

RESUMEN

“La profecía de las setenta semanas de Daniel 9: 24-27 y la expectativa mesiánica judía del siglo 1 d. C.” — Para los cristianos que interpretan las setenta semanas de Daniel 9:24–27 correlacionando la venida del Mesías con la llegada de Jesucristo, la cuestión de si Jesús pudo haber sido identificado como el Mesías predicho en el momento de su cumplimiento es teológicamente significativa, dado el reclamo bíblico de inteligibilidad profética. Existe consenso entre los estudiosos que afirman que la interpretación de la profecía de las setenta semanas llevó a un clima de expectativa mesiánica entre ciertos sectores de la sociedad judía del siglo I. Esta posición está respaldada por la conexión explícita entre las setenta semanas y la llegada anticipada de un Mesías en el documento Melquisedec (11Q13). Josefo provee una línea independiente de evidencia circunstancial que data esta expectativa en el primer siglo. Esto justifica la conclusión teológica de que la profecía era, en principio, inteligible para aquellos entre quienes se cumplió.

Palabras clave: adventismo, mesianismo, cronología sabática, literatura del Segundo Templo

ABSTRACT

“The seventy-weeks prophecy of Daniel 9:24-27 and First-Century AD Jewish messianic expectation” — For Christians who interpret the seventy weeks of Daniel 9:24–27 by correlating the coming of the messiah with the arrival of Jesus Christ, the question of whether Jesus could have been identified as the predicted messiah at the time of fulfillment is theologically significant given biblical claims of prophetic intelligibility. There is a consensus among scholars affirming the view that interpretation of the seventy-weeks prophecy led to a climate of messianic expectation among certain sectors of first-century Jewish society. This position is supported by the explicit connection of the seventy weeks to the anticipated arrival of a messiah in Melchizedek (11Q13). Josephus provides an independent line of circumstantial evidence that dates this expectation to the first century. This warrants the theological conclusion that the prophecy was, in principle, intelligible to those among whom it was fulfilled.

Keywords: Adventism, messianism, sabbatical chronology, Second Temple literature.

LA PROFECÍA DE LAS SETENTA SEMANAS DE DANIEL 9:24–27 Y LA EXPECTATIVA MESIÁNICA JUDÍA DEL SIGLO I D.C.¹

David J. Hamstra

Introducción

En el adventismo del séptimo día, Daniel 9:24–27 se interpreta como una profecía mesiánica basada en cálculos cronológicos que conectan la llegada del Ungido en la semana sexagésima novena con el bautismo de Jesucristo. En diversas ocasiones, los estudiosos adventistas han manifestado interés por identificar interpretaciones similares en la historia de la recepción de este pasaje profético.² Lo que demuestra que dicha interpretación no es aislada, sino que se encuentra dentro de una tradición de judía y cristiana.

Sin embargo, para los cristianos que consideran que las setenta semanas de Daniel predicen la primera venida de Jesucristo,³ queda una pregunta por responder: ¿podían los contemporáneos de Jesús identificarlo como el Mesías predicho por las setenta semanas en el momento de su cumplimiento? Porque una profecía que no es comprensible para aquellos en cuyo tiempo se cumple, difícilmente puede considerarse profecía en el sentido bíblico (Deut. 18:22; Amós 3:7; Dan. 12:4).⁴

1. Este artículo fue publicado originalmente por la revista Andrews University Sminary Student Journal. David J. Hamstra, “The seventy-weeks prophecy of Daniel 9:24-27 and First-Century AD Jewish messianic expectation” *Andrews University Seminary Student Journal* 4, no. 1 (2020), 19-30. Agradezco a Juan Pablo Maldonado por la revisión y corrección de esta traducción.

2. Para comentarios adventistas sobre la historia de la recepción de las setenta semanas, véase LeRoy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation*, vol. 1, Early Church Exposition, Subsequent Deflections, and Medieval Revival (Washington, DC: Review and Herald, 1950), 193; William R. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation*, ed. rev., Daniel and Revelation Committee Series 1 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), 105–110; y Jacques B. Doukhan, *On the Way to Emmaus: Five Major Prophecies Explained* (Clarksville, MD: Messianic Jewish Publishers, 2012), 182–183.

3. Véase, por ejemplo, Peter J. Gentry, “Daniel’s Seventy Weeks and the New Exodus”, *Southern Baptist Journal of Theology* 14, no. 1 (2010): 26–44.

4. Stephen R. Miller interpreta Daniel 12:4 en el sentido de que “a medida que se acerca el tiempo del cumplimiento, los ‘sabios’ procurarán comprender estas

Este artículo investiga cómo la interpretación y el cálculo de la profecía de las setenta semanas de Daniel 9:24–27 influyeron en el desarrollo de la expectativa mesiánica en el judaísmo del siglo I d.C. La investigación de interpretaciones en la literatura del Segundo Templo muestra precedentes generales que tratan la profecía como una predicción mesiánica. Cuando se combina con un registro del primer ciclo, la expectativa mesiánica basada en el tiempo en el siglo I, estos constituyen tanto evidencia directa como circunstancial de que habría sido posible para los contemporáneos de Jesús interpretar los acontecimientos de su vida como el cumplimiento de la profecía de las setenta semanas de Daniel.

La figura de Daniel tiene un papel prominente en el judaísmo sectario del primer siglo. El libro de Daniel es uno de los más aludidos en el Nuevo Testamento,⁵ y es el noveno más copiado entre los manuscritos hallados en Qumrán.⁶ En lugar de realizar una revisión exhaustiva de la literatura primaria, esta investigación recurre a fuentes secundarias como guía para el estudio de la literatura del Segundo Templo disponible en ediciones críticas. Las fuentes seleccionadas se centran particularmente en el mesianismo del Segundo Templo y en la recepción de Daniel 9:24–27.

La mayoría de estas fuentes secundarias citadas en este estudio sostienen una datación tardía para el libro de Daniel, ubicando su redacción final hacia la segunda mitad del siglo I a.C. Joseph A. Fitzmyer señaló que esta datación plantea dificultades para determinar si Daniel o la Septuaginta tuvo prioridad en el desarrollo de la idea mesiánica. Por otro lado, Fitzmyer fecha las *Similitudes de 1 Enoc* “posteriormente a la redacción final del libro de Daniel”.⁷ Además, según su perspectiva, las decisiones interpretativas reflejadas en la traducción de la Septuaginta no inciden directamente en cómo fue interpretado Daniel 9:24–27 en el resto de la literatura existente del período del Segundo Templo. Basado en tales consideraciones, este estudio asume, independientemente de

profecías con mayor precisión, y Dios les concederá entendimiento (‘conocimiento’)” (Daniel, NAC 18 [Nashville, TN: Broadman & Holman, 1998], 321).

5. Craig A. Evans, “Daniel in the New Testament: Visions of God’s Kingdom”, en *The Book of Daniel: Composition and Reception*, ed. John J. Collins y Peter W. Flint, VTSup 83 (Leiden: Brill, 2001), 2:490.

6. Peter W. Flint, “The Daniel Tradition at Qumran”, en *The Book of Daniel: Composition and Reception*, 2:328.

7. Joseph A. Fitzmyer, *The One Who Is to Come* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 56–57, 84.

cuán temprana o tardía sea la fecha atribuida a Daniel, que dicho libro precede cronológicamente a la literatura del Segundo Templo analizada en esta investigación.⁸

Revisión de fuentes secundarias

En 1997, John J. Collins escribió que el consenso de “fines de los años 80” —el cual sostenía que el mesianismo no era un componente esencial ni siquiera importante dentro del judaísmo en los albores de la era cristiana— fue desafiado por “la publicación de los inéditos Rollos del [Mar Muerto] en 1991”.⁹ Sin embargo, ya en 1981, Roger T. Beckwith había afirmado que

existía sólida evidencia que demostraba que los esenios, fariseos y zelotes creían poder determinar, al menos de forma aproximada, el tiempo en que habría de venir el Hijo de David. En cada caso, sus cálculos se basaban en la profecía de las setenta semanas (Daniel 9:24–27), entendida como setenta semanas de años.¹⁰

Además, ya en 1980, Beckwith había intentado reconstruir el cálculo esenio de la semana número setenta —en la que “los Mesías habrían de manifestarse”—, y determinó que esta comenzaría entre los años 10 y 6 a.C., y finalizaría entre el 3 a.C. y el 2 d.C. Beckwith concluyó que esta cronología esenia “explica por qué la expectativa mesiánica era tan intensa en la época del nacimiento de Jesús”.¹¹

8. Esto ubica el libro de Daniel en una fecha anterior a la forma más antigua del *Documento Arameo de Leví* (siglo III o comienzos del II a.C.), el cual no fue considerado por Fitzmyer. No obstante, las conclusiones de esta investigación pueden sostenerse incluso si se fecha Daniel más tarde que el *Documento de Leví*, ya que sus ciclos de jubileo fueron probablemente añadidos posteriormente (véase nota 31 para mayor discusión).

9. John J. Collins, “Jesus, Messianism and the Dead Sea Scrolls”, en *Qumran-Messianism*, ed. James H. Charlesworth, Hermann Lichtenberger y Gerbern S. Oegema (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 102, 106. Cf. J. H. Charlesworth, “From Messianology to Christology: Some Caveats and Perspectives”, en *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, eds. Jacob Neusner, William Scott Green y Ernest S. Frerichs (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987), 251. Véase también James H. Charlesworth, “From Messianology to Christology: Problems and Prospects”, en *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. James H. Charlesworth et al. (Minneapolis, MN: Fortress, 1992), 35.

10. Roger T. Beckwith, “Daniel 9 and the Date of Messiah’s Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation”, *Revue de Qumran* 10, no. 4 (1981): 521.

11. Roger T. Beckwith, “The Significance of the Calendar for Interpreting Essene Chronology and Eschatology”, *Revue de Qumran* 10, no. 2 (1980): 180. Para los fines de esta investigación, la expectativa mesiánica incluye toda expectativa de una

Las fuentes principales utilizadas por Beckwith para esta conclusión incluyen *Jubileos*, el *Testamento de Leví*, *Josefo*, el *Seder Olam Rabbah* y ciertos textos de Qumrán, incluyendo el manuscrito de *Melquisedec*.¹² Aunque el análisis detallado de esta evidencia documental se desarrollará más adelante, basta por ahora señalar que N. T. Wright consideró las conclusiones de Beckwith lo suficientemente persuasivas como para fundamentar en ellas su propio sistema teológico. La reconstrucción del pensamiento judío del siglo I propuesta por Wright —y que subyace a su lectura del Nuevo Testamento— gira en torno a una conciencia colectiva judía de que el exilio, aunque el cautiverio babilónico ya había terminado, aún continuaba. Tal exilio solo concluiría cuando se cumplieran las setenta semanas de años y apareciera el Mesías.¹³ El hecho de que los críticos de la reconstrucción de Wright no cuestionen la estructura general de la interpretación de Beckwith sugiere la solidez de su tesis, aun cuando Wright lamenta la falta de “reconocimiento” que esta ha recibido.¹⁴

El tratamiento contemporáneo que William R. Shea dio a las principales fuentes citadas por Beckwith concluyó que dichas evidencias “refuerzan la idea general de que el período comprendido entre el final del siglo I a.C. y el inicio del siglo I d.C. fue, efectivamente, una época en la que se esperaba la venida del Mesías”.¹⁵ No obstante, al redactar una defensa apologética adventista, el enfoque de Shea estuvo enteramente orientado a reforzar el “principio año-día” como clave para la

figura mesiánica semejante a Jesús. Para la pregunta de investigación, es irrelevante si se esperaba a dos Mesías o a uno solo, ya que, en cualquier caso, la profecía habría sido inteligible en el momento de su cumplimiento con suficiente determinación como para identificar a Jesús como un Cristo, si no como *el* Cristo, momento a partir del cual habría podido desarrollarse mayor comprensión teológica.

12. Véase la actualización principal de Beckwith al tema de “Daniel 9”, publicada como “The Year of the Messiah: Jewish and Early Christian Chronologies, and their Eschatological Consequences”, en *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental and Patristic Studies* (Leiden: Brill, 1996), 215–275.

13. N. T. Wright, “Yet the Son Will Rise Again: Reflections on the Exile and Restoration in Second Temple Judaism, Jesus, Paul, and the Church Today”, en *Exile: A Conversation with N. T. Wright*, ed. por James M. Scott (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017), 22–30.

14. *Ibíd.*, 26. Cf., por ejemplo, Jörn Kiefer, “Not All Gloom and Doom: Positive Interpretations of Exile and Diaspora in the Hebrew Bible and Early Judaism”, en *Exile: A Conversation with N. T. Wright*, 130–131; y Robert Kugler, “Continuing Exile Among the People of the Dead Sea Scrolls: Nuancing N. T. Wright’s Hypothesis”, en *Exile: A Conversation with N. T. Wright*, 165–170.

15. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation*, 108–109.

interpretación de las profecías temporales. Argumentó a favor de este principio basándose en las interpretaciones judías del Segundo Templo y del judaísmo rabínico temprano, que consideraban las setenta semanas de Daniel 9:24–27 como semanas de años.¹⁶ Sin embargo, Shea no profundizó en el desarrollo histórico de la expectativa mesiánica ni en las implicancias de dicha expectativa como validación de la profecía misma.

Por el contrario, en *One Who Is to Come*, Joseph Fitzmyer rastrea el desarrollo de la idea mesiánica en el judaísmo y en el cristianismo primitivo, argumentando que su origen se encuentra en Daniel 9:24–27. Ya sea que dicho texto cumpla un papel incipiente o central,¹⁷ la obra de Fitzmyer es significativa, ya que en su tratamiento de las fuentes primarias destaca la importancia mesiánica de Melquisedec debido a su referencia a la profecía de las setenta semanas. En el exhaustivo estudio que Fitzmyer realiza sobre la literatura del Segundo Templo, Melquisedec es la única fuente que combina explícitamente un lenguaje aparentemente mesiánico con una alusión directa a la profecía de las setenta semanas.

Finalmente, Lester Grabbe, escribiendo en la década siguiente a la publicación inicial de Beckwith sobre este tema —aunque aparentemente sin conocimiento o de manera independiente respecto a la obra de Beckwith— concluyó que la “profecía de las setenta semanas —sea cual fuere su forma— sirvió como base para la especulación apocalíptica durante dos siglos hasta la caída del Templo en el año 70 d.C.”.¹⁸ Al analizar las mismas fuentes previamente mencionadas, Grabbe relaciona la expectativa del “Maestro de Justicia” del *Documento de Damasco* con las setenta semanas.¹⁹ Aunque reconoce que carecemos de suficiente información textual sobre las motivaciones religiosas de las revueltas

16. En el uso hebreo, los períodos de tiempo que el concepto de “semana” organiza en ciclos de siete pueden referirse tanto a días (como en el uso común en inglés) como a años. Este último tipo puede denominarse una “semana de años” (Lev 25:8) o ciclo sabático. Siete semanas de años forman un ciclo jubilar (Lev 25:10). En esta investigación, el término “cronología sabática” se refiere a la periodización de la historia —incluyendo eventos profetizados— conforme a ciclos sabáticos y jubilares.

17. “A pesar de los mejores esfuerzos de Joseph Fitzmyer, la expectativa mesiánica no puede reducirse al uso e interpretación del término משיח” (John J. Collins, *Scriptures and Sectarianism: Essays on the Dead Sea Scrolls* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014], 101).

18. Lester L. Grabbe, “The Seventy-Weeks Prophecy (Daniel 9:24–27) in Early Jewish Interpretation”, en *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, ed. Craig A. Evans y Shemaryahu Talmon (Leiden: Brill, 1997), 611.

19. *Ibíd.*, 601–602.

judías del siglo I, Grabbe considera que existen indicios de que Daniel 9:24–27 pudo haber estado en el trasfondo de la descripción que hace Josefo de los últimos días del sitio y la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C.²⁰

Ben Zion Wacholder es el autor de la fuente secundaria más antigua consultada en esta investigación. En 1975 intentó correlacionar las fechas de personajes mesiánicos incluyendo a Juan el Bautista, Jesús y Bar Kojba con los años sabáticos.²¹ Al tomar las setenta semanas como ciclos sabáticos, sugiere una influencia de esta profecía en la expectativa mesiánica.²² Aunque examinar la coherencia de la cronología propuesta por Wacholder queda fuera del alcance de esta investigación, debe notarse que su propuesta difiere en un año respecto a la cronología “estándar” de Zuckermann, y ha sido objeto de críticas.²³

La revisión anterior muestra que existe actualmente un consenso en la investigación contemporánea respecto a que la interpretación de la profecía de las setenta semanas generó un clima de expectativa mesiánica en ciertos sectores de la sociedad judía del siglo I. Los eruditos mencionados ensamblan la evidencia de diferentes maneras, pero todos llegan a conclusiones similares. Lo que resta por hacer en esta investigación es examinar las fuentes primarias para determinar la solidez de la evidencia que sustenta la posición consensuada.

Revisión de la literatura primaria

La evaluación de las fuentes primarias procederá desde (1) aquellas que ofrecen evidencia circunstancial a favor de la postura consensuada de que la profecía de las setenta semanas influyó en la expectativa mesiá-

20. *Ibid.*, 605.

21. Ben Zion Wacholder, “Chronomessianism: The Timing of Messianic Movements and the Calendar of Sabbatical Cycles”, *Hebrew Union College Annual* 46 (1975): 201–218.

22. Cf. Deborah Dimant, “The Seventy Weeks Chronology (Dan 9:24–27) in the Light of New Qumranic Texts”, en *The Book of Daniel in Light of New Findings*, ed. A. S. van der Woude (Leuven, Bélgica: Leuven University Press, 1993), 57–76. Dimant argumenta a favor de una cronología sabática universal de la historia, que subyace en las setenta semanas de Daniel y se expresa también en otros textos como *Jubileos* y el *Apocalipsis de las Semanas*.

23. Gentry, “Daniel’s Seventy Weeks”, 37. Véase también *ibid.*, 37n28, donde en este punto Gentry sigue la crítica del investigador independiente y apologista adventista Bob Pickle, “Daniel 9’s Seventy Weeks and the Sabbatical Cycle: When Were the Sabbatical Years?” *Pickle Publishing*, 2007, consultado el 20 de marzo de 2020, <http://www.pickle-publishing.com/papers/sabbatical-years.htm>.

nica judía del siglo I, a (2) aquellas que brindan un respaldo inequívoco a dicha postura. Un conjunto importante de evidencias circunstanciales se encuentra representado de forma más completa en *Jubileos*, pero también está presente en el *Apocalipsis de las Semanas* (1 Enoc 93; 4Q247), el *Apocalipsis Animal* (1 Enoc 85–90) y el *Documento de Damasco*.²⁴ Estas fuentes desarrollan, en mayor o menor medida, una cronología que divide la historia en ciclos de siete años.²⁵

En el *Apocalipsis Animal*, que recapitula la historia del pueblo de Dios desde la creación usando figuras animales, el período comprendido entre el exilio y la revuelta macabea (1 Enoc 89:59–90:25) está regido por setenta pastores, cada uno con un “tiempo asignado” (89:64). El *Apocalipsis de las Semanas* resume la misma narrativa, pero dividida en una serie de siete semanas. Ambos apocalipsis concluyen con la llegada de una era más ideal, en la que se puede afirmar que “el Señor de las ovejas se regocijó” por los animales (90:38), y en la que “serán elegidos los elegidos de justicia de la planta eterna de justicia, a quienes se les dará instrucción septuplicada sobre todo su rebaño” (93:10), respectivamente.

El *Seder Olam Rabbah* es una cronología sabática pos-templo que se construye sobre esta tradición como respuesta a la cronología cristiana.²⁶ En su comentario sobre Daniel, el libro interpreta las setenta semanas como “70 períodos sabáticos desde la destrucción del primer Templo hasta la destrucción del segundo” (cap. 28).²⁷ Esta interpretación, por supuesto, deja “167 años de historia judía... sin contabilizar”, pero la lógica de esta cronología se justifica apelando a supuestos ejemplos bí-

24. Sobre el *Documento de Damasco*, véase la reconstrucción y traducción de Ben Zion Wacholder de 4Q268 1, 1–5 en *The New Damascus Document: The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls, Reconstruction, Translation, and Commentary* (Leiden: Brill, 2007), 24–27: “1:1 [En cuanto a las Divisiones de las] Épocas Escatológicas: Ciertamente ocurrirán (como fue predicho) [según todo el número de sus días y] todos 1:2 [(el número de) los ciclos de] s[u]s festividades, cuando fue su comienzo (y cuándo será su fin); pues [(Dios)] ha pred[icho las primer]as 1:3 [así como las postreras cosas y] lo que sucederá después en ellas (las Divisiones de las Épocas Escatológicas), ya que É[l ha establecido los Sábados y sus festividades pactuales] 1:4 [por la eternidad (y dado que nadie puede ni] adelantar [ni retrasa]r s[u]s festividades, [sus meses o 1:5 sus sáb[ados]]”.

25. Para otros ejemplos ofrecidos en el curso del argumento sobre la influencia de Daniel en *Jubileos*, véase James M. Scott, *On Earth as in Heaven: The Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees* (Leiden: Brill, 2005), 93–192.

26. Heinrich W. Guggenheimer, *Seder Olam: The Rabbinic View of Biblical Chronology* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005), xii.

27. *Ibíd.*, 242.

blicos en los que las cuentas regresivas hacia la destrucción comienzan a partir de eventos destructivos previos.²⁸

Basándose únicamente en la evidencia intertextual, no es posible determinar con certeza si estas similitudes cronológicas reflejan una influencia directa o si derivan de una fuente común con Daniel 9:24–27. Sin embargo, hipotetizar una fuente común va más allá de la documentación actualmente disponible. Lo que sí es claro es que el concepto de periodización histórica necesario para calcular las setenta semanas con un desenlace en el siglo I d.C. estaba presente en esa época, como lo demuestra la literatura contemporánea disponible. En ese marco, el *Apócrifo de Jeremías* calcula implícitamente las setenta semanas como semanas de años.²⁹ Este texto profetiza que un remanente sobrevivirá a una crisis de fidelidad en el “séptimo jubileo” (4Q390 1, 7–12).³⁰

Esta cronología sabática, atribuida al “libro de Enoc” (Testamento de Leví 16:1),³¹ fue aplicada en el *Testamento de Leví* a las “setenta semanas” (71:1) que transcurren entre el exilio (caps. 14–15) y la aparición de un sacerdocio que “será completamente fiel al Señor” (17:2). No se ofrece ningún cálculo sobre la fecha de aparición de esta figura sacerdotal. Aunque estos pasajes, en su forma griega final, reflejan una emendación cristiana, están basados en un texto judío anterior, el *Documento Arameo de Leví*, del cual solo se conservan fragmentos.³² Beckwith considera

28. *Ibid.*, 244. El capítulo 28 de *Seder Olam Rabbah* concluye: “¿Y por qué dice la Escritura 70 semanas? Porque el decreto divino fue emitido antes de los 70 años. De modo similar, dice (Gén. 6:3): ‘sus días serán 120 años.’ Y también dice (Gén. 7:3): ‘En el año 600 de la vida de Noé.’ No es posible afirmarlo así; pero el decreto divino fue emitido 120 años antes. Del mismo modo, dice (Isa. 7:8): ‘Dentro de otros 65 años, Efraín dejará de ser pueblo.’ Eso fue en el cuarto año de Acáz. No es posible decirlo así, sino que el decreto divino fue emitido en tiempos de Amós, dos años antes del terremoto, como está dicho (Amós 7:11): ‘Así dice Amós: Jeroboam morirá por la espada, e Israel será ciertamente desterrado de su tierra’” (*Ibid.*, 242–243).

29. Grabbe, “Seventy-Weeks Prophecy”, 601–602.

30. Véase también 4Q385a 45, 3–4; 4Q387a 3 II, 3–4.

31. *Testamento de Leví* 14.1 cita la misma fuente, posiblemente una referencia a 1 *Enoc*.

32. “En generaciones anteriores se le ha llamado *Testamento arameo de Leví* o *Leví arameo*”. Jonas C. Greenfield, Michael E. Stone y Esther Eshel, *The Aramaic Levi Document: Edition, Translation, Commentary*, SVTP 1 (Leiden: Brill, 2004), 1. El *Testamento de Leví* 18, que describe a la figura sacerdotal, “es quizás inigualable por su atribución de superlativos a una figura humana”. Así, comúnmente se sostiene que el texto completo, conservado solo en griego, ha sido “moldeado” con “una finalidad testamentaria [cristológica]” mediante “la compresión y omisión de algunas de sus secciones y la creación/adición de otras” (George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction* [Minneapolis,

plausible sincronizar los siete jubileos sacerdotales del capítulo 17 del *Testamento de Leví* con la cronología sabática esenia, interpretándolos como una sucesión posterior al exilio que transcurre paralelamente a las setenta semanas.³³ Según esta lectura, el Mesías sacerdotal esenio habría de llegar entre el 10 a.C. y el 2 d.C. Sin embargo, la evidencia textual de que algo similar al capítulo 17 del *Testamento de Leví* formaba parte del *Documento Arameo de Leví* es inconclusa, y no se conserva ningún testimonio que confirme la cronología sabática con exactitud.³⁴

La expectativa mesiánica esenia está ampliamente documentada, especialmente en el *Apocalipsis Mesiánico*, que predice que “[los ciel]os y

MN: Fortress, 2005], 308). Su “testigo griego más antiguo” ha sido fechado en el siglo X (H. W. Hollander y M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*, SVTP 6 [Leiden: Brill: 1985], 14). Pero la forma más temprana del *Documento arameo de Leví* probablemente data del siglo III o II a. C., lo que lo convierte en “uno de los más antiguos Pseudepígrafos” (Greenfield, Stone y Eshel, *The Aramaic Levi Document*, 20).

33. Beckwith, *Calendar and Chronology*, 228–234. Esta investigación seguirá la convención de identificar a la comunidad de Qumrán como esenia sin implicar una postura sobre la hipótesis Qumrán-esenia, la cual es indiferente a la pregunta de investigación.

34. Beckwith, *Calendar and Chronology*, 228 (respondiendo a Hollander y de Jonge, *Twelve Patriarchs*, 175) asume la originalidad de la figura sacerdotal en *Testamento de Leví* 18 basándose en la investigación de Émile Puech, quien argumenta que fragmentos de Qumrán fechados ca. 100 a. C. están relacionados con el *Testamento de Leví*. Émile Puech, “Fragments d’un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique: 4QTestLévíc-d(?) et 4QAJa”, en *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18–21 March, 1991*, eds. Julio Trebolle Barrera y Luis Vegas Montaner, STDJ 11 (Leiden: Brill, 1992), 2:449–501. Los fragmentos que Puech tituló tentativamente 4QTestLévíc-d fueron publicados originalmente como 4QApocryphon of Levi (4Q540–541). En correspondencia privada con las partes pertinentes, Robert A. Kugler informa que “Malik concuerda con Puech en que 4Q540 guarda cierta semejanza con *Testamento de Leví* 17, pero rechaza la asociación de 4Q541 con *Testamento de Leví* 18” (*From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, EJL 9 [Atlanta, GA: Scholars, 1996], 51). Véase la reconstrucción sabática de Puech de 4Q540 I, 2 en *Qumrán Grotte 4.XVII: Textes araméens, première part, 4Q520–4Q549*, DJD 31 (Oxford, UK: Clarendon, 2001), 220. Y cf. su ausencia en Florentino García Martínez y Eibert J. C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls: Study Edition* (Leiden: Brill, 1998), 2:1079. Kugler (*From Patriarch to Priest*, 51) encontró “intrigante” la evidencia que vincula 4Q540 con *Testamento de Leví* 17, mientras que Greenfield, Stone y Eshel la consideraron “no convincente” (*The Aramaic Levi Document*, 31). Ninguno de ellos incluyó los jubileos de *Testamento de Leví* 17 en sus reconstrucciones del *Documento arameo de Leví*. “En el análisis final, es necesario tratar a *Testamento de Leví* 17–18 como creaciones del autor del documento, incluso si tienen antecedentes en textos más antiguos y desconocidos”. Kugler, *From Patriarch to Priest*, 198.

la tierra escucharán a su Ungido” y que el Señor “honrará a los piadosos sobre el trono de un reino eterno, liberará a los prisioneros, dará vista a los ciegos y enderezará a los torci[dos]” (4Q521 2 II, 1, 7–8).³⁵ En la explicación que Josefo ofrece sobre un grupo que pereció durante la destrucción del Segundo Templo (70 d.C.), se encuentra evidencia que va más allá de la comunidad esenia, indicando que existía una expectativa mesiánica en el primer siglo basada en las setenta semanas.³⁶ Josefo atribuye su resistencia final a la creencia en una profecía ambigua hallada en sus Escrituras sagradas, según la cual “en ese tiempo, uno de su país llegaría a ser gobernante del mundo”.³⁷ Josefo argumenta que tal profecía, en realidad, se cumplió en la persona de Vespasiano.³⁸

La expectativa mesiánica judía también se evidencia hacia fines del primer siglo en 4 Esdras 12:31–32 y 13:1–56, donde un “Hijo” escatológico combate a las naciones.³⁹ Esta figura posiblemente esté relacionada con la profecía de las setenta semanas según 2 Baruc, donde un Mesías aparece para inaugurar el fin escatológico tras tribulaciones ocurridas durante “semanas de siete semanas” (28:2).⁴⁰

La expectativa mesiánica esenia y Daniel 9:24–27 convergen explícitamente en el manuscrito de *Melquisedec* (11Q13), el cual predice un jubileo escatológico en conexión con una figura melquisedekiana: “Y esto sucederá en la primera semana del jubileo que tiene lugar después de los nue[ve] jubileos. Y el D[ía de la Expi]ación es el f[in del] décimo [ju]bileo”.⁴¹

Este jubileo se asocia con la llegada del “mensajero” de Isaías 52:7, quien es identificado como el “ungido del espí[ritu]” (es decir, el Mesías) profetizado por “Dan[iel]”.⁴² Según los editores de la edición crítica, “la lectura [דניאל] [Dan[iel]] sugiere fuertemente que la línea restante cita parte de Daniel 9:25 o 26. La cláusula de Daniel 9:25 עד משיח נגיד

35. Para una visión completa de las fuentes, véase Fitzmyer, *The One Who Is to Come*, 88–111.

36. Grabbe, “Seventy-Weeks Prophecy”, 606–608.

37. *J.W.* 6.5.4 §312 [Thackeray, LCL].

38. *J.W.* 6.5.4 §313 [Thackeray, LCL].

39. B. M. Metzger, “The Fourth Book of Ezra (Late First Century A.D.) with the Four Additional Chapters: A New Translation and Introduction”, en *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. James H. Charlesworth (Peabody, MA: Hendrickson, 2009), 520.

40. Scott, *On Earth as in Heaven*, 97; Fitzmyer, *The One Who Is to Come*, 122–124.

41. 11Q13 II, 7–8 en *DJD* 23, 229.

42. 11Q13 II, 18 en *DJD* 23, 230.

שבעים שבעה [hasta un ungido, un príncipe, serán siete semanas] parece muy apropiada y encaja perfectamente en el espacio restante”.⁴³

Así, “11QMelquisedec representa un texto escatológico que interpreta la restauración de Israel descrita en Isaías 61:1–3 dentro del marco de una cronología sabática, comprendiendo las 70 semanas de años de Daniel 9 en términos de años de jubileo según Levítico 25”.⁴⁴ Beckwith dedujo que el Mesías del texto de *Melquisedec* fue anticipado entre el 10 a.C. y el 2 d.C., si se presupone que la cronología esenia que él reconstruye en el *Testamento de Leví* 17 se encuentra operando en el trasfondo de *Melquisedec*.⁴⁵ Sin embargo, hoy esta reconstrucción debe considerarse especulativa.

Conclusión

El consenso académico respecto a que la interpretación de Daniel 9:24–27 desembocó en una expectativa mesiánica en el primer siglo está respaldado por diversas líneas independientes de evidencia circunstancial que conectan la profecía de las setenta semanas con la esperanza mesiánica judía. También se sustenta en el vínculo explícito entre las setenta semanas y la llegada anticipada de un Mesías según el texto de *Melquisedec*. Josefo proporciona una línea adicional de evidencia circunstancial que sitúa esta expectativa en el siglo I. Consideradas en conjunto, estas evidencias provenientes de la literatura del Segundo Templo justifican la conclusión teológica de que la profecía de las setenta semanas fue, en principio, inteligible para aquellos entre quienes se cumplió.

Como bien señala Beckwith: “Esta es una conclusión importante para el estudio del Nuevo Testamento, pues ofrece una razón por la cual la expectativa mesiánica era intensa en la época del nacimiento de Jesús”.⁴⁶ “Por supuesto, los escritores judíos contemporáneos también tenían otras preocupaciones religiosas. Pero la expectativa popular es claramente evidente en el trasfondo de los Evangelios”.⁴⁷

43. Florentino García Martínez, Eibert J. C. Tigchelaar y Adam S. van der Woude, eds., *Qumran Cave 11.II: 11Q2–18, 11Q20–30, DJD 23* (Oxford, UK: Clarendon, 1998), 232. Las traducciones de las páginas 229 y 230 se incluyen entre corchetes.

44. Scott, *On Earth as in Heaven*, 96.

45. *Calendar and Chronology*, 232. Véase la nota al pie 33 sobre la cuestión de si la cronología del *Testamento de Leví* es de origen esenio.

46. *Ibid.*, 232.

47. *Calendar and Chronology*, 232n24.

Finalmente, puede ser de interés para futuros apologistas adventistas la observación de Beckwith sobre la identidad numérica (tres años y medio) y la similitud temática (“posesión gentil de Jerusalén”) entre la última mitad de semana de Daniel 9:27 y los cuarenta y dos meses de Apocalipsis 11:2. Esto podría abrir una nueva línea argumentativa para interpretar los 1,260 días como 1,260 años (principio año-día). Pues, como él argumenta, el tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo en Apocalipsis puede entenderse como una expansión de la última media semana de las setenta semanas hacia un período posterior más extenso, del mismo modo en que las setenta semanas amplían los setenta años de Jeremías 29:10.⁴⁸ En efecto, el concepto de semana de años, implícito en los setenta años de Jeremías (Jer 29:10), es la clave hermenéutica por la cual se puede calcular el período subsiguiente como setenta semanas de años (Dan 9:24). Aplicando la misma lógica recursiva, ¿no implica acaso el principio año-día, al dividir la semana final de las setenta semanas en dos períodos de tres años y medio, que el subsiguiente período de tres años y medio (Dan 7:25; Apoc. 11:2–3; 12:6, 14; y 13:5) debe calcularse como un año por cada día? Los exégetas que estén dispuestos a dejar de lado supuestos comunes sobre el contexto histórico y la datación de Daniel 7 podrían desarrollar esta interpretación adoptando un enfoque centrado en el texto.

David J. Hamstra
hamstrad@andrews.edu
Andrews University
Berrien Spring, Michigan, EE. UU.

48. *Ibíd.*, 308–309.

