeos. Una excepción importante fueron los disturbios ocurridos en tiempo de Demetrio (un sobrino de Antíoco IV) quien sometió a Judea y en 160 a.C. mató en batalla a Judas Macabeo; sin embargo, esto no afectó la libertad religiosa de los judíos.

Judas fue sucedido por su hermano Jonatán. Éste parece haber sido un hombre poco escrupuloso que maniobró hábilmente con reyes y pretendientes al trono seléucida, asegurando para sí mismo las mayores ventajas posibles. Jonatán fue asesinado en 143 a.C., y le sucedió su hermano Simón, hombre sabio y prudente que fue aclamado como gobernador, comandante del ejército y sumo sacerdote. Al año siguiente, Simón obtuvo una

⁶ Existe abundante aunque prejuiciosa información en los libros I y II Macabeos, que pueden hallarse en todas las Biblias catolicorromanas.

⁷ De aquí que la familia de los Asmoneos sea más conocida como la de los Macabeos. La etimología de este apodo es dudosa. Según algunos, significa «el Martillo». Según otros, el apelativo proviene del lema de su bandera, *Mi Camoka Baalim Yahveh*, según el texto de Éx. 15:11 («¿Quién como tú, oh Jehová, entre los dioses?») cuyas iniciales forman la palabra Macabi.

exención de tributo y el reconocimiento de la condición de aliado –en lugar de vasallo– de los seléucidas. Además, Simón se aseguró el apoyo y la protección del senado romano, de modo que Judea quedó virtualmente libre de los seléucidas. Simón Macabeo murió víctima de una intriga palaciega, a la cual siguió una lucha por el poder en la cual resultó victorioso su hijo y legítimo heredero, Juan Hircano. Sin embargo, en el interín las luchas internas en Judea permitieron la invasión del país por los seléucidas, quienes una vez más obligaron a los judíos a entregar rehenes, pagar tributo, y demoler las murallas jerosolimitanas.

Seis años más tarde, gracias a la agonía del poder seléucida, Juan Hircano pudo nuevamente independizar su país y ampliar notablemente sus fronteras, incluyendo entre otros territorios a Samaria en el norte e Idumea en el sur. Los Asmoneos continuaron gobernando Judea durante los siguientes sesenta y cinco años. Por el año 67 a.C., dos nietos de Hircano se disputaron el poder: Aristóbulo II triunfó sobre Hircano II. Para esta época un idomeo llamado Antipáter, hábil político y diplomático, se ganó la confianza del débil Hircano II y promovió –para sus propios fines– el retorno de éste a la dignidad sumosacerdotal que por herencia le correspondía.

Las águilas romanas y la dinastía de Herodes⁸

La rápida e incontenible expansión romana acabó por conquistar Egipto y Siria. En 63 a.C. los aspirantes al poder en Judea se presentaron ante el general romano Pompeyo. Tras ver lo poco confiable que era Aristóbulo, Pompeyo decidió apoyar a Hircano II. Pompeyo capturó Jerusalén y castigó a quienes se rebelaron, quitando a Judea los territorios ganados por Juan Hircano, y confirmando a Hircano II como gobernador y sumo sacerdote. La eminencia gris detrás de estos hechos era Antipáter, quien se ocupó de seguir una política de colaboración con Roma –fuera quien fuese el líder de turno–, apoyando sucesivamente a

⁸ Sobre este periodo, véase también Flavio Josefo, *Las Guerras de los Judíos*; Rops, *La vida cotidiana en Palestina en tiempo de Jesús*, pp. 68-77, etc. Schürer, HPJTJ, vol. I

Pompeyo, Julio César (de quien obtuvo autorización para reconstruir el muro de Jerusalén), Casio (quien confirmó a su hijo Herodes como prefecto militar en Celesiria), y a Antonio.⁹

Tras la muerte de su padre, Herodes viajó a Roma y convenció a Antonio y a Octaviano de nombrarle rey de los judíos en 40 a.C. Volvió entonces a Judea, abriéndose paso a sangre y fuego, y tomó Jerusalén en 37 a.C.; luego consolidó su poder en Judea por todos los medios.

Después de la victoria de Octaviano, Herodes pudo mantener su favor. Herodes, llamado el Grande, era rey de Judea cuando nació Jesús. Nunca logró ser popular, en parte por ser idumeo, en parte por su crueldad, y en parte por los tributos que exigió para construir fortalezas, palacios y monumentos, y su obra máxima: el gigantesco templo de Jerusalén que Jesús conoció y cuya destrucción predijo.¹⁰

Herodes el Grande murió en 4 a.C. y el territorio de su reino se dividió entre sus hijos: Antipas en Galilea (4 a.C. al 39 d.C.); Filipo en el este (4 a.C. al 34 d.C.), y a Arquelao se le adjudicó Judea y Samaria (4 a.C. al 6 d.C.), pero por sus desmanes fue depuesto por Roma, quedando el territorio bajo el control directo de un procurador romano.

En 37 d.C. un nieto de Herodes, Agripa I, logró obtener del emperador Cayo (Calígula) el territorio del este y la Abilinia, y en 41 de Claudio también Judea y Samaria; se le menciona en Hechos 12. Su hijo Agripa II (ver Hechos 26) gobernó parte de este territorio desde 48 d.C., pero Judea quedó desde 44 d.C. nuevamente bajo procuradores romanos. Desde entonces, el descontento judío por el yugo pagano fue creciendo en revueltas e incidentes aislados. La inconducta de la mayoría de los procuradores agravó la crisis. Finalmente, en 66 d.C. hubo un levantamiento general, que obligó a Roma a actuar con el máximo rigor, y concluyó (excepto focos aislados que resistieron hasta el 73 d.C.) con la completa destrucción de Jerusalén y del templo en el 70 d.C. (capítulo XVI). En el lugar donde estaba el templo de

⁹ Pese a que Pompeyo y Julio César, como más tarde Casio y Antonio, fueron rivales, ¡Antipáter se las compuso para gozar sucesivamente del apoyo de cada uno de ellos!

¹⁰ Una lista de las obras de Herodes sólo en Jerusalén, en Jeremías, *Jerusalén en Tiempos de Jesús*, pp. 27-28; sobre el templo, pp. 38-43. Véase también Schürer, HPJTJ, pp. 396.402.

Yahvé, se levantó un templo pagano de Júpiter, y se prohibió a los judíos la entrada a la ciudad Aunque el judaísmo pudo sobreponerse a este durísimo revés, la nación de Israel como entidad política ya no existía.

Capítulo III

Interpretaciones cristianas de las setenta semanas de Daniel

A. Interpretaciones cristianas primitivas¹

La profecía de las Setenta Semanas ha atraído la atención de los exégetas cristianos desde tiempos antiguos. En los Padres primitivos ya se perfilan claramente las dos principales escuelas conservadoras, a saber: la futurista, que considera que la profecía no se ha cumplido completamente aún, y la histórico-mesiánica, que sostiene que la profecía halló su cumplimiento en el primer siglo de la era cristiana.

El análisis de las enseñanzas patrísticas sobre las Setenta Semanas se ve dificultado por las siguientes razones:

- a) Salvo excepciones, no han llegado hasta nosotros exposiciones sistemáticas y congruentes que consideren todos los aspectos de la profecía tal y como ésta fue dada. En la mayoría de los casos, los escritos patrísticos conocidos comentan sobre algunos aspectos particulares, y dejan numerosos interrogantes sin contestar.
- b) El texto griego –o su versión latina- que conocieron la mayoría de los Padres es defectuoso, hasta el punto de modificar la triple división de las semanas (7+62+1) en una doble división (7,5+62,5), además de alterar el sentido del texto hebreo en varios sitios.

¹ Esta sección se basa en Knowles: *The Interpretation of the Seventy Weeks of Daniel in the Early Fathers*; cfr. Woodrow: *Great Prophecies of the Bible*, pp. 132-134, y Baldwin: *Daniel*, pp. 172-175.

c) El conocimiento cronológico de los Padres, en particular de los más antiguos, era muy rudimentario.

La referencia patrística más antigua a la profecía de las Setenta Hebdómadas está en la *Epístola de Bernabé* (16:6). En este documento, que data de principios del s. II, el autor hace referencia al templo espiritual que constituyen los creyentes («Por lo cual, Dios habita verdaderamente en nosotros, en la morada de nuestro corazón», 16:8), y le da sentido espiritual a una cita muy libre pero inequívocamente proveniente de la profecía de Daniel: «*Está, efectivamente, escrito: “Y será, cumplida la semana, que se edificará el templo de Dios gloriosamente en el nombre del Señor.”*»² Del argumento de la Epístola, se desprende que el autor parece considerar la profecía en sentido mesiánico, y aplica su cumplimiento a la fundación de la Iglesia como templo espiritual.

La siguiente noticia se halla en los escritos de IRENEO DE LYON (ca. 130-202). En su tratado *Refutación de la falsa gnosis*, más conocido como *Contra las herejías* (5:25) hace referencia al Anticristo que vendría en medio de la última semana, haciendo cesar el sacrificio e instaurando la abominación que precedería al juicio final. Puede notarse en Ireneo la influencia de la exégesis judía precristiana, y es el primer padre que presenta un punto de vista claramente futurista.

HIPÓLITO DE ROMA (m. 235) presenta poco después un enfoque futurista detallado, presente en un comentario que nos ha llegado en forma fragmentaria. Las semanas comienzan en el primer año de Darío, que para Hipólito coincidía con el vigesimoprimer año de la cautividad. Las primeras siete semanas de años (que sumadas a los 21 años dan los 70 años de cautividad) concluyen con el retorno a Jerusalén. El Mesías Príncipe del v. 25 es Jesúa, hijo de Josadac (Esd. 3:2, etc.), que retornó con Zorobabel. Las 62 semanas transcurren entre Jesúa ben Josadac y Jesús de Nazareth (las dificultades cronológicas de este esquema fueron comentadas por Jerónimo). La septuagésima semana era aún futura, y transcurriría

² Texto castellano en Quasten: *Patrología*, vol. I, p. 96

después de la era del evangelio. Esta formulación implica claramente la existencia de un intervalo entre la semana 69 y la 70 (que para Hipólito concluiría ca. 500). Hipólito parece ser el primero en conectar la septuagésima semana con los dos testigos de Apocalipsis 11:3, los cuales «confirmarían el pacto», pero son asesinados tras media semana por el Anticristo, el cual hace cesar el sacrificio e instaura la abominación desoladora. Luego de esto, ocurriría la Segunda Venida, la destrucción del Anticristo, la resurrección y la glorificación de los santos. La influencia judía es evidente en Hipólito en diversos aspectos, como por ejemplo:

- a) Los paralelos trazados con la historia de Israel: espera de 434 años hasta el primer pacto, 434 años de cautividad hasta Cristo.
- b) El cese de los sacrificios es causado por el Anticristo.
- c) Los dos testigos son, para Hipólito, Elías y Enoc (posible influencia del libro apócrifo I Enoc).

Contemporáneo de Hipólito, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (ca. 150-215) da por el año 200 el primer comentario detallado desde un punto de vista histórico. Es el primero en suponer que las Setenta Semanas ponen límite a la existencia de la nación de Israel, y considera que las semanas comienzan con la cautividad bajo Nabucodonosor y concluyen con la destrucción de Jerusalén por Tito Vespasiano (aquí también Jerónimo hace notar lo defectuoso de la cronología, ya que hay unos 650 años entre ambos sucesos). El Santo de los Santos es interpretado por Clemente como una referencia a Cristo. Las primeras siete semanas transcurren hasta la reconstrucción del templo y la reinstauración del sumo sacerdocio. Tras 62 semanas de años en los cuales Judea está pacífica (?), Jesucristo es ungido y cumple la visión. Aparentemente, Clemente no tenía claro si la semana concluía con Nerón o con Vespasiano. Esta interpretación del fin de las Semanas con la destrucción de Jerusalén proviene del historiador judío Flavio Josefo,³ y llegó a ser la interpretación judía normal.

³ Véase el apéndice de este capítulo.

En su tratado apologético *Contra los judíos (Adversus Judaeos 8)*, TERTULIANO DE CARTAGO (ca. 155-220) intenta demostrar el hecho de que el Mesías ya vino, y en el tiempo señalado; que la profecía de Daniel ya se cumplió, y que las Setenta Semanas concluyeron con la destrucción de Jerusalén. El texto empleado por Tertuliano divide las semanas en 7,5 y 62,5. Las primeras 62,5 irían desde Darío hasta el nacimiento de Cristo (año 41 de Augusto). Las 7,5 restantes, desde el nacimiento de Cristo hasta la caída de Jerusalén. Todas las predicciones se cumplen con el nacimiento, el bautismo (sello de la profecía) o la actividad terrena de Jesús. Parece referir la frase «el príncipe que ha de venir» al propio Jesucristo. Tertuliano relaciona oscuramente el cese del sacrificio y de la ofrenda a la muerte de Cristo, y con mayor claridad a la destrucción de Jerusalén, sugiriendo un doble cumplimiento:

«El pensamiento de Tertuliano bien puede ser que los sucesos que ocurrieron en principio en el momento de la muerte de Cristo, hallaron su plenitud en la destrucción final de la ciudad santa de los judíos.»⁴

ORÍGENES DE ALEJANDRÍA (ca. 185-253) hace referencia a la profecía de las Setenta Semanas en su comentario sobre Mateo 24:15. Considera que las semanas se han cumplido. Orígenes, que fue uno de los máximos representantes de la escuela alegórica de interpretación, pensaba que cada semana representaba un período de 70 años; setenta «semanas» equivaldrían, entonces a 4900 años, y las semanas se cuentan desde la creación⁵ hasta el tiempo del fin. No hace referencia a los sucesos históricos como el exilio, la reconstrucción de la ciudad, etc. En las primeras 69 semanas – aunque no indica específicamente cuándo-, Jesús, el Mesías Príncipe del v. 25, vuelve y reconstruye *espiritualmente* la ciudad. La obra de Juan el Bautista sella la visión y la profecía. La unción del Santísimo es posiblemente el bautismo de Jesús. El fin del

⁴ Knowles, o.c., p. 148.

⁵ Orígenes considera que la «salida de la palabra» se refiere a la creación; la «reconstrucción de Jerusalén» alude a la primera venida; la «calle y el muro» aluden al «camino de justicia y a la pared desde la cual Cristo es predicado(?)», etc.

pecado y la justicia eterna corresponden a la muerte y resurrección de Cristo. Aplica la mención del Mesías del v. 26 a un sumo sacerdote (quizás por corrupción del texto utilizado: Jerónimo traduce *Christus* en el v. 25 y *unctio* en el v. 26). El «príncipe que ha de venir» sería el rey judío reinante en el tiempo de la destrucción. La septuagésima semana comienza en Pentecostés, y la mitad de la misma corresponde al tiempo de la destrucción de Jerusalén. No queda claro cómo entendía Orígenes la conclusión de la septuagésima semana.

JULIO AFRICANO (160-240) colocó el inicio de las semanas en el vigésimo año de Antajerjes (445 a.C.). Su interpretación fue ciertamente mesiánica: el Santísimo es Jesucristo. No separa la septuagésima semana del resto. Considera que los 475 años solares transcurridos entre el inicio y la conclusión de las semanas equivalen a 490 años lunares, que eran los utilizados en el calendario hebreo. Desde el tiempo del Salvador ya se cumplieron los objetivos del v. 24 de la profecía.

EUSEBIO DE CESAREA (260-340) tenía interés apologético en demostrar el cumplimiento de la profecía en su *Demonstratio Evangelica*. El período de las Setenta Semanas se habría cumplido desde el primer año de Ciro hasta tres años y medio después de la crucifixión. Las primeras siete semanas, de Ciro a Darío, concluyen con la reconstrucción del templo y la restauración del sacerdocio; esto cumple el v. 25. Las 62 semanas se cumplen desde Darío a Pompeyo (63 a.C.), quien es el «príncipe que ha de venir», y quien destruye Jerusalén. Se puede *inferir* que Eusebio considera que hay un paréntesis entre la 69 y la 70 semanas. El Mesías cortado es Hircano II, el último de los Asmoneos. Tras el paréntesis, la última semana incluye el ministerio de Jesús, su crucifixión, y tres años y medios de apariciones del Señor resucitado⁶. Con la crucifixión concluye el sacrificio, y el rasgamiento del velo del templo trae la abominación sobre el mismo. De este modo, Eusebio enseñó el

⁶ Eusebio consideraba que los «cuarenta días» durante los cuales se apareció Jesús a los discípulos (Hch, 1:3) eran en realidad cuarenta apariciones en el transcurso de tres años y medio.

cumplimiento del v. 25 en las primeras siete semanas, del v. 26 en las sesenta y dos siguientes, y del v. 27 en la última semana.

APOLINARIO (310-390) consideró que las Setenta Semanas definían el tiempo entre la primera y la segunda venidas; esperaba esta última unos cien años después de su tiempo.

En 397, un tal JULIO HILARIANO presentó una interpretación no mesiánica, considerando las Setenta Semanas transcurridas entre Darío y Antíoco Epífanes (período de ca. 490 años). El Santísimo se refiere al santuario del templo, y el Ungido Príncipe es Zorobabel. La septuagésima semana se cumplió en tiempos de la dominación griega. La media semana final se refiere al sacrilegio de Antíoco Epífanes.

JERÓNIMO (345-419) conservó y comentó obras anteriores a su tiempo, pero sin hacer contribuciones propias.

AGUSTÍN DE HIPONA (354-430), en su 199 Epístola, contestó una consulta sobre la profecía de Daniel. No se trata de una exposición formal. Agustín dijo que toda la profecía se ha cumplido en el primer advenimiento de Jesús, y señala que los sucesos descritos se aplican mucho mejor a la primera venida que a la segunda.

En resumen, la enseñanza de los Padres sobre las Setenta Semanas no se corresponde con exactitud con ninguna de las escuelas actuales de interpretación, hallándose entremezclados aspectos que se compaginan mejor con una u otra de las escuelas conservadoras. Sin embargo, se perfila en ellos la actual distinción entre interpretación futurista e histórico-mesiánica. En el cuadro I se señalan algunos aspectos de la enseñanza patrística. Debe quedar en claro que la presencia o la ausencia de una determinada enseñanza en los escritos de los padres no determina en modo alguno la verdad o falsedad de ésta; el criterio final es, obviamente, la revelación bíblica. Sin embargo, lo expuesto ilustra las dificultades que desde tiempos antiguos existen para la recta interpretación de esta profecía. Entre estos Padres hay tres futuristas y ocho historicistas⁷. En cinco de

⁷ El uso de este término (como el de «enfoque histórico-mesiánico» en el cuadro I) no presupone que el Padre en cuestión haya utilizado un método histórico de exégesis, sino que tal Padre consideraba que la profecía había hallado cumplimiento en la historia.

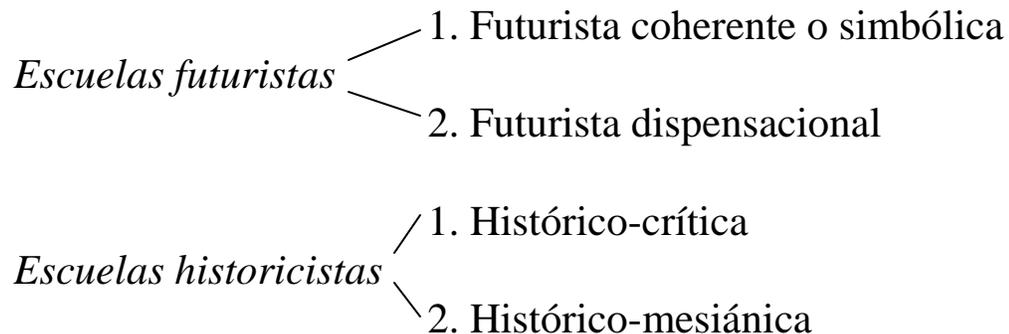
Cuadro I: Algunos aspectos de la interpretación patrística de las Setenta Semanas de Daniel 9:24-27

	ENFOQUE	INICIO Y FIN DE LAS SEMANAS	PARÉN- TESIS	OBJETIVOS (V. 24)	SANTO DE LOS SANTOS	MESÍAS PPE (v. 25)	MESÍAS (v. 26)	PRÍNCIPE (v. 26)	FIN DEL SACRIFICIO	OBSERVACIONES
Ep. De Bernabé	Histórico mesiánico (?)									El templo reconstruido es la Iglesia
Ireneo de Lyon	Futurista	Concluyen en el juicio final							Debido al Anticristo	Instaura la abominación
Hipólito de Roma	Futurista (discípulo de Ireneo)	1º año de Darío a la 2ª Venida	Sí			Jesús b. Josadac			Debido al Anticristo	Pacto confirmado por los «dos testigos»
Clemente de Alejandría	Histórico mesiánico	Nabucodonosor a caída de Jerusalén	No		Jesús					
Tertuliano de Cartago	Histórico mesiánico	Desde Darío hasta caída de Jerusalén	No	Cumplidos				Jesús	Crucifixión y caída Jerusalén	Posible doble cumplimiento
Orígenes de Alejandría	Histórico mesiánico	Desde creación al año 105 (4900 años)	No	Cumplidos 1ª Venida	Jesús	Jesús	Sumo Sacerdote	Un rey judío		Alegorista extremo
Julio Africano	Histórico mesiánico	20º año Antajerjes hasta Jesús	No	Cumplidos	Jesús					475 años solares = 490 años lunares
Eusebio de Cesarea	Histórico mesiánico	1º año de Ciro a caída Jerusalén	Sí	Cumplidos		Sumo Sacerdote	Hircano II	Pompeyo	Crucifixión	Cumplimiento sucesivo de vv. 25, 26, 27
Julio Hilariano	Histórico no mesiánico	Entre Darío y Antíoco IV	No	Cumplidos	Santuario	Zorobabel			Sacrilegio de Antíoco IV	Cumplidas en la era seléucida
Apolinario de Laodicea	Futurista	Entre 1ª y 2ª Venida de Jesús								
Agustín de Hipona	Histórico mesiánico			Cumplidos						Lo descrito se aplica mejor a 1ª Venida

ellos es obvio que el tiempo de las semanas es tomado como continuo, mientras que otros dos –un futurista y un historicista– suponen la existencia de un paréntesis. En ninguno de los Padres los términos de inicio y fin de las semanas son exactamente iguales a los de otro Padre cualquiera, aunque con excepción de Orígenes los Padres parecen coincidir en que se trata aquí de semanas de años. El fin del sacrificio puede deberse al Anticristo escatológico, a la crucifixión, o a la caída de Jerusalén. Finalmente, vale la pena señalar que el único Padre que utiliza en los cálculos años lunares (como actualmente lo hacen la mayoría de los futuristas dispensacionales) es decididamente historicista.

B. Escuelas de interpretación contemporáneas

Aunque la clasificación que se presenta a continuación es esquemática, posee valor didáctico y es generalmente aceptada⁸. No se discuten en esta parte variantes relativamente menores dentro de cada escuela. Consideraremos cuatro escuelas, dos futuristas y dos historicistas:



La interpretación futurista coherente considera a los números mencionados en la profecía como esquemáticos y simbólicos. Entiende la profecía como un poema relacionado con la salvación escatológica del Pueblo de Dios. Las semanas son contadas a partir

⁸ Véase Hasel: *The Seventy Weeks of Daniel*, 9:24-27; Carballosa: *Daniel y el Reino Mesianico*, pp. 201-202; Doukhan: *The Seventy Weeks of Daniel 9: an Exegetical Study*; Payne: *The Goal of Daniel's Seventy Weeks*.

de Ciro (538 a.C.), generalmente, y por ser simbólicas admiten diferentes subdivisiones, como por ejemplo:

Semanas 1 a 7: Desde Ciro hasta Jesucristo. Jerusalén, el Templo, y los habitantes de la ciudad son considerados como referidos a la Iglesia de Cristo.

Semanas 8 a 69: Comprende el período de la historia de la Iglesia visible; concluye con la manifestación del Anticristo y la desaparición de la Iglesia visible.

Semana 70: Gran Tribulación, que concluye con la segunda venida de Cristo; a veces se superpone la 70 semana con el final del período de las 69 semanas.

Según esta interpretación, en el término de las semanas, las rebeldías concluirían, los pecados serían «reservados» para el juicio, y la justicia eterna se cumplirá en el Reino Mesiano. Existen numerosas objeciones para aceptar esta interpretación: 1) La semana 69 se superpondría con la 70. 2) No existen elementos exegéticos para considerar las semanas como simbólicas; el contexto indica lo contrario (volveremos sobre el tema más adelante). 3) Una respuesta simbólica no hubiera respondido el ruego de Daniel. 4) Las semanas no concluyen, según el texto, con la manifestación de Cristo en gloria, sino con la completa destrucción de la ciudad. 5) No existe base para tomar a la ciudad, el templo, y sus habitantes como representando la Iglesia.

La interpretación *histórico-crítica* ganó numerosos adherentes entre los racionalistas en el siglo pasado,⁹ y es la interpretación típica de los eruditos liberales. Se asocia casi siempre con la asignación de una fecha muy tardía de composición del libro (165 a.C.). Esta escuela considera que los sucesos con los cuales

⁹ Esta escuela «moderna» tiene sus primeros antecedentes conocidos en el filósofo Porfirio (s. III) y en el ya mencionado Julio Hilariano (s. IV). Posteriormente la adoptaron dos ingleses, Marsham (1697) y Collins (1726). Un ejemplo moderno en Cazelles, *El mesías de la Biblia*, pp. 148-151.

concluyen las semanas fueron contemporáneos a la composición del libro;¹⁰ en otras palabras, se trataría de una narración histórica escrita en estilo profético. Las semanas se habrían cumplido como sigue:

Semanas 1 a 7: Desde la caída de Jerusalén (587 ó 586 a.C.) hasta el decreto de Ciro (538 ó 537 a.C.); según Behrmann, desde 605 ó 604 a.C. (Naducodonosor rey de Babilonia) hasta el comienzo del reinado de Ciro en 559 a.C.

Semanas 8 a 69: Desde la restauración del templo hasta el asesinato del sumo sacerdote Onías III en 171 ó 170 a.C.

Semana 70: A mitad de la semana Antíoco IV profana el templo. La semana concluye con el triunfo de los Macabeos y la rededicación del templo en 164 a.C.

A esto se referirían los objetivos mencionados en el v. 24. Entre las numerosas objeciones que, a mi juicio, invalidan esta teoría, menciono las siguientes: 1) La cronología no encaja, lo cual resulta muy extraño si la presunta profecía fue escrita después de los hechos. Algunos, como Montgomery, Duhm y otros, postulan una ignorancia básica del autor del libro, que le llevó a cometer gruesos errores. No existe asidero para esta hipótesis: la evidencia interna sugiere que el autor conoce muy bien la historia que narra. 2) No hay base para afirmar una «salida de la palabra» en 586 a.C., pues históricamente la fecha corresponde a la *destrucción* de Jerusalén, mientras que en la profecía se predice su restauración. 3) Tampoco hay ninguna «palabra» sobre la restauración en el año 605 a.C. Por otra parte, Behrmann hace comenzar *simultáneamente* en 605 a.C., las primera siete y las segundas 62 semanas; tampoco esto tiene

¹⁰ En realidad, para esta escuela es necesario que Dn. 9 se refiera a Antíoco Epífanes, ya que si tomara a la profecía por lo que realmente dice, sus innegables alusiones mesiánicas serían incómodas de explicar, considerando que el Mesías vino en la forma predicha por lo menos 150 años después de la fecha que los propios críticos le asignan a la profecía.

sentido bíblico. 4) Como lo ha señalado Baldwin,¹¹ los que sostienen que la profecía es un *vaticinium ex eventum* referido a Antíoco Epífanes, olvidan alegremente el hecho histórico de que Antíoco no destruyó ni la ciudad ni el templo. Si la profecía hubiera sido escrita después de los hechos, semejante error sería inconcebible.

La interpretación dispensacional futurista considera las semanas como parcialmente cumplidas:

Semanas 1 a 7: Del decreto de Esdras (458 a.C.) según Wood, o de Nehemías (445 a.C.) según la mayoría, hasta la completa reconstrucción de la ciudad.

Semanas 8 a 69: Hasta la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (32 ó 33). A esto le sigue un período, el paréntesis, que dura hasta hoy. En este lapso se colocan la crucifixión, la destrucción de Jerusalén y la «era de la Iglesia» (la cual, según los dispensacionalistas, no está considerada en ninguna profecía del AT). El paréntesis concluirá cuando Cristo venga por sus santos, en el rapto de la Iglesia descrito en 1 Tesalonicenses 4:15-17.

Semana 70: Luego de que la Iglesia es arrebatada, ocurre la manifestación del Anticristo, quien hace un pacto con la nación de Israel, y luego lo quebranta, dando comienzo a la gran tribulación que concluye con la segunda venida del Señor en gloria (con sus santos) para destruir al Anticristo e instaurar el reino milenal, según Ap. 20.

¹¹ O.c., p. 171

La interpretación dispensacional considera que los objetivos del v. 24 de la profecía no se han cumplido, o sólo se han cumplido en parte, y que se cumplirán perfectamente en el reino milenial.

La interpretación histórico-mesiánica puede considerarse clásica, pues fue sostenida por muchos de los más eminentes expositores protestantes, como Juan Wycliff, Martín Lutero, Felipe Melancton, Juan Calvino, Efraín Huit, Matthew Henry y Adam Clarke. Aunque existen numerosas diferencias –en particular de detalles cronológicos-, quienes sostienen esta interpretación creen que la profecía fue completamente cumplida en la primera venida de Jesucristo; las diferencias son menores. Las semanas se dividirían:

Semanas 1 a 7: Desde la orden de reconstruir Jerusalén (Ciro, 538 a.C. o Esdras, 458 a.C.), hasta la reconstrucción completa.

Semanas 8 a 69: Desde la reconstrucción hasta el Mesías (generalmente el bautismo de Cristo).

Semana 70: La última semana incluye el ministerio de Cristo. En la mitad de la semana Jesús es crucificado, y luego el Evangelio es predicado con exclusividad a los judíos. La semana concluye con la dispersión de la Iglesia de Jerusalén, que lleva el Evangelio a los samaritanos y gentiles, tras la muerte de Esteban.

Un esquema alternativo de la última semana, que tiene el inconveniente de modificar la extensión de la misma de 7 a 70 años, es el sostenido por Mauro y Young: La septuagésima semana comenzaría con el nacimiento de Jesús; en la mitad de la semana Cristo es crucificado, y al final de aquélla Jerusalén es destruida.

Algunas variantes de interés en la interpretación tradicional se comentarán oportunamente. La siguiente discusión se basará en los enfoques conservadores, dispensacional e histórico-mesiánico. Estos dos son, desgraciadamente, incompatibles, y por lo menos uno de

los dos debe ser falso. A modo de introducción a la discusión que seguirá, el Cuadro II muestra las profundas diferencias que no admiten conciliación entre ambos esquemas a pesar de algunas semejanzas importantes.

Cuadro II: Una comparación entre el enfoque dispensacional y el histórico mesiánico de las Setenta Semanas de Daniel 9:24-27.

DANIEL 9	DISPENSACIONAL	HISTÓRICO-MESIÁNICO
V. 24 Terminar prevaricación. Poner fin al pecado. Expiar la iniquidad. Traer justicia y profecía. Sellar visión y profecía. Ungir al Santos de los Santos	Objetivos v. 24 aún NO cumplidos; se cumplirán en la 2ª venida. El sello de visión y profecía es el completo cumplimiento de las mismas. La justicia perdurable se instaure en el Milenio. El Santo de los Santos es el lugar santísimo de un templo judío restaurado.	Todos los objetivos se cumplieron en la 1ª venida. Cristo puso fin al pecado y a la rebelión; expió la iniquidad y trajo justicia eterna. Su ministerio puso fin y al mismo tiempo ratificó la veracidad de visiones y profecías. El Santo de los Santos es la persona de Cristo, en quien se centra la adoración a Dios en el Nuevo Pacto.
v. 25 Desde la orden para restaurar hasta el Mesías, 7+62 semanas.	Hay diferencias relativamente poco importantes en cuando a la cronología, tanto de inicio (Ciro, Esdras, Nehemías) como en el fin de las semanas. Las 69 semanas concluyen en la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (Disp.), o en el bautismo de Jesús que dio principio a su ministerio público (Hist.-Mes.).	
v. 26 Después de 62 semanas, Mesías es «cortado»; el pueblo de un príncipe que vendrá destruye ciudad y templo.	El Mesías es asesinado. El «pueblo» se refiere a los romanos que destruyeron Jerusalén en el año 70. Pero el príncipe no es contemporáneo de su pueblo, sino un príncipe futuro, el Anticristo escatológico.	El Mesías es asesinado. El pueblo son los romanos, y el príncipe habría de venir junto con su pueblo; se refiere a Tito Vespasiano, el general romano que comandaba a las legiones que destruyeron Jerusalén.
v. 27 Confirma el pacto con muchos una semana; a mitad de semana cesa sacrificio y ofrenda: Abominación. Hasta el fin habrá destrucción.	El sujeto de la primera frase es el antecedente más próximo, el «príncipe que ha de venir», o sea, el Anticristo. Él hace un pacto de siete años con Israel, pero a los 3½ años lo quebranta, haciendo cesar el ritual del templo y deseando la persecución. La 70 semana concluye con la venida de Cristo en gloria (con sus santos).	El sujeto es el centro de la profecía, el Mesías. Por su propio ministerio, y el de sus apóstoles, confirma el Nuevo Pacto con el remanente de Israel durante 7 años. A mitad de semana es crucificado; el perfecto sacrificio pone fin al ritual del templo. El rechazo de la nación de Israel acarrea el juicio y la destrucción sobre la ciudad cerca de 35 años después.

Cuadro III: Esquemas comparativos de las teorías dispensacional futurista e histórico-mesiánica del cumplimiento de las Setenta Semanas de Daniel 9:24-27.

ESQUEMA DISPENSACIONAL FUTURISTA DEL CUMPLIMIENTO DE LAS SETENTA SEMANAS

Decreto de reconstrucción de Jerusalén (Nehemías, 445 a.C.)	Se completa la reconstrucción (396 a.C.)	Nacimiento de Cristo (4 a.C.)	Entrada triunfal en Jerusalén (32 ó 33)	Rapto de la Iglesia	El Anti-cristo hace un pacto con Israel	El Anti-cristo quebranta el pacto	Segunda Venida de Cristo en gloria
7 SEMANAS (49 años)	62 SEMANAS (434 años)		GRAN PARÉNTESIS Dispensación actual (Era Cristiana)	70ª SEMANA (7 años) GRAN TRIBULACIÓN	REINO MILENIAL		

ESQUEMA HISTÓRICO MESIÁNICO DEL CUMPLIMIENTO DE LAS SETENTA SEMANAS

Orden para reconstruir Jerusalén (Esdras, 458a.C.)	Se completa la reconstrucción (409 a.C.)	Nacimiento de Cristo, (4 a.C.)	Bautismo (unción) de Jesús (29 ó 30)	Muerte de Jesús: Fin del sistema sacrificial judío; nuevo pacto (ca. 33)	Muerte de Esteban: «a todas las naciones» (36 ó 37)	Destrucción de la ciudad y del templo (año 70)
7 SEMANAS (49 años)	62 SEMANAS (434 años)		70ª SEMANA (siete años) Confirmación del nuevo pacto con Israel			

Apéndice: Interpretaciones judías primitivas

Daniel 9:24-27 influyó notablemente en el mesianismo judaico, pues sus indicaciones dieron lugar al llamado *Cronomesianismo* (B. Z. Wacholder), i.e., un mesianismo ligado a una cronología dada, a la vez enmarcada por los ciclos sabáticos y jubilares. Las 70 semanas se tomaron como 10 jubileos o 70 ciclos sabáticos, unidades en sucesión ordenada en la cual cada septenio tiene su sitio, siendo cada séptimo año el «año del Señor» de liberación y condonación de deudas (Lv. 25:2, Dt: 15:1, 2). Por ello, las interpretaciones antiguas buscaron armonizar la cronología de Daniel con el calendario de ciclos sabáticos y jubilares.

La importancia de este calendario se ve en una obra intertestamentaria que narra la historia desde la Creación hasta la entrada de Israel en Canaán, el libro de los *Jubileos*, o más exactamente, *de las Divisiones de los Tiempos según sus Jubileos y Ciclos Sabáticos*. En ella se enseña que estos ciclos se sucederán hasta la renovación de la Creación:

«Y el ángel de la Faz..., tomó las tablas de la distribución de los años desde la Creación... por septenarios y jubileos, según cada año, en todo el cómputo anual de los jubileos, *desde el día de la creación hasta que se renueven los cielos y la tierra y toda su estructura...* hasta que se cree el templo del Señor en Jerusalén, en el monte Sión, y todas las luminarias se renueven para remedio, salvación y bendición de todos los elegidos de Israel, y sea así desde ese día por siempre en la tierra» (Jub. 1:29).

«Pasarán hasta que se purifique Israel de toda culpa de fornicación, impureza, abominación, pecado y error, y habite todo el país en

seguridad sin que tenga ningún demonio ni mal, y se purifique la tierra desde entonces hasta siempre» (50:5).

Los traductores del libro al español señalan acertadamente:

«Éste es el verdadero eje cosmogónico de un judaísmo articulado así, en oposición a cualquier otro sistema cronológico... todos los acontecimientos se gobiernan por su ocurrencia y se expresan en fechas de semanas, septenarios y jubileos, es decir, semanas de días, semanas de años y semanas de semanas de años» (F. Corriente y A. Piñeiro, en AAT II, p. 67; el libro es del s. II a.C.).

Y Ben Zion Wacholder nota que:

«No importa cuán divergentes puedan haber sido las opiniones de hombres como el autor de I Macabeos, los miembros de grupos esenios, Josefo, o los sabios talmúdicos; (todos) ellos consideraron los números de Daniel como una guía para (determinar) la fecha de la redención. Hasta la cronografía cristiana... ha tenido su fundamento en Daniel» (*Chronomesianism*, p.209).

A continuación resumiremos las principales alusiones a esta profecía o a su cronología, en la literatura e historia judías intertestamentaria y talmúdica.

A. *I Macabeos* (ca. 100 a.C.). Con referencia a la profanación del Templo efectuada por el rey seléucida Antíoco Epífanes, dice: «levantó el rey sobre el altar de los holocaustos la abominación de desolación» (1:54), probablemente una imagen de Zeus Olímpico. La expresión empleada, como la mención cronológica -15 de kisleu del año seléucida 145- vinculan este pasaje con Daniel 9.

B. *Documento de Damasco*. Es una obra probablemente esenia, del siglo I a.C., de la cual se hallaron fragmentos en el monasterio de Qumran, a orillas del mar Muerto. Explícitamente acepta la cronología sabática-jubilar: «la distribución de los tiempos para que

Israel se acuerde exactamente de ellos, división de los tiempos conforme a sus jubileos y semanas» (= ciclos sabáticos; 16:3, texto según Bonhomme, *Los documentos de Qumran*, p.79). En 1:6-10 dice:

«Durante el período de la cólera, trescientos noventa años después de haberlos entregado a Nabucodonosor rey de Babilonia, él les visitó e hizo surgir de Israel y de Aarón la raíz de una planta que heredase su tierra y disfrutase de los productos del suelo. Ellos reconocieron sus faltas y admitieron que eran culpables y semejantes a los ciegos que caminaron a tientas durante veinte años» (Bonhomme, o.c., p.56).

El profesor Bruce (cit. en Baldwin, Daniel, p.174) sugirió que los 490 años pueden haber sido entendidos esquemáticamente por los esenios como sigue: 390 años desde Nabucodonosor (587 a.C.; cf. Ez.4:4, 5), más 20 años de ceguera, más 40 años de vida del líder de la secta, el Maestro de Justicia, más otros 40 años tras su muerte. Estos últimos pueden corresponder a la duración del conflicto final anunciado en el documento esenio *Manual de la Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas*; cf. especialmente II:6, en Bonhomme, o.c.

Es claro que los qumranitas esperaban su redención en un tiempo preciso, divinamente determinado. Así, en su *peshar*, o comentario aplicado a su propia situación histórica, del libro de Habacuc, dice: «Porque la visión es para el tiempo fijado y ciertamente ha de realizarse sin falta» (Hab. 2:3a), y la refiere al Maestro de Justicia, aunque aclara que «el último fin tardará»; empero, hay que esperarlo sin desmayo (Hab. 2:3b), «Porque todos los tiempos de Dios llegarán en el momento preciso» (Pesh. Hab. VII:1-16, en Bonhomme, o.c., p. 123).

C. Peshar sobre Melquisedec. Es otra obra hallada en Qumran, lamentablemente en estado fragmentario. Vincula los ciclos sabáticos y jubilares con la venida de Melquisedec (= Rey de Paz, el Mesías). Tras aludir a la recuperación de la propiedad según Lv. 25:13 y Dt. 15:2, y a la liberación de los cautivos (Is. 61:1), dice:

«Su interpretación es: que Él les proclamará como estando entre los hijos del cielo y de la heredad de Melquisedec... Porque Él restaurará (sus patrimonios) a ellos y proclamará su libertad y les hará abandonar todos sus pecados. Esto tendrá lugar durante el ciclo sabático (*shabu'á*) del primer jubileo luego de los nueve jubileos, y en el Día de la Expiación que cae al fin del jubileo, el décimo. Para perdonar en éste (día de expiación) todos (los pecados) de todos los hijos de (Dios y) los hombres del partido de Melquisedec» (versión de Wacholder, pp. 210-211).

Bonhomme da una versión algo diferente, pero en ambos casos resulta muy claro que se anuncia la liberación de los justos tras *diez jubileos* (= 490 años). En la línea 18 Wacholder lee: «Y el heraldo de las buenas nuevas (Is. 52:7a) se refiere al Mesías, el espíritu concerniente al cual fue dicho por Daniel (9:25): “Hasta la venida del Mesías, el príncipe, siete ciclos sabáticos...”» Este autor concluye (p. 211):

«La cronología precisa del *peshet* permanece oscura. No hay duda, empero, de que el décimo jubileo alude a la cronología de los setenta ciclos sabáticos de Dn. 9:24, que es igual a 10 jubileos, cuando Melquisedec (Rey de Paz) vencerá a Melquisedac (rey de iniquidad).»

D. *Testamentos de los doce patriarcas*. Es una obra pseudo-epigráfica del siglo I. a.C. con la forma de «testamentos» o últimas palabras de los hijos de Jacob a sus descendientes. En el *Testamento de Leví* se ponen en boca de este patriarca las siguientes predicciones:

«He leído en el libro de Henoc que andaréis errantes durante setenta semanas y que mancharéis el sacerdocio y profanaréis los sacrificios. Alteraréis la Ley y despreciaréis las palabras de los profetas. Por vuestra mala conducta perseguiréis a los justos y odiaréis a los piadosos, abominando las palabras de quienes profieren la verdad. (Al hombre que renovará la ley por la potencia del Altísimo lo tacharéis de impostor y al final –tal como lo pensasteis– lo mataréis sin llegar a conocer su dignidad, permitiendo, por vuestra maldad, que se derrame sangre inocente sobre vuestras cabezas.) Por su causa quedará desierto vuestro

santuario, impuro hasta el suelo. No habrá lugar vuestro que sea puro. Diseminados entre los gentiles, seréis para ellos una maldición hasta que él os visite de nuevo y, lleno de compasión os reciba (en la fe y en el agua)» (Test. Leví 16:1-5; AAT V; las posibles interpolaciones cristianas están entre paréntesis).

Este texto como tal no se halló en Qumran, pero era muy probablemente conocido allí. Además de las Setenta Semanas, «Leví» anuncia que con el transcurso de una serie de *jubileos* el sacerdocio levítico se corromperá progresivamente; en el séptimo jubileo «vendrán sacerdotes idólatras, pendencieros, codiciosos, soberbios, impíos, licenciosos y corrompedores de muchachos y animales» (17:11). Empero, luego de esto Dios mismo interrumpiría aquel sacerdocio degenerado y suscitaría «un sacerdote nuevo, a quien serán reveladas todas las palabras del Señor». Este Sacerdote enseñaría, juzgaría y gobernaría eternamente, trayendo sabiduría y gracia también a los gentiles, y suprimiría el pecado y la justicia (cap. 18):

«El abrirá ciertamente las puerta del paraíso
y apartará de Adán la espada amenazante.
A los santos dará a comer del árbol de la vida,
y el espíritu de santificación estará sobre ellos.
El atará a Beliar
y dará poder a sus hijos
para pisotear a los malos espíritus.»

En otras palabras, la liberación universal y definitiva sería traída por un sacerdote ungido por Dios. La referencia a Henoc (Test. Leví 16:1) es errónea; es obvio que «Leví» se basaba en Dn. 9. Sin embargo, en el libro etíope de Henoc (1 Henoc) se dice que Dios comisionó a setenta pastores (tal vez ángeles) para que en tiempos sucesivos apacentasen sus «ovejas» (caps. 89, 90). Tras el reiterado fracaso de cada uno de los setenta, Dios mismo rescata sus «ovejas» y castiga a los impíos (texto en AAT IV, pp. 117-123).

E. *Flavio Josefo*. Este historiador judío romanizado del siglo I se expresó como sigue acerca de Daniel:

«No se limitaba, como los otros profetas, a predecir lo futuro, sino que indicaba el tiempo en que los hechos acontecerían... En sus escritos nos ha dejado predico lo futuro, por lo cual se puede deducir la inmutable exactitud de sus profecías» (*Antigüedades de los Judíos*, X, XI, 5; pp. 213, 214).

Comentando las visiones de Daniel, Josefo señaló la relación entre Dn. 8 y lo ocurrido bajo Antíoco, pero además insinuó un segundo cumplimiento bajo el poder romano: «También escribió Daniel sobre el imperio de los romanos, que sería sumamente dilatado» (Ibid., p. 215). Una alusión mucho más directa de Daniel 9 se halla, empero, en las *Guerras de los Judíos* (VII, XII; vol. II, p. 238). Allí, Josefo justifica la denodada resistencia judía durante la revuelta que llevó a la destrucción de Jerusalén sobre la base de las expectativas mesiánicas:

«Pero lo que a ellos principalmente les movió a ser pertinaces y guerrear era una respuesta dudosa, *hallada también en los libros y escrituras sagradas*, la cual decía: que había de ser en aquel tiempo, cuando un hombre nacido entre ellos habría de tener el imperio del Orbe universo. Tomaron esto como propio, y *muchos sabios* se engañaron en declarar lo que esto significaba. Y esta profecía *declaraba el imperio de Vespasiano*, el cual fue elegido emperador estando en Judea. Pero no pueden los hombres excusar lo que ha de ser, aunque antes lo vean y lo entiendan. Éstos interpretaron *parte* de las señales, según su codicia y lujuria; *parte también menospreciaron*, hasta tanto que con la muerte y destrucción, así de ellos como de su patria, fue descubierta y castigada la maldad de esta gente» (s.m.).

Aquí, Josefo da pistas suficientes como para identificar el vaticinio profético al que alude sin nombrar:

- 1) Se alude en las Escrituras.
- 2) Era un anuncio mesiánico.
- 3) Había de cumplirse por aquel tiempo.

- 4) Anunciaba el imperio de Vespasiano (el «príncipe» del v. 26b).
- 5) La profecía tenía anuncios que los judíos despreciaron: la destrucción de Jerusalén.

Con referencia a las expectativas mesiánicas, Josefo alude también al judío de Egipto tenido por profeta, que el NT también menciona (Hch. 21:38). Este falso mesías inició un movimiento probablemente en 55 ó 56 d.C., y había prometido a sus seguidores «inconfundibles prodigios y señales... en armonía con el propósito divino»; el año de inicio de este movimiento fue sabático. De igual modo parece haber ocurrido con la última gran revuelta judía, liderada por Bar Kojba, el «Hijo de la Estrella», llamado *nasi* o príncipe (cf. Dn. 9:25): tal revuelta (132-135) se inició en la víspera de un año a la vez sabático y jubilar (Wacholder).

F. *Tradiciones rabínicas*. La escuela cronomesiánica perduró en el rabinismo posterior a la destrucción del segundo templo, como lo demuestra el *Seder Olam Rabba* o «Gran Orden del Mundo», obra de compilación en la que se basa la cronología tradicional judía, y cuyo principal autor fue Yosé ben Jalafta (s. II). El *Seder Olam* presenta una cronología sistemática desde la creación hasta la destrucción del segundo templo, que presta especial atención a los ciclos sabáticos y jubilares. Según Wacholder:

«Los capítulos 29-30 del Seder Olam, que pueden considerarse una especie de midrás (interpretación) de Daniel 9:24-27, traza la cronología de los incendios del primer y segundo templos para hacerla conformarse a la visión del autor sobre los números sabáticos de Daniel: 10 jubileos = 70 ciclos sabáticos = 490 años pasaron desde la conquista de Jerusalén por Nabucodonosor hasta la de Tito. Por cierto, el Seder Olam como el Libro de Jubileos, formalmente presentan meramente una crónica del pasado, pero su cronología determinista claramente apunta hacia una lección didáctica sobre el diseño divino del tiempo» (o.c., p. 211).

En la literatura talmúdica el elemento cronológico del plan de salvación aparece aquí y allá con diversos énfasis: Israel sólo puede

ser redimido en un año sabático, año en el cual puede ocurrir el retorno a Sión; los siete años previos a la venida del Mesías serán desastrosos; la falta de observancia de la redención bíblica en el séptimo año es la que ha traído el mal al mundo (y por tanto su observancia apresura la venida del Mesías). Así como el séptimo año trae libertad al judío, en el séptimo milenio todo el mundo será liberado, etc. Según Wacholder, el tratado talmúdico *Sanhedrin* (97b) llega a anunciar que el Mesías vendría luego del año 4291 desde la creación del mundo (531 d.C.), el cual, claro está, fue un año sabático.

Para un tratamiento detallado del desarrollo pre y postcristiano de las ideas mesiánicas en el judaísmo, remito al lector a mi obra *La esperanza de Israel*.

Capítulo IV

Contexto inmediato de la profecía

Tras quedar desorientado y espantado por las terribles visiones junto al río Ulay del cap. 8 (v. 27), Daniel estudió las Escrituras a fin de entender el tiempo de las desolaciones decretadas sobre Jerusalén. El profeta pudo comprender que el tiempo era de setenta años, pero evidentemente anhelaba saber más. Específicamente, deseaba tener la confirmación divina de la pronta restauración de Israel.

La respuesta a su conmovedora oración, expresión de verdadero arrepentimiento e intercesión por los pecados de Israel, fue una clara revelación acerca del Mesías prometido y del futuro de su pueblo. Es llamativo el hecho de que este capítulo se inserta entre dos que tratan de persecuciones, y pone así una nota importante de consuelo en medio de la tribulación.¹ El retorno y la restauración estaban próximos, pero el Ungido de Yahvé, que ciertísimamente habría de venir, debía aún ser esperado casi medio milenio. Además, este Ungido no vendría entonces como un rey conquistador, sino como el sufriente Siervo de Yahvé que debería cargar los pecados de muchos. Más aún: la actitud de la nación de Israel con respecto a este Siervo Ungido sería la prueba decisiva que sellaría el destino de Israel como teocracia. La profecía anunciaba que un remanente sería confirmado, pero que la nación como tal, la ciudad de Jerusalén, y el santuario del Antiguo Pacto estaban irremisiblemente condenados a la destrucción más completa.

¹ Así lo señalan Jamieson, Fausset y Brown, *Comentario Exegético y Explicativo de la Biblia*, vol. I, p. 841, con cuya explicación del cap. 8 no coincido, sin embargo, por completo.

La ocasión

«En el año primero de Darío hijo de Asuero, de la nación de los medos, que vino a ser rey sobre el reino de los caldeos, en el año primero de su reinado, yo Daniel miré atentamente en los libros el número de años de que habló Jehová al profeta Jeremías, que habían de cumplirse las desolaciones de Jerusalén durante setenta años» (Dn. 9:1, 2).

El tiempo al que se hace referencia aquí es, según el reconocimiento general, el primer año de Ciro como señor de Babilonia (539 a.C.). La denominación de «Darío el medo» ha sido explicada por diversas teorías:²

- 1) La crítica liberal la adjudica lisa y llanamente a un error del autor, quien escribiendo a mediados del segundo siglo antes de Cristo confundió los períodos de Darío Histaspes (522 a 486 a.C.) y de Ciro el Grande (539 a 530 a.C.). Esta explicación pasa por alto varios hechos importantes:
 - a) «Darío» es identificado como «el medo», probablemente para distinguirlo de Histaspes. Al mencionar el autor la edad de aquel rey –sesenta y dos años, Dn. 5:31- hace poco probable que se refiera a Darío Histaspes, que debería haber vivido entonces 98 años (62 + 36 de reinado).
 - b) No era raro entre los soberanos antiguos el poseer más de un nombre, o incluso cambiar de nombre al asumir el trono.
 - c) Existe cierta imprecisión lingüística entre los términos «rey» y «gobernador», por lo cual puede tratarse de un gobernador comisionado por Ciro (ver más abajo).
 - d) Daniel sabía muchas cosas acerca de este gobernante, según se deduce de la abundante información asentada en el libro (cfr. especialmente Dn. 5:31; 6; 9:1). Era medo de origen; hijo de Asuero –el cual puede ser un nombre

² Véase Baldwin: *Daniel*, pp. 23-28.

propio o bien un título medo. Tenía como 62 años cuando ascendió al trono babilónico. Daniel indica que llegó hasta el tiempo de Ciro (1:12).

- e) En la antigüedad los medos y los persas eran frecuentemente llamados «medos» en forma genérica. Las explicaciones críticas, en el fondo motivadas por la incredulidad prejuiciosa (pues lo «posible» y lo «imposible» ya está definido aun antes de examinar la evidencia), deben tomarse con mucha cautela. Algunos de sus errores son ya famosos,³ y no existe ninguna razón verdaderamente científica que haga de esta opinión la más probable.
- 2) Otra explicación aducida es que el rey Ciro puede haber dejado un gobernador, Gubaru, a cargo de Babilonia, y Darío el medo podría ser un nombre alternativo de Gubaru.⁴
- 3) Donald Wiseman ha propuesto que Darío el medo podría ser un nombre alternativo del propio Ciro. Todo cuanto se sabe de Ciro se adapta bien a «Darío». Era rey de Medopersia; tenía unos sesenta años cuando conquistó Babilonia, etc. Según esta teoría, el versículo 6:28 de Daniel debe traducirse como sigue: «Y este Daniel prosperó durante el reinado de Darío, *es decir*, durante el reinado de Ciro el persa.»
- Esta traducción es perfectamente lícita, pues la *wa*⁵ utilizada aquí puede tener sentido copulativo o explicativo, uso este último atestiguado por varios ejemplos escriturales.
- 4) Finalmente, algunos han argüido que Darío podría ser un título de Ciro más que un nombre diferente; esta hipótesis requiere la misma lectura de Dn. 6:28 indicada más arriba.

En definitiva, en ausencia de evidencia en contra, y en presencia de evidencia circunstancial a favor de la hipótesis tradicional, ésta

³ Hasta no hace mucho tiempo, la crítica atacaba la existencia histórica de Belsasar (Dn. 5). Las crónicas profanas indicaban que el rey vencido por Ciro era Nabonidus. Sin embargo, hallazgos posteriores demostraron que Belsasar era el príncipe heredero que, por razones de estado, estaba a cargo efectivamente del gobierno en Babilonia.

⁴ Véase Deane, *Daniel*, p. 405.

⁵ Baldwin, o.c., p. 27; TWOT, 519.

debe ser preferida sobre la supuesta hipótesis crítica, la cual plantea más dificultades de las que resuelve. Aceptamos pues con todos los exégetas conservadores que el punto importante en Daniel 9:1 es la fecha de la profecía: el año 539 ó 538 a.C.

Aparentemente desorientado por la visión del cap. 8, Daniel miró atentamente «los libros», es decir, las Escrituras. Evidentemente Daniel le adjudicaba a estos libros inspiración divina: Yahvé mismo le había hablado al profeta Jeremías en palabras comprensibles para Daniel. Éste debe de haber leído estos pasajes:

«Toda esta tierra será puesta en ruinas y espanto; y servirán estas naciones al rey de Babilonia setenta años. Y cuando sean cumplidos los setenta años, castigaré al rey de Babilonia y a aquella nación por su maldad, ha dicho Jehová, y a la tierra de los caldeos; y la convertiré en desierto para siempre» (Jer. 25:11, 12).

«Porque así dijo Jehová: Cuando en Babilonia se cumplan los setenta años, yo os visitaré, y despertaré sobre vosotros mi buena palabra, para haceros volver a este lugar... entonces me invocaréis, y vendréis y oraréis a mí, y yo os oiré; y me buscaréis, y me hallaréis, porque me buscaréis de todo vuestro corazón» (Jer. 29:10, 12, 13; cfr. 2 Cr. 36:21; Jer. 30:18; 31:38).

Hallándose próximo el fin de las desolaciones, el destino inmediato de Israel y la venida del Mesías anunciado por los profetas deben de haber estado en el ánimo de Daniel (sobre los setenta años, véase el próximo capítulo). En la oración que sigue, Daniel reconoce la culpa de todo el pueblo de Israel y la justicia de Dios, invocando la divina misericordia y fidelidad al pacto con el cual el Señor se obligó con juramento.

La preparación

«Y volví mi rostro a Dios el Señor buscándole en oración y ruego, en ayuno, cilicio y ceniza. Y oré a Jehová mi Dios e hice confesión diciendo: Ahora, Señor, Dios grande, digno de ser temido, que guardas

el pacto y la misericordia con los que te aman y guardan tus mandamientos» (Daniel 9:4).

Con toda determinación, Daniel decide interceder ante Dios, volviendo a él su rostro, tal vez mirando en dirección a Jerusalén.⁶ El título *Adonai* (TWOT 27) pone en relieve la soberanía de Dios: es el Amo y Señor, ante el cual nadie tiene derecho a exigir nada, pero que escucha y responde los ruegos de sus siervos. Por ello Daniel le busca en oración y ruego. El ayuno, el cilicio y la ceniza son signos externos del profundo sentimiento que se derrama en la oración que sigue. Es evidente que de nada valdrían sin la actitud de súplica, arrepentimiento y humillación que Daniel manifiesta (cfr. Mt. 6:5, 16-18).

Daniel invoca el Santo Nombre de Yahvé y confiesa los pecados en nombre de toda la nación. Es una oración intercesora por sí mismo y por sus hermanos; el propio profeta no se excluye a sí mismo del número de los pecadores. La oración recuerda a la oración intercesora del rey Salomón registrada en 1 Reyes 8:22-53, pero se percibe en ella mayor humillación y quebrantamiento. Al igual que más tarde Nehemías,⁷ Daniel puede interceder por su pueblo sin ser sacerdote ni rey.⁸ Jehová es un Dios grande y temible (cfr. Neh. 1:5), que guarda el pacto (*berit*, TWOT, 282) y la misericordia (*josed*, TWOT, 698). El pacto debe referirse aquí al convenio sinaítico hecho con el pueblo de Israel representado en la persona de Moisés (Éx. 20:1-7), ya que Daniel utiliza en el mismo contexto –y en ninguna otra parte de su libro– el sagrado tetragrama YHWH, Yahvé o Jehová, «Yo soy el que soy», o mejor, «Yo soy el que estoy» (contigo y con tu pueblo), el nombre con el que Dios se reveló a Moisés. Así lo atestiguan también los términos «mandamientos» (vv. 4, 5) y ley (vv. 11, 13). Daniel utiliza nada menos que nueve veces el nombre de Yahvé para referirse a Dios, en este capítulo.

⁶ Deane, o.c., p. 385.

⁷ 1:5-11; ver Esd. 9:32-34 y el libro (apócr.) de Baruc 1:11-17; 2:11-19.

⁸ Baldwin, o.c., p.165

La *jased*, misericordia o «amor inamovible»⁹ guarda estrecha relación con la gracia divina. En el concepto de *jased* resulta vital la idea de ayuda *voluntaria*. Harris cita como ejemplos de uso bíblico para describir relaciones humanas en el caso de los hombres de Jased que le dieron sepultura a Saúl (1 R. 20), la misericordia de Labán para con Jacob (Gn. 31), de los ángeles con Lot (Gn. 19:19; cfr. v. 16), de David hacia Saúl (2 S. 9), entre otros. El elemento común a todos los casos es que el que ayuda lo hace sin ninguna obligación, movido sólo por misericordia.

En las relaciones divino-humanas, este elemento de la libre misericordia de Dios es parte esencial de la gracia divina, que se complace en establecer un pacto con los hombres. La misericordia es parte del carácter mismo de Dios, quien voluntariamente levanta un pacto con los hombres a fin de que se vuelvan a Él, el único Dios verdadero; el pacto resulta así signo y expresión del amor de Dios:

«La asociación con la misericordia divina es seguramente patente en las palabras y en el contexto de la ocasión de la apostasía (Éx. 34:6, 7). La palabra *rajum*» (misericordia, amor tierno, cfr. TWOT, 2146) «con sus sobretonos de amor materno, y *jannun* “gracia”, combinadas con la frase “lento para la ira”, todo enfatiza el carácter de Dios, quien es amor. Él es grande en *jased* y *’emet* (verdad)... Él guarda *jased* por millares, lo cual se relaciona inmediatamente con (el) perdón de los pecados... El juramento es guardado *porque* es el amante Dios quien lo ha pronunciado.»¹⁰

Ahora bien, estas bendiciones de la gracia divina sellada mediante pacto solemne, se derraman sobre los que aman a Dios y demuestran tal amor en su obediencia, en su deseo de guardar los mandamientos divinos:

«Acontecerá que si oyeres atentamente la voz de Jehová tu Dios para guardar y poner por obra todos sus mandamientos que yo te prescribo hoy, también Jehová tu Dios te exaltará sobre todas las naciones de la tierra. Y vendrán sobre ti todas estas bendiciones, y te

⁹ Carballosa: Daniel y el Reino Mesíasico, p. 193

¹⁰ Harris, TWOT, 698, p. 306, s.m.

alcanzarán, si oyeres la voz de Jehová» (Dt. 28:1, 2; cfr. 3-14; Lv. 26:1-13).

Por el contrario, la rebeldía del pueblo agraciado por el pacto sólo puede acarrear la más espantosa condenación, según el mismo Señor lo anunció:

«Pero acontecerá, si no oyeres la voz de Jehová tu Dios, para procurar cumplir todos sus mandamientos y sus estatutos que yo te intimo hoy, que vendrán a ti todas estas maldiciones, y te alcanzarán» (Dt. 28:15, cfr. vv. 16-18; 27:15-26; Lv. 26:14-39).

Esto era, precisamente, lo que había ocurrido con Israel: la nación había violado el pacto y desobedecido a Yahvé con su injusticia, rebelión e idolatría inveteradas, y había sido puesta bajo juicio. La única solución para tan terrible calamidad también había sido provista por Yahvé, a saber, el sincero arrepentimiento y el retorno a la fidelidad:

«Y confesarán su iniquidad, y la iniquidad de sus padres... Entonces yo me acordaré de mi pacto con Jacob, y asimismo de mi pacto con Isaac, y también de mi pacto con Abraham su padre me acordaré y haré memoria de la tierra» (Lv. 26:40, 42).

Es esta confesión la que Daniel hace como representante de todo su pueblo. Esta idea de personalidad corporativa, en la que un individuo puede representar a toda la nación, es evidente en la ambivalencia de los cánticos del Siervo de Jehová en Isaías, en los cuales el énfasis recae alternativamente sobre la nación de Israel o sobre un individuo representativo: también en las intercesiones de Nehemías o Salomón, ya citadas; en el oficio de sumo sacerdote y rey; y alcanza su plenitud en el Perfecto Israelita provisto por el mismísimo Dios para expiar la iniquidad de todos los que en Él creen: Jesús de Nazareth.

La confesión

«Hemos pecado, hemos cometido iniquidad, hemos hecho impiamente, y hemos sido rebeldes, y nos hemos apartado de tus mandamientos y de tus ordenanzas» (9:5).

Aquí Daniel confiesa la causa de la desgracia de Israel: todos han pecado (cfr. Ro. 3:23). El profeta se incluye a sí mismo entre los responsables del pecado nacional. Se trata de pecados de hecho, de palabra y de intención.¹¹ Según Jamieson, Fausset y Brown puede notarse aquí una progresión en la confesión de la culpa:¹²

- a) Pecado (*jata'*, TWOT, 638), literalmente errar el blanco; denota ignorancia culposa. Véase el cap. VI.
- b) Iniquidad (*'awon*, TWOT, 1577) significa desviarse, torcerse, no ser recto; denota debilidad y negligencia. La palabra se aplica tanto al hecho como a sus consecuencias: la culpa (responsabilidad) y el castigo consecuente. Esta iniquidad puede afectar no sólo al individuo, sino también a la familia, a la nación, y a la misma naturaleza. En el caso que nos ocupa, como en Esdras 9:7, 13, tenemos ejemplos de consecuencias para toda la nación. La única forma de escape es nuevamente la confesión sincera y arrepentida (Gn. 44:16; Lv. 16:21; Neh. 9:2, etc.), juntamente con un cambio de actitud interior (Ez. 18:30; 36:21), y la expiación decretada en la Ley (Lv. 16:22). Dios está dispuesto a perdonar la culpa.
- c) Impiedad (*rasha*, TWOT, 2222) implica tanto la acción impía como –fundamentalmente– la condena del culpable pronunciada sobre el transgresor (forma Hifil). Esta palabra es el principal antónimo de *tsedeq* (justicia): «En contraste a *tsedeq*, denota el comportamiento negativo de los malos pensamientos, palabras y actos, un comportamiento no sólo contrario al carácter de Dios, sino también hostil a la

¹¹ Deane, o.c., p.385.

¹² O.C., I, p. 842. Véase el excelente artículo de Grayston en TWB, art. «Sin».

comunidad, que al mismo tiempo traiciona la falta de armonía y sosiego de un hombre.»¹³

d) Rebeldía (*merad*, TWOT, 1240) implica el máximo grado de culpa, la rebelión voluntaria y consciente contra la soberana voluntad de Dios.

Estos pecados se manifiestan en la violación de los mandamientos y ordenanzas con los cuales el Señor ha mostrado al pueblo de Israel Su voluntad y deseo. No se trata solamente de ignorancia o error, sino también de transgresión voluntaria, consuetudinaria y culpable. Por causa de este pecado, la nación entera está bajo juicio.

«No hemos obedecido a tus siervos los profetas, que en tu nombre hablaron a nuestros reyes, a nuestros príncipes y a todo el pueblo de la tierra» (9:6).

Esta sordera voluntaria de Israel ya había sido denunciada por Jeremías, precisamente en el oráculo que habla de los setenta años de desolación; probablemente de aquí Daniel saca la expresión «tus siervos los profetas» (cfr. Jer. 25:4 y 26:5). En el nombre del Señor e inspirados por el Espíritu (2 P. 1:19-21), los profetas advirtieron al pueblo sobre la catástrofe que se avecinaba, pero no fueron oídos. Todos eran culpables, no sólo los gobernantes, aunque éstos se citan en primer lugar. También eran culpable «todo el pueblo de la tierra» (*‘am ha’arets*, cfr. TWOT, 1640). Esta expresión puede referirse a los paganos (Esd. 4:4, cfr. vv. 9,10), al pueblo de Israel en su conjunto (Lv. 20:4), o el pueblo de Israel como diferente de sus gobernantes, «todos los estratos sociales», (2 R. 16:15), el cual parece ser aquí el sentido. Toda la nación de Israel –incluyendo las diez tribus del norte- pecó y desoyó al Señor y a sus profetas.

«Tuya es, Señor, la justicia, y nuestra la confusión de rostro, como en el día de hoy lleva todo hombre de Judá, los moradores de Jerusalén, y todo Israel, los de cerca y los de lejos, en todas las tierras

¹³ Livingston, en TWOT, p. 863.

adonde los has echado a causa de su rebelión con que se rebelaron contra ti» (9:7).

Daniel pone en fuerte contraste la justicia, que pertenece a Dios, con la vergüenza, que es la parte que le ha tocado a Israel y a Judá, tanto a los deportados como a los que quedaron, en fin, todos los hebreos castigados justamente por Dios que juzgó con justicia sus rebeliones. La vergüenza (BJ), la confusión, la desorientación es la parte del pueblo rebelde.

«Oh Jehová, nuestra es la confusión de rostro, de nuestros reyes, de nuestros príncipes y de nuestros padres; porque contra ti pecamos. De Jehová nuestro Dios es el tener misericordia y perdonar, aunque contra él nos hemos rebelado, y no obedecemos a la voz de Jehová nuestro Dios, para andar en sus leyes que él puso delante de nosotros por medio de sus siervos los profetas» (9:8-10).

Daniel recapitula aquí lo dicho en los vv. 4-7. La vergüenza de los reyes y del pueblo se debe al pecado, manifestado en rebelión y desobediencia a la voz divina expresada a través de los profetas. Israel no tiene poder para remediar su terrible caída, ni derecho a exigir que Dios la remedie. Pero es parte del carácter de Dios la misericordia y la fidelidad, y es a esta naturaleza revelada a la que Daniel se confía.

«Todo Israel traspasó tu ley apartándose para no obedecer tu voz; por lo cual ha caído sobre nosotros la maldición y el juramento que está escrito en la ley de Moisés, siervo de Dios; porque contra él pecamos. Y él ha cumplido la palabra que habló contra nosotros y contra nuestros jefes que nos gobernaron, trayendo sobre nosotros tan grande mal; pues nunca fue hecho debajo del cielo nada semejante a los que se ha hecho contra Jerusalén» (9:11, 12).

La ley dada a Moisés era conocida por Israel; pero la nación voluntariamente la desoyó y se rebeló. La maldición cayó entonces, derramándose sobre el pueblo como fuego consumidor (cfr. Ez. 22:20-22). Las consecuencias de la rebelión eran conocidas de

antemano, y habían sido confirmadas por Yahvé con juramento solemne. Dios no faltó a su palabra, sino que la cumplió con justicia. La destrucción de Jerusalén «estaba en una categoría separada de la destrucción de cualquiera otra ciudad, porque en ninguna otra se había dignado morar el Señor».¹⁴ Por lo demás, la destrucción ordenada por Nabucodonosor y ejecutada despiadadamente por su general Nebuzardán fue verdaderamente terrible (2 R. 25:8-21). Al respecto dice Herrman:¹⁵

«Gran parte de la ciudad fue reducida a cenizas; aun la muralla fue derribada y con ello Jerusalén perdió su carácter de fortaleza. Se llevaron también a Babilonia sobre todo los utensilios del templo y algunos elementos arquitectónicos... Nuevamente fue deportada a Babilonia gran parte de la población... (a) otros individuos, funcionarios, sacerdotes, porteros, secretarios, etc., que fueron aprehendidos en Jerusalén, los condujo Nebuzardán ante Nabucodonosor a Ribla, donde fueron ejecutados... lo que sí está claro es que la clase alta, realmente dirigente, fue castigada con dureza, y que buena parte de los habitantes de Jerusalén tuvo que marchar al desierto... los reyes fueron derrocados, las capitales fueron en gran parte destruidas, los terrenos fueron entregados a una administración extranjera, los santuarios fueron arrasados... No puede uno imaginarse en toda su trascendencia la totalidad de la catástrofe de Judá con la caída de Jerusalén.»

Está claro que, para que esto hubiera tenido lugar, la presencia gloriosa del Señor, o *Shekinah*, tiene que haberse apartado del templo, a causa de la dureza de los corazones del pueblo y de su desprecio por la palabra profética. Jeremías había advertido a todos del juicio que vendría si no se aceptaba la dominación babilónica; en particular, advirtió al rey Sedecías, quien debía su trono al propio Nabucodonosor (ver Cap. II). Pero Sedecías no sólo desatendió el oráculo, sino que quemó el rollo que lo contenía, y mandó perseguir a Jeremías y a su secretario Baruc (Jer. 36:4-26). Este rey sufrió luego un horrible castigo: sus hijos fueron asesinados en su

¹⁴ Baldwin, o.c., 0. 166.

¹⁵ *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, pp. 363, 364.

presencia, y a él le arrancaron los ojos y lo encerraron de por vida (2 R. 25:7).

«Conforme está escrito en la ley de Moisés, todo este mal vino sobre nosotros; y no hemos implorado el favor de Jehová nuestro Dios, para convertirnos de nuestras maldades y entender tu verdad. Por tanto, Jehová veló sobre el mal y lo trajo sobre nosotros; porque justo es Jehová nuestro Dios en todas sus obras que ha hecho, porque no obedecemos a su voz» (9:13, 14).

La consecuencia de la rebelión era muy clara en la ley de Moisés; y tal como estaba escrito, ocurrió. Lo extraordinario del caso es que pese al estricto cumplimiento de las maldiciones prometidas, el pueblo no se volvió a Dios ni quiso entender. La justicia de Dios es nuevamente reivindicada. La expresión «implorar el favor» significa literalmente «aplacar el rostro» de Yahvé, cómo traduce la BJ.

Aunque Israel conoció la verdad, se apartó de ella para seguir sus propios caminos. Pero era una vana ilusión el pensar que tales proceder pasarian desapercibidos para Dios. Yahvé vela sobre el mal y nada le es oculto; «ha estado atento» (BJ) y ha hecho con su pueblo según prometió.

La súplica

«Ahora pues, Señor Dios nuestro, que sacaste tu pueblo de la tierra de Egipto con mano poderosa, y te hiciste renombre cual lo tienes hoy; hemos pecado, hemos hecho impiamente. Oh Señor, conforme a todos tus actos de justicia, apártese ahora tu ira y tu furor de sobre tu ciudad Jerusalén, tu santo monte; porque a causa de nuestros pecados, y por la maldad de nuestros padres, Jerusalén y tu pueblo son el oprobio de todos en derredor nuestro» (9:15, 16).

La salida de Israel del Egipto por obra de Dios es un tema tan repetido y destacado por los profetas del AT, que resulta impresionante la sola acumulación de citas en las cuales se hace referencia al Éxodo, por ejemplo Is. 11:16; Jer. 2:6; Ez. 20:6 (para

más ejemplos, véase una concordancia). Este hecho pone de relieve la extraordinaria importancia que los israelitas le adjudicaban a aquel episodio, el cual, quizás más que ningún otro, demostró a un tiempo el poder, el amor y la fidelidad de Dios. Ahora Daniel apela a Dios como Aquel que les sacó del yugo de servidumbre egipcio para llevarles a una tierra que «mana leche y miel». De este modo destaca Daniel una vez más la soberanía de Dios, y al mismo tiempo su pacto con el pueblo de Israel, porque también el Señor previó el arrepentimiento de su pueblo:

«Entonces yo me acordaré de mi pacto con Jacob, y asimismo de mi pacto con Isaac, y también de mi pacto con Abraham me acordaré, y haré memoria de la tierra. Pero la tierra será abandonada por ellos, y gozará sus días de reposo, estando desierta a causa de ellos; y entonces se someterán al castigo de sus iniquidades; por cuanto menospreciaron mis ordenanzas, y su alma tuvo fastidio de mis estatutos. Y aun con todo esto, estando ellos en tierra de sus enemigos, *yo no los desearé, ni los abominaré para consumirlos, invalidando mi pacto con ellos*; porque yo Jehová soy su Dios. Antes, *me acordaré de ellos por el pacto antiguo, cuando los saqué de la tierra de Egipto a los ojos de las naciones, para ser su Dios. Yo, Jehová*» (Lv. 26:42-45, s.m.).

Nótese la idea que Daniel presenta en el v. 16: él ruega que *de acuerdo* con la justicia divina, aparte Dios su ira y furor de la ciudad de Jerusalén. Esta súplica es llamativa porque Daniel ha reconocido antes que lo ocurrido al pueblo de Israel es debido *precisamente* a la justicia de Dios. Caben aquí dos consideraciones:

a) En el AT, el concepto de justicia o rectitud (*tsedeq*), no se refiere en forma exclusiva o fundamental a una mera justicia distributiva de absoluta igualdad. La idea de justicia en el pensamiento hebreo –y particularmente desde el tiempo de los profetas del s. VIII a.C.- implica un fuerte elemento de misericordia y de especial consideración hacia los desposeídos: viudas, huérfanos, pobres y demás necesitados.¹⁶ En la actual condición de

¹⁶ Véase TWB, art. Righteous.

menesteroso y desterrado, el pueblo puede invocar la justicia divina.¹⁷

b) Más importante quizás, es el hecho de que por un acto libre y soberano, Dios se ha obligado con su pueblo por medio de un pacto. Este pacto, como ya se señaló, da expresión visible y concreta al amor y a la justicia de Dios. Dios es Yahvé, el Señor que ha pactado con su siervo Israel, y ha prometido no olvidarle y escuchar sus palabras de arrepentimiento. Tras invocar la justicia divina, Daniel pone énfasis en el hecho de que todo cuanto ha sido desolado es, en definitiva, propiedad de Dios. Se trata de Su ciudad, Su santo monte, Su pueblo. La desolación era, en último extremo, una deshonra para Dios. Los antiguos veían la superioridad de unos dioses sobre otros en los triunfos militares de las naciones que adoraban a tales dioses.¹⁸ ¿Significaba acaso la derrota de Israel que el Dios de Israel no tenía poder? ¿No mostraría el Señor Yahvé su soberanía sobre las naciones? Esta interpelación, ardiente a la vez que ingenua, recuerda aquella de Abraham antes de la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gn. 18:23-33). Y en ambos casos, Dios escuchó el ruego de sus siervos.

«Ahora pues, Dios nuestro, oye la oración de tu siervo, y sus ruegos; y haz que tu rostro resplandezca sobre tu santuario asolado, por amor del Señor. Inclina, oh Dios mío, tu oído, y oye; abre tus ojos y mira nuestras desolaciones, y la ciudad sobre la cual es invocado tu nombre; porque no elevamos nuestros ruegos ante ti confiados en nuestras justicias, sino en tus muchas misericordias. Oye Señor: oh Señor, perdona; presta oído, Señor, y hazlo; no tardes, por amor de tu mismo, Dios mío; porque tu nombre es invocado sobre tu ciudad y sobre tu pueblo» (9:17-19).

¹⁷ La pobreza se refiere aquí, obviamente, de manera particular a la desposesión de la tierra. Como es sabido, muchos judíos prosperaron notoriamente en el destierro, y no fueron proclives a retornar a Jerusalén cuando ello fue posible.

¹⁸ Así, por ejemplo, los asirios victoriosos impusieron sus dioses a los vencidos, cuyos dioses presuntamente no habían podido defenderlos. Sin embargo, el Dios de Israel vive para siempre y utiliza a las naciones para sus planes admirables.

Daniel pide que el Señor muestre nuevamente su presencia en el santuario en el cual una vez moró. La expresión «haz que tu rostro resplandezca» es parte de la bendición sacerdotal para los israelitas:

«Jehová te bendiga y te guarde,
Jehová haga resplandecer su rostro sobre ti
y tenga de ti misericordia;
Jehová alce sobre ti su rostro,
y ponga en ti paz» (Dt. 6:24-26; cfr. Mal. 4:2).

Daniel suplica, en definitiva, que el Señor actúe por amor de Su nombre, o como traduce NBE, «¡Señor mío, por tu honor!» La genuina entrega y humillación de Daniel son aún más conmovedoras en esta parte de la plegaria:

- 1) Oye la oración y manifiéstate sobre Tu templo.
- 2) Oye y mira nuestra desgracia, porque Tú eres misericordioso.
- 3) No te tardes, por amor de Ti mismo.

Porque en ningún momento Daniel pretende tener nada que exigir, pero al mismo tiempo confía plenamente en que Dios restaurará a su pueblo, con el cual hizo el Pacto, para que Su nombre sea engrandecido.

La respuesta

«Aún estaba hablando y orando, y confesando mi pecado y el pecado de mi pueblo Israel, y derramaba mi ruego delante de Jehová mi Dios por el monte santo de mi Dios; aún estaba en oración, cuando el varón Gabriel, a quien había visto en la visión al principio, volando con presteza, vino a mí como a la hora del sacrificio de la tarde. Y me hizo entender, y habló conmigo, diciendo: Daniel, ahora he salido para darte sabiduría y entendimiento. Al principio de tus ruegos fue dada la orden, y yo he venido para enseñártela, porque tú eres muy amado. Entiende, pues, la orden, y entiende la visión» (9:20.23).

La respuesta a la oración es inmediata: «En cuanto comenzaste a orar, Dios te respondió» (BVP). Así lo subrayan las expresiones «Aún estaba orando» y «Al principio de tus ruegos» (sobre la

«orden» véase el Cap. VII). La razón de esta presteza es el amor que Dios le tiene a Daniel. El Señor no da su respuesta en oráculo, sino por medio de un mensajero, al ángel Gabriel, ya conocido por el profeta (8:16), que aparece en forma humana. La hora en que esto ocurría era cerca de las tres de la tarde, hora en que antes se celebraban sacrificios en el templo de Jerusalén.¹⁹ Gabriel viene volando rápidamente, a fin de darle entendimiento, de «ilustrar su inteligencia» (BJ), de «instruirle» (BLA). En las visiones anteriores, Daniel había quedado confuso. Ahora Dios responde a su oración no mediante otra visión difícil de entender, sino mediante una explicación detallada no sólo respecto de la reconstrucción de la ciudad y del retorno de los exiliados, sino también acerca de la venida del Mesías de Israel. En este contexto, la palabra «visión» (*mar'eh*, TWOT, 2095), aunque etimológicamente derivada del verbo «ver» (*ra'a*), tiene el significado casi técnico de «recibir una revelación».²⁰ Esta revelación es clara y comprensible en sus líneas generales, pues tal fue el propósito de Dios para dar a Daniel sabiduría y entendimiento.

¹⁹ Aunque estos sacrificios habían cesado por la destrucción del templo, es posible que los creyentes siguieran orando en las horas correspondientes a los sacrificios (cfr. Dn. 6:10, 13). Por lo demás, los antiguos hebreos no acostumbraban a medir el tiempo en horas de sesenta minutos; si era necesario indicar un momento del día, lo hacían mediante una referencia aproximada, por ejemplo «como a la hora del crepúsculo».

²⁰ Según Baldwin (o.c.), p. 168, la palabra *mar'eh* adquirió el sentido general de «revelación», como en Ab. 1:1 y Na. 1:1.

Capítulo V

La profecía de Daniel 9:24-27

24 Setenta semanas están determinadas sobre tu pueblo y sobre tu santa ciudad para terminar la prevaricación y poner fin al pecado, y expiar la iniquidad, para traer justicia perdurable y sellar la visión y la profecía, y ungir al Santo de los Santos.

25 Sabe, pues, y entiende, que desde la salida de la orden para restaurar y edificar a Jerusalén hasta el Mesías Príncipe, habrá siete semanas, y sesenta y dos semanas; se volverá a edificar la plaza y el muro en tiempos angustiosos.

26 Y después de las sesenta y dos semanas se quitará la vida al Mesías, mas no por sí; y el pueblo de un príncipe que ha de venir destruirá la ciudad y el santuario; y su fin será con inundación, y hasta el fin de la guerra durarán las devastaciones.

27 Y por otra semana confirmará el pacto con muchos; a la mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la ofrenda. Después con la muchedumbre de las abominaciones vendrá el desolador, hasta que venga la consumación, y lo que está determinado se derrame sobre el desolador.

Las setenta semanas

El término hebreo *shabua'* (plural *shabu'im*, TWOT, 2318) deriva del número siete (*sheba*), y significa literalmente un periodo de siete, una «setena», de la misma manera en que español se habla de una decena o de una quincena. La unidad de tiempo a la que esta setena se refiere debe ser determinada explícitamente, o bien se puede inferir por el contexto. Esto significa que es igualmente válido hablar de una setena o hebdómada de días como de una hebdómada de años. Como ejemplo del uso de la «semana de años», véase Lv. 25:8.

En el libro de Daniel, los siguientes datos indican que se trata de semanas de años:

- a) Cuando el profeta desea referirse a días, lo afirma explícitamente, como en 8:14 y 10:2.
- b) El contexto inmediato de tiempo son los setenta años de las desolaciones profetizadas por Jeremías (ver más abajo); esto indica que Daniel pensaba en términos de años. Por estas razones, virtualmente todos los exégetas y traductores entienden el plazo de las setenta semanas como de años, o sea, 490 años.
- c) La duración de cada semana queda también indicada por el paralelismo entre año sabático y año de jubileo subyacente en la relación entre los setenta años de desolaciones y las setenta semanas. En ambos casos se trata del mismo número, es decir, setenta.¹ Ambas expresiones se relacionan con la práctica prescrita por Yahvé:

«Jehová habló a Moisés en el monte Sinaí, diciendo: Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando hayáis entrado en la tierra que yo os doy, la tierra guardará reposo para Jehová. Seis años sembrarás tu tierra, y seis años podarás tu viña y recogerás sus frutos. Pero el séptimo año la

¹ Por esta razón, no es necesario invocar el principio de «un año por día» de Ez. 4:5, 6. Asimismo, en el hebreo postbíblico se emplea frecuentemente la expresión referida a semana de años o septenarios; véase el Libro de los Jubileos especialmente caps. 4 y 28 (AAT, II, 81-188), también en la Mishnah y el Talmud (Hasel: *The Seventy Weeks of Dan* 9:24-27, p. 6d).

tierra tendrá descanso, reposo para Jehová; no sembrarás tu tierra, ni podarás tu viña. Lo que de suyo naciere en tu tierra segada no lo segarás, y las uvas de tu viñedo no vendimiarás; año de reposo será para la tierra» (Lv. 25:1-5; cfr. Éx. 21:2, 3; Dt. 15:1-18).

«Y contarás siete semanas de años, siete veces siete años, de modo que los días de las siete semanas de años vendrán a serte cuarenta y nueve años. Entonces haréis tocar fuertemente la trompeta² en el mes séptimo a los diez días del mes; el día de la expiación haréis tocar la trompeta por toda vuestra tierra. Y santificaréis el año cincuenta, y pregonaréis libertad en la tierra a todos sus moradores. Ese año os será de jubileo, y volveréis cada uno a vuestra posesión, y cada cual volverá a su familia. El año cincuenta os será jubileo; no sembraréis ni segaréis lo que naciere de suyo en la tierra, ni vendimiaréis sus viñedos, porque es jubileo; santo será a vosotros; el producto de la tierra comeréis. En este año de jubileo volveréis cada uno a vuestra posesión» (Lv. 25:8-13; ver 39-43, 50, 54).

Estos años eran de libertad y reposo. El séptimo año tenía el mismo sentido que el sábado semanal. Era un año durante el cual la tierra estaba dedicada a Dios, quien era su dueño absoluto; se dejaba lo que la tierra diera para los pobres; se debía poner fe en que Dios proveería buena cosecha el año sexto, para suplir las necesidades durante el séptimo. Finalmente, los esclavos debían ser liberados si así lo deseaban.

Hay aquí un trasfondo humanitario y ecológico admirable, pero el fundamento es un acto de fe en la providencia, y un memorial de que todo pertenece a Dios.³ G. Auzou dice:

«En este dejar en barbecho el suelo y perdonar todas las deudas cada siete años, hay un acto de fe, y también la nostalgia del tiempo anterior a la sedentarización definitiva de los israelitas... El año sabático es como una restauración del orden verdadero, del orden de la Alianza... Recuerda que la tierra es para Dios, que todos son extranjeros que

² Esta trompeta era de cuerno de carnero (*yobel*), de donde se deriva «jubileo».

³ Aun la esclavitud era teóricamente humanitaria, no sólo por la posibilidad de libertad en los años sabáticos, sino por la obligación de alimentar a los esclavos, y en caso de causarles una lesión, dejarlos en libertad (Éx. 21:26, 27).

residen en ella, y que todos tienen igual derecho a los productos del suelo, que son dones de Dios.»⁴

Del mismo modo, cada siete años, o cuarenta y nueve años, hay un descanso, una libertad y un retorno a la tierra de los padres aún más completo. En el año de jubileo es necesario también devolver las tierras adquiridas o enajenadas, impidiéndose de esta manera la acumulación de tierras por los más poderosos.⁵

Lamentablemente, estas admirables prescripciones no siempre se pusieron en práctica y se siguieron muy irregularmente. Tras el retorno del exilio y el avivamiento religioso en tiempo de Esdras y Nehemías, los judíos se comprometieron a guardar esta observancia (Neh. 10:32). Y es que Dios había establecido también que la tierra debía descansar de la maldad de sus moradores; si éstos no le daban descanso. Yahvé se ocuparía de que igualmente la tierra tuviera sus años de reposo. Así, según la Escritura, la destrucción de Jerusalén y el destierro de los sobrevivientes ocurrió «para que se cumpliera la palabra de Jehová por boca de Jeremías, hasta que toda la tierra hubo gozado de su reposo; porque *todo el tiempo de su asolamiento reposó*, hasta que los setenta años fueron cumplidos» (2 Cr. 36:21). En efecto, el acto que selló el destino final del reino del sur fue que los poderosos obligaron de nuevo a la servidumbre a los esclavos que justamente habían libertado. Por esta razón, el Señor les entregó a «espada, peste y hambre» (Jer. 34:8-22).⁶ Este concepto de descanso de la tierra a causa de la impiedad de los moradores, ya figura en el texto de Lv. 26 citado en otro capítulo: «la tierra será abandonada por ellos, y gozará sus días de reposo, estando desierta a causa de ellos» (v. 43a).

La duración de la desolación fue de unos setenta años, es decir, diez períodos de años sabáticos,⁷ los cuales se cumplieron con

⁴ *De la servidumbre al servicio*, p. 338.

⁵ Véase DIB, arts. *Jubileo y Año Sabático*; NIDNTT, III, pp. 190-191.

⁶ Según Bruce (*Israel y las naciones*, p. 98), la manumisión inicial de los esclavos puede haberse debido más al deseo de los poderosos de librarse de la obligación de alimentarlos durante el sitio de Jerusalén que al deseo de cumplir la Ley.

⁷ La duración de la desolación se ha fechado en forma variable, por ejemplo entre 605 y 536 a.C., fechas de la sumisión a Nabucodonosor y del edicto de Ciro respectivamente, o entre 587 y 516 a.C., fechas de la caída de

notable aproximación. Ahora la profecía anuncia un período que abarca setenta y siete, o diez períodos de jubileo, y llega hasta la manifestación del Ungido de Yahvé.

Es desde luego cierto que el número setenta tiene un profundo simbolismo, pero ello no significa que en el presente contexto deba tener un significado exclusivamente simbólico, como opinan Baldwin y Grelot.⁸ La primera interpreta el número setenta como «el período aceptado durante el cual los dioses decretaban ruina sobre una ciudad que había incurrido en el desfavor divino».⁹ Tanto Baldwin como Grelot citan la misma discutible evidencia para esta suposición acerca de un número convencional de años de ira divina. Se trata de una inscripción de Esarhaddon. «Este documento alude a un oráculo de Marduk» (divinidad babilónica) «pronunciado contra Babilonia cuando Senaquerib la destruyó en 689 a.C.: Habiéndose escrito (en las tablas del destino) 70 años de desolación (para Babilonia), de repente el dios Marduk devino silencioso e invirtió los números; así once años».¹⁰ El número 11 se escribía al revés que el 70, del mismo modo que en números arábigos el 53 se escribe al revés que el 35. Por lo tanto, el número que interesa aquí es el 11, y el uso del número setenta es con toda probabilidad incidental y subordinado al número que se desea subrayar, o sea, el once.

Por otra parte, existen numerosas afirmaciones bíblicas acerca de los setenta años de desolación (además de los pasajes de Jeremías y crónicas citados, véase Zac. 1:12).

De esta manera, el marco referencial de las Setenta Semanas son los setenta años de la profecía de Jeremías, los cuales se cumplieron literalmente. La conclusión inescapable es que el tiempo de las Setenta Semanas de años se cumplirá de igual modo. Como lo expresa Doukhan:

Jerusalén y de la inauguración del segundo templo, respectivamente. No puede demostrarse que estas fechas encajen con absoluta exactitud (pero cfr. Anderson, *El Príncipe que ha de venir*, tabla cronológica).

⁸ Cit. en Doukhan: *The Seventy Weeks of Daniel 9: an exegetical study*.

⁹ *Daniel*, p. 164, n. 1.

¹⁰ Doukhan, o.c., p. 7, n. 14.

«Si la introducción y la conclusión de Daniel tratan del mismo asunto –la salvación de Israel y el número 70- se sigue que los dos períodos (70 años en la introducción y 70 semanas en la conclusión) deben pertenecer a la misma esencia. Ambos son históricos, y ambos apuntan al principio levítico. El segundo se refiere al jubileo (7 x 7 x 10), como el primero se refiere al año sabático (7 x 10)... Como Jeremías predijo los 70 años de desolación desde la perspectiva del año sabático, Daniel coloca su profecía desde la perspectiva del jubileo. Más aún, ya que Daniel pone su profecía en la perspectiva de una extensión de la profecía histórica de Jeremías, esto significa que Daniel también se refiere a un sucesos histórico.»¹¹

Setenta semanas de años es el tiempo determinado desde la orden para restaurar Jerusalén hasta el advenimiento del Mesías. Es un tiempo *determinado*. El término hebreo es *jatak*, «fijado». La raíz (pasiva) de la forma Nifal se utiliza en la Biblia sólo en este pasaje (TWOT, 778), e indica la inamovilidad del divino decreto que ha impuesto este tiempo de espera. Dentro de este período debía determinarse el destino final de la nación de Israel, y el plan de Dios para la redención de toda la humanidad.

¹¹ Ibid., p.8.

Capítulo VI

Los objetivos

(v. 24)

Dentro del tiempo de las Semanas debían ocurrir ciertos hechos relacionados con la venida y la muerte del Mesías. Según Edward Young, estos objetivos de las semanas pueden dividirse en negativos (los tres primeros) y positivos (los tres últimos).¹ De igual manera piensan los otros eruditos:

«Los seis verbos se dividen en dos grupos de tres. Los primeros tres se ocupan del problema de Daniel en su plegaria, esto es, de las bases sobre las que Dios perdonaría el pecado humano, y los segundos tres del cumplimiento positivo de los justos propósitos de Dios.»²

En este y en los capítulos que siguen, estudiaremos en detalle estos objetivos y el testimonio del NT acerca de su cumplimiento.

1) «terminar la prevaricación»

Otras versiones traducen: rebeldía (BJ); poner fin a la injusticia (BLA); transgresión (LPD). La palabra hebrea es *pasha*´, que según Baldwin combina la idea de rebelión y de autodeterminación, y se refiere al pecado en general y en cada una de sus muchas formas. El término deriva de un verbo (*pasha*´) que se traduce «transgredir», e involucra básicamente el quebrantamiento de las reglas religiosas o civiles. Es la actitud característica del hombre pecador y rebelde a Dios, y también es una acusación frecuentemente hecha a la nación de Israel por su infidelidad al pacto (por ejemplo, véase Is. 1:28;

¹ Young, *Daniel*, NCB, pp. 524-525.

² Baldwin, *Daniel*, p. 168; cfr. Doukhan, *The Seventy Weeks of Daniel 9: an Exegetical Study*. El prof. Payne (*The Goal of Daniel's Seventy Weeks*) cree que esta división en tres y tres no es la única factible, pero la estructura poética del pasaje (véase el capítulo sobre el tema) hace improbable esta opinión.

48:8; Ez. 2:3; Os. 8:1). El sustantivo *pesha'* significa rebelde a la autoridad de Dios, aplicándose en particular a la idolatría, a la persecución de creyentes, y a los falsos testimonios (cfr. TWOT, 1846). El profesor Livingston nos recuerda que hay dos modos en que puede finalizar la rebelión: con el merecido castigo, o con una renovación de la relación divino-humana. Dios ciertamente envió advertencias y oráculos que señalaban la razón de los juicios sobre Israel. Pero todo esto tenía en definitiva el propósito de salvar el remanente fiel y prepararle para la venida de la Víctima Expiatoria Perfecta, el Siervo de Yahvé, que cargaría sobre sí los pecados de su pueblo (Is. 53).

En el presente contexto, el término *pesha'* aparece con artículo definido (*happesha'*), y por lo tanto posiblemente es una referencia a una situación específica, probablemente la apostasía de Israel.³

2) «poner fin al pecado»

Otras versiones: «sellar los pecados» (BJ); «sellar el pecado» (NBE); «cancelar el pecado» (BNC). Sellar (*jatam*, TWOT, 780, cfr. TWB, pp. 221-22) tiene tres significados generales: a) Autenticar un documento, darle valor o certificar su autenticidad (por ejemplo, 1 R. 21:8; Neh. 9:38). b) Dar por concluida alguna cosa, porque ya no hay más que agregar (Dn. 12:4, 9), y c) asegurar, cerrar, clausurar mediante un sello (Dn. 6:17; Job 9:7; Cant. 4:12; Dt. 32:34).

La palabra traducida «pecado» (*jatta'*, TWOT, 638) significa errar el blanco, equivocarse, no alcanzar la meta. Indica una acción objetivamente errónea y contraria a la voluntad de Dios, pero sin prejuicio del elemento subjetivo. Existen dos palabras relacionadas (*jatta'a* y *jatta't*) que significan además de pecado, ofrenda por el pecado. Esta ofrenda podía levantarse por faltas de «inadvertencia» (BJ), pero no por faltas deliberadas (Nm. 15:22-31). Por lo tanto, se refiere particularmente a pecados por descuido o ignorancia.⁴ Bajo la

³ Carballosa, *Daniel y el Reino Mesíasico*, p. 206.

⁴ El antiguo concepto de pecado se basaba fundamentalmente en las acciones externas y objetivas más que en las motivaciones internas. Si bien el pecado implicaba enfermedad del alma, el concepto de pecado más como actitud que como acción es desarrollado bien en el NT.

Ley toda falta, aun por inadvertencia, debía expiarse (Lv. 4; Nm. 15:22-31).

En el pasaje que nos ocupa, la expresión «sellar el pecado» (tal la forma literal) parece referirse a que una vez cumplido el plazo de las semanas, una consecuencia sería el fin de tal sistema. Así, Adam Clarke opinaba que el significado de esta cláusula es más bien el de «poner fin a las ofrendas por el pecado».⁵ Esta interpretación es favorecida por algunos manuscritos en los que se lee *jatta 't*.⁶

En Job 14:17 puede leerse una expresión similar, que presumiblemente contiene la misma idea: «sellarías en un saco mis delitos y blanquearías mis culpas» (NBE).⁷

3) «expiar la iniquidad»

Así RVR y BNC; otras versiones: «expiar la culpa» (BJ); «borrar la ofensa» (BLA); «obtener perdón por la maldad» (BVP). El verbo empleado es *kapar*, que significa hacer reconciliación, y proviene de *koper* (rescate). Según Harris y en contra de una opinión bastante extendida, la raíz hebrea –a diferencia de la raíz árabe– no se utiliza para significar «cubrir» (TWOT 1023, cfr. 1024). La palabra y sus derivados pueden referirse a la acción reconciliadora dirigida primariamente hacia la ofensa (expiación) o hacia el ofendido, en este caso el Señor (propiciación); cfr. Gn. 32:30; Lv. 16:10; 17:11 para este último uso, e Is. 6:7; 22:14; Sal. 32:1 para ejemplos del primer uso mencionado.⁸ De cualquier manera, en todos los casos está presente la idea de *rescate* o *retribución*.⁹ Sin embargo, frecuentemente el énfasis recae sobre el resultado de la acción redentora más que sobre su precio. En conclusión, el significado de la expresión considerada sería «rescatar del pecado».

4) «para traer la justicia perdurable»

⁵ *Comentario de la Santa Biblia*, p. 330.

⁶ Blodgett, *Rapture: is it for real?*, p. 35.

⁷ Éste es el sentido entendido en TWOT (780), BJ, BLA, BNC, BVP, KJV; sólo RVR le da un sentido opuesto (pero cfr. Payne, o.c.).

⁸ TWB, p. 25.

⁹ *Ibid*, p. 185 ss; NIDNTT III, Art., *Reconciliation*.

Otras versiones: «instaurar justicia eterna» (BJ, BLA); «establecer la justicia para siempre» (BVP); «traer una justicia perenne» (BNE); «traer la justicia eterna» (BNC). Según Deane,¹⁰ esta expresión no aparece en ningún otro sitio de la Biblia. Aúna las ideas de justicia o rectitud (*tsedeq*) y de eternidad (*'ad, 'olam*, TWOT, 1565 y 1631), presentando ambas como proveniente de la voluntad de Dios. La misma idea de la justicia divina se presenta en el Salmo 111:3; 119:142, 144. Una justicia semejante puede ser alcanzada por el que teme a Yahvé (Sal. 112:3, 9), pero siempre derivada de la justicia divina. Ésta es la *norma normans*, el valor de referencia, la máxima expresión de verdadera rectitud. El hombre *no* es justo, pero Dios puede ser su justicia (Jer. 23:6; Ro. 10:4). Daniel combina «las nociones de “justicia” y “eternidad” que en otros sitios con características de la profecía mesiánica: Is. 46:13; 51:5-8; Sal. 89:36; Dn. 2:44; 7:18, 27».¹¹ Young hace notar que este objetivo es paralelo al primero, es decir, a poner fin a la rebeldía (trayendo eterna justicia).

5) «sellar la visión y la profecía»

Así RVR y BNC; «sellar visión y profecía» (BJ); «para que se cumplan la visión y la profecía» (BVP); «para que se cumplan visiones y profecías» (BLA). Las más literales parecen NBE y LPD: «sellar la visión y al profeta». El verbo utilizado es nuevamente *jatam*, sellar. El significado de sellar aquí puede incluir dos ideas, ambas acordes con los usos de *jatam* indicados más arriba. En primer lugar, declarar auténticas las visiones y profecías del AT, o sea, certificar su veracidad a través de su cumplimiento efectivo.¹² Por otro lado, la venida del Mesías constituye la revelación final de Dios, y en este sentido se sellaría o cerraría la visión y la profecía, por no ser ya necesarias frente a la revelación mesiánica;¹³ ésta parece ser la idea de He. 1:1-4. Los intérpretes dispensacionales entienden que la expresión implica el cumplimiento total y final de

¹⁰ Deane: *Daniel*, p. 387.

¹¹ Ibid.

¹² Así opinan Badwin, o.c., y Jamieson, Fausset y Brown, o.c.

¹³ Así opinan Deane, o.c., y Young, *Daniel*, p. 525.

todas las profecías.¹⁴ No hay mayor fundamento para esta opinión, ya que la expresión no involucra necesariamente el cumplimiento de todas las profecías en el plazo de las Setenta Semanas,¹⁵ sino que 1) se clausure la profecía por no ser ya necesaria, y 2) se vindique la autenticidad y confiabilidad de las Escrituras proféticas.

6) «ungir al Santo de los Santos»

Así RVR y LPD; «ungir el Santo de los Santos» (BJ, BNC); «el lugar santísimo» (NBE); «sea ungido el santísimo» (BLA); «se consagre el santísimo» (BVP). La expresión *qodesh qodasim* significa Santísimo o Santo de los Santos (TWOT, 1990). Si bien habitualmente se refiere al lugar santísimo del templo (cfr. los varios usos relaciones en Deane, o.c.), por lo menos en una ocasión y posiblemente en dos (Lv. 27:28, 29; 1 Cr. 23:13, véase la discusión más adelante) se aplica idéntica expresión a personas. El acto de ungir (*mashaj*, de donde proviene Mesías o Ungido, TWOT, 1255) tenía, en sentido religioso, el propósito de consagrar a un rey (2 S. 12:7), a un sacerdote (Éx. 29:7) o a un profeta (1 R, 19:16; Is. 61:1) al servicio del Dios de Israel. Concluimos, pues, que la expresión se refiere a consagrarle al Señor una persona o una cosa, por ejemplo, el santuario interno del templo.

Resulta extremadamente claro, por el contenido y por el contexto, que nos hallamos frente a una profecía mesiánica. Las metas fijadas son similares a las asociadas con el reino de justicia de los últimos tiempos o del «siglo venidero» (el *ha'olam habba*); véase por ejemplo el capítulo 11 de Isaías. Ahora bien, para los cristianos, el AT no puede interpretarse como separado e independiente del NT. Por lo tanto, antes de afirmar si estos objetivos han hallado cumplimiento en la historia o no, debemos examinar qué tiene que decirnos el libro del Nuevo Pacto al respecto. La obligación del exégeta cristiano incluye tanto el *examen*

¹⁴ Carballosa, o.c., p. 206s; Pentecost, *Eventos del Porvenir*, p. 186.

¹⁵ La hipótesis dispensacional se contradice aquí a sí misma, puesto que las Setenta Semanas concluyen sin que se indique que haya sido instaurado el reino terreno milenial que es una parte muy importante del sistema dispensacional. ¿Cómo se puede hablar de cumplimiento pleno de todas las profecías si –según su propio sistema- aún no ha sido instaurado el milenio?

cuidadoso de los hechos relatados en el NT, como la coherencia con la interpretación divinamente inspirada que Jesús y los apóstoles dieron a estos hechos. A estos tópicos serán dedicados los próximos capítulos.

Capítulo VII

Cumplimiento

en el Nuevo Testamento (I)

Las tres primeras metas son llamadas por algunos autores «negativas», en el único sentido de que *quitan* algo que se interpone entre Dios y el hombre: rebelión, pecado, iniquidad.¹ El NT enseña que Cristo (el Mesías) cargó con nuestros pecados (cfr. Is. 53:5, 6).

1) *El testimonio de la Anunciación:*

«y dará a luz un hijo, y llamarás su nombre Jesús,² porque él salvará (*sozö*) a su pueblo de sus pecados (*hamartion*)» Mt. 1:21.

¹ Así Young, *Daniel*, pp. 524-525; Baldwin, *Daniel*, p. 168; Grau, *Escatología*, pp. 101-102; Doukhan, *The Seventy Weeks of Daniel 9: an Exegetical Study*; Shea, *Poetic Relationships of the time periods in Dn. 9:25*.

² Jesús (hb. Yeshua) significa «Yahvé salva»; cfr. Lc. 1:31. Son de destacar las notorias relaciones entre el libro de Daniel y Lucas 1-2. Mencionamos las siguientes: a) El ángel Gabriel, que en el AT se menciona sólo en Dn. 8:16; 9:21, es quien se manifiesta a Zacarías y a la virgen María (Lc. 1:19, 26); b) es un ángel que está delante de Dios (cfr. Dn. 9:20-22 con Lc. 1:19); c) el saludo del ángel y las reacciones de Daniel y de Zacarías son similares (Dn. 10:12, cfr. Lc. 1:13; Dn. 8:27; 10:16, 17, cfr. Lc. 1:64, 65). Estas relaciones han llevado a sugerir que Lucas puede haber vinculado la profecía de las Setenta Semanas con la primera venida del Señor, y específicamente con los acontecimientos entre el anuncio de Zacarías y la presentación de Jesús en el templo (Lc. 2:22), ya que entre ambos sucesos hay aproximadamente 70 semanas *de días*: 6 meses (180 días) entre la concepción del Bautista y la anunciación a María (Lc. 1:26, 36); 9 meses (270 días) de embarazo de la Virgen, y 40 días (cfr. Lv. 12:3) hasta la presentación de Jesús en el templo, o sea, 180 + 270 + 40 = 490 días, o setenta semanas. Refuerza esta teoría la insistencia de Lucas en el cumplimiento de plazos (Lc. 1:23; 2:6, 21, 22). Para una discusión más detallada y bibliografía, véase McHugh, *La madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, pp. 77-80, 157(s) y Brown, *El nacimiento del Mesías*, pp. 277-279, 290, 466. Aunque Lucas no dice que éste sea el significado *primario* podría hablarse de un cumplimiento proleptico y parcial. En ese caso, la situación sería análoga a la planteada por la aplicación del texto de Is. 53:5 a los milagros de sanidad de Jesús, antes de la muerte y resurrección, por Mateo (8:17), y del mismo texto, referido al perdón de los pecados (que es el significado *primario* de la profecía de Is. 53), por Pedro en 1 P. 2:24.

2) *El testimonio del Señor Jesús:*

«Y sucedió que le trajeron un paralítico, tendido sobre una cama; y al ver Jesús la fe de ellos, dijo al paralítico: Ten ánimo, hijo; tus pecados te son perdonados (*afiemi*)» Mt. 9:2; cfr. Mr. 2:5; 7:48.

«Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate (*lytron*) por muchos» Mr. 10:45; cfr. Mr. 20:28.

3) *El testimonio de Pablo:*

«Siendo justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención (*apolytröseös*) que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación (*hilasterion*) por medio de la fe en su sangre, para manifestar su justicia, a causa de haber pasado por alto, en su paciencia, los pecados pasados» Ro. 3:24, 25.

«No obstante, reinó la muerte desde Adán hasta Moisés, aun en los que no pecaron a la manera de la transgresión (*parabasis*; RV 1909 traduce “rebelión”) de Adán, el cual es figura del que había de venir. Pero el don no fue como la transgresión (*paraptöma*); porque si por la transgresión de aquel uno murieron los muchos, abundaron mucho más para los muchos la gracia y el don de Dios por la gracia de un hombre, Jesucristo» Ro. 5:14, 15; cfr. vv. 16, 20, 21.

«Porque primeramente os he enseñado lo que asimismo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados (*ton hamartion hemon*) conforme a las Escrituras...» 1 Co. 15:3.

«Que Dios estaba en Cristo reconciliando (*katallassö*) consigo al mundo, no tomándoles en cuenta a los hombres sus pecados, y nos encargó a nosotros la palabra de la reconciliación» 2 Co. 5:19.

«Entonces, ¿para qué sirve la ley? Fue añadida a causa de las transgresiones (*parabaeön*), hasta que viniese la simiente a quien fue hecha la promesa; y fue ordenada por medio de ángeles en manos de un mediador (*mesitou*)» Gá. 3:19.

«Y mediante la cruz reconciliar (*apokatallassö*) con Dios a ambos en un solo cuerpo, matando en ella las enemistades (*echtran*)» Ef. 2:16, cfr. Col. 1:20, 21.

«Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre, el cual se dio a sí mismo en rescate por todos (*antilytron hyper pantön*), de lo cual se dio testimonio a su debido tiempo» 1 Ti. 2:5, 6.

«Quien se dio a sí mismo por nosotros para redimirnos (*lytrosetai*) de toda iniquidad (*anomias*) y purificar para sí un pueblo propio, celoso de buenas obras» Tit. 2:14.

«Por lo cual debía ser en todo semejante a sus hermanos, para venir a ser misericordioso y fiel sumo sacerdote en lo que a Dios se refiere, para expiar (*hilaskestai*) los pecados del pueblo» He. 2:17.³

«Así que, por eso es mediador de un nuevo pacto, para que interviniendo muerte para la remisión (*apolytroosis*) de las transgresiones (*parabasis*) que había bajo el primer pacto, los llamados reciban la promesa de la herencia eterna» He. 9:15.

«Pero ahora, en la consumación de los siglos (*synteleia tön aiönön*) se presentó una vez para siempre por el sacrificio de sí mismo (*tes thusias autou*) para quitar de en medio el pecado (*hamartias*)... también Cristo fue ofrecido una sola vez para llevar los pecados de muchos» He. 9:26, 28a.

4) *El testimonio de Pedro:*

«Sabido que fuisteis rescatados (*lytroö*) de vuestra vana manera de vivir... con la sangre preciosa de Cristo, como un cordero sin mancha y sin contaminación» 1 P. 1:18, 19.

«(Cristo) quien llevó él mismo nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que nosotros, estando muertos a los pecados, vivamos a la justicia (*dikaiosynë*)» 1 P. 2:24.

«Porque también Cristo padeció una vez por los pecados, el justo (*dikaios*) por los injustos (*adikön*), para llevarnos a Dios...» 1 P. 3:18.

³ Incluyo al escritor de Hebreos junto con el testimonio de Pablo, porque como fue reconocido desde tiempo de Orígenes (véase Eusebio, *Historia Eclesiástica* VI, 25:11-14) aunque el estilo lingüístico no corresponde al de san Pablo, su forma de presentar el Evangelio coincide admirablemente con el enfoque del apóstol.

5) *El testimonio de Juan:*

«Pero si andamos en luz, como él está en luz, tenemos comunión unos con otros, y la sangre de Jesucristo su Hijo nos limpia de todo pecado» 1 Jn. 1:7

«Él es la propiciación (*hilasmos*) por nuestros pecados, y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» 1 Jn. 2:2.

«Y sabéis que él apareció para quitar (*airö*) nuestros pecados, y no hay pecado en él» 1 Jn. 3:5.

«Y de Jesucristo el testigo fiel... Al que nos amó, y nos lavó de nuestros pecados» Ap. 1:5.

Las tres primeras metas divinas de las Setenta Semanas fueron cumplidas de manera total y definitiva por Cristo. Éste es el testimonio unánime del NT, que inclusive utiliza en muchos pasajes términos como *hamartias*, *adikia*, (pecado, culpa o injusticia), *lytron*, *lytroisis*, etc. (rescate, precio de rescate, redención) que son los términos griegos utilizados en la Septuaginta⁴ para traducir los correspondientes términos hebreos. En otros casos, aparecen palabras que no se corresponden exactamente, pero que expresan básicamente el desarrollo de ideas ya presentes en el AT. Tal es el caso del verbo *hilaskomai* (expiar, propiciar). En la Septuaginta, se utiliza generalmente -83 veces de las 102 que aparece- el enfático *exhilaskomai* para traducir el hebreo *kippur*. Otros vocablos relacionados son *antilytron*, *apolytroisis*, *parabasis*. Respecto a *hilaskomai* y derivados, dicen Link y Brown:

«Las palabras del grupo de *hilaskomai* encajan naturalmente con la terminología de sangre, limpieza y pecado (1 Jn. 1:7ss) y vendrían naturalmente a la mente de cualquiera que estuviese familiarizado con esta área del pensamiento de la Septuaginta.»⁵

⁴ La primera traducción del AT, del hebreo al griego, realizada por los judíos de Alejandría entre 250 y 150 a.C.; fue la versión utilizada por los escritores del NT, y llegó a ser patrimonio de la Iglesia; es importantísima en la crítica textual del AT (ver DIB, art. *Texto*; Noth, *El mundo del Antiguo Testamento*, pp. 323-326).

⁵ NIDNTT III, pp. 162-163.

El término *hilasterion* (Ro. 3:25; He. 9:5), traducido «propiciación», se utiliza 22 veces en la Septuaginta para el hebreo *kapporeth* («propiciatorio», RVR). El *kapporeth* era la plancha de oro que cubría el arca del pacto, y sobre el mismo estaban los querubines cuyas alas eran el asiento de Dios (ver Éx. 25:17-22; Lv. 16). En el solemne ritual del Día de la Expiación (*Yom Kippur*) se quemaba incienso y se esparcía la sangre del macho cabrío sobre el *kapporeth*. Durante esta ceremonia, sólo el sumo sacerdote entraba en el santísimo, y el *kapporeth* permanecía oculto a la vista del pueblo de Israel. En cambio, en el NT «Jesús como el *kapporeth* ha sido expuesto abiertamente delante de todos: Dios lo “puso” = lo expuesto delante de todos. Cada uno puede apreciar cómo en Jesucristo y su sangre la expiación es una realidad»;⁶ cfr. He. 10:19-22.

Es perfectamente consecuente con la revelación del NT que, así como Jesús fue a un tiempo sacerdote y víctima, fuese él mismo el *lugar* donde ocurriese el sacrificio: «En cumplimiento del tipo antiguotestamentario, Cristo es en sí mismo el *jilasmós*, «lo que propicia», y el *jilasterion*, «el lugar de propiciación» -el propiciatorio rociado con su propia sangre-, la señal de que Él ha honrado la ley... a fin de que Dios... pudiera ser vindicado en el hecho de “haber pasado por alto los pecados pasados...”»⁷

La obra de Jesucristo, su obediencia activa y su sumisión a la voluntad del Padre hasta la muerte ocurrió «para que se cumpliera todo cuanto de él estaba escrito en la Ley y en los Profetas» (Lc. 24:25-27). Aunque no es el propósito de esta obra un tratamiento detallado de la teología de la expiación,⁸ debe aquí subrayarse la naturaleza sustitutiva y voluntaria del sacrificio del Señor, perfecto y único, y de eficacia perdurable. El sacrificio de Cristo en la cruz constituye la *base objetiva* sobre la cual pueden ser quitados los pecados del mundo aquí y ahora (Jn. 1:29). Según la carta a los Hebreos, no es posible ya otro sacrificio por el pecado, porque el

⁶ PBS, p. 306.

⁷ BAS, nota a Ro. 3:25; cfr. NIDNTT, III pp. 148-166.

⁸ Véase, por ejemplo, Lacueva, *La Persona y la Obra de Jesucristo*; Buswell, *Teología Sistemática* Vol. III. *Jesucristo y el Plan de Salvación*.

sacrificio de Cristo fue definitivo, y constituye el único fundamento sobre el cual los hombres de cualquier raza pueden acercarse a Dios y reconciliarse con Él. El hombre puede hacer suyo este hecho objetivo⁹ mediante la *condición subjetiva* de la fe en el Cristo muerto y resucitado; éste es el tema principal de Romanos y Gálatas. El rechazo de la obra de Jesucristo no afecta su condición de hecho objetivo e histórico; simplemente resulta en la perdición de quien se atreve a negar la obra de Dios a favor del hombre. Concluimos, pues, con absoluta certeza, que las tres primeras metas de las Setenta Semanas hallaron su cumplimiento en la cruz del Gólgota.

Justicia perdurable

El Señor Jesucristo puso la justicia divina al alcance del hombre. Solamente Jesús puede mostrarnos al Padre; sólo el Cristo puede ser llamado Justo en el más pleno sentido de la palabra. Esto fue reconocido aun por paganos como Poncio Pilato y el centurión frente a la cruz. Los apóstoles proclamaron a Jesús como el *Justo* por excelencia y el poseedor y administrador de la justicia divina. Algunos de los muchos textos del NT que testimonian la venida de la justicia perdurable en la persona y la obra de Cristo se citan a continuación:

«Mas Juan se le oponía, diciendo: Yo necesito ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí? Pero Jesús le respondió: Deja ahora, porque así conviene que cumplamos toda justicia. Entonces le dejó» Mt. 3:14, 15.

«Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados... Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia,¹⁰ porque de ellos es el reino de los cielos... Porque os digo que si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» Mt. 5:6, 10, 20.

⁹ Buswell, o.c., pp. 116-117.

¹⁰ Es decir, por causa de Jesucristo (v. 11).

«Viendo Pilato que nada adelantaba, sino que se hacía más alboroto, tomó agua y se lavó las manos delante del pueblo, diciendo: Inocente soy yo de la sangre de este justo; allá vosotros» Mt. 27:24.

«Cuando el centurión vio lo que había acontecido, dio gloria a Dios,¹¹ diciendo: Verdaderamente este hombre era justo» Lc. 23:47.

«Mas vosotros negasteis al Santo y al Justo, y pedisteis que se os diese un homicida» Hch. 3:14.

«¿A cuál de los profetas no persiguieron vuestros padres? Y mataron a los que anunciaron de antemano la venida del Justo, de quien vosotros ahora habéis sido entregadores y matadores...» Hch. 7:52.

«Pero Dios, habiendo pasado por alto los tiempos de esta ignorancia, ahora manda a todos los hombres en todo lugar, que se arrepientan; por cuanto ha establecido un día en el cual juzgará al mundo con justicia, por aquel varón a quien designó, dando fe a todos con haberle levantado de los muertos» Hch. 17:30, 31.

«Y él dijo: El Dios de nuestros padres te ha escogido para que conozcas su voluntad, y veas al Justo, y oigas la voz de su boca» Hch. 22:14.

«Y cuando él venga, convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio... él me glorificará; porque tomará de lo mío, y os lo hará saber» Jn. 16:8, 14.

«Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido, y éstos han conocido que tú me enviaste, y les he dado a conocer tu nombre,¹² y lo daré a conocer aún, para que el amor con que me has amado, esté en ellos, y yo en ellos» Juan 17:25, 26.

«Hijitos míos, estas cosas os escribo para que no pequéis; y si alguno hubiere pecado, abogado tenemos para con el Padre, a Jesucristo el justo... Si sabéis que él es justo, sabed también que

¹¹ La expresión «dar gloria a Dios» es un hebraísmo que significa «decir la verdad»; véase Jn. 9:24.

¹² «En la Biblia y en el ambiente político, como en todo el mundo semítico, el nombre de una realidad y principalmente el nombre de un ser personal es esa realidad, esa persona misma... el nombre es presencia y acción del ser que es nombrado», Auzou: *De la Servidumbre al Servicio*, p. 109; cfr. p. 292; NIDNTT II, art. *Name*; DIB, art. *Nombre*. En otras palabras, dar a conocer el nombre de Dios es dar a conocer a Dios mismo.

todo el que hace justicia es nacido de él... Hijitos, nadie os engañe; el que hace justicia es justo, como él es justo» 1 Jn. 2:1, 29, 3:7.

«Porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: Mas el justo por la fe vivirá» Ro. 1:17.

«Pero ahora, aparte de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, testificada por la ley y por los profetas; *la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él*. Porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios, siendo justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre, *para manifestar su justicia*, a causa de haber pasado por alto, en su paciencia, los pecados pasados, con la mira de manifestar en este tiempo su justicia, a fin de que él sea el justo, y el que justifica al que es de la fe de Jesús. » Ro. 3:21-26.

«Pues si por la transgresión de uno solo reinó la muerte, mucho más reinarán en vida por uno solo, Jesucristo, los que reciben la abundancia de la gracia y del *don de la justicia*... Porque así como por la desobediencia de un hombre los muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno, los muchos serán constituidos justos» Ro. 5:17, 19; cfr. 10:1-12.

«No sea, pues, vituperado vuestro bien; porque el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo» Ro. 14:16, 17.

«Mas por él estáis vosotros en Cristo Jesús, el cual nos ha sido hecho por Dios sabiduría, justificación, santificación y redención» 1 Co. 1:30.

«Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él» 2 Co. 5:21.

«Porque el fruto del Espíritu es en toda bondad, justicia y verdad» Ef. 5:9.

«Por lo demás, me está guardada la corona de justicia, la cual me dará el Señor, juez justo, en aquel día; y no sólo a mí, sino también a todos los que aman su venida» 2 Ti. 4:8.

«Mas del Hijo dice: Tu trono, oh Dios, por el siglo del siglo; Cetro de equidad es el cetro de tu reino. Has amado la justicia, y aborrecido la maldad, por lo cual te ungió Dios, el Dios tuyo, con óleo de alegría más que a tus compañeros» He. 1:8, 9.

Ya tuvimos ocasión de aludir al término hebreo *tsedeq* (justicia, rectitud); tanto éste como *tsaddiq* (justo, recto) provienen de una raíz que expresa básicamente la adecuación a una norma moral. En el AT esta norma es, desde luego, la voluntad de Dios. Lo justo es aquello que no se aparta de la norma divina. El Dr. Stigers,¹³ a quien sigo en esta parte, distingue una triple dimensión en la justicia de las relaciones personales: ética, forense y teocrática. En el primer aspecto, el justo es quien cumple los mandamientos de Dios respecto de su prójimo; el justo sirve a Dios ayudando a los desvalidos, y dando libremente sin esperar recibir. Su justicia consiste en ser fiel a la voluntad de Dios y coherente con Su naturaleza. Esta justicia sólo puede obtenerse a través de un profundo cambio interior (Ez. 36:25-27; Hab. 2:4; Is. 32:15-17). En el segundo aspecto (forense), se halla la igualdad esencial de los hombres ante la ley. La justicia forense en el AT se basaba no simplemente en las leyes humanas, sino en la ley de Dios: ser inocente y ser justo era lo mismo. Frecuentemente se utiliza la expresión en el sentido de «ser declarado justo».

El aspecto teocrático concierne al pacto establecido entre el Señor y su pueblo Israel. Requiere *obediencia y fidelidad* por parte del pueblo. Dios manifestará su justicia protegiendo a su pueblo y aniquilando a sus enemigos, con lo que demuestra ser a la vez Señor y Salvador. Sin embargo, también es justo Dios cuando envía terribles juicios por causa de la infidelidad de Israel; pero aun aquí, Dios promete restauración a aquellos pocos (el remanente) que la hayan sido fieles, o que se hayan arrepentido y enmendado. Dios manifiesta su justicia al ser fiel a su Pacto, aunque Israel haya sido infiel. Como parte del desarrollo que el concepto presenta en el AT, dice Stigers:

¹³ TWOT, 1879.

«La obra de justificación se ve cuando David implora perdón (Sal. 51:14), llamando a Dios a mostrar su liberación... Implícito en esta justificación está el sacrificio sustitutivo por el pecado ofrecido sinceramente, como se nota en el Salmo 51:16-19. Estos versículos... dan el paralelo de Ro. 3:26 en el AT... La palabra» (justicia) «describe la recta posición de los herederos de Dios para salvación, sin acusaciones en su contra (Is. 54:17); esta justicia, poseída realmente por el Mesías (Jer. 23:6) es depositada por Él, señalando de este modo la doctrina del NT de *Cristo nuestra justicia*. La justicia de los herederos de (la) salvación de Dios es la justicia del Mesías atribuida a ellos por Dios a través de la fe en la obra redentora del Mesías, en la cual Dios les declara justos sólo por la gracia prevista por tal obra redentora.»¹⁴

En el NT la palabra justo (*dikaios*) y justicia (*dikaiosyne*)¹⁵ se aplican de manera especial al que hace la voluntad de Dios. Esta voluntad fue cumplida en una forma perfecta y definitiva por Jesucristo. El apóstol Pablo enseña que existen:

- 1) La justicia de la ley, que sólo sirvió como ayo –como algo provisional- hasta que se manifestara plenamente,
- 2) La justicia de Dios en Cristo; es esta última, y no la primera, la que constituye la base de
- 3) La justicia del creyente. La justicia del discípulo le es imputada por los méritos de Cristo, y el creyente la hace suya por la fe, condición subjetiva para apropiarse del don de Dios en Cristo:¹⁶

«De manera que la ley ha sido nuestro ayo, para llevarnos a Cristo, a fin de que fuésemos justificados por la fe. Pero venida la fe, ya no estamos bajo ayo, pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús...» Gá. 3:24-26.

Esta justicia aún no se ha consumado plenamente, pero es ya una realidad presente a partir de la cruz del Calvario. Dios ya ha mostrado a los hombres su justicia, y ha dado su última palabra.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Véase NIDNTT II, p. 352-377.

¹⁶ TWB, p. 203; PBS, p. 217.

Jesús vino para cumplir toda justicia, para cumplir la ley de Dios. Jesús reivindicó la ley de Dios mostrando su cumplimiento perfecto y final. Por eso pudo exclamar en la cruz: «¡Consumado es!» (Jn. 19:30). Dios proveyó en Jesús al hombre perfecto. Cabeza y Representante de la Nueva Humanidad redimida por el sacrificio del Único verdaderamente Justo.

En resumen, la clase de justicia que Jesús vino a traer no es provisional o pasajera, sino la mismísima justicia eterna del Padre, tal como le fuera profetizado a Daniel.

Capítulo VIII

Cumplimiento en el Nuevo Testamento (II)

Sellar la visión y la profecía

El profeta del AT es un «proclamador de la Palabra, llamado por Dios para advertir, exhortar, confortar, enseñar y aconsejar, comprometido solamente con Dios y gozando por lo tanto de una libertad única».¹ El *nabi* es uno señalado, llamado por Dios para ser expresión de su voluntad y de sus juicios y promesas. No sólo los profetas «escritores» como Isaías o Amós reciben este calificativo, sino también otros hombres de Dios, como Moisés, Abraham y Aarón.² El NT nos dice que estos santos anunciaron al Ungido de Yahvé, y que en éste se cumplieron los anuncios proféticos. Esta referencia al AT es muy insistente en Mateo,³ aunque debe notarse que:

«Estos textos no son “textos de prueba” en el sentido de que los profetas hacen una predicción y Jesucristo la cumple, por lo tanto las profecías son confirmadas por Jesucristo o las Escrituras se prueban a través de Él. Para Mateo, la autoridad del AT es tan incontestable que no necesita ser probada. En lugar de esto, los textos son citas reflexivas que pretenden mostrar que Jesucristo hace algo, o que con su venida algo sucede. Mateo hace esta referencia mediante el uso de una cita adecuada del AT. Ya que los profetas constituyen una autoridad

¹ NIDNTT, III, art. *Prophet*, p. 79.

² cfr. TWOT, 1277.

³ 1:22; 2:4-6, 15, 17, 23; 3:3; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35, 57; 21:4; 27:9, 35 par.; ver también Jn 12:37, 38; 19:24, 28, 36.

absoluta para Mateo, esto significa que se prueba por la Escritura que Jesús es el Mesías. La dirección de su argumento es así opuesta a la de un texto de prueba que establece la veracidad de la Escritura.»⁴

La idea de cumplimiento pleno de las Escrituras del AT⁵ se halla profundamente arraigada en la mente de los escritores del NT, y puede trazarse sin dificultad a las palabras del mismo Señor Jesús:

A) *Jesús*

«No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir» Mt. 5:17.

«Pero ¿qué salisteis a ver? ¿A un profeta? Sí, os digo, y más que profeta. Porque éste es de quien está escrito: He aquí, yo envío mi mensajero delante de tu faz, el cual preparará tu camino delante de ti... porque todos los profetas y la ley *profetizaron hasta Juan*, y si queréis recibirlo, él es aquel Elías que había de venir» Mt. 11:9, 10, 13, 14;⁶ s.m.

«Y enrollando el libro» (de Isaías) «lo dio al ministro, y se sentó; y los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en él. Comenzó a decirles: Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros» Lc. 4:20, 21.

«Tomando Jesús a los doce, les dijo: He aquí subimos a Jerusalén, y *se cumplirán todas las cosas escritas por los profetas acerca del Hijo del Hombre*» Lc. 18:31, s.m.

«Porque os digo que es necesario que se cumpla todavía en mí aquello que está escrito: Y fue contado con los inicuos; porque lo que está escrito de mí, tiene cumplimiento» Lc. 22:37.

«Entonces él les dijo: ¡Oh insensatos, y tardos de corazón para creer *todo lo que los profetas han dicho!* ¿No era necesario que el

⁴ NIDNTT, 1.c.

⁵ El verbo *pleroō* (llenar, completar, lograr, llevar a cabo) y las palabras relacionadas, como *plērēs* (completo, lleno, pleno) y *plērōma* (plenitud) (ver NIDNTT, I, pp. 733-741) llegan en el NT a ser casi términos técnicos conectados «con el cumplimiento de la Escritura y también una designación del cumplimiento del tiempo en sentido escatológico» (p. 735).

⁶ Los pasajes del AT aludidos (Is. 40:3; Mal. 3:1) se refieren al último profeta, que vendría antes del Señor Yahvé. De igual modo, Malaquías (4:4-6) anunció que Elías vendría antes del «Día del Señor». Éstos son precisamente los anuncios escatológicos que se han cumplido en Juan Bautista, el precursor de Jesús, el Cristo. Cfr. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 26-66.

Cristo padeciera estas cosas, y que entrara en su gloria? Y comenzando desde Moisés, y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían... Estas son las palabras que os hablé, estando aún con vosotros: que era necesario que se cumpliese *todo lo que está escrito de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos*» Lc. 24:25-27, 44, s.m.

A) *Los discípulos y el pueblo*

«Y todos tuvieron miedo, y glorificaban a Dios, diciendo: Un gran profeta se ha levantado entre nosotros; y: Dios ha visitado a su pueblo» Lc. 7:16.

«Bendito el Señor Dios de Israel, que ha visitado y redimido a su pueblo, y nos levantó un poderoso Salvador en la casa de David su siervo, como habló por boca de sus santos profetas que fueron desde el principio» Lc. 1:68-70.

«Felipe halló a Natanael, y le dijo: Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la ley, así como los profetas: a Jesús, el hijo de José, de Nazaret» Jn. 1:45.

«Aquellos hombres entonces, viendo la señal que Jesús había hecho, dijeron: Este verdaderamente es el profeta que había de venir al mundo» Jn. 6:14.

«Pero siendo (David) profeta, y sabiendo que con juramento Dios le había jurado que de su descendencia, en cuanto a la carne, levantaría al Cristo para que se sentase en su trono, viéndolo antes, habló de la resurrección de Cristo, que su alma no fue dejada en el Hades, ni su carne vio corrupción» Hch. 2:30, 31.

«Pero Dios ha cumplido así lo que había antes anunciado por boca de todos sus profetas, que su Cristo había de padecer» Hch. 3:18.

«Porque Moisés dijo a los padres: El Señor vuestro Dios os levantará profeta de entre vuestros hermanos, como a mí; a él oiréis en todas las cosas que os hable; y toda alma que no oiga a aquel profeta, será desarraigada del pueblo» Hch. 3:22, 23; cfr. 7:37; Dt. 18:15-19.

«De éste dan testimonio todos los profetas, que todos los que en él creyeren, recibirán perdón de pecados por su nombre» Hch. 10:43.

«Pablo, siervo de Jesucristo, llamado a ser apóstol, apartado para el *Evangelio de Dios, que él había prometido antes por sus profetas en las santas Escrituras*, acerca de su Hijo, nuestro Señor Jesucristo, que era del linaje de David según la carne...» Ro. 1:1-3, s.m.

«Y al que puede confirmaros según mi evangelio y la predicación de Jesucristo, según la revelación del misterio que se ha mantenido oculto desde tiempos eternos, pero que ha sido manifestado ahora, y que por las Escrituras de los profetas, según el mandamiento del Dios eterno, se ha dado a conocer a todas las gentes para que obedezcan a la fe...» Ro. 16:25, 26.

«Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyó heredero de todo, y por quien asimismo hizo el universo» He. 1:1, 2.

«Los profetas que profetizaron de la gracia destinada a vosotros, inquirieron y diligentemente indagaron acerca de esta salvación, escudriñando qué persona y qué tiempo indicaba el Espíritu de Cristo que estaba en ellos,⁷ el cual anunciaba de antemano los sufrimientos de Cristo, y las glorias que vendrían tras ellos» 1 P. 1:10, 11.

Para comprender cabalmente la significación y el alcance de estas declaraciones de Jesús y de los discípulos, es imprescindible conocer la opinión prevalente en el judaísmo del s. I:

«En la época de los patriarcas, todas las personas piadosas y justas tenían el Espíritu de Dios. Cuando Israel pecó con el becerro de oro, Dios restringió el Espíritu, limitándolo a personas escogidas, profetas, sumos sacerdotes y reyes. Con la muerte de los últimos profetas literarios, Hageo, Zacarías y Malaquías, *se extinguió el Espíritu* a causa del pecado de Israel. Desde entonces, se creía que Dios hablaba

⁷ Llamativamente, Pedro alude no sólo a la persona, sino al *tiempo* de la venida del Mesías. Trataremos este asunto con referencia al tiempo del ministerio de Cristo.

únicamente por el “eco de su voz” (*bat qol* = eco), un pobre sustitutivo... La opinión dominante en el judaísmo ortodoxo era la convicción de que el Espíritu se había extinguido.»⁸

Esta convicción se expresa en diversos testimonios, algunos de los cuales consideraremos a continuación:

- 1) Los libros deuterocanónicos o apócrifos⁹ dejan ver que en el tiempo en que fueron escritos –el período intertestamentario– se creía apagado el don de la profecía. En 1 Macabeos 4:27 puede leerse: «Tribulación tan grande no sufrió Israel desde los tiempos en que *dejaron de aparecer profetas*» (BJ, s.m.; cfr. 4:46 y 14:41).
- 2) La aparición de escritos pseudoepigráficos en el período intertestamentario, que adjudicaban lo escrito a alguna de las grandes personales del pasado (Enoc, Moisés, etc.), llevaba implícita la creencia de que ya no había revelación profética.
- 3) El testimonio del historiador judío Flavio Josefo, quien traza una línea de separación entre lo escrito hasta la época de Esdras (s. V a IV a.C.) y la literatura posterior: «Desde Artajerjes hasta nuestros días, todo se ha escrito, pero *no todo merece la misma confianza* que lo anterior, por no darse *sucesión exacta* de los profetas.»¹⁰
- 4) El testimonio del Talmud: «El evangelio y los libros de los herejes no contaminan las manos;¹¹ los libros de ben Sirá» (el “Eclesiástico”) «y cualesquiera otros libros que hayan sido escritos desde su tiempo no son canónicos».¹² «Hasta este punto» (el tiempo de Alejandro Magno) «los profetas profetizaron por medio del Espíritu Santo: desde este tiempo

⁸ Jeremías, TNT I, pp. 102-103; cfr. Cullmann, o.c.

⁹ Los libros escritos en el período de los cuatro siglos que mediaron entre el último profeta del AT (según el canon hebreo) y los escritos del NT, son denominados deuterocanónicos por los catolicorromanos y apócrifos por los protestantes, si estaban incluidos en el «canon» más flexible de la Septuaginta. Los libros religiosos judíos no incluidos ni en el canon hebreo ni en la Septuaginta, son llamados apócrifos por los romanistas y pseudoepigráficos por los protestantes.

¹⁰ Eusebio, *Historia Eclesiástica* III, 10:4; 1 s.m.; cfr. III, 10:1-3.

¹¹ Los libros que «contaminan las manos» son los canónicos, aquellos cuya santidad es tan grande que no pueden siquiera ser tocados sin «contaminarse» de ellos.

¹² Tosefta Yadaim 3:5; cit. en McDowell, *Evidencia que exige veredicto*, p. 35.

en adelante, inclina tu oído y atiende a los dichos de los sabios». ¹³ «Después de los últimos profetas Hageo, Zacarías y Malaquías, el Espíritu Santo se apartó de Israel.» ¹⁴

Frente a esta convicción general en el judaísmo, puede –en agudo contraste- observarse en el NT abundante evidencia de la misión profética de Jesús: ¹⁵

1) La convicción popular acerca de Jesús es que era un gran profeta: «Y la gente decía: Éste es Jesús el profeta, de Nazareth de Galilea» Mt. 21:11, cfr. v. 46.

«Otros decían: es Elías. Y otros decían: es un profeta, o alguno de los profetas» Mr. 6:35 (cfr. 8:28 par.).

«Y todos tuvieron miedo, y glorificaban a Dios, diciendo: Un gran profeta se ha levantado entre nosotros, y: Dios ha visitado a su pueblo» Lc. 7:16.

«Aquellos hombres entonces, viendo la señal que Jesús había hecho, dijeron: Éste verdaderamente es el profeta que había de venir al mundo» Jn. 6:14 (cfr. 4:19; 7:40-52; 9:17).

2) Los discípulos le tenían por profeta:

«Entonces él les dijo: ¿Qué cosas? Y ellos le dijeron: De Jesús nazareno, que fue varón profeta, poderoso en obra y en palabra delante de Dios y de todo el pueblo» Lc. 24:19.

3) Los mismos fariseos había escuchado del profeta galileo, aun cuando no creyesen en él:

«Vinieron los fariseos y los saduceos para tentarle, y le pidieron que les mostrase señal del cielo» Mt. 16:1. ¹⁶

«Cuando vio esto el fariseo que le había convidado, dijo para sí: Este, si fuera profeta, conocería quién y qué clase de mujer es la que le toca, que es pecadora» Lc. 7:39.

4) Jesús no solamente no rechazó la opinión popular prevalente acerca de su persona, sino que además se expresaba como los profetas, ¹⁷ y de hecho se consideraba a sí mismo como profeta:

¹³ Seder Olam Rabba 30, en 1.c.

¹⁴ Talmud Babilónico, Tratado Sanhedrín, en 1.c.

¹⁵ Jeremías, TNT, I, pp. 97-107.

¹⁶ Las señales eran un modo de acreditar la autoridad profética.

«Mas Jesús les decía: No hay profeta sin honra sino en su propia tierra, y entre sus parientes, y en su casa» Mr. 6:4, cfr. Lc. 4:24, Jn. 4:44.

«Así que dais testimonio contra vosotros mismos, de que sois hijos de aquellos que mataron a los profetas. ¡Vosotros también llenad la medida de vuestros padres!... ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas, y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina junta sus polluelos debajo de las alas, y no quisiste!» Mt. 23:31, 32, 37.

«Sin embargo, es necesario que hoy y mañana y pasado mañana siga mi camino; porque no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén» Lc. 13:33.

Además de estas declaraciones explícitas, existe el hecho importantísimo de que Jesús afirmaba *tener el Espíritu de Dios*, posesión que era la marca característica del profeta. No sólo esto afirmó el Señor (por ejemplo, en Lc. 4:18), sino que también aseveró que expulsaba a los demonios por el poder del mismo Espíritu (Mt. 12:28).

Pero hay más. Las palabras de Jesús en Marcos 6:7 implican la facultad de poder transferir de alguna manera al Espíritu Santo. Esto se afirma luego explícitamente en 13:11:

«Pero cuando os trajeren para entregaros, no os preocupéis por lo que habéis de decir, ni lo penséis, sino lo que os fuere dado en aquella hora,¹⁷ eso hablad; porque no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu Santo.»

¹⁷ «Hasta qué punto la conciencia de la misión profética de Jesús determinó su actuación y hasta su manera de expresarse, lo vemos por el abundante empleo que él hace del paralelismo y del ritmo... y por la predilección de Jesús hacia la paronomasia y hacia las figuras de sonido vinculadas con ella. Con estas formas de expresión, que pertenecen al lenguaje elevado, y que en gran parte se han perdido al ser trasladadas al griego, Jesús sigue el modelo de los profetas» Jeremías, TNT, I, p. 101; cfr. p. 34ss. Para una opinión diferente, véase Cullmann, o.c., pp. 58-66.

¹⁸ Un ejemplo de pasivo divino (se evita nombrar directamente a Dios): «lo que os fuera dado (por Dios) eso hablad».

La promesa se afianza en Jn. 14:16, 17, 26; 15:26, 27; 16:7, etc., y se cumple plenamente en Pentecostés (Hch. 2).

Por otra parte, es evidente que Jesús no era, ni se consideraba a sí mismo, únicamente como un profeta más. Jesús dijo de su primo Juan:

«Pero os digo que Elías ya vino, y le hicieron todo lo que quisieron, como está escrito de él» Mr. 9:13.

«Pero ¿qué salisteis a ver? ¿A un profeta? Sí, os digo, y más que profeta» Mt. 11:9.

La razón que el Señor da para estas afirmaciones es que Juan es aquel de quién está escrito que habría de preparar el camino *a Yahvé* (Is. 40:3); en el NT podemos ver que Juan el Bautista ha preparado el camino *para Jesús*, el Enviado del Padre. Jesús tiene conciencia de su autoridad, y por ello afirmó explícitamente o implícitamente ser:

- Mayor que el templo (Mt. 12:6), el lugar de la presencia de Dios.
- Mayor que Jonás (Mt. 12:39), el profeta.
- Mayor que Abraham (Jn. 8:56-58), el padre de la fe.
- Mayor que Moisés (Mt. 5:21-40), el dador de la Ley de Dios.
- Mayor que Salomón (Mt. 12:42), edificador del Templo.
- Mayor que David (Mt. 22:41-46), el gran rey.

Su conciencia de suprema autoridad queda confirmada por sus repetidas afirmaciones de señorío sobre el día de reposo (p. e., Mt. 12:8), y más todavía por la solemne afirmación registrada en Mateo 5:17: «No penséis que he venido para abrogar la ley y los profetas; no he venido para abrogar sino para cumplir.»

Cualquiera sea el significado o el énfasis que se le quiera dar a este pasaje, en él subyace de manera inequívoca la plena conciencia de Jesús de tener autoridad aun para modificar la Ley dada a Moisés y a los profetas por Dios mismo. Esto implica ineludiblemente que Jesús de Nazareth se constituye en el mensajero escatológico de Dios, el portador de la revelación final y definitiva de la Voluntad de

Divina, la cual exige sumisión incondicional. Dice Joachim Jeremías:

«La presencia del Espíritu Santo es señal de que está amaneciendo el tiempo de salvación. Su retorno significa el final del juicio y el comienzo del tiempo de gracia. Dios vuelve a su pueblo. Como portador del Espíritu, Jesús no sólo está en la serie de los profetas, sino que es último y definitivo mensajero de Dios. Su predicación es acontecimiento escatológico. En ella se manifiesta la aurora de la consumación del mundo. Dios habla su última palabra.»¹⁹

En resumen, entonces, podemos afirmar que la visión y la profecía están selladas porque:

- 1) La autenticidad y veracidad de las mismas han sido perfectamente demostradas a través de su cumplimiento en Jesucristo.²⁰ Por ello el apóstol puede afirmar: «Todas las promesas de Dios son sí en Jesucristo» (2 Co. 1:20).
- 2) Jesucristo, Dios y hombre, el Ungido del Padre, poseedor y administrador del Espíritu Santo, constituye la revelación definitiva y autorizada de la voluntad y del plan de Dios para todos los hombres.²¹ Con Él culmina y se cierra la profecía. Ya no hay más que decir, porque todo está dicho, y sólo resta la consumación final.

¹⁹ TNT. I, p. 107.

²⁰ Para una lista de profecías cumplidas en Cristo, cfr. McDowell, o.c., pp. 145-178.

²¹ La posible objeción acerca de una continuación de la profecía por medio de los apóstoles carece de fuerza, por la naturaleza misma del ministerio apostólico (de paso, nótese que los apóstoles nunca se aplica a sí mismos el título de profetas). El concepto de apóstol o «enviado» se deriva de una institución forense del judaísmo, la del *shaliah* (Ridderbos, *Historia de la Salvación y Santa Escritura*, pp. 31-35; cfr. TWOT, 2394; NIDNTT, I, pp. 126-136, especialmente 127s). El *shaliah* era un agente plenipotenciario autorizado para representar a otro frente a terceros. A los efectos jurídicos, el *shaliah* de una persona era como la persona misma. Los apóstoles son apóstoles de Jesucristo, discípulos suyos durante su ministerio terrenal, testigos de sus obras, de su muerte y de su resurrección, escogidos por medio del Espíritu Santo. De manera que la autoridad de los apóstoles y de la revelación confiada a ellos tiene su origen, fundamento y razón de ser en la autoridad del Señor que les fue conferida (Mt. 10:40; Lc. 10:16), tanto antes como después de la resurrección (Ef. 2:20; Jn. 16:12-15). Como dice Ridderbos (o.c., p. 35): «...la salvación del NT, anunciada primeramente por el Señor, es *confirmada jurídicamente* por los apóstoles que le han oído. Ellos, entonces, no son solamente testigos o predicadores en el sentido amplio y eclesialístico del término. Su palabra es palabra de revelación, *es el testimonio de Cristo para siempre* y con este testimonio tienen que ver la iglesia y el mundo y según él serán juzgados» (2° s.m.).

Capítulo IX

Cumplimiento

en el Nuevo Testamento (III)

Ungir al Santo de los Santos

A continuación, reexaminaremos en primer lugar la expresión «Santísimo» o «Santo de los Santos». Según J. Barton Payne:

«Estadísticamente, la expresión *qodesh qodasim*, literalmente “santo de los santos” ocurre en otros 22 sitios del AT y puede referirse al equipo del tabernáculo (5 veces), áreas de tierra sagrada – particularmente las dedicadas a sacerdotes- (3 veces), sacrificios (2 veces), las porciones de los sacrificios pertenecientes a los sacerdotes (10 veces) y a *personas* (2: Lv. 27:28; 1 Cr. 23:13, esta última haciendo referencia al mismo sumo sacerdote Aarón, cfr. el contexto general sacerdotal de Dn. 9:24).¹ Una frase similar, empleando el artículo definido, “el santo de los santos”, ocurre 16 veces más, a menudo denotando el santísimo de un santuario. Pero en todas estas 38 instancias fuera de Dn. 9:24 *no hay ni una sola referencia indiscutible a un edificio del templo*».²

Así lo entendieron también los traductores de versiones antiguas como la Septuaginta y la Siríaca. Esta última traduce «Mesías el Santísimo». Con estos datos, Deane concluye: «Toda referencia a (un) templo queda excluida por el contexto.»³

¹ Payne indica que la frase se traduce mejor «santificarle –a Aarón- como Santísimo».

² *The Goal of Daniel's Seventy Weeks*, p. 104s; tb. Deane, *Daniel*. Payne señala como único pasaje (discutible) Ez. 45:3, donde la expresión puede referirse al santuario o a la tierra que rodea al templo, siendo esta última la traducción más probable (así BLA, BVP y NBE).

³ Deane, o.c., p. 387.

En toda la profecía, no se habla explícitamente de la unción del templo. El templo habría de ser reconstruido, pero también habría de ser destruido. Baldwin⁴ opina que el texto es ambiguo, pero que el Ungido del Señor habría de ser, finalmente, una persona. Los paralelismos hallados en los siguientes versículos llevan ineludiblemente a la misma conclusión (véase más abajo).

Cabe además preguntarse: ¿Eran ungidos los templos en Israel? Desafiamos a cualquiera a encontrar un solo versículo en la Biblia que hable de la unción del templo de Jerusalén. Payne ha señalado lo siguiente:

«No poseemos ninguna indicación de que los templos de Israel fueran ungidos –ya sea el templo de Salomón, el segundo templo (en la dedicación de Zorobabel en 515 a.C., o en la rededicación de Judas en 165 a.C; cfr. 1 Mac. 4:42-61) o el futuro templo milenial. De cualquier modo, el santuario de Daniel 9:26, lejos de recibir una unción favorable de parte de Yahvé, es destruido.»⁵

Por lo tanto, aun cuando la expresión «santísimo» pueda considerarse ambigua, no existe ninguna base exegética para suponer que el pasaje habla de la unción de un templo. Por el contrario, nótese el siguiente paralelismo, ya que Mesías significa Ungido:

v. 24: «*ungir* al Santo de los Santos».

v. 25: «hasta *Ungido* Príncipe».

v. 26: «*Ungido* será cortado».

¡El único Ungido que menciona la profecía es el Ungido Príncipe! Es natural y evidente que la unción debe referirse a Él.⁶ Así lo entienden también Young y Clarke:

«Esta difícil frase... aparentemente se refiere a la investidura del Mesías con el Espíritu del Señor.»⁷

⁴ Daniel, p. 169.

⁵ O.c., p. 105. Payne señala una única posible excepción en Lv. 8:10, 11, pero este pasaje se refiere al tabernáculo del desierto, no al templo de Jerusalén.

⁶ Así Payne, o.c.; Deane, p.c.

⁷ Young, *Daniel*, p. 525

«Aquí significa la consagración o designación de nuestro bendito Señor, el Santo de Israel, para ser el Profeta, Sacerdote y Rey de la humanidad.»⁸

Precisamente, la palabra *Cristo* es la traducción griega del hebreo *Mesías*, es decir, Ungido. Los siguientes textos se refieren a Jesús como el Ungido y el Santo de Dios:

«Pero había en la sinagoga de ellos un hombre con espíritu inmundo, que dio voces, diciendo: ¡Ah! ¿qué tienes con nosotros, Jesús nazareno? ¿Has venido para destruirnos? Sé quién eres, el Santo de Dios» Mr. 1:23, 24.

«Respondiendo el ángel, le dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también el Santo Ser que nacerá, será llamado Hijo de Dios» Lc. 1:35.

«El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto *me ha ungido* para dar buenas nuevas a los pobres» Lc. 4:18 (cit. Is. 61:1, 2); s.m.

«Mas vosotros negasteis al Santo y al Justo, y pedisteis que se os diese un homicida» Hch. 3:14.

«Porque verdaderamente se unieron en esta ciudad contra tu santo Hijo Jesús, *a quien ungiste*, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, para hacer cuanto tu mano y tu consejo habían antes determinado que sucediera» Hch. 4:27, 28, s.m.

«Vosotros sabéis lo que se divulgó por toda Judea, comenzando desde Galilea, después del bautismo que predicó Juan: Cómo Dios *ungió con el Espíritu Santo y con poder* a Jesús de Nazaret, y cómo éste anduvo haciendo bienes y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» Hch. 10:37, 38, s.m.

«Escribe al ángel de la iglesia en Filadelfia: Esto dice el Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, el que abre y ninguno cierra, y cierra y ninguno abre» Ap. 3:7; cfr. 6:10, etc.

Cabe preguntarse ahora: ¿Cuándo fue ungido Jesús? Autores de muy diverso trasfondo han llegado a similar conclusión, como se desprende de los pasajes que cito a continuación:

⁸ Clarke, *Comentario de la Santa Biblia*, II, p. 330.

«Aquí no se explica de manera directa por qué Jesús, que no necesitaba arrepentirse, insistía en practicar una ceremonia que significaba confesión (v. 6) y arrepentimiento (v. 11). Podría sugerirse lo siguiente: (1) Que *Jesús estaba ya para recibir la unción del Espíritu Santo* (v. 16) *con el fin de cumplir su triple oficio de Profeta, Sacerdote y Rey...*»⁹

«En cuatro ocasiones leemos de la unción de Jesús por parte de Dios... Todos estos textos indican una entrega especial del Espíritu Santo con poder sobrenatural... *Esta unción del Espíritu Santo... probablemente recuerda lo ocurrido en el bautismo de Jesús.* En el bautismo Jesús recibió la unción real y sacerdotal que hizo de él el Cristo, el Mesías.»¹⁰

«Si intentamos precisar la experiencia que Jesús tuvo en el bautismo, podríamos decir: en el bautismo, Jesús tiene conciencia de ser poseído por el Espíritu... En todo caso, lo que consta firmemente es que Jesús atribuyó suma importancia a la hora de su bautismo. Así lo vemos por la enigmática perícopa... de Mr. 11:27-33 par. Le preguntan a Jesús de dónde ha recibido él su autoridad. Cuando él responde a su vez con otra pregunta, a saber, si el bautismo de Juan era o no de Dios (v. 30), difícilmente podremos entender esto como una evasiva... Ahora bien, si tomamos en serio la contrapregunta de Jesús, entonces su sentido es el siguiente: “Mi autoridad se basa en el bautismo de Juan.” Y esto, a su vez, quiere decir concretamente: “Mi autoridad se basa en lo que sucedió cuando yo fui bautizado por Juan.”»¹¹

«La verdadera pregunta es: ¿Cuándo se ofreció Jesús a sí mismo como el Ungido? El Nuevo Testamento responde con claridad inconfundible que “Dios ungió a Jesús de Nazareth con el Espíritu Santo y con poder” (Hch. 10:38) y proclamó que este Ungido era Su Hijo (ver Mr. 1:9-11; cfr. Sal. 2:6, 7) el día del bautismo de Jesús por Juan el Bautista... El propio testimonio de Jesús en la sinagoga de Nazareth, poco después de su bautismo, confirma esta conclusión... De este modo, Cristo se ofreció a sí mismo a Israel como el Ungido, el

⁹ BAS, n. a Mt. 3:15; s.m.

¹⁰ D. Müller, en NIDNTT, I, art. *Anoint*, p. 122.

¹¹ Jeremías, TNT, I, pp. 73-74.

Mesías, inmediatamente después de su bautismo y tres años y medio antes de su crucifixión.»¹²

Como puede verse, existe un consenso general acerca de que Jesús recibió su Unción como Elegido de Dios en la oportunidad de su bautismo. Así lo han entendido los cristianos de todos los tiempos. Aun la Biblia Anotada de Scofield, citada más arriba, lo reconoce. ¿Cómo negar entonces que este hecho sobresaliente en la vida del Señor constituyó el cumplimiento *literal* de la profecía de Daniel? Con la inauguración del ministerio terreno del Señor se cumplió en la historia una de las más grandes profecías mesiánicas.¹³ Y este cumplimiento es además coherente con la cronología y con las declaraciones del NT, como se verá a continuación.

Cumplimiento oportuno

La profecía mesiánica de Dn. 9:24-27, con un plazo divinamente prefijado, exigía no solamente que ocurrieran ciertos hechos, sino que los mismos tuvieran lugar en un contexto temporal determinado. De hecho, ésta es la única profecía que indicaba cuándo habría de venir el Mesías. ¿Qué indicación temporal basada en la Escritura tuvo Jesús para el inicio de su ministerio, fuera de la profecía de Daniel? Porque tras su bautismo en el Jordán, el Señor proclamó:

«*El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el evangelio*» Mt. 1:15, s.m.¹⁴

Aquí la palabra «tiempo» traduce el griego *kairós* (NCGE 2540), que indica generalmente más una oportunidad, una ocasión apta, un tiempo propicio, que una extensión cronológica. Dice W. D. Roberts:

«Es notable que la Biblia ponga énfasis no en la continuidad del tiempo (falta, por cierto, el vocablo hebreo para tal concepto),¹⁵ sino en

¹² LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy*, p. 179.

¹³ Payne, o.c., p. 101.

¹⁴ Cfr. BLA: «El plazo está vencido», y NBE: «Se ha cumplido el plazo.»

la importancia que presta Dios a determinados momentos de la historia. El tiempo así considerado es más una oportunidad (gr. *kairós*) que una sucesión de lapsos cronológicos (gr. *kronos*)...»¹⁶

En efecto, el vocablo hebreo *'et* (TWOT, 1650) se refiere básicamente a un tiempo dispuesto por Dios, ya sea respecto a (a) sucesos periódicos, como lluvias y cosechas; (b) tiempo adecuado para sucesos irrepetibles, como el nacimiento o la muerte; (c) un tiempo o período fijo por Dios y sólo conocido por Él, aunque puede ser revelado a los profetas. Este concepto de tiempo es mejor traducido por *kairós*.¹⁷ Sin embargo, la distinción entre *kairós* y *cronos* no siempre es posible.¹⁸ En dos ocasiones ambos términos aparecen juntos:

«No os toca a vosotros saber los tiempos (*cronoi*) o las sazones (*kairoi*)...» Hch. 1:7; BJ: «el tiempo y el momento»; NBE: «Los tiempos y las fechas»; NTBA: «los tiempos ni las épocas».

«Pero acerca de los tiempos y de las ocasiones, no tenéis necesidad, hermanos, de que yo os escriba» 1 Ts. 5:1.

Retornando a la afirmación de Jesús en Mr. 1:15, puesto que Dios sólo había fijado cronológicamente la oportunidad en la profecía de las Setenta Semanas, es natural pensar que Jesús estuviera aludiendo a este pasaje de la Escritura.¹⁹ Además, el apóstol indica que Jesucristo nació en el cumplimiento o plenitud del tiempo (Gá. 4:4), y utiliza el vocablo *cronos*, lo cual refuerza la idea de un período cronológico fijado en la Escritura y cumplido en la vida de Jesús de Nazareth.²⁰

¹⁵ La idea moderna del transcurso del tiempo aparece tardíamente en Israel, como resultado de la influencia babilónica y griega.

¹⁶ DIB, p. 660; véase Robinson, *In the End, God...*, pp. 44-55.

¹⁷ NIDNTT, III, pp. 826-850; TWB pp. 258-267, PBS, pp. 327-329.

¹⁸ Cfr. ejemplos en los vv. Citados en NCGE 2540 y 5550; NIDNTT, 1.c.

¹⁹ No puede sobreestimarse el respeto de Jesús por la ley escrita; toda su vida obró «para que se cumpliera lo que de él estaba escrito».

²⁰ Cfr. LaRondelle, o.c., p. 179; Woodrow, *Great Prophecies of the Bible*, p. 117.

La habitación de Yahvé Dios en el NT: ¿El templo de Herodes o Jesús?

Ya se demostró que existe mejor base exegética para suponer que la expresión «ungir al Santo de los Santos» se refiere al Mesías que a la unción de un templo, pasado o futuro. Pero aun cuando se admitiera la referencia al templo, el contexto mesiánico y el testimonio del NT señalan ambos la figura del Mesías.²¹

- a) Jesús anuncia la próxima destrucción del templo como señal del juicio divino ante el rechazo del Mesías por parte de Israel (Mt. 24:2p).
- b) El Señor indica que en el futuro el centro de adoración será de naturaleza espiritual, y no un templo material, Jn. 4:21-24. «La consumación es la hora en la que están cerradas las puertas de los santuarios terrenos y se termina el conflicto en torno a los santuarios (Jn. 4:21) y la comunidad de los redimidos adora ante el trono de Dios (v. 23).»²²
- c) Jesús se refirió a sí mismo como el nuevo Templo de Dios, Jn. 2:19-21. Incidentalmente, esta afirmación sirvió más tarde de base para la acusación calumniosa durante su juicio: Mt. 26:61; 27:40 par.; Hch. 6:14.
- d) Jesús declaró solemnemente ser mayor –es decir, más importante- que el templo (Mt. 12:6). Con esta afirmación, el Señor proclama la superioridad del nuevo sacerdocio y del nuevo Pacto. Dice Brown:

«En dos grupos de pasajes Jesús habla de la destrucción del templo. En el primer grupo se está refiriendo al templo de su cuerpo... Ya su propia persona está superando al templo material como el lugar de habitación de Dios, donde Dios y el hombre se encuentran. En el segundo grupo Jesús profetiza la destrucción del templo de Jerusalén... la causa de la destrucción es el rechazo de los líderes judíos y del

²¹ Así piensa B. Gärtner, cit. en Baldwin, *Daniel*, p. 177.

²² Jeremías, TNT, I, pp. 289-290.

pueblo en su conjunto de las intimaciones de Dios en la persona de Jesús...»²³

G. Schrenk²⁴ ha señalado otros dos incidentes registrados en las Escrituras que indican que con la muerte de Jesús el culto se transforma y su punto focal deja de ser el templo para centrarse en la persona de Jesús: En primer lugar, la contaminación del templo con el precio de sangre pagado a Judas para entregar a Jesús (Mt. 27:5); y, en segundo lugar, la rotura del velo del templo de arriba abajo (Mt. 27:51 par.), hecho que recibe tal interpretación en el mismo NT (He. 10:19-22), en el sentido de que la forma de acceso a Dios en el Nuevo Pacto es a través de Jesucristo, y que el templo material es cosa del pasado. Más aún, está irremisiblemente condenado a la destrucción a causa del justo juicio.²⁵ LaRondelle resume la posición ortodoxa en los siguientes términos:

«(El) versículo 24 debe entenderse como cumplido por el Ungido mismo en representación de Israel (vv. 25-27). La muerte y la resurrección de Cristo a un nuevo sacerdocio realizaron una expiación perfecta por el pecado de Israel y trajeron una eterna justicia para Israel. Los verdaderos israelitas entraron en los beneficios de su muerte sacrificial y por lo tanto se vistieron con las ropas blancas de Su justicia. El bautismo de Cristo (su unción por el Espíritu) y su muerte autentificaron la visión profética de Daniel. Su ascensión al cielo significó la consagración de un nuevo sumo sacerdocio en el santuario celestial, manifestado en la tierra por el derramamiento del Espíritu de Dios que unge, en el día de Pentecostés.»²⁶

²³ NIDNTT, III, pp. 792-793.

²⁴ Cit. en *Ibid.*

²⁵ Ralph Woodrow (o.c., p. 129), quien personalmente sostiene la interpretación aquí presentada, comenta sobre una posible interpretación alternativa de la «unción del Santísimo», según la cual la frase se referiría a la Iglesia. La Iglesia, actual templo del Espíritu y morada de Dios (Ef. 2:20) fue ungida en Pentecostés. Con esta interpretación también la profecía se habría cumplido históricamente (así piensa J. L. Bray, *The Great Tribulation?*, p.9). Señalo brevemente algunas razones por las cuales considero improbable que pueda aplicarse la unción de Dn. 9:24 a la Iglesia: a) La expresión no se aplica en el AT a grupos de personas; b) no hay razón para suponer, con Bray, que los seis objetivos del v. 24 deban cumplirse en sucesión cronológica; c) en el NT, el Santo por excelencia es Jesucristo; la santidad de la Iglesia es derivada y subordinada; y d) finalmente, el contexto mesiánico y los paralelismos ya señalados hacen difícil aplicar la unción a otros que no sea el único Ungido que se menciona.

²⁶ LaRondelle, o.c., p. 175.

Frente al maravilloso *cumplimiento literal*²⁷ de esta extraordinaria serie de predicciones del v. 24, ¿cómo pueden exégetas cristianos sostener que estos objetivos no se han cumplido, o sólo se han cumplido en parte? Escuchemos algunas afirmaciones típicas:

«Estos tres (primeros) aspectos del programa de Dios fueron satisfechos mediante la muerte de Cristo en la cruz... pero los seis aspectos serán cumplidos en lo que concierne a los beneficios en sí para Israel cuando Cristo venga por segunda vez... El derramamiento de esas bendiciones» (a un Israel nacional) «se asocia con la segunda venida de Cristo a la tierra y con el establecimiento del reino mesiánico (Zac. 12-14; Mi. 4; Is. 54). *Es entonces cuando esos seis aspectos del programa de Dios para Israel tendrán un cumplimiento cabal y completo.*»²⁸

«Observa cuántas cosas debían cumplirse antes (de) que este período concluyera. Terminaría su prevaricación; se pondría fin al pecado; la iniquidad sería expiada; sería traída la justicia perdurable – *esto es, el reino milenial*-; la visión y la profecía serían selladas por haberse cumplido; y el Santo de los Santos sería ungido en el *futuro templo de Jerusalén*. Ahora bien, resulta evidente que hay aquí muchas cosas que aún no han sido cumplidas, y por lo tanto los 490 años aún no han terminado.»²⁹

«Pero se puede preguntar: ¿No fue la Cruz de Cristo el cumplimiento de estas bendiciones? Un cuidadoso estudio de las palabras del ángel nos mostrará que *ni tan sólo una* de ellas ha sido todavía cumplida...»³⁰

«En estos siete años (la 70^a semana de Daniel) llenos de acontecimientos todo lo que queda por cumplirse de los 490 años, tanto

²⁷ Es frecuente el error de contraponer el «cumplimiento literal» y el «cumplimiento espiritual» de una profecía. Esta pirueta interpretativa es difícilmente justificable, pues las expresiones no son antitéticas. La Escritura nos habla de realidades espirituales que, a los ojos de la fe, son tanto o más tangibles que algunas realidades naturales. Lo opuesto del cumplimiento (espiritual) de una realidad espiritual es el cumplimiento (natural) de una realidad natural. Para el creyente, el hecho de la expiación es tan real, y su cumplimiento tan literal, como la destrucción de Jerusalén en el año 70.

²⁸ Carballosa, *Daniel y el Reino Mesiánico*, pp. 208-209.

²⁹ Ironside, *Daniel*, p. 112, s.m.; los subrayados señalan interpretaciones del autor citado que no encuentran confirmación ni apoyo en el texto.

³⁰ Anderson, *El Príncipe que ha de venir*, p. 109, s.m.; cfr. Pentecost, *Eventos del Porvenir*, p. 186.

con respecto al fin de los tiempos de los gentiles como hacer venir las bendiciones de Israel tiene que ser cumplido, a saber: la transgresión de Israel será concluida, se llegará el fin del pecado, una reconciliación *por la muerte de Cristo* (sic) se habrá introducido, toda visión y profecía habrá quedado sellada en su cumplimiento, y el Santísimos habrá sido ungido. El último período de siete años es llamado propiamente la *septuagésima semana de Daniel y aun no ha sido cumplida.*»³¹

Las afirmaciones precedentes no se basan en una exégesis histórico-gramatical, sino en ciertos presupuestos dogmáticos que gobiernan la exégesis dispensacional. El premileniarismo dispensacionalista *necesita* de la profecía de Daniel para muchas de sus interpretaciones peculiares (futuro templo, reino milenial judío, etc.), y por consiguiente no puede admitir el glorioso cumplimiento que el NT en conjunto atestigua con ineludible claridad. En mi opinión, permitir que el prejuicio doctrinal altere de tal manera la exégesis es una actitud que habla muy mal del sistema teológico involucrado. La sana exégesis y el estudio inductivo deben *preceder* necesariamente a cualquier intento de sistematización, y si bien el dispensacionalismo reconoce este principio en teoría,³² deja mucho que desear en su aplicación práctica, como lo demuestra acabadamente el ejemplo que nos ocupa.

Para concluir, nótese el contexto sacerdotal de Dn. 9:24. Jacques Doukhan³³ ha señalado que el único otro pasaje de la Escritura donde aparecen juntas las tres ideas de expiación (*kippur*), unción (*masach*) y Santísimo (*qodesh qodasim*) se halla en Éxodo 29:36, 37. Este pasaje trata de la consagración del sumo sacerdocio de Aarón. Por lo tanto, la idea de la consagración de un nuevo Sumo Sacerdocio no es en modo alguno extraña a Dn. 9:24. No es necesario subrayar quién es el único y eterno Sumo Sacerdote del Nuevo Pacto...

³¹ Chafer, *Teología Sistemática*, vol. II, p. 344; 1º y 3º s.m. Es de lamentar el literalismo servil con el que ha sido efectuada esta traducción, al punto que frecuentemente obliga a retraducir al inglés para comprender el sentido de una expresión.

³² Por ejemplo, véase Ryrie, *Dispensacionalismo hoy*, especialmente cap. 5.

³³ *The Seventy Weeks of Daniel 9: an Exegetical Study*, p. 11; Payne, o.c.

Capítulo X

Estructura poética de la profecía de las Setenta Semanas

En ocasión del análisis del v. 24, se señaló anteriormente que todo el pasaje de Dn. 9:24-27 estaba en forma poética. En realidad, buena parte de la literatura profética adopta dicho género literario. Dice Bruce:

«La poesía de la Biblia no está restringida a aquellos libros que generalmente distinguimos como “los libros poéticos”, Job, Salmos, Cantares de Salomón y Lamentaciones, con la sabiduría versificada de Proverbios y Eclesiastés. Una gran parte de los libros de los profetas consiste en oráculos proféticos en forma poética; y aquí y allá a través de toda la narración histórica nos encontramos con extensos o breves pasajes de poesía.»¹

En los profetas es frecuente la alternancia entre prosa y poesía. Algunos pocos ejemplos de pasajes poéticos son Is. 1:3; 63:7-64; 65:13; Jer. 30:4-22; Am. 5:25-27.² Este modo de expresión halla su manifestación culminante en los dichos del propio Jesús, los cuales con muchísima frecuencia adoptan formas poéticas variadas. Jeremías³ ha compilado una impresionante cantidad de pasajes correspondientes a la poesía profética de Jesús, la cual en buena parte había pasado inadvertida en el texto griego del NT. Al retraducir al arameo, la lengua materna de Jesús, las formas poéticas se hicieron evidentes.

¹ La poesía del Antiguo Testamento, p. 45.

² Véase Gray: *Notas para el Estudio Literario de la Biblia*, pp. 90-158.

³ TNT, I, pp. 27-43.

En el pasaje de Daniel que nos ocupa, existe una forma poética bien estructurada, cuya consideración y análisis es un paso importante para la recta exégesis:

«Como otros pasajes en los capítulos históricos y proféticos de Daniel (p. e. 2:20-23; 6:26, 27 y 7:9, 10, 13, 14, 23-27, respectivamente), y como tanto de lo escrito por otros profetas bíblicos, Dn. 9:24-27 es poético en su forma. Esto es evidente por la facilidad con que su estructura y métrica pueden analizarse según los cánones de la poesía hebrea.»⁴

En el capítulo VI se señaló que la estructura poética favorecía la división de los seis objetivos en dos grupos de tres. En efecto, los primeros tres tienen una métrica 2:2:2, mientras que los segundos tres tienen métrica 3:3:3. «Así, el lado positivo de estas dos series de acciones recibe más acento y por tanto más énfasis.»⁵ Pasamos ahora a analizar el resto del pasaje.

Ya se indicó que la principal objeción formal que la exégesis dispensacional hace a la interpretación tradicional (histórico-mesiánica) del v. 27a es que ya el v. 26a refiere el cortamiento del Mesías, y el v. 26b la destrucción de Jerusalén y del templo. Por lo tanto –concluyen– la septuagésima semana debe ser posterior a dicha destrucción y (ya que lo predicho por el v. 27a no ocurrió luego de la caída de Jerusalén) es aún futura. El sujeto del v. 27a es el «príncipe que ha de venir» del v. 26b. Implícita en esta interpretación está la idea de una estricta sucesión cronológica de los hechos referidos en los vv. 26, 27. Esta interpretación sólo puede sostenerse negando de plano la estructura gramatical y el género literario del pasaje:

*25a Sabe, pues, y entiende:
25b que desde la salida de la orden
para restaurar y edificar a Jerusalén
hasta el Mesías Príncipe*

⁴ Shea, *Poetic Relations of the Time Periods in Dan 9:25*, p. 59.

⁵ *Ibid.*, p. 61.

*25c habrá siete semanas
y sesenta y dos semanas
25d se volverá a edificar
la plaza y el muro
pero en tiempos angustiosos.*

Precisamente por vía del análisis literario William Shea ha demostrado –sobre una base estrictamente gramatical y en forma independiente del cumplimiento de la profecía-, la superioridad de la versión *King James* (y por extensión de nuestras RVR y BJ) sobre otras más modernas.⁶ El problema también se da en nuestras biblias en español. Mientras que RVR y BJ consideran un período de 69 semanas (7+62) hasta el Mesías, otras versiones como BLA, BVP, NBE, BNC y LPD traducen que hasta el Mesías habrá siete semanas y que tras 62 semanas se reconstruirán plaza y foso. La razón de esta divergencia es que mientras que KJV, RVR y BJ siguen la puntuación de las versiones antiguas (Septuaginta, Teodoción, Peshitta), las otras traducciones mencionadas siguen el texto masorético.⁷ En este caso, la crítica textual y en particular la métrica, pueden contribuir a establecer el mejor texto.⁸ En contra de la puntuación masorética puede aducirse lo siguiente:

a) La estructura literaria favorece la KJV (= RVR):

«Romper esta unidad poética netamente dispuesta y sustituirla por una construcción mucho más grotesca sólo para conectar las “sesenta semanas” con lo que sigue no tiene sentido, y esta propuesta debe rechazarse.»⁹

⁶ Ibid.

⁷ El texto masorético (heb. *massora*, tradición) es el texto hebreo del AT según fue transmitido tradicionalmente durante casi diez siglos. Aunque las consonantes (el hebreo carece de vocales) se fijaron probablemente en el s. I, la pronunciación, vocalización y puntuación sólo fueron registradas por escrito entre el s. IX y X. Este texto constituye la base para todas las versiones modernas del AT; sin embargo, pese a su autoridad, debe ser comparado y confrontado con otras fuentes, como el pentateuco samaritano, los rollos de Qumrán, y las antiguas traducciones (versiones) como la Septuaginta, que ocasionalmente presentan una lectura mejor en un pasaje particular; cfr. Noth, *El mundo del Antiguo Testamento*, pp. 307-363. La puntuación masorética de Dn. 9:25 puede reflejar prejuicios anticristianos (Hasel, *The Seventy Weeks of Dan 9:24-27*, pp. 15-17d).

⁸ Noth, o.c., pp. 362-363.

⁹ Shea, o.c., p. 62

b) Si se observa el contexto inmediato, se verá que en los vv. 26 y 27 es en forma inequívoca la primera parte de los vv. la que contiene las alusiones temporales:¹⁰

v. 25	Hasta la llegada del Mesías Príncipe, 7+62 <i>semanas</i> .	La ciudad será reconstruida
v. 26	Luego de las 62 <i>semanas</i> el Mesías será cortado.	La ciudad y el templo serán destruidos.
v. 27	En la <i>última semana</i> se confirma un pacto y se pone fin al sacrificio.	Hasta el fin continúan la desolación y la destrucción.

Por lo tanto, es lógico suponer que la primera cláusula del v. 25 concluye con la expresión «siete semanas y sesenta y dos semanas».

c) En el v. 26 se anuncia el asesinato del Mesías luego de sesenta y dos semanas. No existe motivo para suponer que las sesenta y dos semanas del v. 26 son un período diferente de las sesenta y dos semanas del v. 25, ni para suponer que el Mesías aludido en el v. 26 es diferente del mencionado en el v. 25. Por lo tanto, se sigue también de aquí que las sesenta y dos semanas *preceden* a la aparición del Mesías.

Si se admite el paralelismo anterior, podemos avanzar un poco más y notar con Doukhan¹¹ la presencia del vocablo *jarus* (TWOT, 752) en los vv. 25b, 26b y 27b. El término proviene de una raíz cuyo significado básico es el de cortar o afilar. Se utiliza con referencia a una decisión estricta e inalterable; en castellano diríamos «tajante». En los vv. 26 y 27 alude a la destrucción (divinamente) decretada: «la guerra y los desastres decretados»; «la ruina decretada» (BJ). En el v. 25b, el mismo término se refiere a una defensa militar, ya sea un muro (así RVR, BLA, BVP), o un foso, probablemente con terraplenes (así LPD, BNC, NBE, BJ). El peso del término para establecer paralelismo entre los vv. 25b, 26b y 27b es reforzado

¹⁰ Doukhan, *The Seventy Weeks of Daniel 9: an Exegetical Study*.

¹¹ *Ibid.*, pp. 13-14.

porque ésta es la única oportunidad en toda la Biblia que *charus* se utiliza para designar un foso o una defensa amurallada.

Pero el paralelismo no acaba aquí. Una vez admitida la estructura poética de todo el pasaje, resulta evidente que el Mesías y las semanas son el tema principal de la primera parte de los vv. 25-27, mientras que la segunda parte de los mismos se refiere a la construcción y destrucción de la ciudad y del templo:

MESÍAS

Sabe, pues y entiende
que desde la salida de la orden
para restaurar y edificar Jerusalén
hasta el Mesías Príncipe
habrá siete semanas y sesenta y
dos semanas.¹²

Y después de las sesenta y dos
semanas,
se quitará la vida al Mesías,
mas no por sí

Y por otra semana confirmará
el pacto con muchos;
a la mitad de la semana
hará cesar el sacrificio y la
ofrenda.

JERUSALÉN

Se volverá a edificar la
plaza y el muro,
pero en tiempos angustiosos.

Y el pueblo de un príncipe
que ha de venir
destruirá la ciudad y el santuario; y su
fin será con inundación, y hasta el fin
de la guerra durarán las
devastaciones.

Después con la muchedumbre de las
abominaciones vendrá el desolador,
hasta que venga la consumación y lo
que está determinado se derrame
sobre el desolador.

En el pasaje citado se hace evidente lo que J. Barton Payne llama un *modelo revelacional* de repetición con elaboración.¹³ Del mismo modo en que Dn. 9:25 no puede considerarse como cronológicamente consecutivo al v. 24, ya que es obvio que el v. 25 explica de qué manera transcurrirían las mismas setenta semanas ya establecidas, de la misma forma, digo, el versículo 26a retoma al 25a, el v. 27a retoma al v. 26a, el v. 26b retoma al 25b y el v. 27b

¹² Si bien se menciona la ciudad como término de inicio de la profecía, el punto culminante es la llegada del Mesías Príncipe.

¹³ Payne, *The Goal of Daniel's Seventy Weeks*, p. 104.

retoma al 26b. Respecto de la estructura de los vv. 26, 27 dice Payne:

«Que el v. 27 de este modo repite el v. 26 es reconocido por intérpretes (no dispensacionalistas) de toda laya, y es confirmado por las correspondencias verbales que aparecen, particularmente en las últimas partes de los versículos respectivo. Ambos hablan, por ejemplo, de lo completo del “fin” de la ciudad, de sus “desolaciones” y de su sufrimiento y guerra que están “determinados”. Estas frases difícilmente sugieren dos situaciones separadas.»¹⁴

Así el argumento proveniente de la simple exégesis literal del pasaje demuestra lo endeble del argumento dispensacional en este punto. La interpretación literal, gramático-histórica, requiere exégesis literal. Y tal exégesis literal lleva inevitablemente –más allá de posibles pequeñas diferencias- a la interpretación histórico-mesiánica, la cual es sostenida independientemente por la exégesis literal y por el testimonio del NT.¹⁵

La negación de los obvios paralelismos de los vv. 25-27 es de por sí un mal punto de partida; a este mal comienzo la interpretación dispensacional le añade una larga cadena de suposiciones no apoyadas por el texto:¹⁶

- 1) Supone que la expresión «sellar la visión y la profecía» exige que deben cumplirse todas las profecías concernientes a Israel dentro de este plazo.¹⁷ La contradicción inherente de esta afirmación con el resto de la enseñanza dispensacional ya se señaló en el cap. VI (n. 15).
- 2) Supone que el decreto inicial (fecha de inicio) de las Semanas fue el permiso obtenido por Nehemías (véase el cap. XI).
- 3) Supone que el período es de 490 años «proféticos» de 360 días.¹⁸

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Cfr. LaRondelle, o.c., p. 180.

¹⁶ BAS, n. A Dn. 9:24-27; Ironside, *Daniel*, pp. 111-116; Chafer, *Teología Sistemática*, II, pp. 343-347 y 353-354; Pentecost, *Eventos del Porvenir*, pp. 184-193.

¹⁷ Chafer, o.c., p. 343, s.m.

¹⁸ Larkin, *Dispensational Truth*, p. 71; Anderson, *El príncipe que ha de venir*, pp. 101-106. Para una crítica de este supuesto, véase Hasel, *The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27*.

4) Supone la existencia de un intervalo o paréntesis entre la semana 69 y la 70, el cual no se menciona en el texto:

«Mientras que no hubo interrupción entre las “siete semanas” y las “sesenta y dos semanas”, *hay una interrupción* entre la “69” y la “70 semana”, (interrupción) en la cual debían ocurrir varias cosas.»¹⁹

«... la semana 70 de Daniel... completa aquello que pertenece a la 69. *Aunque transcurren 2.000 años por medio*, la continuidad profética ve solamente las realidades gentiles representadas por una imagen no amputada, y la historia judía de 490 años sin interrupción... los tiempos de los gentiles... están interrumpidos por una segunda intercalación que es la edad de la Iglesia... desde la muerte de Cristo hasta cuando la Iglesia sea quitada de la tierra... Aún habrá siete años del tiempo de los gentiles después (de) que la Iglesia haya sido quitada de la tierra.»²⁰

5) Supone que la crucifixión es previa a la semana 70:

«El ungido, el Mesías, es cortado después de la semana sexagesimonovena, pero no en la septuagésima.»²¹

«Hasta ese momento» (la crucifixión) «el gran reloj profético había marcado los años uno tras otro... pero en la crucifixión el gran reloj se detuvo, y no ha habido ni un solo tic desde entonces, ni lo habrá hasta que, en un día futuro, los judíos sean reintegrados a su propia tierra y haya entre ellos un remanente que esté dispuesto a reconocer las pretensiones del Cristo de Dios.»²²

«Si las 69 semanas nos llevan *hasta la cruz* de Cristo, entonces la semana setenta tiene que venir después de la cruz. Pero primeramente notamos que aquí *hay un intervalo* entre la semana sesenta y nueve y la setenta.»²³

Ciertamente el texto no dice que el Mesías sea crucificado *antes* de la semana 70. No hay ninguna alusión a un paréntesis o intervalo. Tampoco se dice que la crucifixión ocurre inmediatamente después de finalizada la semana 69. El origen

¹⁹ Larkin, o.c., p. 71, cfr. p. 133; Ironside, o.c., p. 112.

²⁰ Chafer, o.c., pp. 345, 347; cfr. Pentecost, *Eventos del Porvenir*, pp. 184-193; Lacueva, *Escatología II*, pp. 164-173.

²¹ Walvoord, cit. en LaRondelle, o.c., p. 173.

²² Ironside, o.c., p. 113.

²³ Thiessen, cit. en Chafer, p. 353.

obvio de todas estas suposiciones es la falta de atención a la estructura del pasaje, que lleva a suponer una sucesión cronológica estricta entre los vv. 26 y 27. Una vez dada por cierta tal sucesión cronológica, la exégesis dispensacional alcanza extremos inusitados de suspicacia y sutileza:

«Si la muerte del Mesías ocurrió en medio de la setenta semana, es muy *extraño* que se diga que su vida es quitada “después” de sesenta y nueve semanas (el total de la suma de las siete y las sesenta y dos semanas)... La *única explicación adecuada* para esa *rara expresión* es que la semana setenta no sigue inmediatamente después de la sesenta y nueve, sino que hay un intervalo de separación entre ambas. La crucifixión, entonces ocurre poco después de la sesenta y nueve, *pero no dentro de la setenta*, a causa de la intervención de un lapso de tiempo (sic).»²⁴

- 6) Supone que la semana septuagésima será un período aún futuro de siete años de tribulación para el pueblo de Israel:

«En resumen, la enseñanza más clara del texto es que la semana setenta es aún futura.»²⁵

«Es durante esta última o “70ª semana” de las “Setenta Semanas” de Daniel, que ha de ocurrir la tribulación... La duración del período de tribulación será, pues, de “siete años”, pero Jesús nos dice en Mt. 24:22 que por atención a los elegidos aquellos días serán abreviados. No los “elegidos” de la Iglesia, pues ellos son tomados antes de la tribulación, sino los “elegidos” de Israel, los 144.000 “sellados” de Ap. 7:1-8.»²⁶

- 7) Supone que la ciudad y el santuario serían destruidos «fuera del tiempo profético», pero dentro de las Setenta Semanas (en el intervalo).
- 8) Supone una futura restauración terrenal y física del templo de Jerusalén y la reanudación del sistema sacrificial del antiguo Pacto, hecho obsoleto e inválido 2.000 años atrás con la muerte de Cristo.

²⁴ R. H. Gundry, cit. con aprobación por Carballosa, *Daniel y el Reino Mesíasico*, p. 217.

²⁵ *Ibid.*, p. 222, s.m.

²⁶ Larkin, o.c., p. 133.

- 9) Supone que el sujeto del v. 27 es el «príncipe que ha de venir» mencionado en el v. 26b; esta suposición será estudiada en detalle más adelante. El príncipe supuestamente no ha venido, es aún futuro.
- 10) Supone que este supuesto futuro príncipe romano es el «hombre de pecado», el «cuerno pequeño», el Anticristo escatológico y la bestia de Ap. 13:1.
- 11) Supone que dicho príncipe hará un pacto con el pueblo judío, y que dicho pacto se relaciona con la reanudación del ritual del templo de Jerusalén. Adicionalmente, presumen que el Anticristo *quebrantará* dicho pacto; pero en ninguna parte se dice que el pacto será quebrantado. Sólo se dice que será *confirmado*.
- 12) Supone que el Pacto cuya prevalencia se menciona en el v. 27a sería de una semana de duración (la 70ª semana) y se apoya en este endeble fundamento para negar que el Mesías sea el sujeto del v. 27a.²⁷

Desde el punto de vista científico, es evidente que una hipótesis es tanto más fuerte cuanto menos presuposiciones requiere. Debido a que desatiende la estructura literaria del pasaje, la hipótesis dispensacional se ve obligada a «completarlo» para su comprensión con no menos de diez suposiciones²⁸ que no se hallan en el texto ni son apoyadas por otros pasajes bíblicos en forma directa y clara.

En realidad, la causa subyacente de semejante *eiségesis* es un presupuesto dogmático que, por ser básico, vicia permanentemente la exégesis dispensacional. Dicho presupuesto es que (el remanente de) Israel y la Iglesia de Jesucristo son dos realidades independientes, sin interrelación orgánica ni continuidad, y con diferentes destinos.²⁹ Por su importancia, este asunto será tema de un futuro ensayo. A continuación seguiremos con el análisis del v. 25.

²⁷ Carballosa, o.c., p. 221; Ironside, o.c., p. 116; véase el cap. XIV.

²⁸ La suposición de que el decreto que inicia las semanas es el de Nehemías, y la de que se trata de años de 360 días, no modifican en forma concluyente la exégesis del pasaje.

²⁹ Ryrie, *Dispensacionalismo Hoy*, cap. 7, etc.; Pentecost, o.c.; Lacueva, o.c.

Capítulo XI

Sabe, pues, y entiende

El verbo *bin* (TWOT, 239) utilizado en el v. 23, «se refiere a un conocimiento que es superior a la mera acumulación de datos. Indica entendimiento y comprensión profunda». La idea básica es la de discernir entre una cosa y otra, y de aplicar este conocimiento. Tal entendimiento es un don de Dios. Así lo reconoce nuestro profeta (Dn. 2:21). El verbo y expresiones derivadas (como el imperativo *haben*) es repetidamente utilizado en el libro de Daniel. Así, por ejemplo, se afirma que Daniel tuvo más inteligencia (*bina*) que los magos y astrólogos babilónicos (1:20; cfr. vv. 4, 17). Sin embargo, Daniel quedó sin entender la profecía para el tiempo del fin (12:8).

Doukhan ha señalado el interesante hecho de que estos términos, utilizados en el cap. 1 del libro, en relación con la visión (*jazon*, TWOT, 633), reaparecen en el cap. 8, v. 5, «pensando» (BVP), v. 15; v. 16, «enseña a éste»; v. 17, «entiende», vv. 23, 27. Es llamativo que el cap. 8 concluye sin que Daniel pueda entender la visión: «Pero estaba espantado a causa de la visión, y no la entendía» (8:27b).

Sin embargo, «en el año primero de Darío hijo de Asuero», Daniel entendió (9:2) la profecía de Jeremías. Es en este contexto de los setenta años de las desolaciones en el que se produce la revelación de las Setenta Semanas (véase el cap. V). Cuando el ángel Gabriel presenta esta última, usa el imperativo «Entiende», como en 8:17. Lo que Daniel debía entender en el cap. 8 es que la visión era «para el tiempo del fin».¹ Sin embargo, en el cap. 9 se le

¹ No se refiere aquí al fin escatológico, sino al fin de la indignación que caería sobre Jerusalén en tiempos de Antíoco Epífanes (171 a 164 a.C.); véase el cap. II y cfr. Young, *Daniel*, p. 524; Doukhan, *The Seventy Weeks of Daniel 9: an Exegetical Study*, n. 10. En el uso profético (p.e., Am. 8:2; Ez. 7:2, 3; cfr. 21:25; 35:5) podría

presenta una explicación detallada. Gabriel es enviado para darle sabiduría y entendimiento (v. 22), para que Daniel entienda la visión y la profecía (v. 23).

Luego de anunciar el plazo de las Setenta Semanas, y las metas que en ellas serían alcanzadas, Gabriel *explica* la profecía. En el v. 25 nuevamente el ángel exhorta al profeta a entender y comprender (BJ): «En hebreo, estas dos palabras acentúan la importancia del pasaje que sigue, e introducen la explicación.»² Mientras que *yadat* y sus derivados (TWOT, 848) pueden asimilarse al significado de *bin* (discernir), el verbo *sakal* (comprender, TWOT, 2263) se refiere más a un conocimiento inteligente que requiere un proceso mental de elaboración que exige sabiduría y sentido común. El resultado final es el entendimiento (Dn. 9:22, *sakal*) que lleva al éxito. El verbo a veces se traduce «prosperar», lo cual pone énfasis en el resultado del proceso mental.

Podemos, pues, concluir que a partir del v. 25, Daniel está a punto de escuchar una explicación detallada acerca de lo que acaba de oír. En primer lugar se le explican los acontecimientos que limitan el comienzo y el fin de las primeras sesenta y nueve semanas:

«Desde la salida de la orden para restaurar y edificar... hasta el Mesías Príncipe, habrá siete semanas y sesenta y dos semanas.»

Aquí se plantea un problema cuya solución es todavía tentativa, como es el de determinar la fecha de inicio (*terminus a quo*) de las Setenta Semanas. La «orden» mencionada (*dabar*, TWOT, 399) significa literalmente «palabra»,³ y frecuentemente se refiere a la mismísima palabra de Dios; por ejemplo, el Decálogo es llamado

significar el fin de la rebelión contra Dios producido por la propia intervención divina; véase Baldwin, *Daniel*, p. 159. Debo aquí señalar la injustificada afirmación de Lacueva (*Escatología II*, pp. 164, 165), acerca de que Daniel malentendió la profecía de Jeremías. Esta afirmación surge del simple hecho de que el hagiógrafo fija una fecha diferente que la que Lacueva sostiene. Personalmente prefiero dejarme guiar por un profeta y un escritor inspirados (el autor de 2 Cr. 36:22, 23) antes que por el pastor Lacueva, por respetables que sean sus opiniones.

² Doukhan, o.c., p. 12.

³ También diálogo, conversación, cosa, cualquier cosa, todo (con *kol*), nada (con negativos), mandato, orden, asunto, acto, suceso, historia, relato, causa, razón, etc.

«las diez palabras». En los profetas la expresión «la palabra de Yahvé vino sobre mí» precede frecuentemente a las revelaciones. La riqueza de significado y matices, sin embargo, se evidencia del hecho de que el sustantivo se traduce de ochenta y cinco formas diferentes en la KJV.

La «palabra» a la que se refiere el v. 23 es obviamente la orden divina, mientras que la «palabra» mencionada en el v. 25 es su eco terreno, la expresión humana que cumple la voluntad de Dios.⁴

Existen cuatro decretos de soberanos persas que se invocan como la posible orden a la que alude el v. 25. No pretendo ofrecer aquí la solución definitiva, sino examinar los pros y los contras de cada uno de los decretos posibles, y de ver cuál resulta favorecido por el peso de la evidencia:

- 1) El decreto de Ciro (538 a.C.): Esd. 1:1-4; 6:3-5; 2 Cr. 36:23.
- 2) El decreto de Darío (520 a.C.): Esd. 6:1-12.⁵
- 3) El decreto de Artajerjes para Esdras (458 a.C.): Esd. 7:1-26.
- 4) El decreto de Artajerjes para Nehemías (445 a.C.): Neh. 2:1-8.

El decreto de Ciro el Grande

En 538 a.C.⁶ Ciro autorizó a los judíos a reedificar el templo de Jerusalén:

«Así dice Ciro, rey de los persas: Jehová, el Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra; y él me ha encargado que le edifique casa en Jerusalén, que está en Judá. Quien haya entre vosotros de todo su pueblo, sea Jehová su Dios sea con él, y suba» 2 Cr. 36:23 = Esd. 1:1-4.

«En el año primero del rey Ciro, el mismo rey Ciro dio orden acerca de la casa de Dios, la cual estaba en Jerusalén, para que fuese la casa reedificada como lugar para ofrecer sacrificios, y que sus paredes fuesen firmes; su altura de sesenta codos, y de sesenta codos su anchura; y tres hileras de piedras grandes, y una de madera nueva; y que el gasto sea

⁴ Doukhan, o.c., p. 15.

⁵ El decreto de Darío sólo convalida lo ya dispuesto por Ciro, y por lo tanto queda fuera de la discusión.

⁶ «El “año primero del rey Ciro” sólo puede referirse al primer año de su dominio sobre el imperio babilónico (538 a.C.)» (Herrmann, *Historia de Israel en la Época del Antiguo Testamento*, p. 384).

pagado por el tesoro del rey. Y también los utensilios de oro y de plata de la casa de Dios, los cuales Nabucodonosor sacó del templo que estaba en Jerusalén y los pasó a Babilonia, sean devueltos y vayan a su lugar, al templo que está en Jerusalén, y sean puestos en la casa de Dios» Esd. 6:3-5.

Este decreto ha sido señalado por varios eruditos como el que daría comienzo al plazo de las Setenta Semanas. La mayoría de ellos, como Young,⁷ Baldwin⁸ y Grau⁹ supone que las setenta semanas son simbólicas, no literales. Las primeras siete irían desde el decreto de Ciro hasta la fecha de restauración de la ciudad y del templo (444 a.C. aproximadamente). Las 62 siguientes se cuentan hasta la venida del Mesías. En la mitad de la última semana, el Mesías es asesinado, sellando el nuevo pacto con su sangre. A esto le sigue la destrucción de Jerusalén, y «hasta el fin» (que queda indeterminado) continúan las guerras y devastaciones.

Las principales dos objeciones que se le hacen a este esquema son de dos clases:

1) En primer lugar, se objeta que el decreto de Ciro no puede ser el que da comienzo al cómputo de las 70 semanas, por cuanto el decreto se refiere exclusivamente a la reconstrucción del templo y no de la ciudad.

2) Más importante, quizás, es el hecho de que esta interpretación exige que la duración de las semanas varíe arbitrariamente para significar sucesivamente: períodos de 13 ó 14 años (las primeras siete); de 7 años (las siguientes 62), o de duración indefinida, o de 70 años (la 70 semana).

Sin embargo, estas objeciones no son insalvables, y en fecha más reciente Ralph Woodrow ha hecho una defensa del decreto de Ciro como fecha de inicio del tiempo de las semanas que es digna de ser tomada en cuenta.¹⁰ Cito a continuación los aspectos sobresalientes:

⁷ Young, o.c.

⁸ O.c., pp. 169-170, 176.

⁹ Grau, o.c.

¹⁰ *Great Prophecies of the Bible*, pp. 101-114.

- 1) Si bien la porción del decreto de Ciro que la Biblia conserva habla exclusivamente de la reconstrucción del templo, no es lógico pensar que dicha reconstrucción ocurrió sin que los repatriados¹¹ se construyeran hogares para sí mismos, y sin que se levantaran defensas para los habitantes y el nuevo templo. Según Young, el templo se menciona como punto neurálgico, el centro religioso de la ciudad que la distinguía como ciudad santa.
- 2) Según la cronología generalmente admitida, durante los 90 años transcurridos desde el retorno de Zorobabel y la llegada de Nehemías, la gente que habitaba en Jerusalén debía de haberse construido viviendas.
- 3) Una lectura cuidadosa de los libros sagrados de la época sugiere que el decreto de Ciro fue seguido de la reconstrucción de la ciudad; véase Esd. 4:11-16; 5:3; 9:9 (defensa o muro); 10:9 (calle o plaza). Para la época en que llegó Nehemías, todos tenían casa (Neh. 3:7), lo cual ya había provocado la amonestación de Hageo (Hag. 4:14. 9):

«Es un hecho lo que dice el profeta Hageo en la segunda mitad del año 520 (a.C.) sobre la situación en Jerusalén. Allí se habría extendido la opinión de que: “no ha venido aún el tiempo de reedificar la casa de Yahvé” (Hag. 1:2). Pero al mismo tiempo tiene que comprobar con amargura que hay bastante gente que mora en casas vistosas y “artesonadas”, mientras que la casa de Dios sigue todavía en ruinas (Hag. 1:4). Cada uno se preocupa de sus propios intereses y no piensa en edificar casa de Yahvé (Hag. 1:9). Esto no da a entender que en Jerusalén se careciera de hombres y de materiales para edificar el templo, sino que lo que ante todo faltaba era una seria voluntad para cometer las obras.»¹²

- 4) De acuerdo con la profecía de Isaías, sería Ciro quien reconstruiría Jerusalén:

¹¹ ¡Casi 50.000!, Esd. 2:64, 65.

¹² Herrmann; o.c., p. 386.

«(Yahvé) dice de Ciro: Es mi pastor, y cumplirá todo lo que yo quiero, al decir a Jerusalén: Serás edificada; y al templo: serás fundado» Is. 44:28.

«Yo lo desperté en justicia, y enderezaré todos sus caminos; él edificará mi ciudad, y soltará mis cautivos, no por precio ni por dones, dice Jehová de los Ejércitos» Is. 45:13, cfr. v. 1.

- 5) Respecto del problema cronológico, Woodrow cree que se trata de años literales. Él cuestiona el sistema cronológico ptolomaico:

«El hecho es que los sistemas cronológicos... se han basado todos en el “canon” de Ptolomeo, una lista de reyes persas y la supuesta duración de sus reinados. Dice Mauro: “Ptolomeo no pretende ni siquiera poseer los hechos acerca de la duración del período persa (es decir, desde Darío y Ciro hasta Alejandro Magno)”»; sus fechas se basan en “cálculos o estimaciones hechas por Eratóstenes y en ciertas tradiciones vagas”... En 1913 Martin Anstey publicó un libro detallado y erudito, *Romance of Bible Chronology*, el cual contenía un sistema cronológico por lejos superior a cualquiera anterior, porque sus fechas se basaban *sólo en las Escrituras*... Él demostró cabalmente que la Biblia contiene su propio sistema cronológico *completo*... Por una variedad de pruebas tomadas *íntegramente* de las Escrituras, Anstey demostró que el período de Ptolomeo le asigna al Imperio Persa es excesivo en unos 80 años... Es interesante notar que el Dr. Scofield originalmente favoreció el uso del decreto de Artajerjes, hasta que leyó el libro de Anstey, que señalaba que el decreto de Ciro es el punto correcto de partida de la profecía de las Setenta Semanas. Scofield aceptó entonces esta conclusión... Él señaló esto en su libro *What do the Prophets Say?*, publicado en 1918: “Cualquier confusión que haya existido en este punto ha sido debida a seguir la cronología ptolomaica en lugar de la bíblica.” Sin embargo, las fechas no fueron corregidas en las notas de la Biblia de Scofield.»¹³

El decreto de Artajerjes para Esdras (458 a.C.)¹⁴

¹³ Woodrow, o.c., p. 107. El libro de Scofield ha sido publicado por CLIE con el título *¿Qué dicen los profetas?* (Terrassa, 1985); véase pp. 87-88.

¹⁴ Esta fecha ha sido puesta en duda por algunos, particularmente por no quedar claro si la llegada de Esdras precedió a la de Nehemías, o viceversa. El problema consiste en la imposibilidad de determinar si la reorganización política y civil de Nehemías es previa o posterior al ministerio religioso del escriba y sacerdote Esdras. Según la cronología bíblica (Esd. 7:7-9), el decreto le fue dado a Esdras en el año séptimo de Artajerjes I Longimano (465 a 423 a.C.), o sea, en 458 a.C. La hipótesis de Hoonacker supone la mayor

El decreto, la ocasión en que fue dado, y sus consecuencias inmediatas están registrados en el capítulo 7 del libro de Esdras. Cito los párrafos más importantes:

«Pasadas estas cosas, en el reinado de Artajerjes rey de Persia... Esdras subió de Babilonia. Era escriba diligente en la ley de Moisés, que Jehová Dios de Israel había dado; y le concedió el rey todo lo que pidió, *porque la mano de Jehová su Dios estaba sobre Esdras*. Y con él subieron a Jerusalén algunos de los hijos de Israel...en el séptimo año del rey Artajerjes... Porque el día primero del primer mes fue el principio de la partida de Babilonia, y al primero del mes quinto llegó a Jerusalén, *estando con él la buena mano de Dios...*»

«Esta es la copia de la carta que dio el rey Artajerjes al sacerdote Esdras, escriba versado en los mandamientos de Jehová y en sus estatutos a Israel: Artajerjes rey de reyes, a Esdras, sacerdote y escriba erudito en la ley del Dios del cielo: Paz. Por mí es dada orden que todo aquel en mi reino, del pueblo de Israel y de sus sacerdotes y levitas, que quiera ir contigo a Jerusalén, vaya. Porque de parte del rey y de sus siete consejeros *eres enviado* a visitar a Judea y a Jerusalén, conforme a la ley de tu Dios que está en tu mano; y a llevar la plata y el oro que el rey y sus consejeros voluntariamente ofrecen al Dios de Israel, cuya morada está en Jerusalén, y toda la plata y el oro que halles en toda la provincia de Babilonia, con las ofrendas voluntarias del pueblo y de los sacerdotes... *Todo lo que es mandado por el Dios del Cielo, sea hecho prontamente* para la casa del Dios del cielo; pues, ¿por qué habría de ser su ira contra el reino del rey y de sus hijos? Y a vosotros os hacemos saber que a todos los sacerdotes y levitas, cantores, porteros, sirvientes del templo y ministros de la casa de Dios, *ninguno podrá imponerles*

diferencia con la fecha tradicionalmente aceptada; él supone que el Artajerjes mencionado por Esdras es Artajerjes II Mnemon (404 a 359 a.C.); por lo tanto, Esdras habría llegado a Jerusalén en 398 a.C. Los profesores Bright (*Historia de Israel*, pp. 424-425) y Bruce (*Israel y las naciones*, p. 123), proponen los años 428 y 438 a.C. respectivamente, como la fecha del decreto, lo cual reconocidamente supone enmiendas arbitrarias (Bruce), y «no hay lugar a dogmatismos» (Bright). Según ellos, en el texto de Esdras 7:7, 8 debería leerse (trigésimo) séptimo año o (vigésimo) séptimo año de Artajerjes, según Bright y Bruce, respectivamente. Frente a todas estas hipótesis, sin embargo, no existe razón suficiente para negar la fidelidad del registro bíblico: «por ahora es mejor aceptar el orden cronológico que el mismo libro da, ya que cualquier otra teoría presenta mayores dificultades» (DIB, art. *Esdras-Nehemías*). «La complejidad del problema es obvia y las razones que sostienen los varios puntos de vista a menudo parecen más ingenuas que convincentes. Ciertas dificultades acompañan al punto de vista tradicional, pero no obstante es el que más convence, aunque excluye el dogmatismo. Esto no involucra cambios textuales ni enmiendas y se relaciona razonablemente con la evidencia de una nueva entrada de colonos en Jerusalén y un mayor esfuerzo para reedificar sus murallas precisamente antes del regreso de Nehemías... El tradicional punto de vista resulta la mejor hipótesis» (Cundall, *Esdras y Nehemías*, p. 304). Véase también Herrmann, o.c., pp. 403-405.

tributo, contribución ni renta. Y tú, Esdras, conforme a la sabiduría que tienes de tu Dios, pon jueces y gobernadores que gobiernen a todo el pueblo que está al otro lado del río,¹⁵ a todos los que conocen las leyes de tu Dios; y al que no las conoce, le enseñarás. Y cualquiera que no cumpliera la ley de tu Dios, y la ley del rey, sea juzgado prontamente, sea a muerte, a destierro, a pena de multa, o prisión» (Esd. 7, s.m.).

Este decreto es considerado como el que señala la fecha más probable de inicio de las Setenta Semanas, según diversos autores como Jamieson, Fausset y Brown;¹⁶ J. Barton Payne;¹⁷ LaRondelle;¹⁸ Blodgett;¹⁹ Doukhan²⁰ y Hasel.²¹ Existen varios motivos para afirmar esta idea.

- 1) Es el primer y único decreto que provee la restauración jurídica y la completa restauración religiosa de Jerusalén. Se toman provisiones para el embellecimiento del templo y se exime de impuestos a sus servidores. Pero además se le otorga a Esdras autoridad para establecer jueces y gobernantes, para hacer cumplir las leyes, y para aplicar castigos de ser necesario:

«Estos poderes eran siempre otorgados a los administradores civiles de (las) provincias, haciendo de éste el primer y único decreto que provee a los judíos de autoridad tanto civil como religiosa.»²²

«Las setenta semanas se cuentan desde trece años antes de la reedificación de Jerusalén,²³ porque entonces el restablecimiento de la teocracia empezó, es decir, en el regreso de Esdras a Jerusalén, año 457 a.C.»²⁴

¹⁵ Es decir, al sur del Éufrates.

¹⁶ *Comentario Exegético y Explicativo de la Biblia*, p. 843.

¹⁷ *The Goal of Daniel's Seventy Weeks*, p. 101.

¹⁸ *The Israel of God in Prophecy*, p. 184, n.33.

¹⁹ *The Rapture: Is it for Real?*, pp. 30, 31.

²⁰ Doukhan, o.c.

²¹ *The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27*.

²² Blodgett, o.c., p. 31.

²³ Es decir, antes de la llegada de Nehemías.

²⁴ Jamieson, Fausset y Brown, 1.c.

- 2) El relato bíblico insiste en destacar el favor de Dios para con Esdras (vv. 8, 9). De una manera muy especial y no señalada en oportunidad de otros decretos, la mano del Señor acompañaba a su escriba y sacerdote.
- 3) Es el único que es recibido con una plegaria de agradecimiento a Dios:

«Bendito Jehová Dios de nuestros padres, que puso tal cosa en el corazón del rey, para honrar la casa de Jehová que está en Jerusalén, e inclinó hacia mí su misericordia delante del rey y de sus consejeros, y de todos los príncipes poderosos del rey.» (Esd. 7:27, 28a).

Las mayores críticas en contra del decreto de Artajerjes a Esdras, como fecha de inicio de las semanas, provienen de autores dispensacionistas. Dice Sir Robert Anderson:

«Si esta afirmación no estuviera apoyada por un gran nombre²⁵ no merecería *ni tan siquiera dar cuenta de ella de pasada*. Si se mantuviera que el decreto del séptimo año de Artajerjes era “tan solamente una ampliación y renovación” de los edictos de su predecesor, la afirmación sería estrictamente exacta. El decreto autorizaba a los judíos principalmente “a honrar (hermosear) la casa de Jehová que ésta en Jerusalén”... El resultado fue el de *tener un maravilloso santuario en medio de una ciudad en ruinas*.²⁶ El movimiento que tuvo lugar en el año séptimo de Artajerjes fue simplemente un avivamiento religioso... pero el suceso que tuvo lugar en el año vigésimo de Artajerjes fue nada menos que la restauración de la autonomía de Judá. La ejecución de la obra que Ciro autorizó fue detenida por la *falsa acusación* que los enemigos de los judíos llevaron al palacio, de que su objeto no era meramente el de reconstruir el templo, sino la *ciudad*... “Hacemos saber al rey que *si esta ciudad es reedificada*” añadieron ellos, “y *son levantados sus muros*, la región de más allá del río no será tuya” (Esd. 4:16). Permitir la construcción del templo significaba simplemente permitir a una raza conquistada el derecho de adorar siguiendo la ley de su Dios... Fue un evento muy diferente en carácter cuando se les permitió erigir de nuevo las muy famosas fortificaciones de su ciudad,

²⁵ Se refiere al Dr. Pusey.

²⁶ Sobre esta afirmación, véase pp. 90-91 más arriba.

y... restaurar bajo Nehemías la antigua política de los Jueces. Éste fue el avivamiento de la existencia nacional de Judá, y por ello escoge apropiadamente como el comienzo de la época de las setenta semanas.»²⁷

Esta declaración resume las críticas a la posición de aceptar la fecha del decreto dado a Esdras como fecha de inicio de las Semanas. Antes de discutir el asunto, es oportuno considerar la tercera fecha de inicio propuesta, o sea, la del «decreto» de Artajerjes para Nehemías.

Permiso de Artajerjes para Nehemías (445 a.C.)²⁸

«Palabras de Nehemías hijo de Hacalías. Aconteció en el mes de Quisleu,²⁹ en el año veinte, estando yo en Susa, capital del reino, que vino Hanani... con algunos varones de Judá, y les pregunté por los judíos que habían escapado, que habían quedado de la cautividad, y por Jerusalén. Y me dijeron: El remanente, los que quedaron de la cautividad, allí en la provincia, están en gran mal y afrenta, y el muro de Jerusalén derribado, y sus puertas quemadas a fuego. Cuando oí estas palabras me senté y lloré, e hice duelo por algunos días, y ayuné y oré delante del Dios de los cielos... Sucedió en el mes de Nisán,³⁰ en el año veinte del rey Artajerjes... me dijo el rey: ¿Por qué está triste tu rostro? pues no estás enfermo. No es esto sino quebranto de corazón... Y dije al rey: Para siempre viva el rey. ¿Cómo no estará triste mi rostro, cuando la ciudad, casa de los sepulcros de mis padres, está desierta, y sus puertas consumidas por el fuego? Me dijo el rey: ¿Qué cosa pides? Entonces oré al Dios de los cielos, y dije al rey: Si le place al rey... envíame a Judá... y la reedificaré... Y agradó al rey enviarme, después

²⁷ *El Príncipe que ha de venir*, pp. 96-97; primeros tres s.m. Cfr. Carballosa, *Daniel y el Reino Mesíasico*, p. 213; BAS, n. a Dn. 9:25.

²⁸ Esta fecha se determina considerando que Artajerjes ascendió al trono en 465 a.C. Según el modo de datar de los judíos, cualquier porción del año inicial del reinado cuenta como año completo; por consiguiente, se trata de 445 a.C. Con la datación actual sería el 444 a.C. Véase Bruce, o.c., p. 118; Herrmann, o.c., p. 399; Anderson, o.c., pp. 97-99; Carballosa o.c., pp. 214-215. Resulta desconcertante la afirmación taxativa de Lacueva (o.c., p. 167) de que «todos los exégetas» admiten que ésta es la fecha del decreto mencionado en el v. 25; cfr. las n. 16 a 21 de este capítulo, y el capítulo III, *passim*. La afirmación de Lacueva es inexacta aun referida exclusivamente a los futuristas dispensacionales como él, algunos de los cuales (e.g., Wood) consideran 458 a.C. como fecha probable (decreto de Artajerjes a Esdras).

²⁹ Noviembre/Diciembre.

³⁰ Marzo/Abril. Nótese que en ningún sitio se dice que fuera el primero de Nisán, como pretende Anderson.

que yo le señalé tiempo. Además dije al rey: Si le place al rey, que se me den cartas para los gobernadores al otro lado del río, para que me franqueen el paso hasta que llegue a Judá; y carta para Asaf guarda del bosque del rey, para que me dé madera para enmaderar las puertas del palacio de la casa, y para el muro de la ciudad, y la casa en que yo estaré. Y me lo concedió el rey, según la benéfica mano de mi Dios sobre mí» (Neh. 1:1-4; 2:1-8).

La fecha de este decreto es considerada por varios autores especialmente por premilenialistas dispensacionales, como fecha de inicio de las Setenta Semanas:

«La época del ciclo profético queda así definitivamente fijada en su comienzo en el mes judío de Nisán del año 445 a.C.»³¹

«Ahora bien, la salida de la orden para restaurar y edificar Jerusalén se halla en el capítulo 2 del libro de Nehemías, y *no puede haber duda alguna con respecto a las fechas*. El edicto fue dado en el mes de Nisán, en el vigésimo año del rey Artajerjes, un año bien conocido para los historiadores como el año 445 a.C.»³²

El profesor Carballosa, siguiendo a Harold Hoehner, señala cuatro razones para considerar la fecha de este decreto como la de inicio de las Setenta Semanas:

«1) Este *decreto* contiene una referencia directa a la reedificación de la ciudad (2:3, 5). Del mismo modo, menciona las puertas y los muros de Jerusalén (2:3, 8).

2) En 2:8 se menciona el hecho de que Artajerjes escribió una carta a Asaf, requiriendo que éste se proveyera (sic) material para los muros de la ciudad.

3) Tanto el libro de Nehemías como Esdras (4:7-23) mencionan que la reconstrucción de la muralla se efectuó en “tiempos angustiosos”, como los que menciona Daniel 9:25.

³¹ Anderson, o.c., p. 99. Aunque superado en algunos aspectos, este libro es de consulta obligada en cuanto a cronología. Lamentablemente, resulta muy difícil de soportar la pedantería y el intolerante dogmatismo (muchas veces injustificado) del autor frente a ideas que no son las suyas.

³² Ironside, *Daniel*, p. 112; cfr. Larkin, *Dispensational Truth*, p. 71; Chafer, *Teología Sistemática*, II, p. 344; BAS, n. a Dn. 9:25.

4) El hecho de que después de éste no hubieron más *decretos* que se refiriesen a la restauración de Jerusalén.»³³

Creo que las citas anteriores resumen adecuadamente la posición a favor de considerar el permiso a Nehemías como la fecha de inicio de las Setenta Semanas.

Retomemos ahora el decreto dado a Esdras. Sir Robert Anderson sostiene que a raíz de este decreto se tuvo «un maravilloso santuario en medio de una ciudad en ruinas». Sir Robert parece suponer que los casi cincuenta mil judíos que retornaron con Zorobabel (Esd. 2:64, 65), más sus descendientes, vivieron desprotegidos en un ambiente sumamente hostil, y por añadidura al aire libre, mientras el templo se reconstruyó y por mucho tiempo más –unos noventa años-, hasta la llegada de Nehemías. Además de insultar al sentido común, esta hipótesis no explica la queja de los profesores sobre la desidia de los jerosolimitanos respecto de la reconstrucción del templo. Hacia 520 a.C., Hageo decía:

«Entonces vino palabra de Jehová por medio del profeta Hageo, diciendo: ¿Es para vosotros tiempo, para vosotros, *de habitar en vuestras casas artesonadas*, y esta casa está desierta?... Buscáis mucho, y halláis poco; y encerráis en casa, y yo lo disiparé en un soplo. ¿Por qué? dice Jehová de los ejércitos. Por cuanto mi casa está desierta, y *cada uno de vosotros corre a su propia casa*» (Hag. 1:4-9, s.m.).

La cita que Anderson hace de Esdras 4:16, es de una carta dirigida a Artajerjes por los samaritanos; por lo tanto, no anterior a 465 a.C. Ya antes, durante el reinado de Darío I Histapes y en el de Jerjes (521 a 486 a.C. y 486 a 465 a.C., respectivamente), se habían enviado comunicaciones similares (Esd. 5:6-17; 4:6), siempre con el objeto de impedir la reconstrucción de la ciudad. Ahora bien, el templo fue terminado «en el año sexto de Darío» (Esd. 6:15), o sea, a más tardar en 515 a.C. Entonces, ¿cuáles obras fueron suspendidas por orden de Artajerjes? No hay ningún indicio de que la acusación de los samaritanos fuese falsa, como afirma Sir Robert. Los judíos

³³ O.c., p. 214, s.m.

necesitaban albergue y protección, y lo más probable es que realmente estuvieran reconstruyendo la ciudad y el muro. Ésta sería la obra suspendida por orden de Artajerjes (Esd. 4:17-23). Si éste es el caso, dicha suspensión ¿habrá sido previa o posterior a la misión de Esdras?

Es necesario considerar la posibilidad de que la obra en cuestión de la cual tuvo noticia Artajerjes hubiera sido emprendida por Esdras sin autorización real, y que hubiera de aguardarse la llegada de Nehemías con la autorización de Artajerjes.³⁴ En este caso, la orden dada a Esdras no sería, obviamente, la «orden para restaurar y edificar Jerusalén». Pero considerando que a Esdras se le encargó la restauración civil y religiosa de la ciudad, lo cual suponía una notable autonomía y lógicamente los medios para defenderla, es improbable que el rey se hubiera opuesto a la reconstrucción de la ciudad, un paso necesario para hacer efectiva la autonomía que el mismo rey había decretado.

La otra probabilidad es que la prohibición de Artajerjes fuese previa al decreto dado a Esdras. Esta posibilidad aparece como intrínsecamente más probable, pues hace innecesario acusar al rey de capricho e inconsecuencia al negar a Esdras lo que luego autorizó a Nehemías. Es más digerible pensar que el cambio de posición del rey se inició con el decreto dado a Esdras, lo cual explica que sin mediar ningún otro edicto, Artajerjes autorizase sin más la reparación de los muros que él había prohibido a comienzos de su reinado. El cambio de idea ya se había hecho oficial trece años antes.

En fin, la evidencia discutida sugiere que Jerusalén no estaba en ruinas antes de la llegada de Nehemías, y que el muro estaba siendo reconstruido,³⁵ aunque frente a una continua oposición, es decir, en «tiempos angustiosos», como los anunciados en Dn. 9:25.

³⁴ Cundall, o.c., p. 307; Hasel, o.c., p. 14D-15D.

³⁵ En el cap. 4 de Esdras se relatan los diversos intentos de los samaritanos de detener la reconstrucción de Jerusalén, tanto en época de Ciro, como en el reinado de Jerjes y de Artajerjes. El reinado de estas últimas interferencias rompe la secuencia cronológica a favor de la unidad temática, en los vv. 6-23. El relato original se reanuda en el v.24. Así lo entienden la mayoría de los exégetas. El profesor Bruce escribe: «Durante el reinado del próximo rey, Artajerjes (465 a 423 a.C.), se les presentó una oportunidad a los samaritanos para someter una queja contra los judíos que era realmente seria. Los repatriados, *por los comienzos de este*

Nehemías era copero del rey Artajerjes en Susa (Neh. 1:11), «un cargo de absoluta confianza... Su deber principal era gustar el vino en la presencia del rey para asegurar que no contenía veneno».³⁶ Este judío piadoso y fiel a su Dios se entristeció grandemente cuando supo las *últimas noticias* respecto de Jerusalén y de sus habitantes. «Obviamente», comenta Woodrow,³⁷ «estas noticias que llegaron a Nehemías eran algo que él no había sabido *antes*». En otras palabras, resulta muy improbable que se trate aquí de la destrucción ocurrida en tiempos de Nabucodonosor, acerca de la cual Nehemías había sabido desde siempre. Es más factible que el relato se refiera a sucesos mucho más recientes.

Ante la turbación de Nehemías, el rey le interrogó y escuchó su petición: permiso y materiales con el fin de «reconstruir» la ciudad de sus padres. El rey concedió ambas cosas, y Nehemías partió. Lo que Nehemías recibió del rey fue un salvoconducto, una escolta militar y el donativo de materiales:

«Nehemías recibió facultades y papeles. Se le entregó un escrito dirigido al negociador competente próximo inferior, el sátrapa de Transéufrates, una especie de pasaporte, que le garantizaría un viaje sin dificultades hasta Judá. Recibió además un escrito para un administrador de dominios reales, quien le proveería de madera para las edificaciones necesarias. Recibió también una escolta militar para su viaje, y de este modo llegó a Jerusalén rodeado de no poco atractivo.»³⁸

El problema es que aquí no se menciona ninguna orden ni decreto real. Sólo hay un permiso y papeles que facilitarían la tarea

reinado, empezaron a reconstruir las murallas de Jerusalén. Esto no podía hacerse legalmente sin autorización real, y los dignatarios de la provincia de Samaria sabían que no se había dado autorización para tal obra. Por tanto, enviaron una misiva a la corte... La contestación escrita vino de la corte ordenando que la reconstrucción cesara hasta que el rey mismo decretase otra cosa» (o.c., p. 117). Extrañamente, la BAS identifica al Asuero (= Jerjes) del v. 6 y al Artajerjes de los vv. 7, 8, 11 y 23 con el rey Cambises, sucesor de Ciro, a fin de mantener la secuencia cronológica. En otras palabras, la BAS prefiere hacer decir a la Biblia lo que ésta no dice, para mantener su principio de «literalismo consistente» prefijado según reglas ajenas a la misma Escritura. Aquí se aplican a Cambises los nombres de dos grandes reyes que en otros libros se identifican claramente (Est. 1:1, 2; Esd. 7:1; Neh. 2:1) para negar el hecho evidente de que no era ya el templo, sino la ciudad la que estaba siendo reconstruida.

³⁶ Cundall, l.c.

³⁷ O.c., p. 112.

³⁸ Herrmann, o.c., p. 399.

que el propio Nehemías se había impuesto. Además, es necesario aquí plantear el siguiente asunto, no exento de importancia: Artajerjes seguramente sabía que la ciudad cuyas puertas y murallas deseaba reparar Nehemías no era otra cosa que Jerusalén, la cual el mismo rey había prohibido reconstruir tiempo atrás.³⁹ Es cierto que la situación había cambiado,⁴⁰ pero a mi juicio ello no era suficiente para explicar que se le hubiera dado semejante autorización a Nehemías de no medir algún decreto real previo que hiciese innecesario un nuevo edicto (para Nehemías). Porque ciertamente, en Nehemías 2 no hay constancia de ningún decreto dictado entonces por Artajerjes. Y el único antecedente que podría justificar que el rey hubiera admitido la reconstrucción es el decreto dado a Esdras, donde le autorizaba a nombrar autoridades ejecutivas y judiciales, garantizando de este modo el estatus de Jerusalén como ciudad relativamente autónoma. Lo que aquí está en discusión no es la fecha de reconstrucción de Jerusalén, ni cuánto duró la tarea (aunque deberemos considerar este punto más abajo), sino *en virtud de cuál orden real pudo restaurarse integralmente la ciudad*, es decir, en los aspectos civiles y religiosos.

La reconstrucción que se realizó bajo la dirección de Nehemías se relata en Neh. 3. Luego de explorar en secreto la zona (Neh. 2:11-16), Nehemías procedió a reparar el muro y las puertas. Muy probablemente adjudicó un sector de muralla a cada familia vecina al mismo, de manera que la obra se realizó en varias partes simultáneamente. Aun así, los muros tenían cerca de tres metros de espesor,⁴¹ y sin embargo el perímetro, de unos cuatro kilómetros, fue reparado en menos de dos meses (Neh. 6:15). Un solo grupo acondicionó 1.000 codos (450 m.) de muralla en ese breve plazo (Neh. 4:13), pese a que debían trabajar en constante vigilancia (4:21-23), por causa de los enemigos que continuamente les acechaban.

³⁹ Bruce, o.c., oo. 118, 119.

⁴⁰ Milman, cit. por Anderson, o.c., p. 97, n. 28.

⁴¹ Art. *Jerusalén*, en DIB.

Lo más razonable es pensar que no se trató aquí de una reedificación de las murallas,⁴² sino de la reparación y restauración de las mismas; el texto bíblico utiliza estas mismas expresiones una y otra vez.

En resumen, una cosa es clara: entre el 538 y el 445 a.C., la restauración de Jerusalén fue iniciada, de acuerdo con lo profetizado por Daniel. Alrededor de cinco siglos más tarde, habría de venir el Mesías Príncipe. No creo que sea lícito el argumento de que tal o cual fecha «coincide» mejor con el plazo fijado y la venida de Jesucristo.⁴³ De hecho, y debido a la imprecisión de nuestro conocimiento cronológico, cualquiera de los tres decretos podría, sobre una base tan frágil, ser considerado el de la fecha de inicio de las semanas. La fecha de inicio del plazo fijado por Dios debe determinarse sobre la base de la evidencia existente. Basado en esa evidencia, y sin pretender emitir una conclusión dogmática, creo que el decreto del séptimo año de Artajerjes es el que señala el comienzo de las Semanas.

⁴² El término en Neh. 2:5 tiene obviamente un sentido amplio; por otra parte, Nehemías no había visto aún los daños reales.

⁴³ Cfr. Anderson, o.c., p. 96, n. 24.

Capítulo XII

Hasta el Mesías Príncipe

Las primeras sesenta y nueve semanas concluirían con la manifestación del Mesías Príncipe, el Ungido de Yahvé.¹ Algunos estudiosos, como Wood,² consideran que dicho término puede referirse tanto al nacimiento, como al bautismo, como a la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. ¿Cómo determinar el punto preciso? Carballosa explica:

«Pero las investigaciones hechas por Harold W. Hoehner indican que la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén ocurrió el 29 de marzo del año 33 d.C., *siendo ésa la fecha que mejor concuerda con el cumplimiento del terminus ad quem de las 69 hebdómadas.*»³

El argumento es ingenuo y demasiado poco científico. Como lo ha expresado –respecto de Prideaux– Sir Robert Anderson, en un libro prologado por el mismo Carballosa: «Este tipo de sistemas de interpretación han hecho mucho para provocar el descrédito total del estudio profético.»⁴

Es lamentable que el propio Sir Robert, incongruentemente, rechaza la natividad como fecha de terminación de las sesenta y nueve semanas por un argumento similar:

«La fecha de la Natividad no hubiera podido ser la culminación de este período, *porque* entonces la finalización de las sesenta y nueve

¹ Rey y Sacerdote; cfr. Deane, *Daniel*, p. 388.

² Cit. en Carballosa, *Daniel y el Reino Mesiánico*, p. 216.

³ Carballosa, o.c., p. 216.

⁴ *El Príncipe que ha de venir*, p. 96, n.24.

semanas hubiera tenido que terminar treinta y tres años antes de la muerte del Mesías.»⁵

Esta afirmación resulta sorprendente en boca de Sir Robert, ya que según la interpretación futurista que él sostenía, luego de la semana sexagesimonovena siguió un período de duración indefinida (el intervalo o paréntesis) que culminará con la venida de Cristo por sus santos, suceso que dará comienzo a la septuagésima semana. Por lo tanto, podrían colocarse en este paréntesis todos los sucesos que fueran necesarios, sin que hubiera incompatibilidad con la interpretación sostenida. En otras palabras, no existe en principio, según la interpretación futurista, ninguna razón por la cual las semanas no pudieran concluir con la Natividad. El problema real es que la bonita cuenta de Sir Robert, de 173.880 días entre el «decreto» del vigésimo año de Artajerjes y la manifestación del Mesías, que serían, según Sir Robert, exactamente 483 años («proféticos»), dicha cuenta, digo, no hubiera resultado si él hubiera tomado la Natividad como *terminus ad quem*. Asimismo, Anderson supone que el «decreto» de Artajerjes a Nehemías fue dado el 1º de Nisán, suposición no corroborada por la evidencia bíblica. Debemos subrayar aquí que ninguno de los esquemas cronológicos encaja perfectamente con las fechas tal como las conocemos; y el de los «años proféticos» no es la excepción a esta generalización.

Por otra parte, los referidos «argumentos» de Carballosa y Anderson sólo podrían tener alguna validez si la fecha aproximada de inicio del tiempo de las semanas pudiera determinarse inequívocamente. Esto no es así, y es de destacar que la supuesta fecha de inicio que ambos sostienen, es precisamente la menos probable (véase el cap. anterior).

A mi juicio, la aparente coincidencia del tiempo profético con algún suceso de la vida de Cristo, no tiene de por sí valor probatorio, por cuanto nuestra cronología es incierta. La coincidencia es necesaria, pero no suficiente. La verdadera pregunta es: ¿qué acontecimiento de la vida de Jesús señaló el principio de su misión

⁵ Ibid., p. 140, s.m.

mesiánica? Sin duda, su unción con el Espíritu Santo en ocasión de su bautismo, cuando el Padre y el Espíritu Santo manifestaron que Jesús de Nazaret era el Hijo Amado de Dios. Este asunto ya fue tratado extensamente en el cap. 9, de modo que sólo comentaré aquí la otra alternativa, que considera el término de las sesenta y nueve semanas al día en que Jesús entró triunfante en Jerusalén.

Jesús, obviamente, no comenzó allí a ser ni ungido ni príncipe, pues ya había sido declarado como tal en su bautismo, y él mismo admitió o afirmó ser:

- 1) El Cristo (Mt. 16:16, 17; Jn. 4:25).
- 2) El Hijo de David (Mr. 10:47, 48; Mt. 22:42-45; 15:22).
- 3) El Señor (Mt. 7:21; 12:8; 16:22; 20:30, 31; Jn. 6:34; 13:13, etc.).
- 4) El escatológico Hijo del Hombre, obvia alusión a Dn. 7:13, 14 (Mt. 13:41; 16:27; 17:9, 12, 22; 18:11; 19:28; 24:30 par.; Jn. 5:27; 6:27, 53, 62; 12:34).

Por lo tanto, puede concluirse con certeza que fue en su bautismo, al comienzo de su ministerio público, el momento en que debían concluir las sesenta y nueve semanas.

Gracias a la clara referencia de Lucas, conocemos con razonable exactitud la fecha de comienzo del ministerio del Señor:

«En el año decimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo gobernador de Judea Poncio Pilato, y Herodes tetrarca de Galilea, y su hermano Felipe tetrarca de Iturea y de la provincia de Traconite, y Lisania tetrarca de Abilinia, y siendo sumos sacerdotes Anás y Caifás, vino palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto. Y él fue por toda la región contigua al Jordán, predicando el bautismo del arrepentimiento para perdón de pecados... Aconteció que cuando todo el pueblo se bautizaba, también Jesús fue bautizado; y orando, el cielo se abrió, y descendió el Espíritu Santo sobre él en forma corporal, como paloma, y vino una voz del cielo que decía: Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia» (Lc. 3:1-3, 21, 22, s.m.).

Es sabido que Tiberio Claudio Nerón sucedió a Augusto el 19 de agosto del año 14.⁶ Dicen Humphreys y Waddington:

«Dependiendo de si se utiliza el cálculo civil helenístico (romano) o el eclesiástico judío, el decimoquinto año (= 340 de la era seléucida) podría haber sido en otoño del 28-29 d.C., o primavera del 29-30 d.C.»⁷

Algunos autores han sugerido que Lucas dató el reinado de Tiberio desde la época en que Augusto lo asoció al Imperio, es decir, a partir del año 12. Pero tal forma de cálculo no tiene precedentes entre los antiguos⁸ y no existe, por lo tanto, base para considerar seriamente tal posibilidad. Las posibles fechas son entonces, las situadas entre los años 28 y 30.⁹ Dado que Lucas escribía para un público no judío (Lc. 1:1-3), es más probable que haya utilizado el calendario helenístico, lo que nos situaría entre el 28 y 29.¹⁰ No se puede precisar más, por cuanto las restantes referencias no nos proporcionan márgenes más estrechos: Poncio Pilato fue procurador (gobernador) de Judea entre el 26 y el 36.¹¹ Herodes Antipas fue tetrarca de Galilea entre 4 a.C. y 39 d.C.; Herodes Filipo tetrarca del este de Palestina entre 4 a.C. y 34 d.C.,¹² y Lisaniás fue tetrarca de Abilinia hasta el 37.¹³ Otra referencia que –de ser correcta– podría ser útil si no poseyera cierta imprecisión su cálculo, es la alusión al tiempo que se había demorado en construir el templo, que se encuentra en el comienzo del ministerio de Jesús (Jn. 2:20). Si la fecha de inicio se toma referida al comienzo de las obras, la fecha

⁶ Bonet y Schroeder, *Comentario del Nuevo Testamento*, I, p. 503. Tiberio Claudio Nerón no debe ser confundido con Nerón Claudio César, conocido como Nerón (que reinó entre 54 y 68).

⁷ *Dating the Crucifixion*, p. 744. Recuérdese que en el hemisferio norte la primavera va de abril a junio, y el otoño de septiembre a diciembre.

⁸ Bonnet y Schroeder, l.c.; Anderson, o.c., p. 120 n. 8.

⁹ Desde luego, en sentido estricto estas fechas se refieren al comienzo del ministerio de Juan el Bautista, no del de Jesús. Sin embargo, la mayoría de los exégetas piensan que se trata de un intervalo breve, de unos meses a lo sumo.

¹⁰ Cfr. DIB, art. *Jesucristo*.

¹¹ Humphreys y Waddington, o.c.; DIB, art. *Pilato*.

¹² DIB, art. *Herodes*.

¹³ DIB, art. *Lisaniás*.

del comienzo del ministerio puede ser el año 27;¹⁴ si se considera el santuario interior, ello lleva al año 30-31.¹⁵

No es de mucha ayuda la referencia a la edad de Cristo en el momento del bautismo, pues *hösei tria konta* (como de treinta, Lc. 3:23) significa que Jesús tenía treinta años o poco más. Considerando que el nacimiento del Señor no pudo haber tenido lugar más tarde que en 4 a.C.,¹⁶ cualquier fecha entre el 27 y el 30 satisface la afirmación.

Si sobre la base de lo anterior consideramos que el ministerio de Jesús comenzó el 28 ó 29, vemos que la profecía de Daniel predice, dentro del error tolerable para *nuestros* cálculos cronológicos, la fecha de finalización de las primeras sesenta y nueve semanas.¹⁷ Acertadamente dice Scofield: «El tiempo profético es siempre tan aproximado como para dar una clara advertencia, y tan indeterminado como para no satisfacer la simple curiosidad.»¹⁸

La razón de la división del tiempo profético de las semanas en 7 + 62 + 1 no se menciona en la profecía, pero puede inferirse que las primeras siete señalan el tiempo de la reconstrucción de Jerusalén «en tiempos angustiosos».¹⁹ Generalmente se admite que éste fue el tiempo que tardó la reconstrucción, o sea, unos 49 años.

Anderson propuso que la división se debe a que «los primeros 49 años, durante los cuales se completó la reconstrucción de Jerusalén, finalizaron con una gran crisis en la historia judía, el cierre del

¹⁴ DIB, art. *Jesucristo*; todo depende además de si se consideran en este plazo los preparativos, o se refiere al comienzo de las obras en sentido estricto. Jeremías (*Jerusalén en tiempos de Jesús*, p. 38) opina igual; asimismo Hasel, *The Seventy Weeks of Dan 9:24-27*, pp. 15-16D.

¹⁵ Humphreys y Waddington, o.c., pp. 744-745.

¹⁶ DIB, art. *Jesucristo*; Anderson, o.c., p. 121.

¹⁷ A mi entender, no tiene asidero la siguiente afirmación de Anderson (en el sentido en que él la utiliza): «una exactitud tan absoluta como la que le permite la naturaleza misma del caso es todo lo que se está permitido esperar. No puede existir ninguna cuenta inexacta en la cronología divina; y si Dios se ha dignado señalar en calendarios humanos el cumplimiento de sus propósitos, tal como éstos están predichos en la profecía, el escrutinio más cuidadoso no detectará fallos ni equivocaciones en los cálculos» (c.c., p. 139). No tengo dudas de que el tiempo que Dios ha establecido se cumplió y se cumplirá inexorablemente y con toda precisión. Pero desde el punto de vista científico (humano) la medida no se puede aproximar más de lo que la precisión de nuestros cálculos lo permite. Nuestro margen de error es aquí de 2 ó 3 años, y por tanto mal pueden delimitarse días, del mismo modo que una regla graduada en decímetros no permite medidas milimétricas. Otro tanto debe decirse de la excesiva minuciosidad de Hasel (o.c.) en cuestiones cronológicas.

¹⁸ BAS, nota a Dn. 9:25.

¹⁹ Deane, o.c., p. 388.

testimonio profético. El transcurso de 49 años a partir de 445 a.C. nos lleva a la fecha de la profecía de Malaquías». ²⁰ Esta atractiva hipótesis carece, desgraciadamente, de base sólida. La mayoría de los autores coinciden en datar la profecía de Malaquías en una fecha anterior a la propuesta por Anderson. ²¹

Aceptamos entonces como razonablemente seguro que las primeras siete semanas incluyen el tiempo durante el cual Jerusalén sería reconstruida. Sesenta y dos semanas más deberían transcurrir hasta la aparición del Mesías Príncipe.

Mesías será cortado

El Mesías del v. 26 es seguramente el mismo mencionado como Mesías Príncipe en el v. 25, y probablemente el que habría de ser ungido según el v. 24; véase más arriba, cap. X, para una discusión detallada. ²²

El v. 26a dice:

«Y después de las sesenta y dos semanas, se quitará la vida al Mesías, mas no por sí.»

Como ya se demostró en el cap. X, las sesenta y dos semanas del v. 26a son con toda probabilidad las mismas mencionadas en el v. 25. Después de este plazo el Mesías será «suprimido» (BJ), es decir, «muerto» (BLA); «se le quitará la vida» (BLA). El verbo hebreo empleado, *karat*, significa literalmente «cortar» (TWOT 1048). Además de su significado literal, el término posee otras tres acepciones que son de interés aquí:

²⁰ Anderson, o.c., p. 104 n. 14.

²¹ DIB, art. *Malaquías*; BJ, Introducción a los Profetas.

²² «La forma en que esta expresión pasa del definido (*massiah nagid* = Mesías Príncipe) al indefinido (*massiah* = Mesías) tiene una correspondencia simétrica respecto de la ciudad de Jerusalén: En el v. 25, en relación con *massiah nagid*, hallamos la ciudad explícitamente designada “Jerusalén”; pero en el v. 26, en relación con *massiah*, la hallamos simplemente referida como “la ciudad”. Así, para la ciudad como para el Mesías pasamos del definido al indefinido. Como es la de la misma ciudad de Jerusalén, concluiríamos en que debe ser también el mismo Mesías.» Doukhan: *The Seventy Weeks of Daniel 9: an Exegetical Study*, p. 18. Cabe señalar que el título de Mesías Príncipe no lleva artículo definido (ver BJ, BNC, NBE), pese a lo cual la expresión es tan peculiar que, a la manera de un nombre propio, no requiere del artículo para ser considerada definida.

- 1) Puede significar la destrucción violenta de personas (Gn. 9:11).
- 2) Puede significar la exclusión de una persona de la comunidad a la cual pertenece (Éx. 12:15).
- 3) Sin embargo, «el uso más importante de la raíz es “cortar” un pacto (*berit*). La palabra aquí está impregnada de significado teológico. Un pacto debe ser cortado porque la matanza de animales era parte del ritual del pacto».²³

Evidentemente, el cortamiento del Mesías significó tanto su muerte violenta como su exclusión de la nación de Israel (Jn. 1:11). Ésta le rechazó y ya no tendría parte, como nación, en las bendiciones divinas. Así pues, el Mesías es muerto y excluido del pueblo como si hubiera sido un criminal. El profeta Isaías había dicho del Siervo de Yahvé:

«Despreciado y desechado entre los hombres, varón de dolores, experimentado en quebranto; y como que escondimos de él el rostro, fue menospreciado, y no lo estimamos... y nosotros le tuvimos por azotado, por herido de Dios y abatido. Mas él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados... Jehová cargó en él el pecado de todos nosotros... Porque fue cortado de la tierra de los vivientes, y por la rebelión de mi pueblo fue herido» (Is. 53:3-8).

El sacrificio de Cristo, tanto en su sufrimiento y abandono como en su muerte, es la prenda del nuevo Pacto que ha sido «cortado» por Dios (He. 9:25-28, etc.). El obvio paralelismo entre el *cortamiento* del Mesías (v. 26a) y el *pacto* prevalente o confirmado del v. 27a ya debieran hacer sospechar la recta interpretación de estas expresiones.

Mas no por sí

Esta cláusula es traducida por algunos «y no tendrá nada»,²⁴ y por otros como refiriéndose a la inocencia del Mesías (así BNC,

²³ Smick, en TWOT 1048.

²⁴ Young, *Daniel*; Carballosa, o.c.

NBE). La expresión *we'en lo* debe traducirse literalmente «y él tendrá...»²⁵ El sustantivo *'en*, la forma más frecuente de *'ayin* (TWOT 81), es un sustantivo «negativo» cuyo significado queda determinado por el contexto: puede significar «nunca, ninguno, nada, además, excepto, sin, etc.». La interpretación más aceptable de esta rara expresión, *we'en lo*, es que se refiere al abandono total, divino y humano, que Jesucristo experimentó en la cruz. Todo aquello que por derecho le pertenecía le fue arrebatado.

En esta línea de interpretación, Doukhan ha observado:

«... la expresión *'en lo* no se usa nunca en otro sitio de la Biblia en esta forma absoluta. Siempre se utiliza como un acusativo, implícitamente o no, en el sentido de “no hay (algo) para él” o “él no tiene (algo)”... Ésta es la razón por la cual» (la expresión *'en lo*) «debe de ser una forma contraída de una expresión más larga y completa».²⁶

Doukhan piensa que la expresión original era *'en 'ozer lo*, que se traduce «no tendrá quien le ayude» en Dn. 11:45 (RVR), o «sin ninguna ayuda para él». La tesis es sostenida con ayuda de otros pasajes, entre los cuales se destaca el gran salmo mesiánico 22 (cfr. Mt. 26), en el cual puede conectarse estilísticamente el «olvido de Dios» del v. 1 con el «no hay quien ayude» del v. 11. Más aún, Doukhan sugiere que el *'eli' eli, lama sabactani* de Jesús en la cruz (Mt. 26:46) puede tener resonancias del *'en ('ozer) lo* de Dn. 9:26.

El Gran Paréntesis

Como se señaló más arriba, el premilenialismo dispensacional ha hecho grandes esfuerzos por abrir una brecha en la «inquebrantable unidad de las Setenta Semanas» (LaRondelle). Por lo tanto, afirman, el Mesías es «cortado» después de la semana 69, pero no en la 70. Entre ambas semanas insertan el «gran paréntesis» dispensacional que incluye el «tiempo de la Iglesia», que debe descontarse del tiempo dado a la nación de Israel. Sin embargo, el texto de la

²⁵ Doukhan, o.c., p. 18.

²⁶ Ibid.

profecía no muestra resquebrajadura alguna donde insertar el paréntesis, cuya existencia no es ni tan siquiera insinuada. El origen del paréntesis proviene de un error exegético (ya que ignora la estructura literaria del pasaje), por una parte, y de una posición dogmática por otra.

Ningún exégeta conservador insinúa la existencia de un paréntesis entre la semana 7 y 8. La división entre las mismas obedece probablemente, como ya se mencionó, a que el fin de la semana 7 señala la conclusión de la restauración de la ciudad, del mismo modo en que el fin de la 69 semana señala el tiempo de la manifestación del Mesías. Pero ello no es de ninguna manera razón suficiente para *separar* 69 de la 70.

Algunos autores como Walwoord y McClain²⁷ argumentan que en muchos casos de pasajes proféticos del AT no se distinguen claramente sucesos que pertenecen a la primera o a la segunda venida de Cristo;²⁸ el ejemplo clásico es Is. 61:1, 2, cuya segunda parte, «el día de venganza del Dios nuestro», no se cumplió en la primera venida. Debe admitirse que esto es enteramente cierto, pero también que este argumento, el principal esgrimido por los futuristas (aparte de las consideraciones dogmáticas), es completamente irrelevante y carece de valor probatorio aquí. El motivo es muy simple: *No existe en principio ninguna razón obvia por la cual se justifique aplicar este criterio a una profecía cronológica.* Mauro acertadamente explica: «Nunca un número específico de unidades de tiempo, que constituyen un período descrito, se han tomado como otra cosa que unidades de tiempo continuas o consecutivas.»²⁹ A modo de ejemplo, pueden citarse los siguientes casos:

- 1) Los cuatrocientos años de servidumbre en Egipto (cfr. Gá. 3:17).

²⁷ Cit. por LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy*, pp. 172-176; cfr. tb. las listas de ejemplos que dan Pentecost, *Eventos del Porvenir*, pp. 190-191, y Lacueva, *Escatología II*, p. 171. Si bien en Dn. 7 se indica la duración de la desolación, en ninguno de estos «ejemplos» se predice en qué momento de la historia (cronológicamente hablando) ocurrirían estas cosas.

²⁸ Carballosa, o.c., p. 219; Pentecost y Lacueva, l.c.

²⁹ Cit. por LaRondelle, o.c., p. 172.

- 2) Los siete años de abundancia seguidos por siete años de hambre (Gn. 41:28-31; cfr. 45:6).
- 3) Los cuarenta años en el desierto (Nm. 14:34).
- 4) Los setenta años del exilio (Jer. 25:11).
- 5) La resurrección al tercer día (Mt. 20:19, etc.).³⁰

Es evidente que si se intercala arbitrariamente un paréntesis de duración indefinida entre la semana 69 y 70 (mientras que se sostiene que no existe paréntesis entre la 7 y la 8), debe admitirse la posibilidad de intercalar paréntesis en otros sitios, dependiendo de nuestras preferencias teológicas. Inclusive, la profecía podría ser aplicada a otros que no fuera Jesús, si se seleccionara el paréntesis apropiado. Semejante procedimiento –el de intercalar cualquier paréntesis no mencionado en el texto– es injustificable exegéticamente, y además va en contra de la misma razón por la cual fue dada la profecía. Woodrow hace la siguiente comparación:

«... la teoría del paréntesis se ha asemejado a un hombre con una regla, el cual cortó la última pulgada, y colocó un trozo de elástico entre las pulgadas 35 y 36. Entonces, él podía separar la pulgada 36 de la 35 tanto como quisiera. ¡Podía hacer corresponder la regla con cualquier longitud que deseara! ¡Pero al hacer esto, anuló el propósito para el cual se destinaba la regla! Creemos que la misma inconsistencia está implicada en la práctica futurista de separar la semana 70 de la 69 por un paréntesis de 2.000 años más o menos».³¹

³⁰ En apoyo de la tesis del paréntesis, Anderson elige el ejemplo poco feliz de 1 R. 6:1 -¿a falta de algún otro mejor?-, que es muy probablemente una intercalación posterior (LaSor, *1 y 2 de Reyes*, p. 255). Por lo demás, en el pasaje de Hch. 13:18-20, Pablo incluye en los 450 años la estadía en Egipto, casi con seguridad (ver Gá. 3:17). Por cierto que no dice el apóstol que en el período de los Jueces haya durado 450 años, como Anderson desea (Anderson, o.c., pp. 111-112).

El Rev. Lacueva dice: «Si no existiese tal paréntesis en cualquier lugar profético, no se podría hablar de cumplimiento literal de muchas profecías (contra las normas de una correcta hermenéutica)...» (o.c., p. 171). Señalo: 1) Que ninguno de sus diez «ejemplos» incluye cronología; 2) que la hermenéutica «correcta» no puede determinarse a priori e independientemente de lo que la propia Biblia tenga que decir (cfr. Cap. IX, n. 27): una excelente refutación de la hermenéutica dispensacional puede leerse en LaRondelle, o.c., pp. 4-80. 3) Simplemente por dar un ejemplo, el Señor declaró cumplida en el Bautista (Mt. 11:14 par; 17:20-12 par) la profecía sobre la venida de Elías (Mal. 4:5); cfr. Cap. VIII, n. 6 y pp. 65-66. A menos que se admita la reencarnación, no puede hablarse aquí de cumplimiento «literal» al gusto dispensacionista.

³¹ Woodrow, *Great Prophecies of the Bible*, pp. 131-132.

La suposición normal, natural y evidente, es que a menos que se afirme explícitamente lo contrario, la semana 70 sigue inmediatamente, sin solución de continuidad, a la 69. En ausencia de la más mínima indicación en este sentido, la intercalación de cualquier período no previsto en el tiempo de las semanas carece totalmente de justificativo. De hecho, si las Semanas pueden comenzar en una fecha y concluir miles de años más tarde, es inútil la especificación de Setenta Semanas. Debe recordarse una vez más que la profecía fue dada a Daniel para que la entendiera (vv. 22, 23, 25), y el profeta sí entendió: «Y me hizo entender», v. 22, de la misma manera en que había entendido la profecía de Jeremías, de setenta años continuos. Los paralelos ya estudiados entre los setenta años (diez sabáticos) y las Setenta Semanas (490 años, diez jubileos) refuerzan la convicción de que se trata aquí de un período continuo (véase el Cap. V):

JEREMÍAS 25: 11, 12	DANIEL 9:24-27
Tiempo expresado en años	Semanas de años
Diez años sabáticos	Diez años jubilares
Cumplimiento histórico	Cumplimiento histórico
Cumplimiento continuo	Cumplimiento continuo

Entre otras cosas, es lógico pensar que, a partir del texto de la profecía, Daniel entendió que había un período de 490 años que Dios había establecido para quitar el pecado de Israel e instaurar justicia eterna. Para que estos objetivos se cumplieran, el Mesías debía morir, y esta muerte confirmaría el Nuevo Pacto. Y ello no ocurriría en un futuro próximo, sino medio milenio más tarde.

Como lo expresa LaRondelle, se trata aquí de un ultimátum divino a la nación de Israel. El ruego de Daniel (vv. 3-19) es contestado por orden del Señor. La prueba final de Israel como pueblo elegido sería su actitud respecto del Mesías. La profecía era lo suficientemente explícita como para que todos los judíos la

hubiesen entendido como Daniel la entendió,³² de haberlo querido. Así hubieran comprendido que aquel a quien profetas y patriarcas habían anhelado ver (Mt. 13:17; Jn. 8:56) se había manifestado a ellos. San Juan atestigua que Jesús vino a los suyos, los que le rechazaron (Jn. 1:11, pero véase más abajo) haciéndose así completamente culpables y colmando la medida de los pecados que Daniel confesara más de cinco siglos antes (Mt. 23:29-33; Jn. 9:41; Ro. 2:17-3:20).

¿Podemos imaginar qué habrá sentido un hombre como Daniel frente a estas revelaciones? El templo y la ciudad cuya reconstrucción y restauración tanto anhelaba Daniel serían, efectivamente, reconstruidos, pero sólo para ser luego arrasados de la forma más completa y definitiva. El Mesías tan esperado demoraría aún cinco siglos en manifestarse, y peor aún, cuando apareciere sería asesinado. Pese a todo esto, brilla una luz de esperanza: El Mesías traería perdón, reconciliación, paz y justicia eterna, para aquellos del pueblo de Israel que le aceptaran, el remanente, los hijos de Dios (Jn. 1:12), el rebaño pequeño. Con ellos el Cristo confirmaría y haría valer el nuevo pacto.

El pueblo de un Príncipe que ha de venir

El *ʿam nagid*, el «pueblo de un príncipe», sería el instrumento terreno del juicio divino sobre Jerusalén. La expresión *ʿam* (TWOT 1640) designa con frecuencia a un «pueblo», aunque en el caso particular que nos ocupa, la expresión se refiere más probablemente a un ejército o tropa, como en 1 S. 11:11 (la NBE traduce «tropa» en 1 S. 11:11 y en Dn. 9:26b). Se trataría entonces del «ejército de un príncipe». Este príncipe (*nagid*, TWOT 1289; lit. «una eminencia») se encuentra en cierto modo contrapuesto al Mesías Príncipe del v.

³² Llamativamente, el Talmud pone bajo maldición a quien intente computar el tiempo de las Semanas: «que se les sequen los huesos a los que calculan el fin, porque dirán que como no vino [el Mesías] al vencer el plazo, no vendrá nunca» (*Sanhedrin* 97b; texto según Weiss, *Talmud Babli*, XVII, p. 403).

25a,³³ pero es quien en definitiva cumple el designio de la profecía sobre Jerusalén.³⁴

La expresión «que vendría» (*habba'*, «la venida»), «debe ser entendida en el sentido que recibe en el cap. 11. Allí la palabra se utiliza siempre para describir *un ejército agresor, sin referencia temporal al futuro*. El cap. 11 utiliza este verbo 17 veces, siempre con esta connotación particular. Véase especialmente la misma forma *habba'* en 11:16; también (el) uso similar del mismo verbo en el libro de Ezequiel (cfr. 1:4; 7:5; 20:29; 30:9; 33:3, 6; etc.)». ³⁵ De igual modo, Deane afirma: «estas palabras implican una venida con intenciones hostiles, como en Dn. 1:1; 11:10». ³⁶ Se trata entonces de un ejército agresor, comandado por un príncipe. La idea de agresión es confirmada por la declaración «destruirá la ciudad y el santuario».

Aun cuando se sostenga que la expresión «que vendrá» o «que ha de venir» contiene una referencia al futuro –aunque ése no sea un sentido principal- es obvio que se trata aquí del tiempo que *era futuro para Daniel*; no significa en absoluto que siga siendo futuro para nosotros (véase más abajo).

La ciudad y el santuario serían completamente destruidos, como en una inundación o diluvio, y hasta el fin continuarían la destrucción y la guerra. La expresión «hasta el fin» puede referirse al cese, al período final, o al desenlace;³⁷ este último parece el significado más lógico aquí: «comparando esta cláusula con la siguiente, parece que “el fin” se refiere a todo el asunto de la invasión. Se establece que habrá desolación, como la causada por una inundación». ³⁸

La exégesis dispensacional admite que se profetiza aquí la destrucción de Jerusalén, pero arbitrariamente separa al «príncipe» de su propio ejército, e interpreta la expresión del siguiente modo:

³³ Doukhan, o.c., p. 16.

³⁴ Jamieson, Fausset y Brown, *Comentario Exegético y Explicativo de la Biblia*, p. 842; Woodrow, o.c., pp. 135-142.

³⁵ Doukhan, o.c., p. 13 n.5, s.m.

³⁶ Deane, o.c., p. 388.

³⁷ Cfr. Marsh, art. *Time*, en TWB, p. 265.

³⁸ Deane, 1.c.

«Observa que en el versículo 26 no se dice que el príncipe vendrá entonces. En realidad, *se indica claramente* (sic) *que la ciudad no será destruida por el príncipe que ha de venir, sino por su pueblo*. El príncipe *es aquel terrible ser que aún no ha aparecido en el escenario*, quien se atribuirá el poder supremo en los días del período de los diez reinos del Imperio Romano, el cual como hemos visto es aún futuro. En otras palabras, *él es enfáticamente* la Bestia de Apocalipsis 13:1 y 17:3.»³⁹

«Pero debe observarse que este texto (Dn. 9:26b) *nos da la clave para la identificación de la procedencia del Anticristo* (el cuerno pequeño, Dn. 7:24). El pueblo que destruyó la ciudad y el santuario en el año 70 d.C. fue el romano. Según el texto de Daniel 9:26, el “príncipe que *ha de venir*” pertenece al mismo pueblo que destruyó la ciudad santa en el primer siglo de nuestra era.»⁴⁰

«El “Príncipe que *ha de venir*” es presentado allí (en el libro de Daniel) como el caudillo del Imperio Romano restaurado del futuro, y como perseguidor de los santos.»⁴¹

Este punto de vista pasa de manera escalofriantemente veloz del terreno sólido de lo escrito al terreno cenagoso de las suposiciones. No existe base gramatical alguna para disecar el «pueblo» y el «príncipe» en la expresión *’am nagid*. Los exégetas dispensacionales consideran la expresión «ha de venir» como referida primariamente al futuro, pero referida sólo al príncipe y como si fuera aún futura en nuestro tiempo. Al respecto comenta Woodrow:

«El pasaje no dice –como algunos infieren– que el “pueblo” vendría en un tiempo y el príncipe en un tiempo posterior. La idea es inconsistente (ya) en la superficie. De acuerdo con esta obtusa interpretación, el “pueblo” pertenecía a un príncipe que no habría de aparecer por unos 2.000 años después de que el mismo pueblo hubiera perecido. ¿Cómo pueden considerarse los ejércitos romanos de Tito

³⁹ Ironside, *Daniel*, p. 114, s.m.

⁴⁰ Carballosa, o.c., p. 218, s.m.; cfr. Lacueva, o.c., pp. 168-169; Pentecost, o.c., p. 192.

⁴¹ Anderson, o.c., p. 196, s.m.

como el pueblo de un príncipe que aún no ha aparecido? ¿Cómo es que el príncipe se separa de su pueblo por 2.000 años?»⁴²

Los autores dispensacionalistas simplemente afirman que el príncipe del v. 26b es el Anticristo escatológico, el Hombre de pecado, la Bestia apocalíptica, el Cuerno pequeño.⁴³ Se trata de afirmaciones *ex cathedra*, sin fundamento alguno: en el versículo mismo no hay absolutamente nada que identifique a este príncipe con el Anticristo.⁴⁴ Ciertamente, como ya se señaló, el Mesías príncipe, que trae bendición a su pueblo, está en oposición con el pueblo del Príncipe que trae muerte y destrucción. *En este sentido limitado, y sólo en él*, puede decirse que este príncipe romano fue (un) Anticristo.⁴⁵ Sin embargo, la obra de Tito y de su ejército fue el resultado del rechazo del Mesías por parte de la nación israelita. Fue un juicio divino ejecutado por un general pagano y su ejército, del mismo modo que siglos antes Yahvé había utilizado a Nabucodonosor para ejecutar su juicio sobre Israel, y a Ciro para restaurar la nación. Así, Jamieson, Fausset y Brown pueden afirmar:

«El pueblo de un príncipe –es decir, los romanos capitaneados por Tito, el representante de los poderes mundiales, finalmente a ser transferidos al Mesías, «el Príncipe»; así llamado por el título del Mesías, como también por ser enviado por él, como su instrumento de juicio» (Mt. 22:7).⁴⁶

De manera que la obra del ejército del príncipe no implica oposición a los planes divinos, sino por el contrario, el cumplimiento de lo anunciado más de seis siglos antes y confirmado después con

⁴² O.c., p. 126.

⁴³ Ver la cita de Ironside de más arriba; Chafer, *Teología Sistemática II*, p. 346; numerosos ejemplos en Woodrow, o.c., p. 125.

⁴⁴ Por otra parte, si el Anticristo hubiera de ser un futuro príncipe de Roma, sería preciso que este imperio fuese restaurado. Es realmente interesante –y debiera servir de advertencia– ver las acrobacias exegéticas a las que se someten los futuristas para sostener sus puntos de vista peculiares.

⁴⁵ Cfr. NIDNTT, I, pp. 124-126, art. *Antichrist*.

⁴⁶ O.C., p. 845. Woodrow va más allá y sostiene que el «príncipe» es el mismo Jesucristo, ya que el ejército que vendrá ejecutará sus juicios. Por otra parte. W. M. Shea piensa que «el pueblo de un príncipe» se refiere a los mismos judíos, quienes con su rechazo del Mesías trajeron sobre sí la destrucción de la ciudad (LaRondelle, o.c., p. 184 n. 40). Personalmente me parece más razonable y acorde con la estructura del pasaje la exégesis tradicional.

la autoridad del Maestro (Mt. 23:34-39; 24:1, 2 par.). Más abajo se considerará el asunto del origen de la interpretación dispensacional del v. 26b.

La Nueva Biblia Española traduce el v. 26b como sigue: «vendrá un príncipe con su tropa y arrasará la ciudad y el templo» (cfr. LPD). Cualquiera que lea la crónica del sitio y de la toma de Jerusalén por el ejército romano comandado por el general Tito Vespasiano en el año 70, podrá comprobar el exacto cumplimiento de la profecía, al punto de que, si no se supiera que el libro de Daniel es muy anterior a estos sucesos, no hubiera faltado el crítico que datara el libro como posterior al año 70.⁴⁷

Aunque deberemos retomar este aspecto de la profecía en el próximo capítulo, concluimos provisionalmente en que el v. 26b se refiere a la destrucción de Jerusalén a manos de las legiones romanas del general y príncipe Tito Vespasiano en el año 70 de nuestra era.

⁴⁷ Cfr. Bruce, *Israel y las Naciones*, pp. 245-263. Este admirable cumplimiento demuestra una vez más la fragilidad de los argumentos críticos que consideran *a priori* a toda profecía como escrita después de los sucesos que presuntamente profetiza.

Capítulo XIII

Y por otra semana confirmará el pacto

La cláusula inicial del v. 27a es traducida como sigue en diferentes versiones:

«Y por otra semana confirmará el pacto con muchos»
(RVR)

«Hará una alianza firme con muchos durante una semana»
(NBE)

«Él impondrá una alianza a muchos por una semana»
(LPD)

«Durante una semana más, él hará un pacto con mucha gente»
(BVP)

«Y afianzará la alianza para muchos en una semana»
(NBC)

«Aquel príncipe concertará una alianza firme con muchos, durante una semana» (BLA)¹

«Él concertará con muchos una firma alianza una semana»
(BJ)

En este versículo se plantea la interrogante de quién es el que confirma el pacto.² Los dispensacionalistas contestan al unísono y con absoluta certeza:

¹ No está claro a quién alude el traductor, ya que en los vv. anteriores se ha referido a un «Jefe Ungido» y al «pueblo de un rey»; el término «aquel» sugiere que alude al «Jefe Ungido».

² No discutiremos en detalle la tesis de Mauro (cfr. Grau, *Escatología*, pp. 109, 110) de que es «la semana» la que confirma –o sea, atestigua o presencia- la confirmación del pacto. Intentamos demostrar que la estructura y el contenido conectan el pacto directamente con el Mesías.

«Entonces notamos que la ciudad y el santuario serán destruidos por *el pueblo* del príncipe que vendrá... Como hemos visto, este *pueblo* son los romanos, quienes cumplieron esta profecía en el año 70 d.C. *El príncipe sale al frente en el versículo 27... Parece ser necesario hacer que el sujeto del verbo sea este príncipe*».³

«Él» (el príncipe) «es quien pasa inmediatamente a primer plano en el versículo 27. El confirmará el pacto con muchos durante una semana. La septuagésima semana comenzará cuando el pueblo judío sea reintegrado a su tierra y ciudad *en su incredulidad*;⁴ y habrá en él un remanente fiel... Los muchos, *esto es, la masa apóstata del pueblo*, harán un pacto con el príncipe, cuyo pueblo fue anteriormente el instrumento de la destrucción de la ciudad. Es decir, que el gran líder romano blasfemo *les garantizará su protección y la libertad de adoración religiosa por siete años*, a cambio de lo cual ellos le prometerán lealtad como su soberano.»⁵

Larkin va aún más lejos, y da una explicación con lujo de detalles:

«El (Anticristo) reinará por siete años, o durante toda la septuagésima semana de Daniel (Dn. 9:27). Después de que la Iglesia haya sido raptada, los judíos serán reunidos, *inconversos*, de vuelta en su propia tierra. Para este tiempo aproximadamente, diez de las naciones que ocupen el territorio del antiguo Imperio Romano entrarán en una federación. Entre los diez reyes de aquellas naciones surgirá el Anticristo. Él probará ser un gran Gobernante y será hecho PRESIDENTE. El gobierno no será una *monarquía democrática* (sic). El Presidente hará un “pacto” con el pueblo judío. Será un pacto restaurándolos a su propia tierra. Cualquiera sea su carácter, el profeta Isaías habla de él como un “Pacto con la Muerte y el Infiero” (sic), Is. 28:15.»⁶

Es una pena que semejantes derroches de talento imaginativo no estén apoyados por la Palabra, y por el contrario, deban ser

³ Thiessen, cit. en Chafer, *Teología Sistemática*, II, p. 353.

⁴ Evidentemente Ironside (y Larkin, véase más abajo) escribían antes de 1948. ¡De lo contrario se hubieran visto obligados a modificar esta opinión! (Cfr. Anderson, *El Príncipe que ha de venir*, p. 174 n. 25).

⁵ Ironside, *Daniel*, p. 114, s.m.

⁶ Larkin, *Dispensational Truth*, p. 123. Según el contexto es obvio que Is. 28 habla de sucesos ocurridos hace tiempo; cfr. vv. 1-3; 1 R. 17:3-18, y los subtítulos de la BAS.

rechazados con la mayor energía debido a objeciones inexcusables tanto desde el punto de vista literario como por el contexto:

- 1) Ciertamente el príncipe no es el sujeto del v. 26b, sino su «pueblo», o mejor, su ejército (Cap. XII). La cláusula «del príncipe» es el complemento genitivo del sujeto, o sea, el que aclara la filiación u origen del ejército pagano que ejecutaría el juicio divino. Si el «príncipe» no es el sujeto de la frase anterior, es complemento arbitrario hacerle el sujeto de la siguiente cuando esto no se especifica explícitamente.
- 2) Si bien es cierto que el sujeto de la cláusula que nos ocupa queda indeterminado, precisamente por eso es que aquí el contexto y la estructura son importantes. Los paralelismos señalados en el Cap. X entre los vv. 25a, 26a y 27a indican que es el Mesías el sujeto de esta cláusula.
- 3) En ningún otro sitio utiliza Daniel la palabra «Pacto» (*berit*) con otro sentido que el de Pacto de Dios con su pueblo. Precisamente en este mismo capítulo, y sólo en él, Daniel utiliza el nombre del Pacto, *Yahvé*,⁷ para referirse a Dios, y específicamente dice «que guardas el Pacto» (v. 4); ver también 11:22, 28, 30, 32. En ningún otro sitio del libro se insinúa la idea de un pacto entre Israel y un príncipe romano, pasado o futuro.
- 4) Más aún, la idea de que el Anticristo vaya a hacer un pacto con la nación de Israel es completamente extraña a las Escrituras. Hasta donde sé no existe ningún pasaje que apoye la existencia de semejante pacto futuro (véase más adelante). Acertadamente Woodrow:

«Hay más de 280 referencias a “pactos” en las Escrituras, y NINGUNA de ellas de *ningún modo* presenta la idea de un pacto siendo

⁷ Actualmente existe acuerdo general en que ésta es la pronunciación aproximada del nombre de Dios. El origen de la palabra *Jehová* lo explica Auzou (*De la Servidumbre al Servicio*, p. 114): «Cuando, en la Edad Media, se vocalizó el texto de la Biblia... entonces los rabinos, para indicar la diferencia entre lo que los ojos leían y lo que había que pronunciar oralmente» (para evitar pronunciar, por respeto, el nombre del pacto, *Yahvé*, se reemplazaba en la lectura por Adonay, Señor, pero no en el texto) «pusieron las vocales ADONAY: a(e)-o-a(y) debajo de las consonantes de YHWH. Esto hizo que más tarde se difundiera entre los no iniciados, los cristianos, la lectura inexacta YeHoWaH...» (Cfr. TWOT 484).

hecho entre los judíos y el Anticristo. Aun así, al oír lo que algunos dicen, ¡podríamos suponer que esta teoría del Anticristo haciendo un pacto de siete años es un hecho tan bíblico como el pacto de Dios con Israel en el Sinaí!»⁸

- 5) Por otra parte, me resulta personalmente muy difícil de entender cómo se dice que el supuesto Anticristo «hace prevalecer» un pacto durante siete años, ¡siendo que él mismo lo quebranta a los tres años y medio!

Esta interpretación dispensacional tiene tantos problemas y requiere tantas presuposiciones, que crea más dificultades que las que soluciona. Algunas de estas dificultades se refieren al problema de la llamada «Gran Tribulación» del final de los tiempos, tema que escapa a los límites del presente trabajo, aunque será objeto de un futuro estudio.

El origen de la fantástica teoría del Pacto del Anticristo con la nación de Israel es, a mi entender el siguiente:

- 1) El primer paso es suponer que ya se menciona la muerte del Mesías en el v. 26a; en lo que resta del pasaje el Mesías no vuelve a ser mencionado (como se vio en el Cap. X, esta suposición, básica en la interpretación dispensacional del pasaje, es enteramente infundada).
- 2) Si el Mesías sale de la escena en el v. 26a, el que «confirma el pacto» en el v. 27a no puede ser el Mesías.
- 3) El personaje más a mano es el «príncipe». Por ser presuntamente pagano, y por algunas similitudes superficiales con Dn. 7:8, 24, 25, se lo identifica sin más con el Anticristo escatológico.
- 4) Si se trata del Anticristo, y éste hace o confirma un pacto con el pueblo de Israel, éste debe ser el Israel apóstata, no el remanente fiel.

⁸ *Great Prophecies of the Bible*, p. 127; lo mismo han señalado Payne y Hasel; cfr. Lacueva, *Escatología II*, pp. 168-169.

- 5) La mención del fin del sacrificio y la ofrenda lleva a suponer que, *si* el pacto es aún futuro, el sistema ritual del templo debe ser reinstaurado antes de que esto pueda cumplirse.
- 6) Se infiere que el presunto pacto entre el Anticristo y «los muchos» del Israel apóstata se refiere a la reinstauración de los sacrificios del templo. El pacto tiene una *duración* de siete años.
- 7) Como se supuso un pacto para reanudar los sacrificios, y se dice que éstos cesan a mitad de la semana, se supone que el Anticristo *quebranta* el pacto. Sin embargo, el texto no dice que el cese del sacrificio y de la ofrenda constituyan una violación del pacto; esta idea surge de la presuposición de que por medio del pacto se reanudarán los sacrificios.
- 8) Aunque los sostenedores de esta teoría no explican cómo el Anticristo «hace prevalecer un pacto» siendo que, según el *mismo texto bíblico*, él lo quebranta a mitad de la semana (según ellos), esta presunta violación es considerada como «prueba» de la tesis. En efecto, como este misterioso «cuerno pequeño», «presidente de la federación» (Larkin) aún futuro quebranta el pacto, entonces es un engañador, y por lo tanto se le identifica con el Anticristo, dando así lugar a un bonito argumento circular.

Si la exégesis se atuviera verdaderamente a lo que el texto dice, ninguna de las suposiciones mencionadas sería necesaria. ¿Qué ocurre si consideramos que el sujeto del v. 27a es, como la recta exégesis literal lo exige, el Mesías Príncipe?

Si aplicamos a Jesucristo lo afirmado explícitamente en el v. 27a, obtendremos las siguientes conclusiones:

- 1) El Mesías confirma un pacto con «los muchos» del pueblo de Israel (que es el objeto de la profecía, v.24), en la septuagésima semana.
- 2) A la mitad de la semana 70, el Mesías hace cesar «el sacrificio y la ofrenda», es decir, el ritual del templo judío.

Esta interpretación no requiere de presuposiciones ni elementos extraños al texto de la profecía. Sin embargo, los defensores de la

teoría futurista han presentado objeciones que ellos consideran insalvables:

«*La mayoría de los expositores piensan que se refiere al “Ungido” (Mesías) en la primera parte del versículo 27... Pero, diríamos, ¿cómo puede ser una referencia a Cristo cuando acabamos de ser presentado al príncipe romano? ... Además, ¿cuándo hizo Cristo un pacto firme con muchos judíos por una semana? ¿Y cómo podría decirse de él que “a la mitad de la semana” él hizo que “cesara el sacrificio y la ofrenda” cuando los sacrificios del templo continuaron por unos cuarenta años después de la muerte de Cristo?»⁹*

«*La persona que confirma el pacto en Dn. 9:27 no puede referirse a Cristo. a) El antecedente más cercano es el “príncipe que ha de venir” en el v. 26. b) En ningún momento en el ministerio de Cristo confirmó él un pacto ya existente... c) Si Cristo confirmó un pacto en su primera venida, ¿cuándo lo quebrantó? ¿Quebrantaría Cristo un pacto que haya hecho?»¹⁰*

- 1) Tanto Thiessen como Hoehner¹¹ colocan en primer lugar el tenue argumento de la mención de un príncipe en el v. 26b. Ya discutimos la expresión «el pueblo de un príncipe que ha de venir» en el capítulo anterior. El sujeto de la frase es el «pueblo» (ejército).
- 2) Tanto Thiessen como Hoehner (tercer y último subrayado, respectivamente), y por extensión Chafer y Carballosa, que los citan con aprobación, piensan que se trata aquí de *hacer* un pacto que no tiene ningún antecedente previo. Como se discutirá en detalle más abajo, esta idea es inexacta y no le hace justicia al texto.
- 3) Hoehner afirma descaradamente que en ningún momento Cristo confirmó pacto alguno. Creo que éste es un buen ejemplo de los extremos a los que puede llegar la exégesis dogmática (véase más abajo).

⁹ Thiessen, cit. en Chafer, o.c., p. 354, s.m.

¹⁰ Hoehner, cit. en Carballosa, *Daniel y el Reino Mesíasico*, p. 221, s.m.

¹¹ Al menos Thiessen reconoce (ver el primer subrayado) que la mayoría de los expositores no piensan como él.

- 4) Hoehner supone que el cese del sacrificio implica una violación del pacto y luego utiliza su propia hipótesis, no apoyada por el texto, para negar la referencia mesiánica.
- 5) Finalmente, como lo señaló Mauro,¹² la sola idea de que los judíos «hagan» un pacto de solamente siete años de duración es en sí misma ridícula e inadmisibles. A continuación intento demostrar lo injustificado de estas críticas a la interpretación histórico-mesiánica.

La palabra traducida «confirmará» en la versión Reina-Valera Revisada es el verbo *gabar* (Forma Hifil, TWOT 310). Según Edward J. Young:

«... estas palabras hebreas no son usuales. Algunas veces se interpretan como si sencillamente significaran “hacer un pacto”. Tal interpretación, sin embargo, es incorrecta, pues no le hace justicia al original, el cual sólo se puede significar “hacer que un pacto prevalezca” o “hacer que un pacto sea firme”. Esto implica que el pacto *ya está en existencia*, y que es ahora cuando sus términos y condiciones han de hacerse efectivos».¹³

La raíz hebrea *gabar* se traduce habitualmente «prevalecer», «ser poderoso», «tener fuerza», «ser grande», e ideas afines, y se aplica frecuentemente a triunfos militares. Una palabra derivada, *gibbor*, se aplica a menudo al triunfador en las batallas. Ahora bien, la cualidad de poseer poderío militar era, en último extremo, un atributo divino. La siguiente explicación de Oswalt es, a mi juicio, sumamente esclarecedora:

«No es sorprendente que en tal sociedad *Dios fuera a menudo representado como un guerrero*. Dios es el verdadero prototipo de hombre poderoso» (o sea, *gibbor*) «Y si los logros de un guerrero terrenal son relatados, cuánto más deberían (relatarse) los de Dios. Así, los salmistas relatan los actos poderosos de Dios (106:8; 145:4, 11, 12; etc.) y en varios sitios se le atribuyen por excelencia a Dios aquellos atributos que serían de esperarse en un rey guerrero –sabiduría, poder,

¹² Cit. en Grau, o.c., p. 109.

¹³ *Daniel*, p. 525; de igual manera Woodrow, o.c., p. 127.

consejo y entendimiento (Job 12:13; Pr. 8:14). Isaías (9:6; cfr. 10:21) indica que *éstos serán los atributos del Rey que vendría, cuyo nombre es el Dios Poderoso tanto como el Príncipe de Paz*, pero también deja claro que la justicia y la rectitud acompañarán su poder (cfr. Sal. 89:13, 14).»¹⁴

De lo antedicho se sigue que el término utilizado no solamente no requiere ser aplicado al Anticristo,¹⁵ sino que puede ser aplicado con entera justicia y propiedad al Señor Jesucristo. El siguiente paso es ver si el NT confirma o rechaza esta interpretación.

¹⁴ En TWOT 310, s.m.

¹⁵ Como piensa Carballosa, o.c., p. 221.

Capítulo XIV

El Nuevo Pacto

Para los cristianos, Jesús de Nazaret no fue un pobre mártir arrastrado a la muerte por un conflicto político-religioso. Por el contrario, la Biblia afirma que los hechos del prendimiento, juicio y ejecución de Jesús formaban parte de un maravilloso plan de Dios. Jesús sabía cuál sería su fin terrenal, y hacia tal fin se encaminó resuelta y voluntariamente, sabiendo que suya sería la victoria final:

«Por eso me ama el Padre, porque yo pongo mi vida, para volverla a tomar. *Nadie me la quita*, sino que yo de mí mismo la pongo. Tengo poder para ponerla, y tengo poder para volverla a tomar. Este mandamiento recibí de mi Padre» (Jn. 10:17, 18, s.m.; cfr. Mr. 10:45 par.).

La parábola del hombre fuerte que es sometido también nos habla del poder irresistible de Dios manifestado en Cristo:

«Mas si por el dedo de Dios echo yo fuera los demonios, ciertamente el reino de Dios ha llegado a vosotros. Cuando el hombre fuerte armado guarda su palacio, en paz está lo que posee. Pero cuando *viene otro más fuerte que él y le vence*, le quita todas sus armas en que confiaba, y reparte el botín» (Lc. 11:20-22, s.m.; cfr. Mr. 3:27; Mt. 12:28, 29).

Respecto de esta parábola dicen dos de los más eminentes exégetas contemporáneos:

«Los evangelistas, pues, refieren unánimemente la parábola al reino de Dios en el sentido de que aplican la metáfora de la derrota del

hombre fuerte al desbaratamiento del poder del mal... la derrota de las fuerzas del mal no es, como en la apocalíptica judía, una esperanza para el futuro, sino algo que se cumple ya en el ministerio de Jesús.»¹

«Por consiguiente, con la parábola del duelo, Jesús quiere decirnos: yo expulso a los demonios no como instrumento de Satanás, sino como vencedor de Satanás.»²

El apóstol Pablo³ utiliza repetidamente un lenguaje rico en expresiones relativas a los triunfos militares, aplicado a la obra de Jesucristo:⁴

«¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro, tu *victoria*?, ya que el aguijón de la muerte es el pecado, y el poder del pecado, la ley. Mas gracias sean dadas a Dios, que nos da *la victoria* por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1 Co. 15:55-57, s.m.).

«Antes, en todas estas cosas somos *más que vencedores* por medio de aquel que nos amó» (Ro. 8:37, s.m.).

«Y a vosotros... os dio vida juntamente con él... anulando el acta de los decretos que había contra nosotros, que nos era contraria, quitándola de en medio y clavándola en la cruz, 2:15 y *despojando* a los principados y a las potestades, *los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la cruz*» (Col. 2:13-15, s.m.).

«Pero a cada uno de nosotros fue dada la gracia conforme a la medida del don de Cristo. Por lo cual dice: Subiendo a lo alto, llevó *cautiva la cautividad*. Y dio dones a los hombres» (Ef. 4:7, 8; cfr. Sal. 68:18; s.m.).

El desfile triunfal de un guerrero victorioso, con los vencidos encadenados para dar testimonio de su hazaña, el fuerte sometido

¹ Dodd, *Las parábolas del Reino*, p. 121.

² Jeremías, *TNT*, I, p. 93; cfr. pp. 107-119, «La Victoria sobre el poderío de Satanás».

³ De igual modo, san Juan también ve un combate entre Dios y su Hijo, y los poderes malignos del mundo (*kosmos*) y su príncipe, Satanás. Pero la victoria final es indudablemente de Cristo, el Cordero triunfante, 17:14; 19:11-13.

⁴ Sobre los términos marciales «victoria» (*nikos*), «más que vencedores» (*hypernikömen*), y otros afines, véase NIDNTT, I, art. *Fight*,

por otro más fuerte que él, etc., son figuras muy claras del triunfo de Cristo sobre los principados y las potestades del mal. El propósito de Dios no podía ser quebrantado por mucha oposición que encontrara: por medio de Jesucristo, Dios hizo prevalecer su Pacto.

De de esta manera, puede verse que la aplicación de la expresión «hará prevalecer», o «confirmará», al Mesías es fuertemente apoyada y atestiguada en el NT por el mismo Señor y por los apóstoles.

El Pacto

En cuanto al pacto que habría de prevalecer, el NT conoce solamente un Pacto, el cual fue sellado con la sangre del Mesías:

«De igual manera, después que hubo cenado, tomó la copa, diciendo: Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que por vosotros se derrama» (Lc. 22:20 par.; 1 Co. 11:25).

«(Dios) el cual asimismo nos hizo ministros competentes de un nuevo pacto, no de la letra, sino del espíritu; porque la letra mata, mas el espíritu vivifica» (2 Co. 3:6).

«Ahora bien, a Abraham fueron hechas las promesas, y a su simiente... la cual es Cristo. Esto, pues, digo: El pacto previamente ratificado por Dios para con Cristo, la ley que vino cuatrocientos treinta años después, no lo abroga, para invalidar la promesa... Dios la concedió a Abraham mediante la promesa» (Gá. 3:17, 18; cfr. 4:21-31).

La interpretación teológica y la soteriológica del Nuevo Pacto quedan perfectamente delineadas en la Epístola a los Hebreos, la que a su vez enseña claramente la caducidad del Antiguo Pacto al tiempo que destaca la interrelación orgánica y la continuidad esencial entre los Pactos Antiguo y Nuevo:

«Pero ahora tanto mejor ministerio es el suyo, cuanto es mediador de un mejor pacto, establecido sobre mejores promesas. Porque si aquel primero hubiera sido sin defecto, ciertamente no se hubiera procurado

lugar para el segundo. Porque reprendiéndolos dice: He aquí vienen días, dice el Señor, en que estableceré con la casa de Israel y la casa de Judá un nuevo pacto; no como el pacto que hice con sus padres el día que los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto; porque ellos no permanecieron en mi pacto, y yo me desentendí de ellos, dice el Señor. Por lo cual, este es el pacto que haré con la casa de Israel, después de aquellos días, dice el Señor: Pondré mis leyes en la mente de ellos, y sobre su corazón las escribiré; y seré a ellos por Dios, y ellos me serán a mí por pueblo; Y ninguno enseñará a su prójimo, ni ninguno a su hermano, diciendo: Conoce al Señor;⁵ porque todos me conocerán, desde el menor hasta el mayor de ellos. Porque seré propicio a sus injusticias, Y nunca más me acordaré de sus pecados y de sus iniquidades. Al decir: “Nuevo pacto”, ha dado por viejo al primero; y lo que se da por viejo y se envejece, está próximo a desaparecer»⁶ (He. 8:6-13; cfr. 7:22; 10:15-17; Jer. 31:31-34).

«Así que, por eso es mediador de un nuevo pacto, para que interviniendo muerte para la remisión de las transgresiones que había bajo el primer pacto, los llamados reciban la promesa de la herencia eterna» (He. 9:15; cfr. 12:24).

El pacto es una relación entre Dios y el hombre, en el cual Dios se obliga a sí mismo a cumplir ciertas promesas, y exige del hombre una respuesta clara y definitiva de fe.⁷ En el AT, el hebreo *berit* (TWOT 282) se utilizaba tanto para señalar pactos entre amigos, reyes, o pueblos, como para referirse a las relaciones divino-humanas; pero en último extremo todo pacto conlleva una dimensión teológica, puesto que tiene a Dios por testigo.

La esencia de todo pacto divino-humano –al cual me referiré en adelante simplemente como «Pacto»– se resume en la expresión «*seré a ellos por Dios, y ellos me serán a mí por pueblo*». Un estudio cuidadoso del NT muestra que existe una continuidad

⁵ Cfr. 1 Jn. 2:27.

⁶ No existe razón para interpretar el v. 13 como referencia a la destrucción de Jerusalén y del templo. El autor dice que ya el propio profeta Jeremías declara viejo el primer pacto por el solo hecho de anunciar uno nuevo. Y si lo declara viejo ello implica que (ya en la época del profeta) el antiguo pacto estaba destinado a desaparecer.

⁷ Cfr. Art. *Pacto* (Ingl. *Covenant*) en *NIDNTT*, I, pp. 365-376; *TWB*, pp. 54-56; *PBS*, pp. 248-252; *DIB*, pp. 478-479.

esencial entre el Antiguo y el Nuevo Pacto, determinada por el propósito salvífico de Dios, quien ha elegido un pueblo para que le glorifique.

El Pacto es establecido unilateralmente por Dios; el hombre no puede sino aceptarlo o rechazarlo, nunca modificarlo. Probablemente por eso, los traductores de la Septuaginta tradujeron, en los textos referidos al Pacto, el heb. *berit* por el griego *diatheke*, que significaba más bien «testamento», en lugar de *syntheke*, «alianza» (que supone negociaciones previas). Como es obvio, el heredero de un testamento puede aceptarlo o rechazarlo, pero no modificarlo a su gusto. La versión latina de Jerónimo, la *Vulgata*, siguió a la Septuaginta, y tradujo *berit* por *testamentum*. De allí proviene la denominación corriente de las dos partes de la Biblia, hebrea y griega, en el Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, respectivamente.⁸

El autor de Hebreos utiliza el doble sentido del término *diatheke* (testamento/pacto establecido unilateralmente) para mostrar la semejanza, continuidad y relación orgánica de los pactos. Respecto del Nuevo Pacto, dice:

«Porque donde hay testamento, es necesario que intervenga muerte del testador. Porque el testamento con la muerte se confirma; pues no es válido entre tanto que el testador vive. De donde ni aun el primer pacto fue instituido sin sangre» (He. 9:16-18; cfr. v. 15, cit. más arriba).

El autor de Hebreos señala inequívocamente al pacto preanunciado por el profeta Jeremías como el Nuevo Pacto, que tuvo su cumplimiento en Jesucristo. Según Colin Brown,⁹ la continuidad de los pactos se revela en que si bien el nuevo pacto apunta a una renovación de la relación entre Dios y su pueblo, ello no implica la abolición de la ley, sino una aplicación mucho más personal y profunda; cfr. las palabras del Señor en Mt. 5:17.

⁸ Obviamente, es más apropiado hablar de Nuevo y Antiguo Pacto, o de Nueva Alianza (como todas las versiones romanas), en el sentido explicado arriba de Pacto establecido por Dios.

⁹ En NIDNTT, I, p. 368.

En resumen, el Nuevo Pacto anunciado por el profeta Jeremías y cumplido en Jesucristo, implicaba tres cosas fundamentales: Escribir la ley (*Torah*) en los corazones; llevar a un conocimiento vital y personal de Dios, y quitar el pecado. El Nuevo Pacto se compara con el Antiguo Pacto sinaítico, donde fue dada la Ley.

1) La ley sería escrita en los corazones. Aquí la ley involucra las ideas de «guía, dirección e instrucción»:¹⁰ se trata de un nuevo corazón, de una nueva naturaleza, dotados para hacer la voluntad de Dios por la obra del Espíritu Santo (según Ro. 8:1-17).

2) El conocimiento personal implica que, además del reconocimiento de Dios como el Dios de Israel, cada individuo pudiera conocer y obedecer al Dios que mora en su corazón.

3) El borramiento de los pecados es indispensable, y el olvido de los pecados tiene una connotación particular para la mente hebrea: para el hebreo, “recordar” era más que un esfuerzo mental; conllevaba el pensamiento de hacer algo a favor, o en contra, de la persona recordada.¹¹ Dios aseguraba por medio de Jeremías que ésta sería una de las promesas inquebrantables del Nuevo Pacto. Aunque el Pacto sinaítico tenía promesas, no eran de la profundidad y el alcance de las promesas del Nuevo Pacto, cumplidas en Cristo. La importancia teológica que las Escrituras le asignan a estos conceptos no puede sobrestimarse:

«La Nueva Alianza plantea las relaciones entre Dios y el hombre sobre una base totalmente distinta que no es, por ejemplo, una ética nueva; los mandamientos de Dios son incommovibles. Consiste en que el propio Dios transforma interiormente a los hombres, de tal manera que su voluntad domina sus modos de pensar más íntimos, y en que Él colma a cada uno con el conocimiento original de su ser... El Nuevo Testamento recibió su nombre por la cita de Jeremías aquí aducida. ¿Hay algo que nos permita captar con claridad mayor la importancia alcanzada por ella, en orden a la autocomprensión de la comunidad cristiana?»¹²

¹⁰ Bruce, *The Epistle of the Hebrews*, p. 172, n. 54.

¹¹ *Ibid*, p. 175.

¹² Strathmann, *La Epístola a los Hebreos*, pp. 114-115; cfr. Bruce, o.c., especialmente pp. 169-180.

Sobre la continuidad del Pacto, que justifica la expresión de Daniel «confirmará» o «hará prevalecer», existen claras afirmaciones en el NT:¹³

«Bendito el Señor Dios de Israel, que ha visitado y redimido a su pueblo, y nos levantó un poderoso Salvador en la casa de David su siervo... para hacer misericordia con nuestros padres, y acordarse de su santo pacto» (Lc. 1:68, 19, 72).

«Vosotros sois los hijos de los profetas, y del pacto que Dios hizo con nuestros padres, diciendo a Abraham: En tu simiente serán benditas todas las familias de la tierra. A vosotros primeramente, Dios, habiendo levantado a su Hijo, lo envió para que os bendijese, a fin de que cada uno se convierta de su maldad» (Hch. 3:25, 26).

«Pero el entendimiento de ellos se embotó; porque hasta el día de hoy, cuando leen el antiguo pacto, les queda el mismo velo no descubierto, el cual por Cristo es quitado... Pero cuando se conviertan al Señor, el velo se quitará» (2 Co. 3:14, 16).

«¿Y qué acuerdo hay entre el templo de Dios y los ídolos? Porque vosotros sois el templo del Dios viviente, como Dios dijo: *Habitaré y andaré entre ellos, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo*» (2 Co. 6:16, s.m.).

«Y oí una gran voz del cielo que decía: He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y *ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios*» (Ap. 21:3, s.m.).¹⁴

El profesor A. M. Stibbs comenta:

«Aunque hay dos pactos distintos de una misma clase, en ellos hay unidad esencial y continuidad. El mismo fin se contempla en los dos. El segundo se introdujo sólo por el hecho de que el primero era ineficaz, y, en realidad, nunca tuvo el propósito de ser más que un simbolismo

¹³ En este sentido puede también citarse Ro. 11:26, 27, pues la salvación de Dios está en operación para todos, incluyendo a Israel; pero este pasaje exige una consideración más cuidadosa de la que es posible aquí; cfr. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy*, pp. 124-134.

¹⁴ La palabra traducida «pueblo» -gr. *laoi*- está en plural, indicando multiplicidad de pueblo, y por lo tanto, universalidad.

provisional de cosas mejores que habrían de venir (véanse, e. g., He. 9:9-10:1). El segundo sustituye al primero por cuanto aquél cumple cabalmente lo que el primero no pudo cumplir. Por cuanto el cumplimiento del segundo es eterno, éste es el pacto final. No hay necesidad de esperar otra provisión de Dios fuera de ese nuevo pacto... La única y suficiente garantía de este nuevo pacto es la persona y la obra de su fiador o mediador.»¹⁵

Éste es, pues, el pacto eterno que Dios dispuso y que Jesucristo, Dios y hombre, confirmó o hizo prevalecer mediante su sacrificio en la cruz. *En todo el NT no se habla de ningún otro pacto aparte de éste.* La interpretación inspirada de las profecías de Dn. 9:27a y de Jer. 31:31-34 es que el mediador del único Nuevo Pacto es Jesús, el Cristo.

Una semana

Una objeción frecuente a la interpretación mesiánica es que, según algunos presentan el asunto, Jesús no confirmó jamás un pacto de una semana de duración:

«Si es Cristo el sujeto del verbo, y si lo que quiere decir el texto es que el Señor cumplió las estipulaciones del pacto de la gracia, ¿qué sentido tiene decir que fue por una semana?»¹⁶

«... esta interpretación no puede sostenerse ni por un momento, ni cronológicamente, ni doctrinalmente, si la examinamos a la luz de las demás escrituras. ¿Con quiénes confirmó jamás el Señor Jesús un pacto por siete años? Su sangre preciosa se llama “la sangre del pacto eterno” (He. 13:20); no de un pacto de una semana de años».¹⁷

Estamos completamente de acuerdo con nuestros hermanos dispensacionalistas en que no existe la menor evidencia en toda la Escritura de que el Señor haya hecho jamás un pacto de una semana

¹⁵ Stibbs, *Hebreos*, p. 904.

¹⁶ Carballosa, *Daniel y el Reino Mesianico*, p. 221.

¹⁷ Ironside, *Daniel*, p. 116; cfr. Chafer, *Teología Sistemática*, II, p. 354.

de duración. El pacto inaugurado por el Señor es un pacto eterno, como acabamos de ver más arriba.

El problema consiste en que el dispensacionalismo basa esa objeción en una afirmación que no aparece en el texto: es simplemente su propia interpretación del enfoque histórico mesiánico, como si éste inevitablemente exigiera hacer decir al texto semejante disparate. La manera más simple, pero no la más honrada, de refutar un argumento es ridiculizarlo previamente mediante la caricaturización. Me propongo demostrar que no es éste el sentido de la expresión.

El punto es que en ninguna parte del texto se dice que el pacto aludido sea de una semana de duración. Ésta es una suposición de la exégesis dispensacional, utilizada por quienes sostienen este punto de vista en contra de la interpretación histórico-mesiánica. El propio profesor Carballosa ha escrito:

«Los traductores se ven obligados a suplir una preposición en la traducción del versículo 27, pues en el original no aparece nada delante de la expresión “una semana”. Pero casi todos los traductores suplen algo. Algunos usan las preposiciones “por”, “en”, o “para”. Pero aunque se rehusé suplir las mencionada preposición, todavía la mejor traducción del texto es: “y él hará prevalecer (impondrá) un pacto a los muchos una semana”.»¹⁸

Pese a esta afirmación, la interpretación dispensacional exige que el pasaje sea traducido –o al menos parafraseado– del siguiente modo: «y él hará prevalecer un pacto (de) una semana (de duración) con muchos».

La interpretación mesiánica no necesita forzar de esta manera el sentido del pasaje. Éste no es el sentido como indicando que el pacto tenga vigencia durante sólo una semana de años, sino como siendo confirmado con muchos (del pueblo de Israel) durante ese lapso. Esta interpretación es apoyada por la mayoría de las versiones, desde las más literales como:

¹⁸ Carballosa, o.c., p. 222; de igual modo Mauro, cit. en Grau, *Escatología*, pp. 109-110.

«y una semana él hará prevalecer un pacto con muchos» (BJ) que puede parafrasearse:

«y por una semana él hará prevalecer un pacto con muchos» (como RVR y KJV), o bien:

«y durante una semana él hará prevalecer un pacto con muchos» (como NBE, BLA, BNC, BVP y LPD).

Según esto, lo que la profecía quiere decir es que el Mesías confirmará el pacto con muchos durante una semana de años. ¿De qué manera?

Debemos notar que, según lo visto, el Mesías es asesinado en esta 70 semana, y el versículo 27 nos permite ver que esto tendría lugar más exactamente a la mitad de la semana, cuando el Mesías haría cesar el sacrificio y la ofrenda (véase el próximo capítulo). ¿Cómo puede el Mesías confirmar el pacto durante una semana, si él mismo es asesinado en la mitad de esa misma semana? Durante la segunda mitad de la semana la salvación es ofrecida en forma exclusiva a la nación de Israel a través de los apóstoles. Más arriba se comentó el concepto de apóstol cómo representante plenipotenciario.¹⁹ Desde la crucifixión hasta el martirio de Esteban, la Buena Nueva de Jesucristo es presentada solamente al pueblo de Israel. El mismo Jesús había señalado claramente la secuencia:

«He aquí, yo enviaré la promesa de mi Padre sobre vosotros; pero quedaos vosotros en la ciudad de Jerusalén, hasta que seáis investidos de poder desde lo alto.» «Recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos *en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra.*» (Lc. 24:49; Hch. 1:8).

Se admite tradicionalmente, sobre la base de la mejor evidencia disponible, que el ministerio terreno del Señor duró unos tres años y medio,²⁰ es decir, «media semana» de años. Por otra parte, la

¹⁹ P. 67, n. 21; Mt. 10:40; Jn. 20:21, 22; cfr. 2 Co. 5:17: «embajadores de Cristo».

²⁰ BJ, tabla cronológica; Anderson, *El Príncipe que ha de venir*; DIB, art. *Jesucristo y Cronología*; Manley, Robinson y Stibbs, *Nuevo Auxiliar Bíblico*, pp. 372-375; Wiseman, *La Cronología de la Biblia*, p. 54; Tenney, *Nuestro Nuevo Testamento*, p. 156.

mayoría de los estudiosos datan la conversión de Saulo de Tarso entre tres y cuatro años después de la crucifixión de Jesús, es decir, entre 34 y 37.²¹ La conversión de Pablo fue poco posterior al martirio de Esteban, según sugiere Hechos 7-9.

Pues bien, el martirio de Esteban fue el incidente que marcó una nueva dirección en la obra evangelística de la primitiva Iglesia. Hasta ese momento, su actividad se había limitado evidentemente a los judíos, mientras que de allí en más se narran conversiones de samaritanos y gentiles (Hch. 8).²² Si se asignan tres años y medio al ministerio de Jesús y otro lapso similar a la actividad evangelística de los discípulos dirigida exclusivamente a los judíos, tenemos aquí la septuagésima semana de años durante la cual el Mesías confirmaría un pacto con muchos: *durante siete años, la oferta de salvación fue hecha primera y exclusivamente a Israel, como pueblo elegido.*

En un librito tan breve como sustancioso,²³ el profesor Jeremías ha analizado el problema de la actitud del Señor Jesús hacia los paganos. Jeremías efectúa seis comprobaciones, tres negativas y tres positivas. Las comprobaciones negativas son:

- 1) *Jesús condenó duramente el celo proselitista judío, el cual estaba en su apogeo en el tiempo del Señor:*²⁴
«¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! porque recorréis mar y tierra para hacer un prosélito, y una vez hecho, le hacéis dos veces más hijo del infierno que vosotros» (Mt. 23:15).
- 2) *Durante su vida terrena, Jesús restringió la actividad de los discípulos exclusivamente a los judíos de manera expresa.* Como puede verse en Mateo 10:5, 6, cuya traducción más exacta²⁵ parece ser: «No vayáis a los gentiles (BNC) ni entréis

²¹ BJ, 1.c.; DIB, tabla cronológica; Wiseman, 1.c., etc.

²² Recuérdese que los samaritanos eran intensamente despreciados por los judíos; la actividad misionera de los cristianos judíos refleja, pues, un profundo cambio de actitud.

²³ *La Promesa de Jesús a los paganos.*

²⁴ Cfr. Rops, *La vida cotidiana en Palestina en tiempo de Jesús*, pp. 58-59 y 461-464.

²⁵ El prof. Jeremías señala que *eis odon* (RVR «por camino») corresponde al arameo *leorah*, que significa «en dirección de», «hacia». Además, *polin* (RVR «ciudad») debe corresponder al arameo *medina* que puede

en la provincia de Samaria (NBE), sino id antes a las ovejas perdidas de la casa de Israel.»

- 3) *Jesús restringió su ministerio público a las fronteras de Israel,*²⁶ y se consideró a sí mismo como enviado sólo «a las ovejas perdidas de la casa de Israel». Existen muy pocas excepciones a esta regla, lo que no hace sino subrayar esta exclusividad del ministerio de Jesús. Jeremías considera que existen sólo dos excepciones seguras a esta regla, y en ambos casos se trata de curaciones a distancia: la curación de la hija de la sirofenicia (Mr. 7:24-30 par.) y la del siervo del centurión (Mt. 8:15 par.).

Las tres comprobaciones positivas son:

- 1) *Jesús apartó el odio de las expectativas escatológicas.* El odio de los judíos, y la venganza que ellos esperaban tomar contra los opresores gentiles y los traidores «mestizos» samaritanos,²⁷ fueron drásticamente desalentados por Jesús. El Maestro cura a un samaritano (Lc. 17:12-19), habla con una samaritana (Jn. 4:6-39), y ¡terrible humillación para oídos judíos!, pone a un samaritano como modelo de prójimo (Lc. 10:25-37). Jesús no responde a las agresiones samaritanas (Lc. 9:53-56) ni romanas con odios, sino en todo caso –en el incidente referido en Lc. 13:1-5- con un llamado al arrepentimiento de Israel. Jesús negó ser el Mesías político que sus contemporáneos esperaban (Jn. 6:15; 18:36; también los relatos de la tentación, donde Jesús rechaza los reinos terrenales). Finalmente, el Señor comenzó su ministerio declarando el año de gracia del Señor e interrumpiendo abruptamente el pasaje de Is. 61:1, 2, que leía justamente donde debía decir: «y el año de venganza del Dios nuestro». Por esta razón se escandalizaron tanto los oyentes que quisieron despeñarle (Lc. 4:16-30).²⁸ En otros dos pasajes

significar ciudad o provincia, en los modos determinado e indeterminado, respectivamente. De todos modos, las versiones corrientes son suficientemente claras.

²⁶ Ver discusión en Jeremías, o.c., pp. 33-54.

²⁷ Sobre el problema de los samaritanos, véase Rops, o.c., pp. 49-57.

²⁸ El versículo 22 debe traducirse en el sentido que lo hace la NBE: «Todos se declaraban en contra, extrañados de que mencionara sólo las palabras sobre la gracia.» La cuestión aquí es que la expresión «dar testimonio» (gr. *martyreō*) puede significar testimoniar en favor o en contra, y la expresión «maravillados»

que Jesús citó, omitió el aspecto de la venganza escatológica: Mt. 11:5, 6 par. cfr. Is. 29:20; 35:4.

- 2) *Jesús les promete a los paganos participar en la salvación:* Todos los pueblos comparecerán ante Él (Mt. 25:31-46); los paganos también resucitarán (Mt. 12:41, 42; 11:22; 10:15 par.), asunto que en aquel entonces los rabís discutían. En la afirmación de juicio para todas las naciones, en donde las diferencias desaparecerán (Mt. 25), en las parábolas de la Fiesta de Bodas (Mt. 22:1-14 par.), y de los viñadores homicidas (Mr. 12:1-8 par.), y en las solemnes advertencias de Lc. 4:25-27 y 10:10-16, hay no sólo una voz de alarma para la nación de Israel, sino también, simultáneamente, una firme promesa para los paganos.
- 3) *La soberanía de Jesús y su obra salvadora son también para los paganos.* El título de Hijo de Hombre, de Daniel 7, corresponde a un soberano universal; el rey montado en un pollino, de Zacarías 9:10 (cfr. Mr. 11:1-10 par.), es el príncipe de paz que reina sobre *todas* las naciones; y como Siervo de Yahvé, Jesús llevará la verdad, la luz y la alegría a todas las naciones, y cargará con los pecados de muchos (Is. 42:1-6; 49:5; 52:15; 53:12).

La síntesis de este planteo, en el que por una parte Jesús restringe su actividad y la de sus discípulos a Israel, y, por otra parte, promete a los paganos la participación en el Reino,²⁹ se realiza

(gr. *thaumazō*) puede significar también «escandalizados». En contra de la mayoría de las traducciones, aquí el contexto exige, y la gramática permite, la traducción citada. Al respecto dice Jeremías (o.c., p. 64s): «Visto así, no hay en Lc. 4:22 ruptura brusca en la actitud de los oyentes hacia Jesús. Desde el principio responden con una indignación unánime a su predicación. Y es el anuncio del evangelio lo que suscita la irritación, y en particular el hecho de que Jesús haya suprimido del cuadro de los días futuros la venganza contra los paganos... Claro que Jesús habla de la justicia punitiva y retributiva de Dios, *ekdikesis* (Lc. 18:7), pero no se trata ciertamente de la justicia punitiva política... sino del castigo de aquellos que persiguen a los discípulos de Jesús» (cfr. pp. 61-64).

²⁹ El Reino de Dios (*basileia tou Theou*) o, lo que es lo mismo, el reino de los cielos (*basileia tōn ouranōn*). Esta última era una forma judía respetuosa de mencionar el reino de Dios sin pronunciar el santo nombre; la expresión se halla con mayor frecuencia en Mateo 3:2; 4:17; 5:3, 10, 19s; 7:21; 8:11; 10:7; 11:11s; 13:11, 24, 31, 33, 44s, 47, 52; 16:19; 18:1, 3s; 19:12, 14, 23; 20:1; 22:2; 23:13; 25:1. Mateo solamente utiliza la expresión sinónima «Reino de Dios» en 6:33; 12:28, y 21:31, 43; cfr. la expresión «tu reino» en 6:10; 20:21; el «reino de mi padre» en 13:43; 26:29; «el reino del hijo del hombre» en 13:41; 16:28; los «hijos del reino» en 8:12; 13:38; el «evangelio», o «la palabra» del reino, en 4:23; 9:35; 13:19. Véase Dodd, o.c., p. 42; Jeremías, o.c., p. 102 y *TNT*, I, pp. 120-121; Ridderbos, *La venida del Reino*, I, p. 31 (el mejor tratado sobre el

gracias a la enseñanza del AT sobre el llamado de Dios a todas las naciones, concebido como peregrinación escatológica hacia el monte de Dios. En el banquete escatológico³⁰ -cfr. Is. 25:6-8-, muchos gentiles se sentarán a la mesa con los patriarcas de Israel, mientras que muchos de la nación de Israel quedarán excluidos. Jeremías prueba con profusión de citas del AT que esta peregrinación de los paganos es un acontecimiento de los últimos tiempos.³¹

No hay, desde luego, contradicción en la actitud de Jesús: Él ha venido a la casa de Israel, pero ante el rechazo de los «hijos del reino»,³² estos serán suplantados por otra gente, los «paganos»:

«Esta conclusión (Jesús espera la incorporación de los paganos al pueblo de Dios como un acto escatológico del poder de Dios) resuelve la contradicción aparente que habíamos visto... Es que la llamada a Israel y la incorporación de los paganos del reino de Dios son dos acontecimientos *consecutivos* de la historia de la salvación. La actitud de la comunidad primitiva para con los paganos se nos ofrece con una nueva luz... enfocó la historia de la salvación de la misma manera que Jesús, y como Jesús esperaba el reino de Dios universal al fin de los tiempos.»³³

En otras palabras, los paganos ciertamente participarían, y *con las mismas prerrogativas que los «hijos»*, en el Reino de Dios. Sin embargo, esto debía realizarse después de la cruz: la sangre de Jesucristo debía ser derramada por los «muchos» (gr. *polys*; Mr. 10:45, cfr. Is. 53:11, 12). El ofrecimiento de salvación a Israel y la

tema), Para una opinión a favor de una diferencia entre el Reinos de Dios y el Reino de los cielos, véase BAS, n. a Mt. 6:33.

³⁰ La participación en un banquete con los patriarcas y profetas era la concepción que, en la mente hebrea, más explícitamente representaba las bienaventuranzas escatológicas.

³¹ O.c., pp. 80-106. Algunos ejemplos: Manifestación de Dios: Is. 40:5; 51:4, 5; 52:10; 60:3; 62:10; Llamada a los pueblos: Is. 45:20-22; 55:5; 66:19, 20; Sal. 96:3-10; Peregrinación de los pueblos: Is. 2:2, 3; 19:23; 60:3-11, etc.; Mi. 4:1, 2; Zac. 8:21-23; Adoración en el Monte Santo: Is. 19:25; 56:7; Sof. 3:9; Sal. 96:8; El festín escatológico: Is. 25:6-8. También hay numerosas referencias a literatura judía extracanónica. Cfr. Schürer, HPJTJ, II, pp. 681-691.

³² Cfr. especialmente a) la parábola de los viñadores malvados (Mt. 21:33-43 par.), con su conclusión: «Por tanto, os digo que el reino de Dios será quitado de vosotros, y será dado a gente que produzca los frutos de él», y b) la solemne advertencia de Mt. 8:11s par.: «Y os digo que vendrán muchos del oriente y del occidente, y se sentarán con Abraham e Isaac y Jacob en el reino; mas los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera; allí será el lloro y el crujir de dientes.»

³³ Jeremías, o.c., p. 103.

muerte redentora del Mesías eran actos que debían *preceder necesariamente* a la entrada de los paganos al reino. La salvación debía ofrecerse primeramente a los judíos; así lo vemos por los dichos del Señor registrados en Mt. 10:5, 6 (citado más arriba), y también por Mr. 7:27: «Deja primero que se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos.» Así lo entendieron también los apóstoles:

«Vosotros sois los hijos de los profetas... A vosotros *primeramente*, Dios, habiendo levantado a su Hijo, lo envió para que os bendijese, a fin de que cada uno se convierta de su maldad» (Hch. 3:25, 26; cfr. 1:8; s.m.).

«Pero viendo los judíos la muchedumbre, se llenaron de celos... entonces Pablo y Bernabé, hablando con denuedo, dijeron: A vosotros a la verdad *era necesario que se os hablase primero la palabra de Dios*; mas puesto que la desecháis, y no os juzgáis dignos de la vida eterna, he aquí, nos volvemos a los gentiles» (Hch. 13:45, 46, s.m.).

«Porque no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree; *al judío primeramente*, y también al griego» (Ro. 1:16, s.m.).

En forma coherente con estas declaraciones, la predicación apostólica se dirigía primeramente a las sinagogas (Hch. 9:20; 13:5; 14:1; 17:10, etc.), pues era necesario restaurar primero el tabernáculo de David, antes de que los gentiles buscaran al Señor (Hch. 15:15-18, cfr. Am. 9:11, 12).

«Esta antigua fórmula cristiana “del judío primeramente”, que expresa la convicción de que la oferta del evangelio a Israel debía preceder a la incorporación de los paganos al pueblo de Dios, es una fórmula que se remonta al propio Jesús, según puede deducirse de Mt. 10:5s... Esta prohibición parece como una defensa contra una opinión contraria...: la hora escatológica había llegado ya; la hora en que el reino de Dios debía ser proclamado en el mundo entero. *Jesús declara*

que esa hora no había llegado aún. Es menester primero que se haga a Israel la ofrenda de la salvación.»³⁴

Hasta aquí llega el profesor Jeremías. Él infiere las motivaciones que Jesús tuvo para anunciar el evangelio primeramente a los judíos, a partir de las declaraciones de los apóstoles. Sin embargo, tanto las afirmaciones de Jesús como las enseñanzas apostólicas dejan sin explicar convincentemente el por qué de la oferta exclusiva a Israel durante el ministerio de Jesús y durante la primera época de la Iglesia apostólica... ¡Si hubiese alguna profecía que explicase convincente y acabadamente la expresión «era necesario anunciar el evangelio primeramente a los judíos» del mismo modo³⁵ que Isaías 53 explica por qué «era necesario que el Cristo padeciese», de Lc. 24:26, 46!

Desde luego, tenemos esa profecía:

«Y él confirmará un pacto con muchos por una semana.»

El pacto es confirmado con el remanente de Israel. Pablo refiere que el Señor resucitado se les apareció a más de quinientos hermanos, antes de su ascensión según es presumible. Es decir, que había por lo menos quinientos creyentes –sin contar las muchas mujeres, ya que Pablo no las menciona (1 Co. 15:3-8)-, antes de Pentecostés. Y en el día de Pentecostés solamente, se convirtieron tres mil hombres (Hch. 2:41), y otros cinco mil poco después (Hch. 4:4); dicho crecimiento era continuo, «en gran número así de hombres como de mujeres», incluyendo seguramente judíos de otras ciudades (Hch. 5:12-16), y la actividad evangelística era intensísima. Por estas razones, podemos afirmar que para la época de la dispersión tras la muerte de Esteban, los judíos cristianos, el verdadero remanente de Israel con el cual fue confirmado el Pacto, eran muchos miles.

³⁴ Ibid., p. 105; s.m.

³⁵ Del mismo modo, o sea, sin pretender que sea el único anuncio profético al respecto, pero sí uno que con particular claridad profetiza hechos cuyo cumplimiento ocurrió en el tiempo de Jesús y los apóstoles.

En conclusión, desde el bautismo de Jesús hasta la muerte de Esteban³⁶ transcurrieron unos siete años, durante los cuales el nuevo pacto fue confirmado exclusivamente con las ovejas perdidas de la casa de Israel. *Esto representa un cumplimiento literal e histórico de la septuagésima semana de Daniel,*³⁷ ocurrido en la primera mitad del primer siglo de la era cristiana.

³⁶ Para Woodrow, (*Great Prophecies of the Bible*, p. 123) la conversión de Cornelio es el hecho que señala el final de la septuagésima semana.

³⁷ Cfr. LaRondelle, o.c., pp. 171, 181-182; Woodrow, o.c., pp. 120-123; Hasel, *The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27*; Bray, *The Great Tribulation*, pp. 11-13; Payne, *The Goal of Daniel's Seventy Weeks*; Blodgett, *Rapture: Is it for real?*, pp. 31-37.

Capítulo XV

A la mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la ofrenda

El término *jasi* (TWOT 719) debe traducirse «en el medio»; por lo demás, el contexto (*yasbit*, hace cesar) indica una acción repentina.¹ Por lo tanto, la frase que da título a este capítulo debe referirse a un hecho determinado y repentino, que ocurre en un instante (en el medio de la semana) y no en un intervalo (en media semana).

La profecía establecía que *el mismo* que haría prevalecer un pacto con muchos (durante) una semana, haría cesar el sacrificio y la ofrenda en mitad de la misma última semana. No existe en el texto ninguna indicación de que esta segunda acción –hacer cesar sacrificio y ofrenda- esté en contradicción con la primera, confirmar el pacto. La hipótesis dispensacionalista supone esta contradicción, pero no puede resolverla: Si es el Anticristo quien confirma el pacto por una semana, no puede decirse al mismo tiempo que él lo quebranta a mitad de semana; y si él lo quebranta, entonces no lo confirma por una semana. La profecía se convierte en un galimatías. Por el contrario, si aplicamos lo afirmado en el v. 27a al Mesías, la predicción es perfectamente inteligible y su cumplimiento puede registrarse en la historia.

La Crucifixión

¹ Doukhan, *The Seventy Weeks of Daniel 9: an Exegetical Study*, p. 13.

En el capítulo anterior señalamos que la mayoría de los exégetas conservadores admite una duración de por lo menos tres años del ministerio terreno del Señor (p. 134; n. 20). La principal razón es que Juan menciona explícitamente *tres pascuas* durante dicho ministerio, y con mucha probabilidad alude a una cuarta (Jn. 2:13, 23; 5:1; 6:4; 11:55-21:1).²

La fecha de la crucifixión ha sido ampliamente debatida. Dando por seguras las referencias bíblicas ya discutidas a propósito del año de comienzo del ministerio público de Jesús (pp. 105-107), el año de la crucifixión del Señor no puede ser anterior a 29 ni posterior a 34.

Ahora bien, la cena de pascua debía celebrarse el 14 del mes de Nisán (marzo/abril), que era una noche de luna llena, ya que el calendario judío en tiempo de Jesús era lunar, y los meses se declaraban iniciados frente a la declaración de testigos calificados de que habían visto la aparición del cuarto creciente.³

Las normas para la celebración de la pascua y la fiesta de los ázimos o panes sin levadura se establecen en Éx. 12:14-28 y Nm. 28:16-19; este último pasaje dice:

«Pero en el mes primero,⁴ a los catorce días del mes, será la pascua de Jehová. Y a los quince días de este mes, la fiesta solemne; por siete días se comerán panes sin levadura. El primer día será santa convocación; ninguna obra de siervos haréis.»⁵ (Cfr. Dt. 16:1-8; 2 Cr. 30:15-22; 35:1-19).

² Se ha propuesto que esta fiesta podría ser la de Purim (véase DIB), pero esta fiesta no tenían sanción divina, y es muy improbable que Jesús hubiese subido a Jerusalén a festejarla (Anderson, *El Príncipe que ha de venir*, p. 121, n. 10; cfr. Wiseman, *La Cronología de la Biblia*, p. 54).

³ Esta práctica, desde luego, añade un elemento de incertidumbre a las fechas. Véase Rops, *La vida cotidiana en Palestina en tiempo de Jesús*, p. 205; Anderson, o.c., p. 123 n. 12; Humphreys y Waddington, *Dating the Crucifixion*, p. 743; Schürer, HPJTJ I, pp. 744-760.

⁴ Existían un año civil y un año religioso; el primero comenzaba en el mes de Tishri (aproximadamente octubre) con la fiesta de *Rosh Hashanah*. El segundo, al cual se alude aquí, en el mes de Nisán.

⁵ Nótese de paso que un estudio cuidadoso de los textos relativos a la celebración pascual en el AT y en la última cena permite resolver satisfactoriamente, desde el punto de vista exegetico, la antigua controversia acerca del día de la crucifixión. En esta disputa se ha querido ver una contradicción entre la fecha fijada por los Sinópticos (Mt., Mr., y Lc.) y la del evangelio de Juan: éste señalaría el 14 de Nisán y aquéllos el 15. Los pasajes del NT que deben confrontarse son: Mt. 26:2, 17; 27:62; Mr. 14:1, 12; 15:42; Lc. 22:7; 23:54; Jn. 18:28 y 19:14, 31, 42.

La cena pascual era seguida de la fiesta de los ázimos; aquélla se celebraba el 14 de Nisán y ésta del 15 al 21. El día 14 se sacaba la levadura de las casas y en la tarde se sacrificaban los corderos pascuales. Luego del anochecer (es decir, de la aparición de las primeras tres estrellas en el firmamento) se comía la cena pascual.

El comienzo del mes (lunar) era determinado por un *Beth din* o tribunal, que interrogaba a testigos autorizados acerca de la primera aparición del cuarto creciente; con esto se daba por comenzado («consagrado») el mes. Se ha pensado que se podría determinar la fecha de la crucifixión solamente mediante cálculos astronómicos. Sin embargo, existen dos inconvenientes importantes.⁶

En primer lugar, la fecha de comienzo del mes de Nisán no necesariamente coincide con el cuarto creciente verdadero, sino con el cuarto creciente observado, declarado y proclamado, lo cual puede acarrear un retraso de hasta dos días en la fase.

En segundo lugar, debido al desfase del año lunar con el año solar, unos once días más largo, se insertaba cada tanto un mes adicional o Veadar entre Adar y Nisán. El año que contenía este mes extra se denominaba embolístico. El Veadar podía adicionarse por razones prácticas (retraso en las cosechas, que tenían lugar en abril/mayo), o rituales (la pascua debía caer después del equinoccio de primavera). La decisión de intercalar un mes era también encarada como una causa judicial y decidida por un *Beth din*. La presencia de años embolísticos hace difícil conocer con precisión las fechas de las pascuas. Sin embargo, parece posible lograr una razonable aproximación.

Entre los judíos se hizo práctica común designar la cena y la fiesta que le seguía con el nombre común de Pascua, como lo atestigua Flavio Josefo (*Antigüedades de los judíos* 14, 2, 1 y 17, 9, 3). Tanto Marcos como Lucas, que escribieron para una audiencia gentil, hacen la diferencia entre ambas celebridades (Mr. 14:1, 12; Lc. 22:7). En cambio Mateo, escribiendo posiblemente para judeocristianos, no hace tal distinción (Mt. 26:2, 17) probablemente porque el asunto era claro para sus lectores potenciales. Además, Marcos y Lucas aclaran que se trataba del día en que se sacrificaba el cordero pascual, por lo tanto, el jueves 14 de Nisán. Mateo explica que era el primer día de los ázimos (Mt. 26:17), por lo tanto, nuevamente el 14 de Nisán, día en que se sacaba la levadura de las casas (la RVR agrega aquí la palabra fiesta, que no se halla en el original: véase Aland y otros: *The Greek New Testament*, y las versiones BJ, NBE, BNC, NTBA. Cuando se aludía a la «Fiesta» de manera exclusiva, como en Jn. 13:1, no se incluía la cena pascual). Al día siguiente de la cena (viernes) los judíos llevaron a Jesús a la presencia de Pilato y rehusaron entrar para no contaminarse y poder comer «la Pascua» (Jn. 18:28), que en este caso debe referirse a las ofrendas de la Fiesta de los Ázimos, del viernes (como en Dt. 16:2, 3). Esto se deduce porque la impureza ritual duraba hasta el anochecer (Lv. 22:7) y el cordero pascual se comía después del anochecer. Finalmente, cuando Juan alude a la «preparación de la pascua» (19:14, 31) debe indudablemente referirse al viernes, pues el día de «gran solemnidad» es el sábado, y el término *paraskeuē* (preparación o víspera) se utiliza en los Evangelios para designar el viernes o día anterior al de reposo: cfr. Mt. 27:62; Mr. 15:42; Lc. 23:54; Jn. 19:42. Para una discusión extensa, véase Anderson, o.c., pp. 127-135; Robertson, *Una Armonía de los Cuatro Evangelios*, pp. 234-239. Para un sumario de teorías alternativas, Humphreys y Waddington, o.c.; sobre la institución de la Pascua, Auzou, *De la Servidumbre al servicio*, cap. V.

⁶ Discusión en Humphreys y Waddington, o.c.; Anderson, o.c., pp. 121-126; Rops, 1.c.; cfr. Schürer, 1.c.

Teniendo en cuenta las dificultades, Humphreys y Waddington han calculado la fecha del 14 de Nisán entre los años 26 y 36 (período de la procuraduría de Pilato). Las fechas más probables son el 7 de abril del año 30 y 3 de abril del 33. Otra posible fecha (de haberse tratado un año embolístico, acerca de lo cual no hay evidencia), es el 23 de abril de 34. Los autores concluyen que «no puede ser correcta (sic) la interpretación de la última cena como una comida de Pascua celebrada en el tiempo oficialmente establecido», y que «Jesús murió al mismo tiempo que eran sacrificados los corderos pascuales». Ellos consideran la fecha de 30 como demasiado temprana, y aportan evidencia adicional en favor del año 33.⁷ Por otra parte, si se admite el año 34 como posible fecha,⁸ las narraciones evangélicas coinciden, según los criterios establecidos por Humphreys y Waddington. Como se demostró en la nota 5, no hay contradicción entre los textos de los evangelios y, por lo tanto, pueden sostenerse cualquiera de las dos fechas 33 ó 34. Debido a que todas estas estimaciones involucran suposiciones y poseen un grado inherente de incertidumbre, las afirmaciones acerca de contradicciones en el texto del NT deben considerarse con extrema cautela, y a los sumo como conclusiones probables.

De cualquier modo, el propósito primario de esta discusión no es el de determinar la fecha con absoluta precisión, sino el de mostrar que, según la mejor evidencia disponible, el ministerio del Señor duró entre tres y cuatro años. Si la septuagésima semana comenzó con la unción de Jesús en su bautismo, la crucifixión tuvo lugar a la mitad de la semana, tal y como lo anunciara la profecía.

El final de los sacrificios

Puede entonces verse el admirable cumplimiento de la profecía, pues el sacrificio de Cristo ciertamente puso fin al propósito y

⁷ En particular, la referencia a señales celestiales de Hch. 2:41 como cumplida literalmente: oscurecimiento del sol (tormenta de arena) y enrojecimiento de la luna por un eclipse parcial. El viernes 3 de abril de 33 hubo un eclipse parcial, que posiblemente fue visible desde Jerusalén.

⁸ Los autores lo descartan sobre la base de que lo tardío de la fecha daría lugar a una superposición con la conversión de Saulo; débil argumento, ya que la fecha de esa conversación es, a su vez, incierta (p. 134).

sentido del ritual del templo. Casi ni merecería contestación la objeción de que «los sacrificios del templo continuaron como por unos cuarenta años después de la muerte de Cristo».⁹ La norma suprema para la interpretación de la profecía del AT es la interpretación autoritaria del NT. En el caso que nos ocupa, la interpretación es inequívoca:

«Así que, hermanos, teniendo libertad para entrar en el Lugar Santísimo por la sangre de Jesucristo, por el camino nuevo y vivo que él nos abrió a través del velo, esto es, de su carne» (He. 10:19, 20; cfr. Mt. 27:51 par.).

Una vez al año, el Sumo Sacerdote penetraba al lugar santísimo del templo, como mediador entre Dios y los hombres. El Santísimo estaba detrás de un velo, y el Sumo Sacerdote expiaba allí, mediante sacrificios, los pecados propios y los del pueblo (Éx. 30:1-10; Lv. 16:29-34). Este sacerdocio aarónico fue declarado caduco e innecesario debido a la consagración de un nuevo sacerdocio —es decir, de una nueva forma de mediación entre Dios y los hombres, a través de Jesús—; se trata del orden de Melquisedec, superior al de Aarón (He. 5:10; 6:20; 7:17). Por lo tanto, el antiguo sacerdocio es obsoleto y nulo. Así lo reconoce la mismísima Biblia Anotada de Scofield:

«El velo que se rompió era el que dividía el lugar santo, donde los sacerdotes podían ministrar, del lugar santísimo, al cual sólo el sumo sacerdote tenía el privilegio de entrar en el día de la expiación (Éx. 26:31 nota; Lv. 16:1-30). El rompimiento del velo, que era tipo del cuerpo de Cristo (He. 10:20) significaba que “un camino nuevo y vivo” se había abierto hacia la presencia de Dios para todos los creyentes, *no siendo necesario ya otro sacrificio o sacerdocio excepto el de Cristo Jesús.*»¹⁰

⁹ Thiessen, en Chafer, *Teología Sistemática*, II, p. 354; McClain, cit. por LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy*, p. 176; Stanton, cit. por Grau, *Escatología*, p. 116.

¹⁰ Nota a Mt. 27:51, s.m.

Jesucristo dio su sangre para rescatar a muchos de todos los pueblos (Mr. 10:45), incluyendo en primer lugar a Israel. Si se rechaza el sacrificio de Cristo ya no hay escape posible; ya no se puede volver al sistema sacrificial levítico:

«Porque si pecáremos voluntariamente después de haber recibido el conocimiento de la verdad, ya no queda más sacrificio por los pecados, sino una horrenda expectación de juicio, y de hervor de fuego que ha de devorar a los adversarios. El que viola la ley de Moisés, por el testimonio de dos o de tres testigos muere irremisiblemente. ¿Cuánto mayor castigo pensáis que merecerá el que pisoteare al Hijo de Dios, y tuviere por inmunda la sangre del pacto en la cual fue santificado, e hiciere afrenta al Espíritu de gracia?» (He. 10:26-29).

De modo que los sacrificios del templo hubieran podido continuar por 100 ó 1000 años después de la muerte del Señor, sin que ello modificase la conclusión: luego de la muerte de Jesucristo, cualquier ritual del templo ya no era sacrificio agradable a Dios, sino maloliente quemazón e inútil matanza de animales. Los sacerdotes continuaron matando animales, pero la eficacia reconciliatoria de este sacerdocio ya superado no era, a los ojos de Dios y según el NT, mayor que si en lugar de matar los animales en el templo, los hubiesen ido a cazar. De todas maneras, el decreto divino ya había establecido la destrucción violenta del templo impío y blasfemo (Dn. 9:26b, 27b), decreto que Jesús ratifica solemnemente (Mt. 23:38; 24:2 par.) y que el pueblo de Israel asume en el juicio de Cristo (Mt. 27:25): «Su sangre sea sobre nosotros, y sobre nuestros hijos.»

Por todo lo dicho, puede afirmarse con seguridad que tras tres años y medio de ministerio público, en la mitad de la septuagésima semana, el Mesías fue asesinado y con su muerte puso fin al sacerdocio levítico y a sus sacrificios, que quedaron definitivamente reemplazados por el sacerdocio melquisedaico y su único y suficiente sacrificio.

El tiempo de Dios

La Escritura nos muestra que el momento de la muerte de Jesús no quedó determinado por el ciego azar. Por el contrario, numerosos pasajes nos muestran que Jesús tenía plena conciencia de un momento definido en el cual Él habría de enfrentar la muerte:

«Y él dijo: Id a la ciudad a cierto hombre, y decidle: El Maestro dice: *Mi tiempo (kairós) está cerca*; en tu casa celebraré la pascua con mis discípulos» (Mt. 26:18, s.m.).

«Entonces vino a sus discípulos y les dijo: Dormid ya, y descansad. He aquí *ha llegado la hora (hōra)*, y el Hijo del Hombre es entregado en manos de pecadores» (Mt. 26:45, s.m.).

«A la verdad el Hijo del Hombre va, *según lo que está determinado*; pero ¡ay de aquel hombre por quien es entregado!» (Lc. 22:22, s.m.).

«Entonces procuraban prenderle; pero ninguno le echó mano, porque *aún no había llegado su hora (hōra)*» (Jn. 7:30, s.m.; cfr. 8:20).

«Jesús les respondió diciendo: *Ha llegado la hora (hōra)* para que el Hijo del Hombre sea glorificado... Ahora está turbada mi alma; ¿y qué diré? ¿Padre, sálvame de esta hora? *Mas para esto he llegado a esta hora*» (Jn. 12:23, 27, s.m.).

«Estas cosas habló Jesús, y levantando los ojos al cielo, dijo: Padre, *la hora (hōra) ha llegado*; glorifica a tu Hijo, para que también tu Hijo te glorifique a ti» (Jn. 17:1, s.m.).

Estos textos muestran que Jesús tenía plena conciencia del destino que le esperaba, pero además que Él sabía que aquello que estaba escrito de Él debía ocurrir en un momento definido y divinamente determinado: el tiempo de Dios (*kairós*; ver más arriba, pp. 102-103).

En las versiones griegas antiguas del AT, en especial en la Septuaginta, *hōra* se utiliza más frecuentemente para indicar momentos definidos de tiempo que intervalos. Dios es considerado el Señor del Tiempo y quien provee para que todo ocurra en el momento debido. De aquí que en el judaísmo tardío el vocablo

adquiera un fuerte tinte escatológico: el Señor determinará el día de la destrucción de los enemigos de Israel. En el NT, el término aparece 106 veces (NCGE 5610), la mayoría de ellas en los Evangelios (76 veces) y en el Apocalipsis (20 veces). Se lo utiliza en el sentido de un intervalo de tiempo (Mt. 26:40; Jn. 11:19; etc.), de momentos del día (Mt. 20:3; 27:45; Jn. 1:39; 19:14, etc.) y de momentos determinados en el tiempo (Mt. 8:13; 9:22; 24:36; Lc. 7:21; 12:46; 13:31; Mr. 13:32; Ap. 9:15).

H. C. Hahn, a quien sigo en esta parte, afirma:

«Como otros conceptos temporales bíblicos, *hora* también adquiere su importancia decisiva a partir de su contenido, del suceso que ha sido, está siendo o será llevado a cabo en una hora particular... Para resumir, *hora*, como otras unidades de tiempo, es entendido en el NT como tiempo que es dado y llenado por Dios.»¹¹

Todos los evangelios, pero en particular el cuarto, dejan ver la importancia que el factor tiempo tuvo en el ministerio de Jesús: todo debía ser hecho a su tiempo, o en la hora debida. Jesús debe esperar el tiempo propicio tanto para iniciar su ministerio, como para sus actos poderosos, como para su muerte. Jesús comenzó su ministerio cuando se cumplió el tiempo (Mr. 1:15), y subió por vez postrera a Jerusalén cuando llegó «su hora». ¿Qué profecía establecía la hora de la crucifixión, o bien la duración del ministerio del Mesías? Hasta donde yo sé, sólo la profecía de Daniel 9:24-27.

¹¹ NIDNTT, III, art. *Time*, pp. 848, 849; cfr. Cap. IX, pp. 72-73.

Capítulo XVI

Destrucción de la ciudad y del templo

Llegados a este punto, hay que considerar otras tres objeciones a la interpretación histórico-mesiánica de Daniel 9:24-27:

- 1) Se dice que el mismo Señor Jesucristo afirmó que la septuagésima semana era aún futura; así lo afirma McClain¹ y puede inferirse de las notas de la Biblia Anotada de Scofield.²

Desde luego, el Señor Jesús nunca afirmó explícitamente semejante cosa. La hipótesis dispensacional se basa en la suposición de Scofield y de sus seguidores de que la triple pregunta registrada por *Mateo* (24:3: cuándo sería la destrucción de Jerusalén; qué señal habría de la venida de Cristo; y qué señal habría del fin del mundo) es respondida por *Lucas* 21 en su primera parte, y por *Mateo* las otras dos. En lugar de admitir la complementariedad de los tres Evangelios Sinópticos, la Biblia Anotada de Scofield y su versión más reciente *The New Scofield Reference Bible*,³ supuestamente revisada, se obligan a retorcer y maltratar los textos sagrados para hacer que en el mismo discurso apocalíptico, Jesús diga una cosa en *Mateo* y *Marcos*, y otra diferente en *Lucas*. Si los versículos pertinentes se colocan a la par, resultará evidente que *Mateo*, *Marcos* y *Lucas* están hablando de lo mismo:

¹ Cit. por LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy*, p. 176.

² BAS, n. a Mt. 24:3 y 24:16.

³ Cit. en LaRondelle, o.c., p. 196.

«Por tanto, cuando veáis en el lugar santo la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel (el que lee, entienda), entonces los que estén en Judea, huyan a los montes. El que esté en la azotea, no descienda para tomar algo de su casa; y el que esté en el campo, no vuelva atrás para tomar su capa» (Mt. 24:15-18).

«Pero cuando veáis la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel, puesta donde no debe estar (el que lee, entienda), entonces los que estén en Judea huyan a los montes. El que esté en la azotea, no descienda a la casa, ni entre para tomar algo de su casa; y el que esté en el campo, no vuelva atrás a tomar su capa» (Mr. 13:14-16).

«Pero cuando viereis a Jerusalén rodeada de ejércitos, sabed entonces que su destrucción ha llegado. Entonces los que estén en Judea, huyan a los montes; y los que en medio de ella, váyanse; y los que estén en los campos, no entren en ella» (Lc. 21:20, 21).

En otras palabras, el propio registro bíblico deja ver claramente que la «abominación desoladora» y «Jerusalén rodeada de ejércitos» no son, a la vista del Señor, dos cosas diferentes como pretende Scofield.⁴ Según la regla básica de la analogía de la fe, se trata exactamente de la misma cosa. Uno puede suponer que Lucas, escribiendo a un cristiano no judío (Teófilo, Lc. 1:3) y, por lo tanto, no familiarizado con el AT, intentaría ser más explícito que Marcos (el más primitivo) y que Mateo (escrito para un público versado en las Escrituras del AT). Un judío cristiano, conocedor de las profecías de Daniel, sabría inmediatamente que la «abominación desoladora» debía referirse a una horrible blasfemia contra lo que se consideraba más sagrado, es decir, el templo o la Santa ciudad, «la ciudad del Gran Rey», al decir de Jesús. Sin embargo, para un cristiano procedente del paganismo, la referencia carecería de significado. Lucas explica de qué se trataba: de Jerusalén rodeada por ejércitos paganos.

⁴ BAS, n. a Mt. 24:16: «El pasaje en Lucas se refiere en *términos evidentes* a la destrucción de Jerusalén por Tito en el año 70 d.C. Mateo trata de una *futura crisis* en Jerusalén que tendrá lugar después que la “abominación” se haya manifestado» (s.m.); cfr. Chafer, *Teología Sistemática*, II, pp. 568-569; Pentecost, *Eventos del Porvenir*, pp. 213-214.

Los Apocalipsis sinópticos serán tema de otro estudio más detallado. Baste aquí destacar enfáticamente que Jesús aplicó la expresión «abominación desoladora» de Daniel al sitio de Jerusalén por los romanos; así lo entendió la Iglesia primitiva, y así lo testimonia la Biblia.⁵ La mencionada destrucción ocurrió históricamente en el año 70, dando expresión visible y concreta al juicio divino ya decretado sobre aquella generación (Dn. 9:26b, 27b; Mt. 23:36; 24:2 par.).⁶

2) La segunda objeción es que la destrucción de la ciudad se coloca, en el texto de la profecía, antes de la confirmación del pacto, v. 26b y 27a, respectivamente.⁷

La interpretación dispensacional soluciona este presunto obstáculo mediante el recurso de hacer intervenir a un futuro Anticristo romano que hará un pacto y luego lo romperá, y que además destruirá el templo –previa reconstrucción de éste- y la ciudad...

La interpretación histórico-mesiánica, fiel a la exégesis literal, resuelve la infundada objeción simplemente reconociendo la estructura literaria del pasaje (Cap. X), y deduce que *si en dos ocasiones, en un mismo pasaje, en un mismo intervalo, se refiere la destrucción de la misma ciudad y del mismo templo, con toda probabilidad se trata del mismo suceso en ambas oportunidades*; este suceso tuvo cumplimiento histórico en la destrucción total y completa de Jerusalén y del templo en el año 70.

La profecía dice que la ciudad y el templo serían destruidos y que su fin sería «como una inundación» (BVP) o «en un cataclismo» (BJ), es decir, que serían completamente arrasados. Así ocurrió. En abril de 70, y al mando de unos sesenta mil hombres, el general Tito sitió Jerusalén, En julio capturó la fortaleza Antonia, construida por Herodes el Grande, y el 26 de agosto quemó el templo. Pero no concluyó allí la obra destructiva:

⁵ No tiene mucho sentido pensar que la abominación necesariamente debería estar en el interior del templo, pues esto supondría que la ciudad ya habría sido capturada, y entonces sería tarde para huir.

⁶ LaRondelle, o.c., pp. 195-200; Payne, *the Goal of Daniel's Seventy Weeks*; Woodrow, *Great Prophecies of the Bible*, pp. 61-69.

⁷ McClain, cit. por LaRondelle, o.c., p. 174.

«El 26 de septiembre ya se encontraba toda la ciudad en manos de Tito, quien *la hizo arrasar totalmente*, no dejando en pie más que las tres torres del palacio de Herodes en el muro occidental, con parte de la muralla misma... Cuando los romanos tomaron el área del templo, con el santuario todavía en llamas, los soldados metieron sus estandartes en el recinto sagrado, aclamando a Tito como *imperator* (comandante victorioso)... ofrecer tales sacrificios en el patio del templo de Yahveh... era el colmo de la blasfemia... Este acto, a continuación del cese del sacrificio diario ocurrido tres semanas antes, tiene que haberles parecido a muchos judíos, *como evidentemente le pareció a Josefo*, un nuevo y definitivo cumplimiento de la profecía de Daniel sobre el cese del holocausto continuo y la instauración de la abominación desoladora⁸.»⁹

3) La tercera objeción es que la destrucción de Jerusalén ocurrió fuera del plazo de las Setenta Semanas.

Ésta no es una objeción importante, por cuanto la destrucción de Jerusalén no correspondía a ninguno de los objetivos que, según la interpretación histórico-mesiánica, fueron cumplidos en Cristo (Cap. VI-IX). La venida de Cristo pone fin a la iniquidad, instaura la justicia eterna y hace cesar los sacrificios como medio de acercarse a Dios. Pero la destrucción, al no ser parte de estos objetivos, puede inferirse que ocurriría *después* de los sucesos relativos al Mesías indicados en los vv. 26a y 27a; pero no se especifica cuánto después. Dice Hasel:¹⁰

«La caída de Jerusalén con el incendio del templo es la ratificación externa de la falta de significado de los sacrificios externos tras la muerte de Cristo, la consecuente manifestación externa del estado de cosas que *ya existía*.»

⁸ Se trata de una interpretación judía, que obviamente niega que Jesús fuese el Mesías; cfr. Cap. III.

⁹ Bruce, *Israel y las naciones*, pp. 261-262, s.m.; cfr. Schürer, HPJTJ, I, pp. 640-649.

¹⁰ Hasel: *The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27*, p. 17D, s.m. En la mente divina el decreto había sido confirmado por Jesús (Mt. 23:38, 39), y tras la muerte del Mesías el destino de la ciudad estaba sellado. La destrucción era ya inevitable, aun cuando faltaron 35 ó 40 años para que se hiciese efectiva.

Jesucristo afirmó que los que vivían en su tiempo verían la destrucción, en Mt. 24:34.¹¹ Dice LaRondelle:¹²

«Este juicio divino fue demorado hasta cuarenta años después de la cruz de Cristo, de modo que muchos miles de judíos pudiesen oír el significado de la cruz de Cristo y fuesen salvos por medio de la fe y (del) arrepentimiento... entendido de este modo, el Salvador substancia el hecho de que las setenta semanas de Daniel terminan, no en una persecución, postrera y posteclesiástica, de judíos en Israel, sino con el rechazo de Cristo y sus consecuencias para Jerusalén.»

En ambos vv., 26 y 27, la destrucción de la ciudad se coloca consecuentemente a la muerte del Mesías. Más allá de esto, el significado preciso del v. 27b es incierto. Para visualizar esto, nada mejor que comparar el modo en que lo traducen diferentes versiones:

«Después con la muchedumbre de las abominaciones vendrá el desolador, hasta que venga la consumación, y lo que está determinado se derrame sobre el desolador» (RVR).

«y en el ala del templo estará la abominación de la desolación, hasta que la ruina decretada se derrame sobre el desolador» (BJ).

«y habrá en el santuario una abominación desoladora, hasta que la ruina decretada venga sobre el devastador» (BNC).

«El devastador colocará el abominable ídolo en el templo, hasta que la ruina decretada por Dios caiga sobre el devastador» (BLA).

«y pondrá sobre el ala el ídolo abominable hasta que el fin decretado le llegue al destructor» (NBE).

«y un horrible sacrilegio se someterá, ante el altar de los sacrificios, hasta que la destrucción determinada caiga sobre el autor de estos horrores» (BVP).

«y sobre el ala del templo estará la abominación de la desolación, hasta que el exterminio decretado se derrame sobre el desolador» (LPD).

¹¹ La referencia a «esta generación» y la expresión similar, en el mismo contexto de juicio, en Mt. 23:36, indica que Jesús se refería a la generación que vivía entonces. Que no es una referencia a la Segunda Venida lo indica el hecho de que la destrucción de Jerusalén sería precedida de señales (Mt. 24:32, 33 par.), mientras que la Venida sería abrupta y sin previo aviso (Mt. 24:36-44 par.; Lc. 17:26-37, etc.).

¹² LaRondelle, o.c., pp. 175, 200; cfr. Woodrow, o.c., p. 123.

La frase «la muchedumbre de las abominaciones» es particularmente oscura. La palabra *kanap* (TWOT 1003) significa literalmente «ala», pero de las 107 veces que aparece en el AT, sólo en diez se la utiliza con referencia a las aves; es mucho más frecuente el uso figurado. En este sentido, algunas posibilidades son:

- 1) El término «alas» podría aludir al hecho de que la ciudad y templo serían «cubiertos» de abominación, del mismo modo que en otras partes el «cubrir con las alas» es símbolo de protección (Sal. 17:8). En la misma manera, como las alas eran símbolo de presteza, puede haber aquí una alusión a lo repentino de la destrucción.
- 2) Según Deane,¹³ el pasaje debe traducirse literalmente: «y sobre *el ala de abominación está un desolador.*» El famoso físico y matemático Sir Isaac Newton, quien dedicó los últimos años de su vida al estudio de las profecías, sugirió que las alas podrían ser una referencia a las águilas, signo del poder imperial romano. Los soldados romanos ofrecieron sacrificios a sus estandartes en la puerta del templo cuando Jerusalén fue tomada.
- 3) Edward Young¹⁴ ha sugerido que *kanap* alude al pináculo del templo (en griego, *pterygion*, ala), y por lo tanto la expresión se referiría a la contaminación permanente, «hasta el fin», del templo y consecuentemente al golpe de gracia asestado al sistema sacrificial, ya invalidado por el sacrificio de Jesucristo. Adam Clarke también apoya la aplicación al templo de Jerusalén,¹⁵ basado en un manuscrito medieval hebreo con la lectura variante «y en el templo (del Señor) habrá abominación». Asimismo la más antigua versión griega, la Septuaginta, traduce «y sobre el templo estará la abominación de asolamiento»; una traducción similar –siguiente la Septuaginta- puede hallarse en la antigua Vulgata latina, y en

¹³ *Daniel*, p. 389.

¹⁴ *Daniel*, p. 525.

¹⁵ *Comentario de la Santa Biblia*, p. 331.

las modernas versiones en español BJ, BNC, BLA, BVP y LPD, citada más arriba.

En todo caso, aunque la expresión no sea clara, existe un consenso general acerca de que se trata de un horrible sacrilegio, de una profanación espantosa contra el templo o la Santa Ciudad. Éste es el sentido de *shomem* (TWOT 2409), que aparece en otros tres pasajes del libro, siempre con referencia a una profanación: ver Dn. 8:13; 11:31 y 12:11. En el caso particular que nos ocupa, la referencia del Señor a la «abominación desoladora» en Mt. 24:15 y su paralelo en Lc. 21:20, «Jerusalén rodeada de ejércitos», permite concluir que Daniel alude a la profanación de la ciudad y del templo por parte de un ejército pagano (véase más arriba, pp. 184, 185).

Es sabido que, por causa de su exclusivismo religioso, los judíos gozaban de ciertas prerrogativas y consideraciones especiales por parte de los ocupantes romanos.¹⁶ Una de ellas consistía en que los romanos no introdujeran insignias ni efigies de sus emperadores ni en la ciudad ni mucho menos en el templo. Cuando, al principio de su procuraduría, Poncio Pilato tuvo la mala idea de colocar una noche en el templo las insignias imperiales, la reacción popular le obligó a sacarlas de inmediato.¹⁷ Por esta razón, Beasley-Murray señala acertadamente que la única forma en que una enseña pagana podía ondear en Jerusalén era mediante la fuerza bruta y tras una guerra a muerte,¹⁸ e implicaba una devastación total de la ciudad y del templo.

Precisamente esto es lo que predice el v. 26b, y nos da otra razón más para considerarlo parte de la predicción del mismo acontecimiento al que se refiere el v. 27b. La devastación y la guerra continúan «hasta el fin», hasta la abominación y el horror final, la destrucción completa de la ciudad santa. La última frase del v. 27b, «lo que está determinado se derrame sobre el devastador» (como traducen la mayoría de las versiones), sugiere que el agente causante

¹⁶ Rops, *La vida cotidiana en Palestina en tiempo de Jesús*, Cap. IV, especialmente pp. 86-87; Schürer, *HPJTJ I*, pp. 487-493.

¹⁷ *Ibid.*, p. 497; Rops, o.c., p. 82.

¹⁸ Art. *Abomination of Desolation*, NIDNTT, I, pp. 74-75.

de la destrucción está también a su vez condenado, y será inexorablemente destruido.

Sin embargo, la versión inglesa *King James* (KJV), traduce la frase como sigue: «Hasta la consumación, y *lo que está determinado se derrame sobre lo desolado.*»

Tanto E. J. Young como J. B. Payne prefieren esta lectura. Al respecto dice este último:

«Ya que la forma transitiva normal para “desolador” (cfr. 11:31) ocurre sólo seis palabras antes, parecería que el significado intransitivo normal» (es decir, «desolado») «debiera ser retenido aquí al final del versículo (cfr. 9:18, 26). Más aún, la parte cuya desolación y terror por el juicio divino se predice no puede ser otra que el pueblo y la ciudad de Daniel.»¹⁹

Así las cosas, parece más acertado pensar que la frase indica no la destrucción del invasor, sino lo severo y terminante del decreto divino, destacando lo completo de la destrucción y lo terrible de la devastación. Esto fue precisamente lo que ocurrió. No solamente fueron tomados y destruidos la ciudad y su templo, sino que toda Judea fue devastada por causa de quienes rechazaron al Mesías de Israel.

A mi juicio, el versículo 27b señala, quizá más que ningún otro pasaje de la profecía, lo desacertado de la interpretación futurista. La profecía concluye anunciando la destrucción total de la ciudad y del templo –y obviamente de sus habitantes- sin que se mencione, ni tan siquiera se insinúe, ninguna intervención divina para evitarlo. Para quienes rechazaron al Mesías, no se da ninguna esperanza, excepto «una horrenda expectación de juicio». La profecía concluye no con bendición, sino con el más severo anatema.

¹⁹ Payne, *The Goal of Daniel's Seventy Weeks*, p. 112; de igual modo, Doukhan (*The Seventy Weeks of Daniel 9: an Exegetical Study*, p. 13), traduce «sobre la desolación».

Epílogo

La hipótesis del pequeño paréntesis

He tratado de presentar en el correspondiente marco histórico y con la mayor claridad posible, la profecía de las Setenta Semanas y el testimonio neotestamentario acerca de su cumplimiento. Aunque sea mal entendida por algunos, que sólo ven ella relatos históricos en estilo profético, y depreciada por otros,¹ los creyentes no debemos renunciar a esta revelación, a este depósito de la fe que nos ha sido confiado, a la radiante verdad de la Escritura cuya fidelidad se ha comprobado diez mil veces más que cualquiera de las pedantes teorías pseudocientíficas, las cuales afirman sin ningún pudor cosas que no deberían pasar de ser humildísimas opiniones. Lo que los críticos poco autocríticos no pueden explicar –y por ello se obligan a torcer o menospreciar la profecía de las Setenta Semanas- es como un libro que fue –según ellos- escrito en el s. II a.C., donde se encuentra un vaticinio tan extraordinario y claro acerca de Jesús de Nazaret, el Mesías de Israel.

Pero quizá sólo los ojos de la fe sean suficientes para ver lo que la ciencia humana no puede negar ni afirmar. Por ello, el presente trabajo se ha limitado mayormente a un examen de las enseñanzas acerca de esta profecía de las dos principales corrientes conservadoras contemporáneas en el ámbito evangélico. Como es obvio por las páginas precedentes, creo notoria y evidente la superioridad de la interpretación tradicional histórico-mesiánica sobre su rival dispensacionalista-futurista.

¹¹ Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, II, p. 391: «Daniel 9 no va más allá de un pronóstico histórico artificioso, sobre la base de un texto antiguo.»

Para concluir, deseo presentar una simple hipótesis que tal vez resuelva, no los prejuicios dogmáticos (pues cuando el dogma se hace a sí mismo superior a la Escritura, estamos frente a una forma de idolatría cuya problemática trasciende los límites de la hermenéutica), sino el principal inconveniente exegético que da lugar a la infundada hipótesis del gran paréntesis. Con la base textual ya discutida en detalle en los capítulos X y siguientes, afirmo que en lugar de suponer un gigantesco paréntesis entre los vv. 26 y 27, es mucho más lógico y requiere mucha menos imaginación intercalar un pequeño paréntesis del siguiente modo:²

«Y después de las 62 semanas se quitará la vida al Mesías, mas no por sí.» (Y el pueblo de un príncipe que ha de venir destruirá la ciudad y el santuario; y su fin será con inundación, y hasta el fin de la guerra durarán las devastaciones.)

«Y por otra semana confirmará el pacto con muchos; a la mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la ofrenda. Después con la muchedumbre de las abominaciones, vendrá el desolador, hasta que venga la consumación, y lo que está determinado se derrame sobre el desolador.»

La hipótesis es que el versículo 27 pudiera ser una reiteración del 26. Hay muchas reiteraciones semejantes en la Sagrada Escritura, sobre todo en los Proverbios y los Salmos, donde una afirmación es confirmada y esclarecida con otra frase ampliada con una o más palabras sinónimas; pero me parece que es comprobable que ambos textos fueron cumplidos plenamente en la primera venida del Señor Jesucristo.

Queridos hermanos, el Señor Jesucristo oró por la unidad de los creyentes *«para que el mundo crea»*. Sea cual fuere la posición de cada uno respecto a esta profecía, nuestro primer mandamiento es el amor, que incluye desde luego el respeto mutuo y el compromiso de decir la verdad en amor, según la luz que a cada uno le ha sido dada.

² En el Cap. XI, n. 35 se comentó otro caso en el que la sana exégesis requiere incluir un paréntesis: El texto de Esdras interrumpe el hilo de la narración en 4:6 y lo reanuda en el v. 24.

El Espíritu de Verdad nos guiará a toda verdad, si nos dejamos guiar por Él en el vínculo supremo y sublime del amor cristiano.
Que el Señor nos bendiga.

Obras citadas¹

- Anderson, R.: *El Príncipe que ha de venir* (trad. S. Escuin). Publicaciones Portavoz Evangélico, Barcelona, 1980.
- Auzou, G.: *De la servidumbre al servicio: Estudio del libro del Éxodo*, 2ª edición (trad. C. Ruiz-Garrido). Editorial Fax, Madrid, 1979.
- Baldwin, J. G.: *Daniel: an Introduction and Commentary*. InterVarsity Press, Downers Grove, 1978.
- Blodgett, R. N.: *Rapture! Is it for Real?* Pacific Press Publishing Association, Mountain View (etc.), 1975.
- Bonhomme, M. J. F.: *Los documentos de Qumran*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976.
- Bonnet, L. y Schroeder, A.: *Comentario del Nuevo Testamento*, 4 vols. (trad. de A. Cativiela sobre la obra en francés, 1891, 1895, 1899). Junta Bautista de Publicaciones, Buenos Aires, sin fecha.
- Bray, J. L.: *The Great Tribulation?*, John L. Bray Ministry, Inc. Lakeland, 1982.
- Bright J.: *Historia de Israel* (trad. M. Villanueva). Desclée de Brower, Bilbao, 1970.
- Brown, C. (Director): *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 3 vols. Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1975-1978.²
- Brown, R. E.: *El nacimiento del Mesías: Comentario a los relatos de la infancia* (trad. T. Larriba). Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982.
- Bruce, F. F.: *The Epistle to the Hebrews*. Marshall, Morgan & Scott, London, Edinburgh, 1964.
- Bruce, F. F.: *Israel y las naciones* (trad. S. García Rituerto). Editorial Literatura Bíblica, Madrid, 1979.
- Bruce, F. F.: *La poesía en el Antiguo Testamento*, en Guthrie D. y otros (directores), pp. 45-48.
- Buswell, J. O.: *Teología Sistemática, vol. 3: Jesucristo y el plan de salvación*. Logoi, Miami, 1983.

¹ Las versiones de la Biblia son citadas por separado junto con la tabla de abreviaturas.

² Esta obra es una traducción notablemente ampliada de la obra alemana dirigida por L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament* (R. Brockhaus, Wuppertal, 1967, 1969, 1971). M. Sala y A. Herrera han publicado una versión en español sin adiciones al original alemán, en la Biblioteca de Estudios Bíblicos de la Editorial Sígueme (Salamanca. 1980ss), con el título de *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Aunque no tan completo como la obra en inglés, este Diccionario es muy aconsejable para los lectores que no tienen acceso a aquella.

- Carballosa, E. L.: *Daniel y el Reino Mesiano*. Publicaciones Portavoz Evangélico, Barcelona, 1979.
- Cazelles, H.: *El Mesías de la Biblia: Cristología del Antiguo Testamento* (trad. C. Gancho). Editorial Herder, Barcelona, 1981.
- Clarke, A.: *Comentario de la Santa Biblia*, vol. II. Edición compendiada por R. Earle, trad. S. Franco. Casa Nazarena de Publicaciones, Kansas, 1974.
- Cullman, O.: *Cristología del Nuevo Testamento* (trad. C. T. Gattinoni), Editorial Methopress, Buenos Aires, 1965.
- Cundall, A. E.: *Esdras y Nehemías*. En Guthrie D. y otros (directores) pp. 305-314.
- Chafer, L. S.: *Teología Sistemática*, 2 vols. (trad. J. M. Chicol y otros) Publicaciones españolas, Dalton, 1974.
- Deane, H.: *Daniel*. En Ellicott C. J. (Director): *A Bible Commentary for Bible Students*, vol. V. Marshall Brothers, London & Edinburgh, sin fecha, pp. 357-408.
- Delcor, M.: *Mito y Tradición en la Literatura Apocalíptica*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977.
- Díez Macho, A.: (Director): *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 8 vols. (Hasta la fecha se han publicado los vol. I-V). Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982ss.
- Dodd, C. H.: *Las Parábolas del reino* (trad. A. De la Fuente). Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974.
- Doukhan, J.: *The Seventy Weeks of Daniel 9: an Exegetical Study*. Andrews University Seminary Studies 17 (1):1-22, Spring 1979.
- Eusebio de Cesarea: *Historia Eclesiástica* (edición bilingüe en 2 vols. Preparada por A. Velasco Delgado). Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978.
- Flavio Josefo: *Las guerras de los judíos*, 2 vols. Editorial CLIE, Barcelona, s. f. (ca. 1983).
- Flavio Josefo: *Antigüedades de los judíos*, 3 vols. Editorial CLIE, Barcelona, 1988.
- Grau, J.: *Escatología: las últimas cosas*. Ed. CLIE, Barcelona, 1977.
- Gray, E. M.: *Notas para el Estudio Literario de la Biblia*, Edición de la autora, Córdoba, sin fecha.
- Guthrie, D., Motyer, J. A., Stibbs, A. M. y Wiseman, D. J. (Directores): *Nuevo Comentario Bíblico* (edición en español dirigida por T. Fafasuli y otros). Casa Bautista de Publicaciones, Buenos Aires, 1980.
- Harris, R. L., Archer, G. L., y Waltke, B. K. (Directores): *Theological Wordbook of the Old Testament*, 2 vols. Moody Press, Chicago, 1980.

- Hasel, G. F.: *The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27*. Ministry (Insert D): 1 D-21D, May 1976.
- Herrmann, S.: *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento* (trad. R. Velasco Beteta). Ediciones Sígueme, Salamanca, 1978.
- Hoekema, A. A.: *La Biblia y el futuro* (trad. N. W. Wolf). Subcomisión de Literatura Cristiana, Grand Rapids, 1984.
- Ironside, H. A.: *Daniel* (trad. R. Ingledew). Fundación Cristiana de Evangelización, Buenos Aires, 1976.
- Jamieson R., Fausset A. R. y Brown, D.: *Comentario exegético y explicativo de la Biblia*, 6ª edición, vol. I: *El Antiguo Testamento* (trad. J. C. Quarles y otros). Casa Bautista de Publicaciones, Buenos Aires (etc.), 1977.
- Jeremías, J.: *Teología del Nuevo Testamento, vol. I: La predicación de Jesús* (trad. C. Ruiz-Garrido). Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973.
- Jeremías, J.: *La promesa de Jesús a los paganos* (trad. J. M. Bernáldez). Ediciones Fax, Madrid, 1974.
- Jeremías, J.: *Jerusalén en tiempos de Jesús: Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, 2ª edición española (trad. de la 3ª edición alemana por J. L. Ballines). Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.
- Knowles, L. E.: *The Interpretation of the Seventy Weeks of Daniel in the Early Fathers*. Westminster Theological Journal 7 (2): 136-160, 1945.
- Lacueva, F.: *Escatología II*. Editorial CLIE, Barcelona, 1983.
- Lacueva, F.: *La persona y la obra de Cristo*. Editorial CLIE, Barcelona, 1979.
- Ladd, G. E.: *Creo en la resurrección de Jesús* (trad. M. Blanch). Editorial Caribe, Miami, 1977.
- Larkin, C.: *Dispensational Truth: God's Plan and Purpose in the Ages* (Revised Edition). Rev. Clarence Larkin Est., Philadelphia, 1920.
- LaRondelle, H. K.: *The Israel of God in Prophecy: Principles of Prophetic Interpretation*. Andrews University Press, Berrien Springs, 1983.
- LaSor, W. S.: *1 y 2 de Reyes*, en Guthrie D. y otros (Directores), pp. 249-284.
- Manley, G. T., Robinson, G. C. y Stibbs, A. M.: *Nuevo Auxiliar bíblico: Una Introducción comprensiva al estudio de las Escrituras*. (trad. J. Flores). Editorial Caribe, Miami, 1958.
- McDowell, J. (Director): *Evidencia que exige un veredicto: Evidencias Históricas de la fe cristiana* (trad. R. Arancibia Muñoz). Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo, Cuernavaca, 1972.
- McHugh, J.: *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (trad. J. Goitia). Desclée de Brouwer, Bilbao, 1978.
- Mowinckel, S.: *El que ha de venir: Mesianismo y Mesías* (trad. L. Gómez). Ediciones Fax, Madrid, 1975.

- Nelson, W. M. (Director): *Diccionario Ilustrado de la Biblia*. Editorial Caribe, Miami, 1974.
- Noth, M.: *El Mundo del Antiguo Testamento* (trad. J. Alonso Asenjo y actualiz. De J. González Echegaray). Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976.
- Payne, J. B.: *The Goal of Daniel's Seventy Weeks*. Journal of the Evangelical Theological Society 21 (2): 97-115, June, 1978.
- Pentecost, J. D.: *Eventos del Porvenir: Estudios de Escatología bíblica*. Editorial Vida, Miami, 1984.
- Petter, H. M.: *La Nueva Concordancia greco-española del Nuevo Testamento* (2ª edición actualizada por B. de Carroll y otros). Editorial Mundo Hispano, Buenos Aires, etc., 1980.
- Pop, F. J.: *Palabras bíblicas y su significado* (trad. G. van Halsema). Editorial Escatón, Buenos Aires, 1972.
- Quasten, J.: *Patrología, vol. I: Hasta el Concilio de Nicea* (3ª edición española, preparada por I. Oñatibia y otros). Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978.
- Reiter, R. R.; Feinberg, P. D.; Archer, G. L. y Moo, D. J.: *The Rapture: Pre-, Mid-, of Pos-Tribulational?* Zondervan, Grand Rapids, 1984.
- Rad, G. von: *Teología del Antiguo Testamento, vol. II: Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, 4ª edición (trad. F. C. Vevia Romero). Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980.
- Richardson, A. A. (Director): *A theological Wordbook of the Bible*. SCM Press, London, 1950.
- Ridderbos, H.: *Historia de la Salvación y Santa Escritura: La autoridad del Nuevo Testamento* (trad. J. L. van der Velde). Editorial Escatón, Buenos Aires, 1973.
- Ridderbos, H.: *La venida del Reino, I* (trad. de R. Pereira Márquez de los primeros 6 caps. de *The Coming of the Kingdom*, Filadelfia, 1962). Asociación Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1985.
- Robertson, A. T.: *Una Armonía de los cuatro Evangelios*, 3ª edición (trad. I. Villarello, adapt. de F. W. Patterson y A. Parajón D.). Casa Bautista de Publicaciones, Buenos Aires, etc., 1975.
- Robinson, J. A. T.: *In the End, God...; A Study of the Christian Doctrine of the Last Things*. J. Clarke & Co., London, 1950.
- Rops, D.: *La vida cotidiana en Palestina en tiempo de Jesús* (trad. R. Amaya). Librería Hachette, Buenos Aires, 1961.
- Ryrie, C. C.: *Dispensacionalismo Hoy* (trad. E. L. Carballosa). Publicaciones Portavoz Evangélico, Barcelona, 1974.

- Saraví, F. D.: *El rapto de la Iglesia*. Iglesia Cristiana Evangélica, Mendoza, 1985.
- Saraví, F. D.: *Apocalipsis: Una guía para su lectura*. Iglesia cristiana evangélica, Mendoza, 1986; reproducido en el Expositor Bautista (Rep. Argentina), Junio de 1987.
- Saraví, F. D.: *Amilenialismo y Premilenialismo*. El Expositor Bautista 80 (1-2): 4, Enero-Febrero, 1988.
- Saraví, F.D.: *La esperanza de Israel: El pueblo judío y su Mesías*. Editorial CLIE, Barcelona, en preparación.
- Scofield, C. I. (Director): *Biblia Anotada de Scofield* (16ª edición española, dirigida por W. H. Walker). Publicaciones Españolas, Hollywood (Fl.), 1985.³
- Scofield, C. I.: *¿Qué dicen los profetas?* (trad. S. Vila). Editorial CLIE, Barcelona, 1985.
- Schürer, E.: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (175 a.C.-135 d.C.), 2 vols. Edición revisada y dirigida por G. Vermes, F. Millar y M. Black (trad. por J. Valiente Malla; supervisión de la ed. Española por A. de la Fuente Adánez). Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984-1985.
- Shea, W. H.: *Poetic Relations of the time periods in Dn. 9:25*. Andrews University Seminary Studies 18 (1): 59-63, Spring 1980.
- Stibbs, A. M.: *Hebreos*, en Guthrie D. y otros (directores), pp. 884-906.
- Strathmann, H.: *La epístola a los Hebreos: Texto y comentario* (trad. J. M. Bernáldez Montalvo). Ediciones Fax, Madrid, 1971.
- Tenney, M. C.: *Nuestro Nuevo Testamento: Una perspectiva histórica-analítica*. Ediciones Moody, Chicago, 1973.
- Wacholder, B. Z.: *Chronomessianism: The timing of messianic movements and the calendar of sabbatical cycles*. Hebrew Union College Annual 46:201-218, 1975.
- Weiss, A.: *Talmud Babli*, edición bilingüe completa. Acervo Cultural, Buenos Aires (17 volúmenes publicados).
- Wiseman, D. J.: *La cronología de la Biblia*, en *Biblia de estudio Mundo Hispano*, 2ª edición. Editorial Mundo Hispano, Buenos Aires, etc., 1978, pp. 47-56.
- Woodrow, R.: *Great Prophecies of the Bible*. Ralph Woodrow Evangelistic Association, Riverside, 1971.
- Young, E. J.: *Daniel*, en Guthrie D. y otros (Directores), pp. 517-527.

³ Esta Biblia no se señala adelante como una versión especial, pues su texto es el de la Reina Valera revisión 1960; lo que la hace peculiar son sus notas.