

TABLA DE CONTENIDO

EDITORIAL

Morthimer A. León125

ARTÍCULOS

La “iglesia” en el Antiguo Testamento: Perspectiva sistemática, lingüística y metafórica

Gerald A. Klingbeil 126-149

Otra mirada al juicio preadvenimiento: La implementación escatológica del veredicto del Calvario

Norman Gulley 150-177

“Estas cosas les acontecieron como ejemplo”: El uso de la tipología en 1 Corintios 10:11

Josué Jiménez Cauch..... 178-199

Visiones acerca del fin: Daniel y la esperanza escatológica

Joel Iparraguirre.....200-218

RECENSIONES

Silva, Rodrigo. *Maria Madalena: A verdadeira história*. Florida, São Paulo, SP: Editora Planeta, 2024. Pp. 320 .

Eric E. Richter.....219-224

EDITORIAL

La revista Berit Olam presenta su nueva entrega, correspondiente al volumen 22, número 2, titulada “Variétés”. En esta edición, compartimos con la comunidad teológica artículos de temática diversa con el fin de fomentar el diálogo y el estudio de la verdad. Asimismo, esta publicación tiene como objetivo impulsar la investigación teológica y el estudio incesante de las Sagradas Escrituras para hallar aquellas perlas de verdad que Dios desea revelarnos.

Esta entrega inicia con una traducción del artículo de Gerald Klingbeil titulado: *La ‘iglesia’ en el Antiguo Testamento: Perspectiva sistémica, lingüística y metafórica*. En él, el autor analiza los estudios eclesiológicos, hasta el 2005, respecto al concepto de “iglesia” en el contexto del Antiguo Testamento.

El segundo artículo, de la autoría de Norman R. Gulley, explora el juicio preadvenimiento desde una perspectiva distinta a la comprensión adventista clásica. El estudio argumenta a favor de la compatibilidad teológica entre el juicio preadvenimiento y la expiación realizada en el Calvario.

El tercer artículo, escrito por Josué Jiménez Cauich, analiza la función de la tipología en 1 Corintios 10:11, considerándola una herramienta interpretativa esencial para las Escrituras. El estudio de los textos que contienen estructuras tipológicas facilita la identificación de las premisas hermenéuticas requeridas para lograr una exégesis consistente.

El cuarto artículo, escrito por Joel Iparraguirre, reflexiona sobre las grandes profecías de Daniel como piezas clave de la revelación divina. Al estudiar en conjunto los capítulos 2, 7, 8–9 y 10–12, se obtiene un cuadro bíblico coherente sobre el desenlace de los tiempos.

Finalmente, este número cuenta con una reseña de Eric Richter, quien analiza y comenta el libro de Rodrigo Silva: *Maria Madalena: A verdadeira história*.

Agradecemos al equipo editorial de Berit Olam por su labor en la presentación de esta entrega, impulsando una vez más el diálogo teológico y la divulgación de las investigaciones bíblicas.

Morthimer A. León
Editor general

RESUMEN

“La ‘iglesia’ en el Antiguo Testamento: Perspectiva sistemática, lingüística y metafórica”— El presente estudio examina la forma en que se utilizan e integran los datos del Antiguo Testamento en estudios eclesiológicos hasta 2005. Luego de un breve repaso de las conexiones lingüísticas (viendo la ruta del TM a través de la LXX hasta el NT), se centra en la importante contribución que el estudio de las metáforas puede hacer en este contexto. Como punto de partida, destaca las dos metáforas de “familia” y “cuerpo” como vínculos importantes entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, proporcionando una base conceptual útil para una eclesiología que está basada en ambos Testamentos.

Palabras clave: Eclesiología, Antiguo Testamento, familia, metáforas, teología sistemática, iglesia.

ABSTRACT

“The ‘church’ in the Old Testament: Systematic, Linguistic, and Metaphoric perspectives” — This study examines how Old Testament data is used and integrated into ecclesiological studies up to 2005. After a brief review of linguistic connections (looking at the path from the MT through the LXX to the NT), it focuses on the important contribution that the study of metaphors can make in this context. As a starting point, it highlights the two metaphors of “family” and “body” as important links between the Old Testament and the New Testament, providing a useful conceptual basis for an ecclesiology that is grounded in both Testaments.

Keywords: Ecclesiology, Old Testament, family, metaphors, systematic theology, church.

LA “IGLESIA” EN EL ANTIGUO TESTAMENTO: PERSPECTIVA SISTEMÁTICA, LINGÜÍSTICA Y METAFÓRICA¹

Gerald A. Klingbeil

Introducción

El concepto de *iglesia* se asocia principalmente con Jesús y el cristianismo primitivo, que marcaron un cambio evidente en la definición del pueblo de Dios desde un ángulo principalmente étnico hacia una perspectiva más inclusiva que traspasa las fronteras étnicas. Aunque existen numerosos estudios que tratan de la relación entre Israel y la Iglesia, estos se centran principalmente en el periodo posterior a la muerte y resurrección de Cristo,² y se ha escrito muy poco sobre el con-

1. Agradecemos a Eliazar Huilca y Gonzalo Reyes por su valiosa colaboración en la traducción del presente artículo del inglés al español. Asimismo, se reconoce los derechos de la primera publicación del texto original en inglés en el *Journal of Asia Adventist Seminary*, disponible en: <https://journals.aiias.edu/jaas/article/view/623>. La referencia completa del artículo original es: Gerald A. Klingbeil, “The ‘Church’ in the Old Testament: Systematic, Linguistic, and Metaphoric Perspectives”, *Journal of Asia Adventist Seminary* 9, n° 1 (2006): 13–33.

2. Esto es, en efecto, una cuestión polémica tanto en el pensamiento teológico general como en recientes debates en el adventismo. Obviamente, la interpretación dispensacionalista de la profecía bíblica, con su peculiar acercamiento hermeneúutico y su fuerte interés en el Israel moderno, ha sido una fuerza impulsora de los estudios observando a Israel y la iglesia. Para una perspectiva más progresista y actualizada del dispensacionalismo, véase Craig A. Blaising y Darrell L. Bock, eds., *Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition* (Grand Rapids: Zondervan, 1992). Compare también Steve Motyer, *Israel in the Plan of God. Light on Today's Debate* (Leicester: InterVarsity, 1989); Darrell L. Bock, “Current Messianic Activity and OT Davidic Promise: Dispensationalism, Hermeneutics, and NT Fulfillment”, *TJ* 15 (1994): 55–87, o Russell D. Moore, “Till Every Foe is Vanquished: Emerging Sociopolitical Implications of Progressive Dispensational Eschatology”, en *Looking into the Future. Evangelical Studies in Eschatology*, ed. David W. Baker (Evangelical Theological Society Studies; Grand Rapids: Baker, 2001), 342–61, los cuales proporcionan una introducción concisa o una perspectiva actualizada del método teológico del dispensacionalismo. Desde una perspectiva adventista, la cuestión ha generado cierto debate teológico en las últimas décadas. Véase Hans K. La Rondelle, *The Israel of God in Prophecy. Principles of Prophetic Interpretation* (Andrews University Monographs, Studies in Religion 8; Berrien Springs: Andrews University Press, 1983); Norman R. Gulley, “Progressive Dispensationalism: A Review of a Recent Publication”, *AUSS* 32

cepto de iglesia en el Antiguo Testamento. En este estudio, se revisará primeramente cómo los datos bíblicos de características del Antiguo Testamento figuran en los recientes estudios eclesiológicos hasta 2005, incluyendo las teologías sistemáticas y monografías.³ En la siguiente sección, se revisarán las pruebas lingüísticas a las que suelen referirse la mayoría de los estudios eclesiológicos, en particular el uso y la función de ἐκκλησία “iglesia” y συναγωγή “sinagoga” en el Nuevo Testamento y su uso en la traducción griega del Antiguo Testamento, generalmente conocida como Septuaginta. La tercera sección de este estudio ampliará la perspectiva desde un punto de vista exclusivamente lingüístico o terminológico hacia una perspectiva conceptual más amplia, en un intento de integrar los frutos de la investigación reciente sobre la metáfora, centrándose en las metáforas de la familia y el cuerpo aplicadas al pueblo de Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Por último, se quiere señalar las conexiones entre la descripción conceptual del pueblo de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, que son muy relevantes para establecer una eclesiología bíblica.

El rol del Antiguo Testamento en los estudios eclesiológicos recientes

El estudio de la eclesiología es una parte integral de la teología sistemática, a menudo se presenta en relación con otros grandes temas teológicos, tales como la naturaleza de la Escritura (incluyendo la Revelación y la Inspiración), Dios, el hombre, el pecado, Cristo, la Salvación y la escatología.⁴ Interessantemente, la reciente y enorme obra *Prolegom-*

(1994): 41-46; Norman R. Gulley, “Una evaluación de la hermenéutica dispensacional acerca de Israel”, en *Entender la Palabra. Hermenéutica Adventista para el Nuevo Siglo*, Merling Alomia et al. ed. (Cochabamba: Bolivian Adventist University Press, 2000), 237-68; Reinaldo Siqueira, “The ‘Mystery’ of Israel and the Church”, *Shabbat Shalom* 48 (Otoño 2001): 17-18; Jacques Doukhan, *Israel and the Church: Two Voices for the Same God* (Peabody: Hendrickson, 2002); o Gerhard Pfandl, “Israel and the Church”, *Journal of the Adventist Theological Society* 13.2 (2002):15-29.

3. Debido a las limitaciones de espacio en este estudio, no se pretende ofrecer una revisión bibliográfica completa de las últimas décadas. Se ha limitado a interactuar principalmente con los estudios más recientes hasta 2005.

4. Para una revisión rápida de las diferentes disciplinas en los estudios teológicos y los temas importantes de la teología sistemática (así como su interacción con otras disciplinas de estudios teológicos), véase Ekkehardt Muller, “Theological Thinking in the Adventist Church”, *DavarLogos* 1 (2002): 125-47, esp. 127-31. Wayne Grudem, *Systematic Theology. An Introduction to Biblical Doctrine* (Leicester: InterVarsity; Grand Rapids: Zondervan, 1994), 21, define teología sistemática como “cualquier estudio

ena to a *Systematic Theology* de Norman Gulley, escrito desde una perspectiva Adventista del Séptimo Día, presenta las categorías estándar de los estudios teológicos desde la perspectiva del gran conflicto entre el bien y el mal, introduciendo un importante elemento nuevo en la teología sistemática que generalmente no se enfatiza en la presentación sistemática de la doctrina bíblica.⁵

¿Qué lugar ocupa el Antiguo Testamento en estos apartados eclesiológicos? En la *Teología Sistemática* de Grudem aparece solo fugazmente en una sección que trata de la Iglesia e Israel, donde Grudem defiende su posición no dispensacionalista. Sin embargo, la mayor parte del debate bíblico se centra en la sección crucial de Romanos 7-9, así como en la Epístola a los Efesios.⁶ Él enfatiza la naturaleza distinta del Israel del Antiguo Testamento y la Iglesia del Nuevo Testamento, que incluye en un solo cuerpo tanto a creyentes judíos como a gentiles. En la discusión eclesiológica de Grudem se tiene la impresión de que la iglesia inició solo en el Nuevo Testamento y que el Antiguo Testamento y su énfasis en el pueblo de Dios no tiene ningún significado teológico real.

En el mismo año en el que la *Teología Sistemática* de Grudem apareció, Stanley Grenz publicó su *Theology for the Community of God*, que también incluye una sección sustancial enfocada en la eclesiológica.⁷ Como ocurre en muchos tratados sistemáticos sobre la Iglesia, Grenz inicia su presentación eclesiológica con un análisis del término griego ἐκκλησία “iglesia” y su uso en la Septuaginta y en el Nuevo Testamento.⁸ Esto es seguido de introducciones a las principales metáforas neotesta-

que responda a la pregunta ‘¿qué nos enseña hoy toda la Biblia’ sobre un tema determinado?” Aunque es consciente de la existencia de la teología histórica, teología filosófica, y la apologética, Grudem excluye estos elementos en su definición de la teología sistemática, aunque a veces se incluyen en esta disciplina.

5. Norman R. Gulley, *Systematic Theology. Prolegomena* (Berrien Springs: Andrews University Press, 2003), xxiii.

6. Grudem, *Systematic Theology*, 859-63. La sección eclesiológica del trabajo de Grudem es bastante sustancial e incluye un centenar de páginas (953-853), aunque si uno incluye las ordenanzas de la iglesia (como Grudem lo hace) la sección sería incluso más larga (853-1088).

7. Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Nashville: Broadman & Holman, 1994), 601-742. Como el título sugiere, Grenz parece hacer de la comunidad, y no necesariamente de las Escrituras, la perspectiva temática integradora de su teología sistemática. Esto explica la ausencia de una sección significativa que trate sobre la doctrina de la Escritura, incluyendo la inspiración y la revelación. Véase también las observaciones críticas en Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena*, xxvi, 99-110.

8. Grenz, *Theology for the Community of God*, 605-6. Él menciona dos referencias del Antiguo Testamento.

mentarias de la iglesia, i.e., como nación, cuerpo y templo. La siguiente gran sección trata sobre el concepto bíblico del reino, incluyendo un sucinto análisis de esta idea en el Antiguo Testamento.⁹ Desafortunadamente, este es el resumen total de la interacción de Grenz con el Antiguo Testamento.¹⁰

En 1995, James Garrett Jr. publicó el segundo volumen de su *Systematic Theology: Biblical, Historical, and Evangelical* que también incluye una sección sustancial enfocada en la Iglesia.¹¹ Como ya se vio en los trabajos anteriores, Garrett también inicia con una breve revisión de los datos léxicos concernientes a ἐκκλησία “iglesia”. El dedica menos de dos páginas a esta sección y en realidad nunca recurre al Antiguo Testamento.

Millard Erickson ha sido una de las mayores influencias en el pensamiento evangélico por los últimos 35 años,¹² empezando con la publicación de su disertación doctoral en 1968¹³ así como sus obras en tres volúmenes *Readings in Christian Theology*¹⁴ y su posterior *Christian Theology*.¹⁵ En la segunda edición de *Introducing Christian Doctrine*, Erickson dedica 30 páginas al estudio de la iglesia siguiendo un patrón ya visto en estudios anteriores: una breve sección sobre terminología, incluyendo ἐκκλησία “iglesia”, seguida por una introducción a tres imágenes bíblicas de la iglesia, a saber, el pueblo, el cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu Santo.¹⁶ Aunque no hay que olvidar que este es un libro introductorio a la teología sistemática para estudiantes universitarios, la ausencia de referencias al Antiguo Testamento es noto-

9. Grenz, *Theology for the Community of God*, 615-16.

10. Secciones posteriores de su eclesiología tratan sobre los ministerios de la Iglesia, actos de compromiso y la Iglesia (e.g., ordenanzas, bautismo, la cena del Señor), así como la organización de la Iglesia (incluyendo el tema de la ordenación).

11. James Leo Garrett, Jr., *Systematic Theology. Biblical, Historical, and Evangelical*, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 455-644.

12. Una buena introducción a la vida y ministerio de Millard y a los forjadores y el contexto de su teología se puede encontrar en David S. Dockery, “Millard J. Erickson: Theologian for the Church”, en *New Dimensions in Evangelical Thought: Essays in Honor of Millard J. Erickson*, ed. David S. Dockery (Downers Grove: InterVarsity, 1998), 17-31.

13. Millard J. Erickson, *The New Evangelical Theology* (Westwood: Revell, 1968).

14. Millard J. Erickson, *Readings in Christian Theology*, 3 vols. (Grand Rapids: Baker, 1973-1979).

15. Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 3 vols. (Grand Rapids: Baker, 1983-1985).

16. Millard J. Erickson, *Introducing Christian Doctrine*, 2 ed. (Grand Rapids: Baker, 2001), 339-68, esp. 340-45.

ria. Una vez más, ἐκκλησία es algo que solo aparece en tiempos del NT. Se puede encontrar una posición similar en muchos otros trabajos que tratan sobre este asunto.¹⁷

En 1997 William Barr editó un volumen interesante titulado *Constructive Christian Theology in the Worldwide Church*, que contiene cuarenta (mayormente cortos) capítulos escritos por diferentes contribuyentes revisando el estado del arte de la Teología Cristiana en el contexto de la globalización de la hermenéutica y la teología.¹⁸ Siete capítulos se enfocan en la iglesia, sin embargo, ninguno presenta una perspectiva bíblica sistemática.¹⁹ Esto parece reflejar la tendencia general a reemplazar la reflexión bíblica sistemática con discusiones culturalmente relevantes.²⁰

Boyd Hunt incluye un artículo de revisión sobre tendencias actuales del pensamiento evangélico sobre eclesiología en el *Festschrift* dedicado a Millard Erickson en 1998.²¹ Iniciando con los recursos bíblicos o fundamentos relevantes para una eclesiología basada en la Biblia, él, sorprendentemente, enfatiza la importancia del Antiguo Testamento para una eclesiología bíblica.

La inestimable importancia del Antiguo Testamento es que la idea de la Iglesia del Nuevo Testamento está profundamente enraizada en las Escrituras Hebreas. De acuerdo con el Antiguo Testamento, Israel es el pueblo de Dios, elegido no solo para privilegio sino también para la misión. Los profetas esperaban un próximo gran día del Señor y un nuevo pacto, que crearía el nuevo pueblo de Dios en los últimos días (Jer 31:31-34). Aunque esta enseñanza del Antiguo Testamento, significativa como es, permanece

17. Véase por ejemplo, Rufino Velasco, *La Iglesia de Jesús: Proceso histórico de la conciencia eclesial* (Estella: Verbo Divino, 1992), 15-20, 39-40, donde este principio se afirma claramente, la iglesia es post-Jesús.

18. William R. Barr, ed., *Constructive Christian Theology in the Worldwide Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

19. La mayoría de los capítulos se enfocan en asuntos sociales, contextuales y culturales en conexión con la eclesiología. Por ejemplo, “The Role of the Church in a Pluralist Society”, “The Understanding of the Church Emerging in the Bilateral Dialogues—Coherence or Divergence?”, o “The Church’s Witness in Evangelism and Social Praxis”, por mencionar algunos.

20. Véase mi discusión crítica del fenómeno de la crítica cultural en los estudios bíblicos y en el amplio campo de la hermenéutica bíblica en Gerald A. Klingbeil, “Cultural Criticism and Biblical Hermeneutics: Definition, Origins, Benefits, and Challenges”, *BBR* 15 (2005): 261-77.

21. Boyd Hunt, “New Dimensions in Church”, en *New Dimensions in Evangelical Thought. Essays in Honor of Millard J. Erickson* (ed. David S. Dockery; Downers Grove: InterVarsity, 1998), 338-53.

incompleta. La idea del pueblo de Dios del Nuevo Testamento trasciende de lejos las limitaciones étnicas (Judío), políticas (reino nación), y culticas (sacrificios del templo, rituales sacerdotales, días santos) asociadas con la idea del pueblo de Dios del Antiguo Testamento.²²

Parece que, después de todo, el Antiguo Testamento no es del todo inútil para establecer una eclesiología viable. Por alentadora que parezca esta afirmación, Hunt no hace mención del Antiguo Testamento cuando discute las múltiples imágenes de la iglesia, su naturaleza y misión, la forma de la iglesia, y su necesidad de renovación continua. De ahí que se percibe un desfase entre su premisa introductoria y la posterior aplicación práctica de este marco teórico.

En 2001 Joseph Hellerman publicó *The Ancient Church as Family*, que explora la literatura de los primeros tres siglos de la iglesia en términos de identidad de grupo y formación como parentesco sustituto.²³ Después de una breve introducción al entorno social en el que el cristianismo se desarrolló, Hellerman describe diferentes fundamentos conceptuales de los sistemas familiares mediterráneos. La tesis básica del estudio sugiere que el cristianismo primitivo entendía la iglesia como un grupo de parentesco patrilineal alternativo y constituye una lectura fascinante. Un elemento importante en la metodología de Hellerman es la investigación en ciencias sociales, incluyendo la antropología y sociología. Sin embargo, está claro que el autor está más interesado en documentar el desarrollo de este concepto durante los tres primeros siglos de la Iglesia cristiana que en establecer sus orígenes en el Antiguo Testamento.²⁴

En 2001, Wes Howard-Brook publicó *The Church before Christianity* que examina a los primeros seguidores de Jesús y su comprensión y aplicación de Cristo resucitado como la base de su comunidad compartida.²⁵ El foco histórico del volumen en las realidades de la iglesia del siglo I d.C. es útil (en comparación con los movimientos sistemáticos más generales analizados hasta ahora), pero no va más allá de la época de Cristo. Además, fuera de su análisis del término griego *ἐκκλησία* “iglesia”, donde lo conecta

22. Hunt, “New Dimensions in Church”, 339.

23. Joseph H. Hellerman, *The Ancient Church as Family* (Minneapolis: Fortress, 2001).

24. Hellerman dedica solo cuatro páginas a la discusión del concepto del “pueblo de Dios” en el Antiguo Testamento, *Ibid.*, 59-62. Sin embargo, señala que la terminología de hermanos no solo se asocia a los parientes de sangre (o antepasados), sino que va más allá de la relación familiar directa y enlaza diferentes (a menudo antagonicos) familias, clanes, y grupos tribales, *Ibid*, 61.

25. Wes Howard-Brook, *The Church before Christianity* (Maryknoll: Orbis, 2001).

con la asamblea del pueblo en el Antiguo Testamento, se enfoca mayormente en las practicas relevantes de la iglesia neotestamentaria, incluyendo los ritos del bautismo, de la cena del Señor, de la oración personal, del estudio de la Biblia (lo que significaba en el contexto del primer siglo d.C.) y del discernimiento espiritual en comunidad.

El año 2002 se publicaron dos volúmenes relevantes sobre eclesiología. Veli-Matti Kärkkäinen, profesor asociado de teología sistemática en el Seminario Teológico Fuller, presentó una concisa introducción a la Eclesiología desde una perspectiva ecuménica, histórica y global.²⁶ Desafortunadamente, Kärkkäinen no inicia con datos bíblicos, sino con diferentes confesiones eclesiológicas, seguido de una discusión de principios eclesiológicos contemporáneos, y finalmente remata el trabajo con una mirada de la situación global de la iglesia, enfocándose predominantemente en contextos no occidentales. El problema con el trabajo de Kärkkäinen es que es básicamente descriptivo pero carece de interacción crítica con diferentes posturas eclesiológicas, así como de la elaboración de una eclesiología basada en la Biblia.²⁷

En el mismo año, el sexto volumen de una teología sistemática integral de siete volúmenes que trata exclusivamente de la iglesia fue publicada por Donald Bloesch.²⁸ El volumen contiene 350 páginas (incluyendo índices) y, después de definir cinco desafíos contemporáneos de la eclesiología (autoridad e infalibilidad, misión, adoración, marcas y señales, y unidad), el autor intenta desarrollar sistemáticamente estas cuestiones. En su mayor parte, el trabajo se enfoca en la interacción de estudios teológico-sistemáticos previos, a menudo carentes de una sólida argumentación bíblica. Esto no es en absoluto accidental, como admite el propio Bloesch.

La teología no es autobiografía: su objeto no es el camino de la fe del caminante cristiano. La teología tampoco es la sistematización de las enseñanzas de la Biblia. La tarea dogmática no consiste únicamente en averiguar que los profetas y apóstoles dijeron, sino determinar lo que debemos decir ahora en base al testimonio de ellos. En el cumplimiento de esta tarea, no

26. Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives* (Downers Grove: InterVarsity, 2002).

27. Esto se observa en Daniel O. Plenc, revisión de Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives*, *DavarLogos* 3 (2004): 87.

28. Donald G. Bloesch, *The Church. Sacraments, Worship, Ministry, Mission* (Christian Foundations 6; Downers Grove: InterVarsity, 2002).

solo estudiamos las Escrituras, sino también tratamos de entender lo que el Espíritu está diciendo en la Escritura y a la iglesia en cada época.²⁹

Quizá debido a este particular concepto teológico, no se pudo encontrar ninguna sección relevante tratando el tema de la Iglesia en el Antiguo Testamento.³⁰

Estas tendencias se reflejan en gran medida en el contexto denominacional de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, aunque son visibles señales de cambio que sugieren una interacción más seria con el Antiguo Testamento en los estudios eclesiológicos adventistas.³¹ La publicación del *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* en el 2000 marcó un evento importante en el pensamiento adventista sobre eclesiología. El artículo que trata sobre la iglesia tiene como autor a Raoul Dederen de la Universidad de Andrews³² e incluye bastantes referencias al Antiguo Testamento, particularmente cuando discute el rol de la iglesia como “Israel fiel”, la relación pactual entre YHWH y su pueblo y la iglesia como Israel espiritual.³³ El artículo en sí mismo incluye nueve secciones mayores: la iglesia en el plan de Dios, la naturaleza y el alcance de la iglesia, imágenes bíblicas de la iglesia, la misión de la iglesia, el gobierno de la iglesia, las características de la iglesia, y una mirada seria sobre el futuro de la iglesia. Después de estas observaciones teológicas, Dederen también proporciona una reseña útil de la iglesia desde sus inicios en el NT, así como una selección de comentarios de Ellen White sobre la iglesia. Fiel al propósito del volumen, Dederen sigue una aproximación teológica sistemática de eclesiología que presenta los conceptos básicos

29. Bloesch, *The Church. Sacraments*, 23. Aunque no es necesariamente relevante para el tema actual, parece ser que el concepto de la Escritura de Bloesch está influenciada por la teología del encuentro de Barth y su propio concepto básico de inspiración y revelación.

30. Bloesch utiliza el Antiguo Testamento ahora y entonces de forma ilustrativa y contrastiva. Véase, por ejemplo, en su discusión sobre el ministerio de las mujeres donde el provee muchas referencias en el Antiguo Testamento, *Ibid*, 219-20.

31. Recientemente, he completado una revisión bibliográfica de diez años de reflexión bíblica y teológica sobre la iglesia dentro del contexto denominacional de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Véase Gerald A. Klingbeil, “Ecclesiology in Seventh-day Adventist Theological Research 1995-2004: A Brief Introduction and Bibliographical Guide”, *AUSS* 43 (2005): 11-29. A continuación, haré referencia a las publicaciones más relevantes.

32. Raoul Dederen, “The Church”, en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown: Review & Herald, 2000), 538-81.

33. Dederen, “The Church”, 543-48.

juntos con referencias bíblicas cruciales, sin entrar necesariamente en discusiones exegéticas detalladas.

Aunque ha habido otros estudios eclesiológicos relevantes desde la perspectiva Adventista del Séptimo Día, el actual interés en el uso del Antiguo Testamento en la formulación de tal eclesiología me lleva a limitar mis comentarios a un número de estudios que aparecieron en 2002 en un volumen titulado *Pensar la iglesia hoy: hacia una eclesiología adventista*, que contiene 35 artículos selectos leídos durante el Cuarto Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano, celebrado del 30 de Agosto al 02 de Septiembre de 2001, en la Universidad Adventista del Plata en Argentina.³⁴ El volumen está dividido en cinco secciones diferentes, tratando con (1) asuntos exegéticos y bíblicos de la iglesia, (2) grandes cuestiones teológicas, (3) reflexiones históricas, (4) tópicos relacionados a la iglesia en el mundo, y (5) aplicaciones prácticas de una eclesiología Adventista del Séptimo Día replanteada. En la primera sección, varios estudios son particularmente relevantes para el presente debate. En total, seis capítulos (que suman unas 100 páginas) abordan la eclesiología o las cuestiones eclesiológicas desde la perspectiva del Antiguo Testamento, lo que, por sí mismo, es innovador. Efraín Velásquez examina la entidad social “tribu” (como es estudiada por los sociólogos) como un posible paradigma para una eclesiología Adventista del Séptimo Día que interactúa seriamente con el Antiguo Testamento.³⁵ Gerald Klingbeil estudia la dicotomía entre individualismo y colectivismo tal como aparece retratado en los textos relevantes del Antiguo Testamento,³⁶ mientras que Martin Klingbeil examina las múltiples metáforas divinas de los Salmos y se pregunta qué metáfora de Dios hablaría a la iglesia hoy.³⁷ Otros estudios implican una atención cuidadosa a contextos bíblicos particulares, por ejemplo, la unidad de la iglesia de acuerdo con

34. Gerald A. Klingbeil, Martin G. Klingbeil, y Miguel Ángel Núñez, eds., *Pensar la iglesia hoy: hacia una eclesiología adventista. Estudios teológicos presentados durante el IV Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano en honor a Raoul Dederen* (Libertador San Martín, Argentina: River Plate Adventist University Press, 2002).

35. Efraín Velásquez, “La tribu: hacia una eclesiología adventista basada en las Escrituras Hebreas”, en *Pensar la iglesia hoy: hacia una eclesiología adventista. Estudios teológicos presentados durante el IV Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano en honor a Raoul Dederen*, ed. Gerald A. Klingbeil, Martin G. Klingbeil, y Miguel Ángel Núñez (Libertador San Martín, Argentina: River Plate Adventist University Press, 2002), 25-40.

36. Gerald A. Klingbeil, “Entre individualismo y colectivismo: hacia una perspectiva bíblica de la naturaleza de la iglesia”, en *Pensar la iglesia hoy*, 3-22.

37. Martin G. Klingbeil, “‘De lo profundo, Jehová, a ti clamo.’ Conocer al Dios de Israel a través del himnario veterotestamentario”, en *Pensar la iglesia hoy*, 41-56.

Sal 133,³⁸ el tema del remanente en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento,³⁹ o principios eclesiológicos en el libro de Daniel.⁴⁰

Para resumir esta parte del presente estudio, ha quedado claro que el Antiguo Testamento no desempeña un papel importante en los estudios eclesiológicos recientes hasta el 2005, en especial aquellos que son naturalmente sistemáticos. La mayoría de los debates eclesiológicos se centran en los textos del Nuevo Testamento, pero no incluyen realidades, conceptos o referencias al Antiguo Testamento. Aparte de la cuestión más controvertida de Israel (particularmente el Israel moderno) y la iglesia, se tiene la impresión, basada en una lectura de la mayoría de los estudios eclesiológicos, que la iglesia es una idea divina tardía, totalmente desconectada de (o en el mejor de los casos, solo vagamente asociada) las realidades descritas en el Antiguo Testamento. Detrás de esta cuestión, se intuye cuestiones hermenéuticas subyacentes aún más serias, como la validez del Antiguo Testamento para el creyente que vive en el periodo del Nuevo Testamento, la hermenéutica de las Escrituras *per se* y el problema de cómo ha de emprenderse la teología sistemática. Aunque en el presente contexto es imposible debatir estas cuestiones, reconocer su presencia puede ser un paso importante para superar algunas de sus limitaciones. Sin embargo, como se puede ver en la publicación del 2002 *Pensar la iglesia hoy: hacia una eclesiología adventista*, parece haber una creciente conciencia en la erudición adventista del séptimo día (¡al menos en la periferia!)⁴¹ de la importancia y, hasta cierto punto, de la continuidad entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, ambos reflejados en una eclesiología verdaderamente bíblica.

Conexiones lingüísticas: El uso de ἐκκλησία y συναγωγή en la LXX

La léxica estándar ofrece un buen resumen del uso de los términos griegos ἐκκλησία “iglesia” y συναγωγή “sinagoga” en el contexto del

38. Richard W. Medina, “La unidad de la iglesia según el Salmo 133”, en *Pensar la iglesia hoy*, 57-69.

39. Hector Urrutia, “El mensaje del remanente final en los libros sapienciales”, en *Pensar la iglesia hoy*, 71-92.

40. Carlos Elías Mora, “Principios eclesiológicos hallados en el libro de DaḌniel”, en *Pensar la iglesia hoy*, 93-103.

41. Se utiliza el término “periferia” con el trasfondo del debate centro-periferia que está haciendo estragos en la hermenéutica bíblica, que implica la interacción del pensamiento teológico occidental (=centro) con el pensamiento no occidental (es decir, Asia, África, Sudamérica y Centroamérica).

Nuevo Testamento, por lo que no es necesario repetirlo aquí.⁴² Es suficiente decir que ἐκκλησία es derivada de la combinación de la preposición ἐκ y el verbo καλεο “llamar” y se relacionaba sobre todo con convocatorias oficiales en el griego clásico y aparecía generalmente en contextos políticos o muy estructurados.⁴³ Por otro lado, συναγωγή tenía un sentido mucho más amplio y se refería a la recogida o reunión de cosas y personas.

Sin embargo, en el contexto del presente estudio, estamos más interesados en el uso de los términos en la LXX, la traducción del Antiguo Testamento al Griego que era más frecuentemente utilizada en la iglesia cristiana primitiva.⁴⁴ El lema de ἐκκλησία aparece 77 veces en 73 versículos en la LXX, sin considerar los Apócrifos,⁴⁵ mientras que συναγωγή ocurre 200 veces en 186 versículos.⁴⁶ La mayoría de las ref-

42. Otros estudios relevantes incluyen a Jack P. Lewis, “The Jewish Background of the Church”, *ResQ* 2 (1958): 154-63; y d I. Howard Marshall, “New Wine in Old Wineskins: V. The Biblical Use of the Word ‘ekklesia’”, *ExpTim* 84 (1973): 359-64.

43. Véase en los léxicos estándar pertinentes Lothar Coenen, “Church, Synagogue”, *NIDNTT* 1:291-307; Karl Ludwig Schmidt, “ἐκκλησία”, *TDNT* 3:501-36; Jürgen Roloff, “ἐκκλησία”, *EDNT* 1:400-15; Wolfgang Schrager, “συναγωγή”, *TDNT* 7:798-841; Hubert Frankenmölle, “συναγωγή”, *EDNT* 3:293-96.

44. Para buenas introducciones al estudio de la Septuaginta y su importancia más allá de los tradicionales estudios crítico-textuales, véase Rajja Sollamo, “The Significance of Septuagint Studies”, en *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, ed. Shalom M. Paul, Robert A. Kraft, Lawrence H. Schiffman y Weston W. Fields, *VTSup* 94 (Leiden: Brill, 2003), 497-512; Benjamin G. Wright III, “The Jewish Scriptures in Greek. The Septuagint in the Context of Ancient Translation Activity”, en *Biblical Translation in Context*, ed. Frederick W. Knobloch; *Studies and Texts in Jewish History and Culture* 10 (Bethesda: University Press of Maryland, 2002), 3-18; Albert C. Sundberg, Jr., “The Septuagint: The Bible of Hellenistic Judaism”, en *The Canon Debate*, ed. Lee M. McDonald y James A. Sanders (Peabody: Hendrickson, 2002), 68-90; Karen H. Jobes y Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker, 2000); Natalio Fernandez Marcos, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible*, trad. W. G. E. Watson (Leiden: Brill, 2000); L. Greenspoon, “It’s all Greek to me: Septuagint Studies since 1968”, *CurBS* 5 (1997): 147-74; y Anneli Aejmelaeus, *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays* (Kampen: Kok Pharos, 1993).

45. Dt 4:10; 9:10; 18:16; 23:2-4, 9; 31:30; Jos 9:2; Jue 20:2; 21:5, 8; 1 S 17:47; 19:20; 1 R 8:14, 22, 55, 65; 1 Cr 13:2, 4; 28:2, 8; 29:1, 10, 20; 2 Cr 1:3, 5; 6:3, 12-13; 7:8; 10:3; 20:5, 14; 23:3; 28:14; 29:23, 28, 31-32; 30:2, 4, 13, 17, 23-25; Esd 2:64; 10:1, 8, 12, 14; Neh 5:7, 13; 7:66; 8:2, 17; 13:1; Sal 21:23, 26; 25:5, 12; 34:18; 39:10; 67:27; 88:6; 106:32; 149:1; Pr 5:14; Job 30:28; Miq 2:5; Jl 2:16; y Lm 1:10.

46. Gn 1:9; 28:3; 35:11; 48:4; Ex 12:3, 6, 19, 47; 16:1-3, 6, 9-10, 22; 17:1; 23:16; 34:22, 31; 35:1, 4, 20; 38:22; 39:2; Lv 4:13-15, 21; 8:3-5; 9:5; 10:3, 6, 17; 11:36; 16:5, 17, 33; 19:2; 22:18; 24:14, 16; Nm 1:2, 16, 18; 8:9, 20; 10:2-3, 7; 13:26; 14:1-2, 5, 7, 10, 27, 35-36; 15:14, 24-26, 33, 35-36; 16:2-3, 5-6, 9, 11, 16, 19, 21-22, 24, 26, 33; 17:7,

erencias de *ἐκκλησία* aparecen en textos que describen el período tardío del pueblo de Israel o que fueron escritos durante ese período (ejem., 1-2 Crónicas, Esdras, Nehemías, algunos Salmos). Debido a la diversidad de traductores, su diversa familiaridad con la lengua hebrea,⁴⁷ y sus diferentes contextos culturales y religiosos, la LXX no debe ser interpretada como una traducción monolítica como, por ejemplo, los proyectos modernos de traducción de la Biblia que giran en torno a principios editoriales generales básicos y un proceso de evaluación por pares bastante estructurado del producto final de la traducción. En cambio, la LXX claramente exhibe varios grados de competencia, diferentes técnicas de traducción⁴⁸ y también a menudo intenciones teológicas (o ideológicas) claras.⁴⁹

Un buen ejemplo de estas características particulares puede encontrarse en el empleo de diferentes términos griegos para un mismo término hebreo o, viceversa, el uso aparentemente indistinto de un término griego concreto como traducción de diferentes expresiones hebreas.⁵⁰

10, 12; 19:9, 20; 20:1-2, 4, 6, 8, 10-12, 22, 25, 27, 29; 22:4; 25:6-7; 26:2, 9-10; 27:2-3, 14, 16-17, 19, 21-22; 31:13, 16, 26-27, 43; 32:2, 15; 35:12, 24-25; Dt 5:22; 33:4; Jos 9:15, 18-19, 21, 27; 18:1; 20:3, 9; 22:16-17, 20, 30; Jue 14:8; 20:1; 21:10, 13, 16; 1 R 12:20-21; 2 Cr 5:6; Est 10:3; Sal 7:8; 15:4; 21:17; 39:11; 61:9; 67:31; 73:2; 81:1; 85:14; 105:17; 110:1; Pr 5:14; 21:16; Job 8:17; Abd 1:13; Sof 3:8; Zac 9:12; Is 19:6; 22:6; 37:25; 56:8; Jer 6:11; 27:9; 33:17; 38:4, 13; 51:15; Ez 26:7; 27:27, 34; 32:22; 37:10; 38:4, 7, 13, 15; Dn 8:25; 11:10-12.

47. Para un útil debate introductorio sobre el tema, véase Jan Joosten, "On the Lxx Translators' Knowledge of Hebrew", en *Tenth Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo 1998*, ed. Bernard A. Taylor, SBLSCS 51 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001), 165-79.

48. Ver, e.g., Zipora Talshir, "Linguistic Development and the Evaluation of Translation Technique in the Septuagint", en *Studies in Bible*, ed. Sara Japhet, ScrHier 31 (Jerusalem: Magnes Press, 1986), 301-20; Galen Marquis, "Consistency of Lexical Equivalents as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique as Exemplified in the LXX of EzeKiel", en *Sixth Congress of the International Organization For Septuagint and Cognate Studies, Jerusalem 1986*, ed. Claude E. Cox, SBLSCS 23 (Atlanta: Scholars Press, 1987), 405-24; Anneli Aejmelaus, "Translation Technique and the Intention of the Translator", en *Seventh Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leuven 1989*, ed. Claude E. Cox, SBLSCS 31 (Atlanta: Scholars Press, 1991), 23-36.

49. Algunos ejemplos de estudios sobre las tendencias en las traducciones pueden encontrarse en Kristin de Troyer, "Translation or Interpretation? A Sample from the Books of Esther", en *Tenth Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, 343-53; y Johann Cook, "The Ideology of Septuagint Proverbs", en *Tenth Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, 463-79.

50. Véase el perspicaz debate que figura en Tim McLay, "Lexical Inconsistency: Towards a Methodology for the Analysis of the Vocabulary in the Septuagint",

Por ejemplo, el hebreo הקה “asamblea, congregación, unidad”⁵¹ es traducido por al menos 8 diferentes términos griegos en la Septuaginta, incluyendo $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$, $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$, $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$, $\delta\chi\lambda\omicron\varsigma$, $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$, $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$, $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\delta\omicron\rho\iota\omicron\nu$, $\sigma\acute{\upsilon}\sigma\tau\alpha\sigma\eta\varsigma$.⁵² Similarmente, el hebreo הקה “congregación, grupo, etnia o grupo político”⁵³ es traducido como $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$, $\pi\alpha\rho\epsilon\mu\beta\omicron\lambda\eta$ (?), $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$, $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ y $\sigma\upsilon\sigma\tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}$.⁵⁴

Ambos términos hebreos (הקה y הקה) pueden indicar comunidades reunidas con un propósito religioso (aunque estas no se limiten a este uso religioso)⁵⁵ y aparecen a menudo en el mismo contexto de manera intercambiable, como puede verse en el crucial capítulo de Lv 16, donde Moisés llama a la congregación (הקה) en el v. 5,⁵⁶ pero los actos de expiación involucran en primer lugar al propio Aarón, a su familia y a la asamblea (הקה ; Lv 16:17, 33). Claramente, ellos parecen haber funcionado como sinónimos (ejem., Lv 4:13), aunque sólo הקה ha sido traducido como $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ por los traductores de la Septuaginta. Milgrom sugiere que no se puede comprobar ninguna diferencia notoria entre estos términos y que el uso paralelo de הקה y הקה puede deberse a razones literarias o estilísticas.⁵⁷ El sustantivo הקה “asamblea, congregación” ocurre 149 veces en el AT⁵⁸ y puede referir a la nación entera (Éx 16:1; Nm 17:11; 20:1, etc.), todos varones adultos (Nm 14:1-4; 31:26), particularmente los que portaban armas (Jue 20:1), o a las reuniones de

in *Tenth Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, 81-98. Cf. Cecile Dogniez, “The Greek Renderings of Hebrew Idiomatic Expressions and Their Treatment in the Septuagint Lexica”, *JNSL* 28 (2002):1-17; y Victoria Spottomo, “Lexical Variants in the Greek Text of Reigns and Chronicles”, en *Tenth Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, 63-80.

51. HAL, 1009-1010.

52. Takamitsu Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint Keyed to the Hatch-Redpath Concordance* (Grand Rapids: Baker, 1998), 128.

53. HAL, 746.

54. Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index*, 108.

55. Para הקה , véase Éx 32:1; Lv 4:13, 14, 21; 16:17, 33; Dt 4:10; 9:10; 10:4, etc. Para הקה , véase Éx 12:3, 6, 19, 47; 16:10; 34:31; 35:1; Lv 16:5, etc.

56. De manera muy interesante, en Lv 16:15; el texto masorético utiliza el término hebreo עם “pueblo”, refiriéndose al grupo beneficiado de la ofrenda por el pecado. Similarmente, también Lv 16:24, 33 usa este término, donde está estrechamente vinculado a הקה .

57. Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3; New York: Doubleday, 1991), 242-43.

58. Abraham Even-Shoshan, *A New Concordance of the Old Testament Using the Hebrew and Aramaic Text* (Jerusalem: Kiryat Sefer, 1985), 834; y también D. Levy, Jacob Milgrom, Helmer Ringgren, y Heinz-Josef Fabry, “ הקה ”, *TDOT* 10:468-81, esp. 470.

líderes tribales como un órgano ejecutivo (Éx 12:3, 21; Nm 8:7, etc.). Baruch Levine sugiere que el término hebreo transmite el sentido de que el grupo estaba unificado como comunidad basada en principios establecidos.⁵⁹ Los rabinos posteriores interpretaron *הקהל* como la asamblea local en la sinagoga.⁶⁰

¿Emplearon conscientemente los traductores de la Septuaginta (fueran o no cristianos o judíos)⁶¹ diferentes equivalentes para dos términos hebreos que a menudo se usaban como sinónimos, y relacionaron ambos con la congregación de Israel? ¿Cuántos de los matices semánticos conocidos del griego clásico, tanto de *ἐκκλησία* como de *συναγωγή*, fueron deliberadamente transferidos al concepto neotestamentario de la iglesia, particularmente en vista del hecho de que la iglesia temprana, aunque marcada por características de organización visibles, no puede ser considerada una entidad administrativa en un sentido estricto? Parece que la semántica por sí sola, incluso con la ayuda de una lente histórica, no proporcionará toda la información necesaria para describir el concepto de iglesia en el Antiguo Testamento. La semántica debe complementarse con una mirada al marco conceptual más amplio. Nuestro estudio de las metáforas e imágenes que los escritores del NT emplean para describir esta nueva y extraña entidad llamada *ἐκκλησία* será una herramienta útil en la búsqueda de la comprensión del equivalente veterotestamentario de la concepción neotestamentaria de la Iglesia.

Una mirada al marco conceptual más amplio: La posibilidad de las metáforas

La iglesia no es un edificio ni una estructura administrativa genérica. Tal y como la entendieron los autores del NT, la iglesia está formada por personas que interactúan entre sí y juntas forman algo nuevo que va más allá de la suma de sus miembros como individuos. La naturaleza antropológica de la iglesia y su origen divino (i.e., no repetible) hacen de las metáforas un vehículo ideal para comunicar su esencia y naturaleza. Las metáforas no son fórmulas matemáticas, sino entidades conceptuales vivas (que en el caso de la Escritura son también literarias). A menudo se

59. Baruch A. Levine, *Leviticus* (The JPS Torah Commentary 3; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 22.

60. Levy, Milgrom, Ringgren, y Fabry, “הקהל”, *TDOT* 10:469.

61. Ver Mogens Muller, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, JSOTSup 106; Copenhagen International Seminar 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); y Aejmelaeus, *On the Trail of the Septuagint Translators*.

caracterizan por una multiplicidad de significados y exigen una respuesta existencial y experimental, sobre todo en el contexto de la fe y la Escritura. Ayudan al lector u oyente a comprender un concepto particular, a menudo muy abstracto o totalmente nuevo.

La Epístola a los Efesios contiene una serie de metáforas que son relevantes para una eclesiología bíblica. *La familia* (1:5, 11, 17, 18b; 2:18, 19; 3:14; 4:6, 14; 5:1, 23, 24, 25; 6:6, 9), *los edificios* (2:20, 21, 22; 3:17; 4:12) y *el cuerpo* (1:10, 23; 2:1, 5, 6, 10, 11, 15, 16; 3:6, 10; 4: 3, 4, 12, 13, 15, 16, 18, 22, 24; 5:8, 23, 27, 29, 32; 6:13, 14, 15, 16, 17) son claramente las más importantes y aparecen también en otros lugares del NT en contextos relevantes para nuestro estudio de la Iglesia.⁶² Parece ser que, parcialmente al menos, estas metáforas han sido tomadas del AT. Con la metáfora de la familia, por ejemplo, Adán es llamado Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ “Adán [hijo] de Dios” en Lc 3:38, una frase que no aparece así en el Antiguo Testamento, aunque se debe recordar que la creación siempre sitúa al creador en una relación particular con su creación.⁶³ El hecho de que Lucas incluya esta notable declaración en la genealogía de Jesús subraya la filiación universal de Jesús. No sólo es descendiente de David, el verdadero Mesías para la nación judía, sino que es, a través de su encarnación, parte integral de la humanidad universal que está relacionada por su creación filial con el Creador. El mismo motivo de también ocurre en Éx 4:22, que dice יְהוָה בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל “Jehová ha

62. Las extensas referencias bíblicas se basan en mi estudio detallado del mapa de metáforas de la Epístola a los Efesios. Ver Gerald A. Klingbeil, “Metaphors and Pragmatics: An Introduction to the Hermeneutics of Metaphors in the Epistle to the Ephesians”, *BBR* 16 (2006): 273-93, en el que se examinan numerosas contribuciones al debate sobre las metáforas de la iglesia. Los estudios recientes más significativos del tema incluyen John K. McVay, “Ecclesial Metaphor in the Epistle to the Ephesians from the Perspective of a Modern Theory of Metaphor” (Ph.D. diss., University of Sheffield, 1995); Elna Mouton, “The Communicative Power of the Epistle to the Ephesians”, en *Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference*, ed. Stanley E. Porter y Thomas H. Olbricht (JSNTSup 131; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 280-307; y Gregory W. Dawes, *The Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21-33* (Biblical Interpretation 30; Leiden: Brill, 1998).

63. Darrell L. Bock, *Luke. Volume 1: 1:1-9:50* (BECNT 3B; Grand Rapids: Baker, 1996), 360. En los textos egipcios, la deidad se asocia a menudo con los seres humanos mediante el concepto de filiación o adopción. Ver Merling Alomía, “El motivo del en el libro de Éxodo”, en *Inicios, fundamentos y paradigmas: estudios teológicos y exegeticos en el Pentateuco*, ed. Gerald A. Klingbeil, Serie monográfica de estudios bíblicos y teológicos de la Universidad Adventista del Plata 1 (Libertador San Martín, Argentina: River Plate Adventist University Press, 2004), 196-97.

dicho así: Israel es mi hijo, mi primogénito”.⁶⁴ En el contexto del Éxodo, la condición de hijo de Israel y su primogenitura⁶⁵ deben entenderse con el trasfondo de la nueva nación que se está gestando.⁶⁶ Cabe señalar aquí un detalle importante. El texto bíblico hace referencia a dos importantes connotaciones de Israel: en primer lugar, es el hijo de YHWH; pero, en segundo lugar, también es el hijo primogénito, lo que sugiere la existencia de otros hijos. Estos otros ‘hijos’ (= naciones) ya aparecían en la tabla de naciones de Gn 10:1-32, seguido del enfoque particular sobre los descendientes de Sem encontrado en Gn 11:10-32.⁶⁷

También se hace referencia a la filiación de Israel en otros contextos del Antiguo Testamento, como puede verse en Dt 14:1; 32:5, 19; Is 1:2; 43:6; 45:11; 63:8; Jer 3:14, 19, 22; y Os 2:1 y 11:1.⁶⁸ Las referencias en Oseas son especialmente intrigantes. Oseas retrata a YHWH como un padre que enseña a su hijo a dar sus primeros pasos (Os 11:3). Sin embargo, Israel rechaza la mano de la guía divina y, como resultado, se enfrentará a dificultades y al exilio (Os 11:4-6). Otras referencias del AT reiteran el carácter paternal de YHWH, un elemento crucial de la metáfora familiar, que muestran características tanto paternas⁶⁹ como maternas.⁷⁰ Las características maternas de YHWH implican expe-

64. Merling Alomía, “El motivo del en el libro de Éxodo”, 196-97.

65. Este tema ha sido tratado en detalle en Frederick E. Greenspahn, *When Brothers Dwell Together. The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible* (New York: Oxford University Press, 1994).

66. Es interesante notar que Éx 1:9 contiene la primera referencia a Israel como **עַם** “pueblo”, no solo como los “hijos de Israel”. Se está produciendo un cambio socio-político. Curiosamente, esta descripción se pone en boca del Faraón sin nombre.

67. Gary N. Knoppers, “Shem, Ham and Japheth: The Universal and the Particular in the Genealogy of Nations”, en *The Chronicler as Theologian. Essays in Honor of Ralph W. Klein*, ed. M. Patrick Graham et al. (JSOTSup 371; London: T & T Clark, 2003), 13-31, ha discutido recientemente la importancia de la universalidad de las genealogías en 1-2 Crónicas. Cf. Yigal Levin, “Understanding Biblical Genealogies”, *CurBS* 9 (2001):11-46; y Walter E. Aufrecht, “Genealogy and History in Ancient Israel”, en *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Essays in Memory of Peter C. Craigie*, ed. Peter C. Craigie, Lyle M. Eslinger y Glen Taylor (JSOTSup 67; Sheffield: JSOT, 1988), 205-35.

68. Cornelis Houtman, *Exodus. Vol. 1, Historical Commentary on the Old Testament* (Kampen: Kok Pharos, 1993), 13.

69. Ver, e.g., Dt 32:6; 2 S 7:12-14 [hablando a David]; 1 Cr 17:13; 22:10; 28:6; 29:10; Is 63:16; 64:7 [ET 8], etc.

70. Ver ahora David Russell Tasker, “The Fatherhood of God: An Exegetical Study from the Hebrew Scriptures” (Ph.D. diss., Andrews University, 2002). Concerniente a las características maternas de Dios, ver John J. Schmitt, “The Motherhood of God and Zion as Mother”, *RB* 92 (1985): 557-69; Marc Zvi Brettler, “Incom-

riencias de parto (ejem. Is 1:2; 42:14; 46:3) y la compasión tan típica de una madre (Is 49:15). Estas imágenes parentales son muy significativas en nuestra búsqueda de una metáfora dominante del Antiguo Testamento que reaparezca en los escritos del NT en un contexto eclesiológico.

En relación con la metáfora de la familia hay que fijarse en todo el contexto socio-económico de la antigua sociedad israelita. El hebreo **עם** “pueblo” no debe confundirse con el concepto moderno de “nación” que ha caracterizado los últimos 150 años de cultura occidental. El clan y la tribu, basados en la familia extensa, desempeñaron un papel vital en las antiguas sociedades mediterráneas, incluido Israel.⁷¹ Curiosamente, hasta el día de hoy, la lealtad al clan y a la tribu es más importante que los intereses nacionales. Aunque puede haber un componente étnico en el concepto de tribu, investigaciones antropológicas recientes han demostrado que los clanes y las tribus en el mundo antiguo no se basaban exclusivamente en consideraciones étnicas, sino que a menudo se centraban en una visión común del mundo o en premisas ideológicas o teológicas.⁷² El origen común y el descenso verificable son ciertamente importantes, aunque algunos antropólogos también harían hincapié en el territorio compartido por los miembros de la tribu.⁷³ En este sentido, “los de fuera” que adoptan un determinado conjunto de valores culturales o religiosos pueden ser admitidos plenamente en la tribu, independien-

patible Metaphors for YHWH in Isaiah 40-66”, *JSOT* 78 (1998): 97-120; Gerald A. Klingbeil y Chantal J. Klingbeil, “Metáforas femeninas de Dios en Isaías— reflexiones sobre la hermenéutica de la teología feminista”, *Theo* 14 (1999): 38-65.

71. Øystein Stan LaBianca y Randy W. Younker, “The Kingdoms of Ammon, Moab and Edom: the Archaeology of Society in Late Bronze/Iron Age Transjordan (ca. 1400-500 BCE)”, en *The Archaeology of Society in the Holy Land*, ed. Thomas E. Levy (London: Leicester University Press, 1998), 399-415; Baruch A. Levine, “The Clan-Based Economy of Biblical Israel”, en *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palestina*, ed. William G. Dever y Seymour Gitin (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003), 445-53. Para una introducción más general a las estructuras familiares (y sociales) en la época del AT, ver Daniel I. Block, “Marriage and Family in Ancient Israel”, en *Marriage and Family in the Biblical World*, ed. Ken M. Campbell (Downers Grove: InterVarsity, 2003), 33-102. Cf. Carol L. Meyers, “The Family in Early Israel”, en *Families in Ancient Israel*, 1-47; Joseph Blenkinsopp, “The Family in First Temple Israel”, en *Families in Ancient Israel*, 48-103.

72. Véanse las importantes observaciones sobre este punto en Randall W. Younker, “Moabite Social Structure”, *BA* 60 (1997): 237-48; también LaBianca y Younker, “The Kingdoms of Ammon, Moab and Edom”, 404-6.

73. Ver los comentarios útiles y citas adicionales encontradas en Daniel E. Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 24-28.

temente de su origen étnico.⁷⁴ La mentalidad de clan y de tribu también implica un sistema muy desarrollado de responsabilidad corporativa (o colectiva), como se puede ver en el pecado de Acán y su posterior castigo en Jos 7.⁷⁵ Sin embargo, también implica bendiciones colectivas. La iglesia en el Nuevo Testamento retoma el camino donde lo dejaron la familia, el clan y la tribu del Antiguo Testamento: un grupo, no basado en la etnia, pero que comparte valores y una visión del mundo similares. Tampoco hay que olvidar que en el AT las personas que no pertenecían a un grupo determinado por su origen étnico podían convertirse en miembros de ese grupo. Rahab se incorpora al sistema tribal de Israel (Jos 2; 6:17-25), al igual que Rut (Rt 1:16-22). La institución social del גֵּר “forastero, recién llegado” es ampliamente conocida en el Antiguo Testamento y es sólo uno de los siete términos hebreos que denotan a un extranjero, lo que indica la importancia del concepto.⁷⁶ La ley mosaica concerniente a גֵּר es muy proactiva y requiere protección y cuidados especiales. El razonamiento de Lv 19:34 es muy claro: “[Al] extranjero que more entre vosotros, y lo amarás como a ti mismo; porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto. Yo Jehová vuestro Dios” (RV60). Josué 8:35 describe la asamblea (קהל = LXX ἐκκλησία) de Israel, que incluye mujeres, niños y extraños que los acompañaban.⁷⁷ El respeto, la tolerancia y también un futuro en el reino mesiánico de Dios son elementos que aparecen en relación con el extranjero.

Y a los hijos de los extranjeros que sigan a Jehová para servirle, y que amen el nombre de Jehová para ser sus siervos; a todos los que guarden el día de reposo para no profanarlo, y abracen mi pacto, yo los llevaré a mi santo monte, y los recrearé en mi casa de oración; sus holocaustos y sus

74. Estoy en deuda con los comentarios y la interacción con mi colega y amigo, el profesor Richard M. Davidson, del Seminario Teológico Adventista del Séptimo Día de la Universidad de Andrews.

75. Véase mi debate más detallado en Klingbeil, “Entre individualismo y colectivismo”, 3-22.

76. Véase Bernadeth Carmen Caero Bustillos, “Liebt Gott den גֵּר?”, *BN* 111 (2002): 48-65, donde se discute los términos hebreos גֵּר, תושב, אֶחָד, זָר, נָכְרִי, נָכָר y מְגוּר. Cf. Harold V. Bennet, *Injustice Made Legal. Deuteronomic Law and the Plight of Widows, Strangers, and Orphans in Ancient Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); Rolf Rendtorff, “The גֵּר in the Priestly Laws of the Pentateuch”, en *Ethnicity and the Bible* (ed. Mark G. Brett; Biblical Interpretation Series; Leiden: Brill, 1996), 77-87; y Daniel L. Smith-Cristopher, “Between Ezra and Isaiah: Exclusion, Transformation and Inclusion of the ‘Foreigner’ in Post-Exilic Biblical Theology”, en *Ethnicity and the Bible*, 117-42.

77. Literalmente, וְהַגֵּר הַהֵלֵךְ בְּקִרְבָּם “y de los extranjeros que moraban entre ellos”.

sacrificios serán aceptos sobre mi altar; porque mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos (Is 56:6-7).

Otra importante metáfora eclesiológica se refiere al cuerpo y hace hincapié en la interconexión de sus miembros y sus distintas funciones. Con Cristo como cabeza (Ef 1:10; 4:15; 5:23), esta metáfora constituye una de las principales metáforas del NT de la iglesia. Yo sugiero que un concepto similar puede encontrarse ya en el Antiguo Testamento. El sistema patriarcal de clanes implica la función de liderazgo (= cabeza) del patriarca en el sistema religioso de este periodo. Sólo Abraham invoca el nombre de Yahveh (Gn 12:8) después de haber construido un altar, pero, aunque el texto bíblico es muy abreviado, parece estar claro que lo hizo para toda su casa. Un ejemplo de este principio puede encontrarse en la narrativa que describe la circuncisión de Abraham, que funciona como signo del pacto en Gn 17:10-14. Abraham recibe la orden y la promesa, pero la acción involucra a todos los miembros varones de su clan, incluido Ismael.⁷⁸ Más tarde, durante el período formativo de Israel, cuando Acán roba de los objetos consagrados, todo Israel sufre las consecuencias de su pecado (Jos 7:1-5). Esta narrativa claramente refleja la representación corporal en la que el bienestar (o la ausencia) de un miembro afecta todo el cuerpo.

Por otro lado, la fidelidad de un miembro de la tribu (= cuerpo) dará lugar a múltiples bendiciones para el resto del grupo, como se puede ver en el ministerio de los jueces o la declaración resumida de algunos de los reyes de Judá quienes, debido a sus acciones, hacen que YHWH bendiga a su pueblo.⁷⁹ La naturaleza interactiva de la metáfora del cuerpo está estrechamente relacionada con la personalidad diádica de las antiguas culturas mediterráneas, con su particular énfasis en el grupo.⁸⁰ Una buena definición de personalidad diádica es la siguiente: “Cada indi-

78. He analizado algunas de las características de las economías domésticas que aparecen en los textos sobre la construcción de altares del Génesis en Gerald A. Klingbeil, “Altars, Ritual and Theology—Preliminary Thoughts on the Importance of Cult and Ritual for a Theology of the Hebrew Scriptures”, *VT* 54 (2004): 495-515.

79. Por desgracia, hay que reconocer que la tendencia negativa es mucho más prominente en el Antiguo Testamento.

80. Para una buena introducción al elemento diádico de las culturas antiguas, véase Jerome H. Neyrey, “Dyadism”, en *Biblical Social Values and Their Meaning* (ed. John J. Pilch y Bruce J. Malina; Peabody: Hendrickson, 1993), 49-52; John J. Pilch, “Cooperativeness”, 33-36 del mismo volumen, y más recientemente, K. C. Hanson, “Sin, Purification, and Group Process”, en *Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim*, ed. Henry T. C. Sun et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 167-91, esp. 170-71.

viduo se percibe como incrustado en algún otro, en una secuencia de incrustación, por así decirlo [...] La identidad es un producto de la relación interactiva más que de la formación individualista del ego”.⁸¹ Me parece que todos estos elementos no sólo pueden encontrarse en el concepto cristiano de iglesia, sino que también representan un importante aspecto teológico de las enseñanzas éticas, morales y religiosas del NT. En este sentido, el concepto neotestamentario de iglesia parece ser no sólo la continuación de un concepto veterotestamentario ya conocido y ampliamente visible, sino que involucra premisas teológicas enraizadas en los actos divinos de la creación y la salvación.

Conclusiones

El Antiguo Testamento generalmente desempeña un papel marginal o inexistente en los estudios eclesiológicos actuales, ya que se suele suponer que la iglesia sólo empezó a existir tras la ascensión de Jesucristo. En consecuencia, no se consulta el Antiguo Testamento para obtener información conceptual sobre la iglesia. Esta forma de pensar parece prevalecer en la discusión sistemática de la eclesiología y puede indicar algunas presuposiciones hermenéuticas problemáticas que contraponen el NT al AT.⁸²

Me gustaría desafiar esta noción por dos motivos principales: en primer lugar, el concepto de iglesia *no* se define exclusivamente de forma lexical. Para decirlo más explícitamente: la existencia (o la falta) de los términos griegos *ἐκκλησία* y *συναγωγή* en la traducción griega del Antiguo Testamento no debe tomarse como único dato relevante para una eclesiología del Antiguo Testamento. La terminología y la semántica cambian con el paso del tiempo, como puede verse en el uso de estos términos en griego clásico, que no muestran una gran afinidad con su uso en griego koiné. En segundo lugar, hay que tener en cuenta los datos conceptuales junto con los datos lexicales. He sugerido que las tres metáforas principales que los escritores del NT (particularmente Pablo en Efesios) emplean para describir facetas y principios importantes de la iglesia incluyen familia, edificios y, sobre todo, el cuerpo. Tanto la familia como la metáfora del cuerpo están visiblemente presentes en el Antiguo Testamento y no sólo tienen su origen en la experiencia de Israel, sino que se emplean incluso antes de la fundación del conglomer-

81. Hanson, “Sin, Purification, and Group Process”, 171.

82. Cf. Rex Mason, “The Old Testament/Hebrew Bible”, en *The Biblical World. Volume I*, ed. John Barton; London: Routledge, 2002), 5.

ado tribal que conocemos como “Israel”. La relación de Dios con Israel también se expresa en términos de filiación y las características parentales de YHWH (padre y madre a la vez) son claramente visibles en la información textual del Antiguo Testamento. La metáfora del cuerpo a menudo implica la relación entre el todo y sus partes individuales en la eclesiología del NT, que también es visible en el Antiguo Testamento en el contexto de la comunidad de Israel.

Está claro que lo que se ha presentado aquí no puede describir el panorama completo. Aunque la sociedad israelita mostraba una marcada apertura (sobre todo en comparación con sus vecinos del ACO)⁸³ a la persona extranjera (especialmente los גֵּרִים) y famosos ejemplos como Rahab y Rut se integran en la genealogía del linaje davídico (y, por tanto, mesiánico), hay otros ejemplos de parcialidad, como la cuestión de los matrimonios exogámicos y la insistencia en hablar la lengua hebrea en las narrativas de Esdras y Nehemías.⁸⁴

Sin embargo, la evidencia conceptual sugiere estrechas conexiones entre el Nuevo y el Antiguo Testamento que pueden dar un nuevo impulso al estudio de una eclesiología *bíblica*. Tal vez haya llegado el momento de renovar nuestro compromiso con la completa Palabra de Dios y descubrir principios prácticos y relevantes de la iglesia en lugares que a primera vista pueden parecer irrelevantes o anticuados.

83. Ver Caero Bustillos, “Liebt Gott den 50-51”, נָכַר.

84. Sin embargo, no hay que olvidar que la lengua y el matrimonio no son sólo fenómenos culturales cívicos, sino formas que comunican poderosamente valores distintos. Con respecto a la precipitada reacción de Nehemías ante la preferencia lingüística de algunos niños de los matrimonios mixtos (Neh 13:23-25), Chantal Klingbeil sugiere que, puesto que la adquisición de la lengua siempre está relacionada con la adquisición de valores, la pragmática sociolingüística puede proporcionar un ángulo útil para entender la enérgica reacción de Nehemías. En este sentido, la fórmula ‘sin lengua de Judá’ = ‘sin valores’ de Judá parece estar justificada. Ver Chantal J. Klingbeil, “Mirando más allá de las Palabras. Pragmática lingüística y su aplicación a los estudios bíblicos”, en *Entender la Palabra. Hermenéutica adventista para el nuevo siglo*, ed. Merling Alomía et al. (Cochabamba: Bolivian Adventist University Press, 2000), 123-35, esp. 124-25. Compárese también mi estudio de esta cuestión crucial en Gerald A. Klingbeil, “‘Not So Happily Ever After...’: Cross-Cultural Marriages in the Time of Ezra-Nehemiah”, *Maarav* 14 (2007 [2008]): 39-75.

Gerald A. Klingbeil
gerald.klingbeil@gmail.com
Adventist International Institute of Advanced Studies
Silang, Cavite, Filipinas

Recibido: 19 de junio, 2025
Aceptado: 20 de octubre, 2025

RESUMEN

“Otra mirada al juicio preadvenimiento: La implementación escatológica del veredicto del Calvario”— Este artículo analiza el juicio preadvenimiento, demostrando su compatibilidad teológica con la expiación realizada en el Calvario. Lejos de restar importancia a la Cruz, el juicio extiende e implementa su “doble veredicto”: la liberación del pueblo de Dios y la destrucción de sus enemigos, tal como se prefigura en la tipología del libro de Daniel. El estudio aborda el juicio desde la perspectiva del conflicto cósmico, argumentando que este proceso es necesario no para informar a Dios, sino para vindicar su carácter ante el universo observador.

Palabras clave: Calvario, juicio preadvenimiento, conflicto cósmico, teodicea.

ABSTRACT

“Another look at the pre-advent judgment: The eschatological implementation of Calvary's verdict”—This article analyzes the pre-advent judgment, demonstrating its theological compatibility with the atonement realized at Calvary. Far from diminishing the importance of the Cross, the judgment extends and implements its “double verdict”: the deliverance of God's people and the destruction of their enemies, as foreshadowed in the typology of the book of Daniel. The study approaches the judgment from the perspective of the cosmic conflict, arguing that this process is necessary not to inform God, but to vindicate His character before the watching universe.

Keywords: Calvary, judgment, sanctification, pre-advent, cosmic conflict, theodicy.

OTRA MIRADA AL JUICIO PREADVENIMIENTO: LA IMPLEMENTACIÓN ESCATOLÓGICA DEL VEREDICTO DEL CALVARIO¹

Norman R. Gulley,

Introducción

“Diciendo [el ángel] a gran voz: ‘Temed [reverenciad] a Dios, y dadle gloria, porque la hora de su juicio ha llegado; y adorad a aquel que hizo el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas’” (Ap 14:7 RVR90 [paréntesis añadido]). Solo la Iglesia Adventista del Séptimo Día sostiene que este versículo anuncia un juicio previo al advenimiento (*preadvent judgment*), un juicio que precede a la segunda venida de Cristo. ¿Qué sostienen, entonces, los no adventistas?

Para la mayoría de los cristianos, el juicio investigador es inaceptable. Donald Barnhouse, en el prólogo del libro de Walter Martin, *The Truth about Seventh-day Adventism* (1960), afirmó: “Creo que las ideas del juicio investigador y de un ministerio secundario en el santuario no tienen base en las Escrituras”. Además, añadió que “la doctrina del juicio investigador no es compartida por ningún otro grupo cristiano y era desconocida hasta mediados del siglo XIX. En mi opinión, se promulgó en aquella época como un medio para suavizar el duro golpe de “El Gran Chasco”.² Él se refiere al chasco del 22 de octubre de 1844, cuando Cristo no regresó a la Tierra para purificar el santuario (entendido entonces como la tierra), tal como enseñaba William Miller, sino que entró en la segunda fase de su ministerio celestial para purificar el santuario celestial.

En su obra posterior, *The Kingdom of the Cults* (revisada en 1997), Walter Martin rechaza el juicio investigador al afirmar: “En la Biblia se mencionan varios juicios, pero es mi opinión que ningún pasaje corrobora la teoría del “juicio investigador”, pues verdaderamente se trata de una teoría que depende de citas fuera de contexto y respaldada por el

1. Agradecemos a Eliazar Huilca por su valiosa contribución traduciendo el presente artículo del inglés al español

2. Donald Grey Barnhouse, “Foreword” en Walter R. Martin, *The Truth About Seventh-day Adventism* (Grand Rapids: Zondervan, 1960), 7.

Espíritu de Profecía”.³ Martin rechazó la purificación de los pecados del santuario en el juicio investigador argumentando que los pecados son perdonados y olvidados inmediatamente tras el arrepentimiento. Señala que las Escrituras enseñan: “Si confesamos nuestros pecados, él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados, y limpiarnos de toda maldad” (1 Jn 1:9). Además, cita la promesa de Cristo: “El que oye mi palabra, y cree al que me envió, tiene vida eterna; y no vendrá a juicio, mas ha pasado de muerte a vida” (Jn 5:24, traducción literal).⁴ Estos textos enseñan una purificación inmediata al momento del perdón, y que no hay necesidad de que los creyentes en Cristo vayan a juicio. Estoy totalmente de acuerdo con estos textos, pero debemos preguntar: ¿Niegan estos pasajes el juicio investigador?

Redención y Restauración: Resolviendo todo el problema del pecado

Al juicio actual se le denomina “preadvenimiento”, lo cual denota su tiempo; e “investigador”, lo cual denota su método (Ap 14:6, 7). ¿Por qué es necesario un juicio previo al advenimiento? Necesitamos profundizar en el corazón de lo que está sucediendo en el juicio preadvenimiento, y por esa razón, lo que continuará en el juicio del milenio y el juicio post-milenio (Ap 20:7-15). Dios no necesita juicios porque Él es omnisciente (Sal 33:13-15; 56:8, 104:24; 139:2, 6 147:4; Is 44:28, 46:9, 10; Mal 3:16; Mt 10:29, 30; Hch 15:8; Rm 11:33, Ef 3:10). “Conoce el Señor a los que son suyos” (2 Ti 2:19). Jesús declaró: “yo conozco mis ovejas” (Jn 10:14). Dios mantiene estos juicios por el bien de los seres creados.⁵

La redención consiste en perdonar los pecados, limpiarlos y olvidarlos. De hecho, Dios declara: “Porque como la altura de los cielos sobre la tierra, engrandeció su misericordia sobre los que le temen [le reverencian]. Cuanto está lejos el oriente del occidente, hizo alejar de nosotros nuestras rebeliones” (Sal 103:11, 12 [paréntesis añadido]). Ezequías, rey de Judá, dijo acerca de Dios: “Mas a ti agradó librar mi vida del hoyo de corrupción; porque echaste tras tus espaldas todos mis pecados” (Is

3. Walter Martin, *The Kingdom of the Cults* (rev. and updated ed.; Minneapolis: Bethany, 1997), 585. El “Espíritu de Profecía” es una referencia a los escritos de Ellen G. White, una de las fundadoras de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, cuyo don de profecía fue probado bíblicamente.

4. Martin, *The Kingdom of the Cults*, 584–85

5. Véase la nota 39. Todos los seres creados inteligentes participan en la evaluación de los juicios de Dios y los encuentran justos (Ap 15:3). La cuestión en el conflicto cósmico, que pone en tela de juicio el amor y la justicia de Dios, queda así respondida.

38:17b). Tras los pecados de Judá (véase Ez 8) y su regreso del exilio, Miqueas afirmó sobre Dios: “Él volverá a tener misericordia de nosotros; sepultará nuestras iniquidades, y echará en lo profundo del mar todos nuestros pecados” (Mi 7:19). Estas metáforas prueban con fuerza que Dios perdona y olvida los pecados en su obra de redención. Estos textos son tan sólidos como la expiación sacrificial de Cristo completada en la cruz por los pecadores. Así como nada ha de añadirse a su muerte, tampoco nada ha de añadirse a su limpieza de los pecados cuando estos son perdonados y olvidados. El estatus de los cristianos como pecadores perdonados, que experimentan la vida en Cristo (Jn 3:15, 36; 6:47), permanece inalterado por el juicio preadvenimiento.

Entonces, ¿de qué trata el juicio? Trata sobre la obra de restauración de Cristo. La redención requiere restauración, o de lo contrario la redención no es completa. El sacrificio completo de Cristo en la cruz tuvo como fin tanto redimir a los seres humanos como restaurarlos a ellos y al universo a su estado prístino y sin pecado, anterior a la caída. El juicio no cambia la relación del perdonado con el Perdonador. El juicio no es una pérdida de la gracia por el hecho de que Dios recuerde los pecados pasados. El juicio es un despliegue ulterior de la redención hacia su nivel de restauración para la eternidad. ¿Cómo es esto posible? La redención no es un fin en sí misma, pues avanza hacia la restauración y la liberación del pecado y el dolor para siempre. La restauración es el fruto final de la redención, el pleno florecimiento de la gracia.

Investigación Contemporánea: Dos Ministerios y la Teodicea

Yahweh dijo a Moisés: “Y harán un santuario para mí, y habitaré en medio de ellos. Conforme a todo lo que yo te muestre, el diseño (תְּכַנִּית) del tabernáculo, y el diseño de todos sus utensilios, así lo haréis” (Éx 25:8–9, cf. v. 40); así que el santuario terrenal es una “copia (ὑποδείγματι) y sombra (σκιᾷ) de lo que hay en el cielo” (Heb 8:5a), con dos habitaciones, “el Lugar Santo” y el “Lugar Santísimo” (Heb 9:2, 3). Richard Davidson demostró que “las estructuras tipológicas de Hebreos 8 y 9 (vistas a la luz de Éxodo 25 y otros numerosos pasajes del Antiguo Testamento) parecen indicar que tanto la tipología vertical como la horizontal son propias de la perspectiva bíblica”.⁶

6. Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical τύπος Structures* (AUSDDS 2; Berrien Springs: Andrews University Press, 1981), 407.

El ministerio diario, en el Lugar Santo, se realizaba todos los días del año del culto (Lv 4) y el ministerio anual, en el Lugar Santísimo, se realizaba en el Día de la Expiación del año del culto (Lv 16). Estos dos ministerios tipificaban lo que ocurre en el santuario celestial: el ministerio diario de Cristo desde la ascensión hasta el fin del tiempo de gracia, para hacer aptos a los seres humanos para entrar en el cielo (aplicando los beneficios del Calvario); y el ministerio anual de Cristo, el antitípico Día de la Expiación, que es un día de juicio (como en el tipo, Lv 23:27–32). Esta última fase es la que la mayoría de los cristianos rechazan. Ellos dicen: “¿Por qué es necesario un juicio en el cielo si el Calvario fue el Día del Juicio?” (Jn 12:31, 32).

Los rituales cúltricos cíclicos, en dos fases, repetidos año tras año, proporcionaban una percepción del ministerio de Cristo tras la resurrección en el santuario celestial. Aplicar los beneficios del Calvario a los seres humanos es una verdad bíblica bien conocida, tal como se ve en la *Institución* de Calvino.⁷ Mientras que el Calvario fue provisto de una vez para siempre como el lado objetivo de la expiación, aplicar los beneficios del Calvario es el lado subjetivo de la expiación, una obra de santificación o aptitud para el cielo. Esta es una obra de redención.

¿No es suficiente la redención? ¿Por qué existe un juicio, o una segunda fase del ministerio de Cristo en el santuario celestial? Esta segunda fase va más allá de la redención para abordar el conflicto cósmico.⁸ La rebelión de Satanás pone en tela de juicio el carácter de Dios. Él calumnia a Dios, o distorsiona la verdad sobre Él. Es por ello que Cristo dijo sobre Satanás: “Cuando habla mentira, de suyo habla; porque es mentiroso, y padre de mentira” (Jn 8:44). La palabra hebrea *rekullah* (רַקְלָה), usada para referirse a Satanás (Ez 28:16), significa “comercio” o “venta ambulante”, en referencia a mercancías o a chismes. En este contexto, Satanás difunde chismes sobre Dios, desinformación sobre Él, de modo que un tercio de los ángeles se unió a su rebelión contra Dios.⁹ La rebelión significa desconfiar de Dios. En este contexto, si Cristo lleva a algunos seres humanos al cielo y a otros no, esto podría verse como evidencia a favor del alegato

7. “Mientras estemos sin Cristo y separados de él, nada de lo que él sufrió e hizo por la salvación de la raza humana nos beneficia en lo más mínimo”. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (trans. H. Beveridge; 2 vols.; London: James Clark, 1962), 2:463 (3.1.1).

8. Véase Norman R. Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena* (Berrien Springs: Andrews University Press, 2003), 387–453.

9. Véase Richard M. Davidson, “Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium,” *JATS* 11, n° 1–2 (2000): 108.

de Satanás. Por eso existe un juicio preadvenimiento, para que todos los seres inteligentes puedan ver por qué algunos irán al cielo y otros no. La teología tradicional no comprende el conflicto cósmico y, por ende, lo que Dios necesita hacer para demostrar que las acusaciones son falsas.

Dios no tiene nada que esconder. Él no es el Dios de la teología tradicional (Agustín-Calvino) que en la eternidad predestinó quiénes serían salvos y quiénes serían rechazados, de modo que el destino no tiene nada que ver con lo que ocurre en la historia humana. Él no es el Dios cuyo eterno y secreto doble decreto está fuera del alcance de los humanos para indagar y cuestionar. “Después de todo —dicen los predestinacionistas—, Él es Dios, y puede hacer lo que quiera con los seres humanos, pues ninguno es digno de salvación. Es un acto de misericordia y gracia que Él salve a alguno”.¹⁰ Por eso la teología tradicional no tiene contribución alguna que hacer para responder a las acusaciones del enemigo. Un juicio investigador indica que Dios está dispuesto a revelar que los humanos eligen su propio destino, lo cual es compatible con el amor de Dios (1 Jn 4:8–16). El juicio no tiene nada que ver con la salvación por las obras humanas, sino que tiene todo que ver con la obra de salvación de Cristo.

En la cruz, Cristo fue juzgado en lugar de los seres humanos, proveyendo una expiación sustitutoria: “Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él” (2 Co 5:21). La salvación depende de la aceptación de la muerte de Cristo. La pérdida de la salvación depende del rechazo de Su muerte. Por eso Juan 3:16 dice que quienquiera que crea en Cristo no perecerá, sino que tendrá vida eterna, indicando que perecer se debe a la falta de fe. Aquellos que aceptan el Calvario como la única base de salvación son candidatos a esta; aquellos que rechazan el Calvario no son candidatos para la salvación.

Esto da un giro radical a la predestinación tradicional, ya que aquellos que eligen a Cristo como su Salvador serán salvos, aquellos que lo rechacen estarán perdidos. La elección o el rechazo no es una decisión que Dios tomó en la eternidad, sino una decisión hecha por los humanos en el tiempo. Los seres humanos son los que eligen o rechazan, no Dios. El proceso judicial concluye con un veredicto. Los cristianos genuinos no son juzgados. Más bien, Dios revela su lealtad como la base de su decisión de salvarlos, y al hacerlo se le considera justo. Por lo

10. Para seguir el debate de la predestinación, Norman R. Gulley, *Systematic Theology: God, Creation, Christ* (Berrien Springs: Andrews University Press, 2008), chs. 9 y 10

tanto, el juicio final no sería necesario si las acusaciones de la controversia cósmica contra Dios no estuvieran ante el universo. Los cristianos necesitan adquirir una visión más amplia de lo que está sucediendo en el santuario celestial, de la misión de restauración de Cristo que completa su misión redentora.

Hay otro nivel de la controversia cósmica que se aborda en Daniel 7. Los que se rebelan contra Dios y sus seguidores son los que serán juzgados.

Hay tres juicios escatológicos que revelan la justicia de Dios a tres grupos de seres inteligentes. El juicio preadvenimiento es para todos los seres no humanos, el juicio del milenio para los humanos redimidos, el juicio post-milenio para los humanos rebeldes, y presenciado por todos los seres inteligentes. Estos juicios revelan la justicia de Dios, dan una indicación más de que Dios no es como Satanás ha tratado de hacerle parecer, y la revelación de este hecho a través de estos juicios es la razón por la que nunca volverá a surgir la rebelión (Nah 1:9). Dios está asegurando la seguridad de los seres inteligentes, por toda la eternidad, a través de estos juicios. Esta es la restauración que completó la redención. No hay duda de la redención mediante la restauración, ni cambio alguno en la salvación a través de estos juicios.

Jacob Milgrom, profesor Emérito de Estudios Bíblicos en University of California, Berkley, considera el sistema del santuario como una teodicea.¹¹ Mientras que Milgrom sostiene que una fase de purga era suficiente, Roy Gane documenta que son necesarias dos fases de purga:

El análisis de los rituales del Día de la Expiación, incluidos los términos que designan los males que purgan, muestra que constituyen una segunda fase importante de כפר por faltas morales expiables. Esta fase constituye un juicio corporativo para la comunidad, a través del cual YHWH queda exento de responsabilidad judicial por haber perdonado a personas culpables. La vindicación de YHWH da como resultado la absolución moral de aquellos que continúan demostrando lealtad hacia él, pero rechaza a los que son desleales.¹²

A partir de los numerosos detalles de la legislación cultual del Pentateuco, el presente estudio ha establecido que los pecados expiables se eliminan de quienes los cometen mediante ofrendas de purificación a lo largo del año (e.g., Lv 4), y estos se incluyen entre los males purgados del santuario en una segunda fase colectiva de כפר en el Día anual de la Expiación (cap. 16). Al desentrañar un enigma que llevaba mucho tiempo

11. Jacob Milgrom, *Leviticus 1–16* (AB 3; New York: Doubleday, 1991), 260

12. Roy E. Gane, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005), xxi.

sin resolverse, he encontrado una razón para esta segunda fase: Cuando YHWH perdona a los culpables, incurre en responsabilidad judicial (צדק) al crear un desequilibrio entre la justicia y la bondad que afecta a su reputación como gobernante (cf. 2 S 14:9). El restablecimiento del equilibrio se lleva a cabo mediante la purificación ritual del santuario, que representa la vindicación de la justicia administrativa de YHWH al liberarse de la responsabilidad judicial. Como resultado, los israelitas que le muestran su lealtad continua reciben el beneficio secundario de la purificación/limpieza moral, en el sentido de que el perdón que ya se les ha concedido se confirma cuando el Perdonador es vindicado.¹³

La morada de Dios entre los pecadores perdonados fue vindicada por el Día de la Expiación anual, pues la reputación de Dios no se vio comprometida, ya que los perdonados habían permanecido leales, y de los que no fueron perdonados (por ser rebeldes desafiantes) se mostró que habían permanecido desleales.

Considere lo que sucedía en el Día de la Expiación típico. Tras una ofrenda por el pecado y un holocausto (Lv 16:6), dos machos cabríos eran presentados ante el Señor a la entrada de la Tienda de Reunión (v. 7). Mediante el echar suertes, el macho cabrío para el Señor era sacrificado como ofrenda por el pecado (v. 9), mientras que el otro macho cabrío “se presentará vivo delante de Jehová para hacer la reconciliación sobre él, para enviarlo a Azazel al desierto” (v. 10). Los pecados de Israel del año anterior son puestos sobre la cabeza del macho cabrío emisario, el cual carga con la culpa de Israel, y es soltado en el desierto (vv. 20–22). La muerte del primer macho cabrío representa la expiación sacrificial de Cristo para salvar a los pecadores para la eternidad, mientras que la culpa puesta sobre el macho cabrío emisario representa una expiación judicial (no un sacrificio por el pecado, sino que, por ser responsable del pecado, debe cargar con todo el pecado). Este macho cabrío representa a Satanás, quien es responsable de todo el pecado en el universo. El final del Día de la Expiación anual halla al campamento de Israel purificado (v. 30), pues Cristo cargó con los pecados de los pecadores leales y perdonados (2 Co 5:21), y Satanás carga con todos los pecados porque es responsable de todos ellos (Jn 8:44). “Día de reposo es” (v. 31a)

Esta representación anual se centra en la resolución del conflicto, o el problema del pecado en el universo. Al final del Día de la Expiación, todos los hebreos leales (individualmente) estaban limpios, restaurados a un estado original mediante la expiación de Cristo, y todo Israel

13. Gane, *Cult and Character*, 379–80.

(corporativamente) estaba limpio, restaurado a un estado original, con todo el pecado puesto sobre el Satanás típico, la causa original de todo pecado. Este Día de la Expiación típico da una percepción del Día de la Expiación antitípico, cuyo final halla la erradicación de Satanás, el pecado y los pecadores (cf. muerte segunda, Ap 20:11–15; 21:8), y a los santos sin pecado regocijándose en su salvación, en una tierra nueva (*καινός* “nuevo en calidad”, no *νέος* “nuevo en punto de tiempo”), con todos los resultados del conflicto cósmico erradicados (Ap 21:1–7).

De ello se deduce que no hay redención sin la resolución del conflicto cósmico. En su disertación doctoral, el erudito brasileño en Antiguo Testamento Elias Brasil de Souza dice:

El análisis de varios pasajes que transmiten la idea del juicio desde el santuario/templo celestial revela que este juicio, en algunos casos, se produce en un proceso de dos etapas. Así, tal y como se da a entender en Gn 11:1–9 y se explica con mayor claridad en pasajes como Miq 1:2–3, Sal 11:4 y 102:19–20, la ejecución efectiva del juicio va precedida de una fase de investigación en la que se sopesan y evalúan los hechos del caso. La misma idea puede ser discernida en Dn 8:9–14 que, de acuerdo con el contexto sugerido en Dn 7, representa la purificación/reivindicación del santuario celestial en el contexto de las actividades judiciales del Día de la Expiación. En este sentido, la conexión del consejo celestial de YHWH con el santuario/templo celestial permite inferir que los seres celestiales también participaron como asistentes o testigos en este proceso de juicio, esto se puede inferir con base en textos como 1 R 22:19–23, Zac 3:1–10, Dn 7:9–14.¹⁴

La contribución del santuario como sistema a la teología sistemática reside en las ayudas visuales que proporciona sobre la redención y la resolución del conflicto cósmico, en el contexto del origen de la rebelión de Satanás en el santuario celestial, los juicios investigadores en el santuario celestial y la ejecución del juicio final desde el santuario celestial, para destruir el pecado y a los pecadores. Dios gobierna el universo desde el santuario celestial, y toda la historia humana se desarrolla dentro del ámbito de ese gobierno. Cristo dejó el santuario celestial para venir a vivir y morir en la historia humana, y ascendió al santuario celestial para iniciar un ministerio de dos fases, cuya parte del juicio está ausente en los comentarios bíblicos y en los sistemas teológicos.

Así, el santuario despliega este ministerio ulterior de Cristo, necesario debido al gran conflicto cósmico. El conflicto cuestiona a Dios, y

14. Elias Brasil de Souza, *The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible: Function and Relationship to the Earthly Counterparts* (ATSDS 7; Berrien Springs: Adventist Theological Society, 2005), 486–87.

mediante los sacrificios y servicios del santuario, Dios se revela a sí mismo como contrario a los cargos en su contra. La redención y la resolución se mantienen unidas en el sistema del santuario, y ambas tienen todo que ver con el ministerio de Cristo. Así pues, el santuario presenta el ministerio completo de Cristo desde la irrupción del pecado hasta su resolución, documentando que Dios no es atemporal (como enseña la teología tradicional), sino que actúa en el tiempo a lo largo del proceso secuencial.

De lo anterior se desprende claramente que el sistema del santuario no se limita meramente a la nación de Israel. Aquellos que inadvertidamente reducen la relevancia del santuario a una nación cuya misión ha terminado, pasan por alto el significado universal y cósmico del santuario celestial para todos los seres creados inteligentes, pues la redención y la resolución del conflicto cósmico son relevantes para todos ellos. Dios testifica de esta visión ampliada: YHWH dijo: “Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones” (Is 56:7b), y Cristo repitió estas palabras respecto al templo (Mr 11:17). Esto significa que incluso en el AT, y en el tiempo de Cristo, el templo (santuario) terrenal estaba disponible en principio para todos los seres humanos, exactamente como el evangelio estaba disponible para todos los seres humanos.

Tiempo del juicio¹⁵

El calendario religioso judío incluía una serie de festivales (*mo'ed*). Mencionaremos algunos de ellos: los de la primavera (la Pascua, el Pentecostés) y los del otoño (las Trompetas, el Día de la Expiación, los Tabernáculos). Todos los festivales, excepto el Día de la Expiación, “eran tiempos de celebración y regocijo”.¹⁶ Esto es significativo, porque la Pas-

15. Existe una línea temporal que se desarrolla a lo largo del libro de Daniel. Esta línea cubre un número de naciones, tales como Babilonia, Medo-Persia, Grecia y Roma. Daniel 2 las presenta como diferentes partes de una imagen metálica. En Dn 7 se presenta un paralelo de estas naciones como un león, un oso y un leopardo. Daniel 8 no presenta otro desarrollo paralelo [idéntico] de estas naciones (como en Dn 2 y 7), sino que cambia las bestias (de las salvajes mencionadas en Dn 2 y 7) a dos domesticadas y limpias (Medo-Persia es representado con un carnero de dos cuernos, y Grecia con un macho cabrío). A diferencia de los otros animales, estos son animales del santuario, y solo estos dos son mencionados (nótese la secuencia en Dn 2 y 7). Esto tiene el propósito de llevar la atención al Día de la Expiación, porque estos dos eran usados durante ese día (Lv 16:7-8). Véase Jacques B. Doukhan, *Daniel: The Vision of The End* (rev. ed.; Berrien Springs: Andrews University Press, 1987), 25-28.

16. Willem A. Van Gemeren, “Feasts and Festivals, Old Testament,” in *Evangelical Dictionary of Theology* (ed. W. A. Elwell; 2d. ed.; Grand Rapids: Baker, 2001), 441.

cua (el Éxodo de Egipto) y el Pentecostés (la Ley entregada en el Sinaí) eran igualmente motivos de regocijo, pues la primera liberó a Israel de Egipto y la segunda prescribió cómo mantenerlos libres; ambas provistas por el Cristo preencarnado. Las fiestas apuntaban más allá de sí mismas: hacia el Calvario (Pascua) y hacia el derramamiento del Espíritu Santo (Pentecostés), los dos mayores dones jamás dados a los seres humanos. La Fiesta de las Trompetas llama la atención hacia el Día de la Expiación, en el primer día del séptimo mes (Tishri). Ninguna de las otras fiestas tiene una introducción semejante, lo que indica su importancia para Dios, quien dio estas instrucciones. La importancia del Día de la Expiación (los juicios antitípicos preadvenimiento, milenial y post-milenial) también es percibida por Keil y Delitzsch:

Todo el curso del mes se elevó a un Sabbath. Esto se ordenaba, no solo porque era el séptimo mes, sino porque el séptimo mes debía asegurar a la congregación la expiación completa de todos sus pecados y la eliminación de todas las impurezas que la separaban de su Dios, es decir, en el Día de Expiación, que caía en este mes; y para darle un anticipo de la bendición de la vida en comunión con el Señor, es decir, en la fiesta de los Tabernáculos, que comenzaba cinco días después.¹⁷

Es significativo que la Fiesta de los Tabernáculos (תִּשְׁבֹּת) tuviera lugar después del Día de la Expiación, en el mismo mes (15–21 de Tishri). “Sin embargo, estos refugios no pretenden recordar las penurias de la vida en el desierto, sino la gracia de Dios al proveer a su pueblo de tantas maneras en un entorno tan austero”.¹⁸ Esto incluye los milagros de la comida y el agua, y rememora que Israel habitó unido en el desierto con el Cristo preencarnado en medio de ellos en el santuario; pero, más importante aún, apunta a la Tierra Nueva cuando los redimidos morarán juntos, lo cual proporciona el contexto para conocer la especificidad del tiempo del juicio en Daniel 7. El juicio es anterior a que Dios more en la tierra con los seres humanos, por lo que es anterior al advenimiento.

Daniel 7 presenta una escena judicial en el santuario celestial: “El Juez se sentó, y los libros fueron abiertos” (Dn 7:10b); y la sesión termina con un veredicto:

Y veía yo que este cuerno hacía guerra contra los santos, y los vencía, hasta que vino el Anciano de días, y se dio el juicio a los santos del Altísimo; y

17. C. F. Keil y F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament* (10 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 1:445.

18. John E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4; Dallas: Word, 1992), 389; cf. Keil y Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, 1:449–50.

llegó el tiempo, y los santos recibieron el reino (Dn 7:21–22). Y [el cuerno pequeño] hablará palabras contra el Altísimo, y a los santos del Altísimo quebrantará, y pensará en cambiar los tiempos y la ley; y serán entregados en su mano hasta tiempo, y tiempos, y medio tiempo. Pero se sentará el Juez, y le quitarán su dominio para que sea destruido y arruinado hasta el fin, y que el reino, y el dominio y la majestad de los reinos debajo de todo el cielo, sea dado al pueblo de los santos del Altísimo (Dn 7:25–27a).

Nótese la secuencia temporal. (1) El cuerno pequeño hace guerra contra los santos en la primera fase. (2) “Hasta”, un adverbio temporal, introduce la segunda fase en la secuencia temporal. Esta es la fase del juicio, al final de la cual se pronuncia un veredicto a favor de los santos. (3) “Y llegó el tiempo”, otra expresión temporal, introduce la tercera fase. Esto indica que el tiempo del juicio termina cuando llega otro tiempo, y ese tiempo es el momento en que los santos toman posesión del reino en la segunda venida. Esta triple secuencia temporal se repite en Daniel 7:25–27. Esta secuencia sitúa la fase investigadora del juicio antes de la segunda venida.

Este enfoque temporal preadvenimiento es corroborado por el contexto más amplio de Daniel; pues Daniel rastrea el surgimiento y la caída de los reinos humanos hasta que Dios establece su reino. El juicio continuo de Dios subyace a estos cambios, porque Él “quita reyes, y pone reyes” (Dn 2:21).

Dn 2:37–44	Babilonia, Medo-Persia, Grecia, Roma, 10 reinos, Reino de Dios
Dn 7:4–14, 22, 27	Babilonia, Medo-Persia, Grecia, Roma, cuerno pequeño, Reino de Dios
Dn 8:2–9, 20–26	Medo-Persia, Grecia, cuerno pequeño (Roma, Pagana/Papal)

Tabla 1: Los juicios continuos de Dios

Daniel nombra tres de los reinos como Babilonia (2:24, 38), Medo-Persia (8:20) y Grecia (8:21). Los datos sobre Medo-Persia y Grecia, de Daniel 8, nos informan qué dos naciones siguen al reino babilónico de Daniel 2. La historia corrobora esta secuencia¹⁹ y registra que Roma siguió

19. H. H. Rowley ofrece tres interpretaciones de estos cuatro reinos que se mantuvieron a lo largo de la era cristiana, señalando que la visión de Babilonia, Medo-Persia, Grecia y Roma “ha sido, con mucho, la visión tradicional más popular”. Cf. H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel: A Historical Study of Contemporary Theories* (Cardiff: University of Wales, 1964), 6. Rowley es un erudito crítico representativo que divide el segundo reino en Media y Persia. Para un recuento histórico completo véase Samuel Núñez, *The Vision of Daniel 8: Interpretations from 1700 to 1800* (AUSDDS 14; Berrien Springs: Andrews University Press, 1987), particularmente 396–408.

a Grecia. De acuerdo con Daniel 7:7, 8, el cuerno pequeño sigue al cuarto reino (Roma). El hecho crucial es que el cuerno pequeño no solo viene después de Roma, sino que es seguido por el reino de Dios de acuerdo con Daniel 7:14, 22, 26, 27. Así, Daniel 7 revela que se convoca un juicio y este concluye: (1) quitando el dominio al cuerno pequeño (vv. 23–26) y (2) estableciendo el dominio del reino eterno de Dios (vv. 27, 28). La eliminación de uno da paso al establecimiento del otro. Por lo tanto, este juicio debe ser preadvenimiento en su investigación y ejecución.²⁰

El libro de Daniel está escrito según la forma de pensamiento hebreo, porque Dios permitió a los profetas expresar las verdades que Él les daba en su propio lenguaje, literatura y lógica. Para la mente hebrea, la estructura lógica de una presentación es dar la conclusión antes de la narración y, por ende, es opuesta al pensamiento occidental. Así, Daniel da el resultado del juicio en Daniel 7 y la causa de este en Daniel 8.²¹ Daniel 7 presenta el momento en que se reúne el tribunal celestial (vv. 9, 10), con su doble veredicto de destrucción del cuerno pequeño (vv. 25, 26) y “juicio en favor de los santos” (v. 22).

La ejecución de este juicio se encuentra en Apocalipsis: “Porque Dios os ha hecho justicia en ella” (Ap 18:20b) y “¡Aleluya! Salvación y honra y gloria y poder son del Señor Dios nuestro; porque sus juicios son verdaderos y justos; pues ha juzgado a la gran ramera que ha corrompido a la tierra con su fornicación, y ha vengado la sangre de sus siervos de la mano de ella” (Ap 19:1b–2). En la segunda venida, los malvados claman a las montañas y a las rocas: “Caed sobre nosotros, y escondednos del rostro de aquel que está sentado sobre el trono, y de la ira del Cordero; porque el gran día de su ira ha llegado; ¿y quién podrá sostenerse en pie?” (Ap 6:16–17; cf. 19:14–21).

Durante el antitípico Día de la Expiación, hay tres ángeles con mensajes para el mundo (Ap 14:6–13), lo cual indica que aún hay tiempo para responder a los mensajes. Entonces la escena cambia de un proceso de juicio a una implementación del juicio en la segunda venida del Hijo del Hombre (Ap 14:14–20). Con Cristo hay tres ángeles con una misión, y cada uno viene desde el templo en el cielo. Es el tiempo de la cosecha: los buenos son cosechados por Cristo (Ap 14:15, 16) y los mal-

20. La ejecución del juicio del cuerno pequeño incluye la segunda Venida (véase Ap 18 y 19)

21. Véase William H. Shea, *Daniel 7–12* (ALBA; Boise: Pacific Press, 1996), 22–25.

vados reciben la ira de Dios (Ap 14:17–20; cf. 6:15–17). Aquí se halla la implementación de la sentencia.

Este veredicto de destrucción-liberación previo al advenimiento es el despliegue final previo al advenimiento del doble veredicto del juicio del Calvario (la liberación de aquellos que aceptan el Calvario y la destrucción de aquellos que lo rechazan), porque Dios respeta la libertad de elección humana y permite que todos decidan su destino. Nótese cómo esto está centrado en Cristo y en el Calvario, y, por lo tanto, es un juicio en el contexto del evangelio. La declaración de Juan confirma el contexto del evangelio: “Vi volar por en medio del cielo a otro ángel, que tenía el evangelio eterno para predicarlo a los moradores de la tierra, a toda nación, tribu, lengua y pueblo, diciendo a gran voz: “Temed [reverenciad] a Dios, y dadle gloria, porque la hora de su juicio ha llegado”(Ap 14:6–7a, [cursivas y paréntesis añadidos]). El juicio preadvenimiento es la manifestación del evangelio en la historia humana en el tiempo del fin, por lo que es escatológico con respecto al tiempo. El tiempo del juicio preadvenimiento está declarado en Daniel 7 y 8, tal como se puede ver abajo en la Tabla 2.

<i>Daniel 7:21, 22a, 25–27</i>	<i>Daniel 8:11–14</i>
<p>“Y veía yo que este cuerno hacía guerra contra los santos, y los vencía, <i>hasta que vino el Anciano de días, y se dio el juicio a los santos del Altísimo</i>; y llegó el tiempo, y los santos recibieron el reino”. Este cuerno “hablará palabras contra el Altísimo, y a los santos del Altísimo quebrantará, y pensará en cambiar los tiempos y la ley; y serán entregados en su mano hasta tiempo, y <u>tiempos, y medio tiempo</u>. <i>Pero se sentará el Juez, y le quitarán su dominio para que sea destruido y arruinado hasta el fin</i>, y que el reino, y el dominio y la majestad de los reinos debajo de todo el cielo, sea dado al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo reino es reino eterno, y todos los dominios le servirán y obedecerán”.</p>	<p>Este cuerno “aún se engrandeció contra el príncipe de los ejércitos, y <i>por él fue quitado el continuo sacrificio, y el lugar de su santuario fue echado por tierra. Y a causa de la prevaricación le fue entregado el ejército junto con el continuo sacrificio; y echó por tierra la verdad, e hizo cuanto quiso, y prosperó</i>. Entonces oí a un santo que hablaba; y otro de los santos preguntó a aquel que hablaba: ‘¿Hasta cuándo durará la visión del continuo sacrificio, y la <i>prevaricación asoladora entregando el santuario y el ejército para ser pisoteados?</i>’ Y él dijo: Hasta <u>dos mil trescientas tardes y mañanas</u>; luego el santuario será purificado.</p>

Tabla 2: Juicio preadvenimiento del Cuerno Pequeño

Nótese los siguientes detalles en el cuadro anterior (Tabla 2):

Daniel 8 revela por qué el cuerno pequeño debe ser juzgado. (1) Quita el sacrificio continuo, (2) el santuario es abatido, y (3) la verdad es echada por tierra.

El servicio diario en el santuario terrenal halla su continuidad en la ceremonia diaria. La verdad sobre la muerte completa de Cristo realizada “una vez para siempre” (ἐφάπαξ; Ro 6:10; Heb 7:27; 9:23–28; 10:1–14) no se entiende, pues su muerte puso fin a todos los tipos (sacrificios, servicios y el santuario terrenal) que apuntaban a dicha muerte. Sobre la base de su muerte, Cristo ministra en el santuario celestial (Heb 9:15; 10:4, 11, 12). El sacerdote, la ceremonia, y el confesionario restan valor al acceso directo a Cristo como Sumo Sacerdote (Cristo dijo: “Nadie viene al Padre, sino por mí” [Jn 14:6b]); de este modo, un ministerio sacerdotal en la tierra durante la era cristiana detrae de “la verdad que está en Jesús” (Ef 4:21b), y así echa por tierra la verdad.

El cuerno pequeño que derriba la verdad es una abominación, o rebelión “que causa desolación” (Dn 8:13b). Este cuerno o sistema teológico falso era una gran preocupación para Cristo. En su enseñanza sobre los eventos del fin de los tiempos, Él dijo: “Por tanto, cuando veáis en el lugar santo la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel [véase también Dn 9:27; 11:31; 12:11] –el que lee, entienda” (Mt 24:15). ¡Qué urgente súplica de comprensión! Cristo sabía que la mayoría de los cristianos nunca comprendería el significado completo de su ministerio celestial, comparable a su comprensión del ministerio terrenal; y sin embargo, el ministerio terrenal era un requisito previo para el celestial, y no está completo sin él. Cristo sabía que la mayor necesidad de los cristianos sería entender su ministerio celestial, y sabía que, a falta de ese conocimiento, un ministerio sacerdotal falso en la tierra echaría por tierra la verdad, ocultando la realidad de su sacerdocio celestial al hacer que un gran número de cristianos se centrara en sacerdotes humanos que no tienen credenciales para ser sacerdotes en la era cristiana, ya que solo aquel que murió por los pecadores en el Calvario está calificado para ser sacerdote en la era cristiana.

La abominación es el sistema religioso (cuerno pequeño) que desvía la atención del ministerio celestial de Cristo a su propio ministerio falso de sacerdotes en la tierra (Dn 8:13). La pregunta está planteada: ¿Hasta cuándo durará esta abominación que resta valor al ministerio de Cristo (véase Dn 8:13)? La respuesta es: La visión (Heb. חֹזֶן, Dn 8:1, 2, 13, 14, 17, 26; 9:2, 10:14; 11:14 representando a la visión completa, en la que מִרְאָה es un segmento, 8:26; 9:23; 10:1, 7, 16) “es para el tiempo del fin” (Dn 8:17b).²² La visión completa (חֹזֶן) va desde el tiempo en que fue dada

22. El segmento מִרְאָה es el segmento final de la visión completa. “La visión (Heb. מִרְאָה) de las tardes y mañanas que se ha referido es verdadera; y tú guarda la

(el año tercero del reinado del rey Belsasar, Dn 8:1) hasta el tiempo del fin. Eso significa que va desde el tiempo reinado de Babilonia y abarca los reinados de Medo-Persia, Grecia y Roma (Pagana y Papal) y dura hasta el fin de los tiempos. El texto (Dn 8:14) lo expone así: “Hasta dos mil trescientas tardes y mañanas; luego el santuario será purificado (Heb. *קִדְּשׁוּ*)”.

Para cubrir tal lapso de tiempo, los 2300 días deben ser 2300 años, lo que concuerda con que un día profético representa un año literal (Nm 14:34; Ez 4:6). ¿Qué sucede al final de los 2300 años? El santuario (que debe ser el santuario celestial, pues el terrenal fue destruido en el 70 d.C.) será “purificado” (cf. KJV, NKJV); “purificado y restaurado” (cf. *Amplified*); “apropiadamente restaurado” (cf. NASB); “saldrá victorioso” (cf. NEB); “restaurado a su estado legítimo” (cf. RSV) y “se corregirán los errores del santuario” (cf. Goodspeed). Estas interpretaciones sugieren que, después de 2300 años, el santuario es purificado y restaurado a su lugar legítimo. En el tipo, cada año el ministerio del Día de la Expiación del sumo sacerdote realizaba la purificación ritual del santuario al quitar todos los pecados del año anterior (Lv 16). En cuanto a la purificación, el santuario era restaurado a su estado adecuado. En el tiempo del fin, la restauración a su lugar adecuado incluye una restauración del enfoque, alejándose de un sacerdocio falso hacia el ministerio sacerdotal de Cristo en el juicio del tiempo del fin, así como una restauración del universo a su estado de pureza anterior a la caída.

La purificación y la restauración del santuario a su lugar adecuado tienen en mente el contexto del cuerno pequeño y la obra de abominación (Dn 7, 8). ¿Qué detendrá la abominación? A lo largo de la era cristiana se ha prestado poca atención al ministerio de Cristo en el santuario celestial. Se ha dado mayor atención a sacerdotes humanos en una iglesia humana. En otras palabras, los católicos han observado a sus sacerdotes humanos en la tierra en lugar de observar el ministerio de Cristo como Sumo Sacerdote en favor de ellos en el cielo. Esto significa que “el lugar de su santuario fue echado por tierra” (Dn 8:11). En este contexto, la restauración del santuario celestial significa que la gente volverá a mirar hacia la segunda fase del ministerio de Cristo en el cielo, en lugar de observar un falso ministerio en la tierra. El cambio de enfoque se da gracias a un mensaje enviado por Dios: “Vi volar por en medio del cielo a otro ángel,

visión, porque es para muchos días” (Dn 8:26). Gabriel habla claramente de un periodo cercano al final de la era Cristiana. A Daniel se le concedió una visión previa, olvidada por el rey Nabucodonosor, que traza los reinos desde la época de Daniel hasta que Cristo establezca su Reino (Dn 2:31-44).

que tenía el evangelio eterno para predicarlo a los moradores de la tierra, a toda nación, tribu, lengua y pueblo, diciendo a gran voz: “Temed a Dios, y dadle gloria, porque la hora de su juicio ha llegado; y adorad a aquel que hizo el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas” (Ap 14:6–7).

En efecto, el ángel señala hacia el cielo, donde ha llegado la hora del juicio de Cristo en su ministerio en el santuario. El enfoque se centra en el inicio de la segunda fase del ministerio de Cristo: la fase del juicio.

Estuve mirando hasta que fueron puestos tronos, y se sentó un Anciano de días, cuyo vestido era blanco como la nieve, y el pelo de su cabeza como lana limpia; su trono llama de fuego, y las ruedas del mismo, fuego ardiente. Un río de fuego procedía y salía de delante de él; millares de millares le servían, y millones de millones asistían delante de él; el Juez se sentó, y los libros fueron abiertos (Dn 7:9–10).

Como resultado de este enfoque, el santuario celestial está siendo restaurado a su lugar legítimo en el pensamiento de muchos cristianos. El mensaje de Cristo que instaba a la gente a estudiar la abominación en Daniel (Mt 24:15) fue dado porque Él quería que los cristianos contemplaran su ministerio en el santuario celestial, lejos de la abominación del sacerdocio humano en la tierra. Es una abominación pues está en contra del evangelio y resta valor a Cristo como el único sacerdote reconocido por Dios, el único mediador entre Dios y los hombres. Solo cuando los cristianos dejen de mirar a lo humano y dirijan su mirada hacia Cristo en su ministerio celestial en el santuario, la verdad dejará de ser pisoteada. “Puestos los ojos en Jesús, el autor y consumador de la fe, el cual por el gozo puesto delante de él sufrió la cruz, menospreciando el oprobio, y se sentó a la diestra del trono de Dios” (Heb 12:2).

Robert Letham afirmó: “Si el ministerio ordenado se define en términos sacerdotales, surge el peligro de que haya intermediarios sacerdotales humanos entre Dios y su pueblo. La Iglesia Católica Romana históricamente se ha desviado en esta dirección”. Además, “el énfasis en el sacerdocio de todos los creyentes a menudo puede socavar el enfoque bíblico en el sacerdocio exclusivo de Cristo. El mensaje claro de Hebreos es que Cristo es nuestro Sumo Sacerdote, con exclusión de todos los demás”.²³ Cristo, en el santuario celestial, participa en un juicio investigador, y el veredicto destruirá el falso sistema y liberará a los santos. ¡Estas son noticias maravillosas! No es de extrañar que el Apocalipsis hable del juicio en el contexto del evangelio eterno (Ap 14:6, 7).

23. Robert Letham, *The Work of Christ: Contours of Christian Theology* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), 122.

En las Escrituras se encuentran profecías clásicas y apocalípticas; las primeras se dan en tiempo literal, las segundas en tiempo simbólico, como en Daniel 7 y 8. En Daniel 7, el escritor habla de un tiempo en el que los santos serán perseguidos, y en Daniel 8 habla de un tiempo en el que el sistema perseguidor comenzará a ser juzgado. La primera dice que será “tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo”, y la segunda dice que serán “dos mil trescientas tardes y mañanas” (resaltadas arriba en la Tabla 2). Estas expresiones no son las habituales para hablar del tiempo, ni para los escritores bíblicos ni para el lenguaje general. Lo usual habría sido decir “tres y medio” (años, meses, días o minutos, según el contexto) y “casi siete años”, respectivamente. En otras palabras, las profecías apocalípticas de tiempo usan símbolos; las profecías clásicas de tiempo, no. Algunos ejemplos de profecía clásica de tiempo son: (1) los 120 años predichos antes del Diluvio (Gn 6:3); (2) los 400 años de esclavitud predichos para los descendientes de Abraham (Gn 15:13); (3) los 7 años de abundancia predichos en Egipto (Gn 41:26), que serían seguidos de 7 años de hambruna (Gn 41:27); y (4) los 70 años del cautiverio babilónico predichos para Judá (Jer 25:11).

Las profecías temporales anteriores dan tiempo suficiente para que se cumplan los diversos propósitos, pero no ocurre así con los tres tiempos y medio (Dn 7) y menos aún con los siete años (Dn 8). Si fueran literales, serían períodos de tiempo inadecuados, porque el cuerno pequeño surge en el tiempo de la Roma pagana y permanece hasta el tiempo del fin, lo que equivale a casi un milenio y medio; y el juicio lleva más de un siglo y medio en curso. Por lo tanto, tres años y medio o menos de siete años, respectivamente, distan mucho del tiempo necesario.²⁴ William Shea compara las profecías clásicas y apocalípticas:

En las profecías encontradas en narrativas históricas del AT, los periodos de tiempo están generalmente conectados con gente contemporánea o inmediatamente sucesiva al tiempo del profeta. Las profecías apocalípticas, por otro lado, no hablan solamente del contexto históricamente inmediato del profeta, sino también de tiempos más distantes –incluso hasta el

24. Véase los dos capítulos titulados “Year-Day Principle” Partes 1 y 2 en William H. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation* (DARCOM 1; Washington, D.C.: Review & Herald, 1982), 56–88, 89–93. Estos capítulos son un estudio meticuloso que provee evidencia de que “un día profético representa un año literal” en las profecías apocalípticas. Los símbolos de tiempo empleados en las profecías apocalípticas se encuentran en el contexto de otros símbolos, tales como el cuerno pequeño, que representa un poder eclesiástico, y las partes de la imagen de Dn 2, que representan naciones sucesivas. Este estudio va mucho más allá de lo que necesitamos para nuestro propósito, pero es un valioso apoyo para la interpretación de los pasajes apocalípticos sobre el tiempo. Estoy en deuda con las ideas de la primera parte.

tiempo del fin cuando el reino definitivo de Dios sea instituido. Así, una diferencia de enfoque —en términos de tiempo— está presente aquí. Las profecías clásicas se concentran en los rangos cortos de tiempo mientras que las apocalípticas incluyen largos rangos de tiempo. Estas diferencias plantean una paradoja. Los periodos de tiempo en las profecías clásicas, que se centran en una visión a corto plazo, son más largos que los que aparecen en las apocalípticas, que se centran en una visión a largo plazo (es decir, si los elementos temporales en las apocalípticas se interpretan de manera literal). La forma más razonable de resolver la paradoja y restablecer el paralelismo y el equilibrio en esta ecuación es interpretar los periodos de tiempo en las apocalípticas como simbólicos y representativos de periodos considerablemente más largos de tiempo histórico real.²⁵

Con referencia a “tardes y mañanas” (Dn 8:14), el término hebreo para esta expresión es *’erev boqer* (עֶרֶב בֹּקֶר), la cual no se encuentra como una composición unitaria en la narración de la creación donde dice: “fue la tarde (*’erev* [עֶרֶב]) y la mañana (*boqer* [בֹּקֶר])”, seguida de la designación del día 1 al día 6 (Gn 1:5, 6, 13, 19, 23, 31). Shea plantea que “esta unidad compuesta no aparece en ninguna otra parte del AT como unidad mediante la cual se cuantificaba comúnmente el tiempo de forma numérica. Probablemente fue seleccionada para esta profecía porque era particularmente apropiada para la actividad del santuario y el simbolismo que conllevaba”.²⁶ Considérense algunos ejemplos del santuario: (1) “En el tabernáculo de reunión, afuera del velo que está delante del testimonio (nótese esta referencia a la ley), las pondrá en orden Aarón y sus hijos para que ardan delante de Jehová desde la tarde hasta la mañana” (Ex 27:21a). (2) Los holocaustos regulares en el patio se presentarán al Señor “por la mañana y por la tarde” (en orden inverso; 1 Cr 16:40a; 2 Cr 2:4).

Con respecto a Levítico 16, eventos específicos ocurrían cronológicamente durante el Día de la Expiación típico,²⁷ que era un día de juicio

25. Shea, *Selected Studies*, 59.

26. Shea, *Selected Studies*, 62.

27. Este es un resumen de lo que ocurría en dicho Día de Expiación en los servicios del Santuario/Templo del AT. El sumo sacerdote entraba una sola vez en el lugar Santísimo. Era un día de juicio, un momento para limpiar de todo pecado el Santuario/templo, poniéndolo sobre un chivo expiatorio que era llevado fuera al desierto para morir. Este era el removimiento final de los pecados del pueblo (Lv 16:20-34). Este tipo apunta al removimiento final del pecado que será puesto sobre Satanás antes de su desaparición. Este no es un acto redentivo, como Cristo cargando con los pecados de la humanidad en el Calvario (2 Co 5:21). Este es un acto de juicio, porque todo el pecado fue causado por Satanás, y por este hecho él será juzgado. Entonces, el ministerio lugar Santísimo se completaba fuera del santuario/templos en el desierto. El proceso entero sucede en el Día de Expiación (Lv 16:30, 34). Porque la expiación

que iniciaba en el Lugar Santísimo del santuario terrenal y terminaba en el desierto, lejos del santuario. Entonces, podríamos esperar que el Día de la Expiación antitípico, o la segunda fase del ministerio celestial de Cristo, inicie con un proceso similar que termine mucho más allá del santuario celestial. Pues el Día de la Expiación antitípico llega hasta el juicio final, después del milenio.

Antíoco IV Epífanés²⁸

Situar al cuerno pequeño en esta secuencia de naciones (como se ve arriba) lo coloca claramente muy lejos de Antíoco IV Epífanés (quien reinó de 175 a 163 a.C., y muchos cristianos creen que él es el cuerno pequeño),²⁹ pues él no está vivo ahora en este tiempo del fin, cuando el

solo puede realizarse cuando el pecado es finalmente removido, y la causa del pecado y los pecadores son finalmente destruidos. El Día de Expiación presente no termina en la Segunda Venida, sino incluye un juicio en el milenio y uno post-milenio, y la erradicación final del pecado y los pecadores.

28. Dos fuentes primarias sobre Antíoco IV Epífanés son (1) el Primer Libro de Macabeos (aunque es un escrito apócrifo, es una historia precisa), y (2) Josefo, *Antiquities of the Jews* (véase *The Works of Flavius Josephus* [transl. W. Whiston; Grand Rapids: Baker, 1974], denominado en los sucesivos como *Works*), otra fuente precisa de historia. Antíoco despojó al templo de muebles, plata, oro y otros tesoros. “Masacró a personas y habló con gran arrogancia” (1 Mc 1:20-24). El “santuario quedó desolado como un desierto” y “los sábados se convirtieron en un reproche” (1 Mc 1:39). Antíoco “envió mensajeros a Jerusalén y a las ciudades de Judá para que siguieran prácticas ajenas al país y pusieran fin a los holocaustos, los sacrificios y las libaciones en el santuario, y para que violaran el sábado, profanaran las fiestas y contaminaran el santuario y lo consagrado; para que construyeran altares, recintos sagrados y templos de ídolos, y sacrificaran cerdos y ganado impuro; y dejar a sus hijos sin circuncidar y contaminarse con toda práctica impura y profana, para que olvidaran la Ley y cambiaran todas sus ordenanzas religiosas; y cualquiera que no obedeciera la orden del rey moriría” (1 Mc 1:43b-50). Además, “dondequiera que encontraban el libro de la Ley, lo rompían y lo quemaban, y si se descubría a alguien que poseía un libro del pacto o respetaba la Ley, el decreto del rey lo condenaba a muerte” (1 Mc 1:56-57). Josefo dijo sobre Antíoco que “dejó el templo vacío” y “les prohibió ofrecer los sacrificios diarios que solían ofrecer a Dios, de acuerdo con la ley” (*Works* 3.181; *Antiquities*, 12.5.4). “Y cuando el rey construyó un altar idolátrico sobre el altar de Dios, sacrificó cerdos sobre él, ofreciendo así un sacrificio que no se ajustaba ni a la ley ni al culto religioso judío de aquel país. También los obligó a abandonar el culto que rendían a su propio Dios y a adorar a aquellos que él consideraba dioses; y los obligó a construir templos y a levantar altares idolátricos en cada ciudad y aldea, y a ofrecer cerdos en ellos todos los días (*Works* 3:182; *Antiquities* 12.5.4). Se trataba de un ministerio diario falso establecido en lugar del prescrito por Dios.

29. La fuente más antigua conocida que defiende la interpretación de Antíoco es la del filósofo neo-platonista pagano Porfirio (tercer siglo a.C.; cf. *Jeromes Commentary on Daniel* [transl. G. L. Archer, Jr.; Grand Rapids: Baker, 1977], 80). De acuerdo con

dominio del cuerno pequeño está por ser quitado en la segunda venida de Cristo.³⁰ Sin embargo, Antíoco IV Epífanes es un ejemplo local del odio contra los judíos, su templo, su culto, el sábado y de un decreto de muerte. Lo que Antíoco (y la Roma pagana) hizo a los judíos en su tiempo del fin como nación, el cuerno pequeño (Roma papal) lo hará a los cristianos durante la era cristiana, y particularmente en su tiempo del fin. La historia se repetirá. Lo que el conflicto cósmico hizo contra el pueblo de Dios a través de Antíoco en Jerusalén y Judá, el conflicto cósmico lo hará contra el pueblo de Dios a escala global antes del regreso de Cristo.

Los académicos han notado una relación estrecha entre Daniel 2 y Daniel 7,³¹ pero no han prestado atención a la conclusión escatológica de ambos (Dn 2:31–35, 44, 45; 7:13, 14, 17, 18, 21, 22, 27). Es precisamente este segmento de tiempo el que descalifica a Antíoco IV Epífanes. La afirmación de Maurice Casey de que la destrucción de Antíoco

Jerónimo, “Porfirio escribió su duodécimo libro contra la profecía de Daniel” (p. 15). Aunque Cristo aceptó la profecía de Daniel de una desolación venidera (Mt. 24:25), Porfirio rechaza la habilidad de Daniel de predecir el futuro, entonces él descartó al siglo 6 a.C. como la fecha de la composición de Daniel, optando por el segundo siglo para que las profecías fueran meramente eventos registrados después de haber sucedido (*vaticinia ex eventu*). Las ideas de Porfirio fueron rechazadas por Jerónimo, Eusebio de Cesarea, Apolinario de Laodicea, y Metodios (p. 151), pero los histórico-críticos siguen a Porfirio en este sentido. La diferencia básica entre Cristo y estos críticos es su visión del mundo. Cristo creía en un Dios que está al control de la historia humana, que sabe el fin desde el principio, y por eso puede predecir eventos futuros, y es quien evidentemente inspiró a Daniel para presentar predicciones auténticas. De hecho, este es un tema fundamental en el libro de Daniel. Estudios recientes aportan evidencias para fechar Daniel en el sexto siglo a.C. y consecuentemente para sus predicciones (véase Gerhard F. Hasel, “Interpretations of the Chronology of the Seventy Weeks,” en *70 Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy* [ed. F. B. Holbrook; DARCOM 3; Washington D.C.: Biblical Research Institute, 1986], 3–63).

30. En Génesis, una “tarde y una mañana” es un día (Gn 1:5b, 8b, 13, 19, 23, 31b), entonces en Daniel 8:14 representan 2,300 días, que son 2,300 años proféticos (véase la evidencia bíblica dada en el artículo). Aquellos que intentan interpretar el cuerno pequeño como Antíoco IV Epífanes, de quien su tiempo fue menor de 2,300 días literales, intentan (pero fallan) encajar el periodo de tiempo rediciendop los 2,300 días a 2,300 sacrificios de mañanas y tardes, y así a 1,150 días. Keil está en lo correcto cuando dice que “no hay fundamento exegético para esta opinión”. Keil y Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, 9:302. Sin embargo, Keil cree que el cuerno pequeño es Antíoco, pero no toma en cuenta que el cuerno pequeño debe existir hasta el tiempo del fin, que es. 2,000 años después de la muerte de Antíoco.

31. Louis F. Hartman y Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel* (AB 23; Garden City: Doubleday, 1978), 208–9; André Lacocque, *The Book of Daniel* (transl. D. Pellauer; Atlanta: John Knox, 1979), 122; H. C. Leopold, *Exposition of Daniel* (Grand Rapids: Baker, 1969), 276–78.

inaugura el reino eterno de los judíos carece de evidencia empírica.³² Jerónimo respondió esta pregunta cuando refutó a Porfirio. Él dijo, si el judío Judas Macabeo derrota a Antíoco, ¿cómo llega Judas con las nubes del cielo como un Hijo del hombre ante el Anciano de los Días en el cielo? (véase Dn 7:9, 13) ¿Cómo se le otorgó el poder real y cómo es que su reino es eterno? (véase Dn 7:14).³³ Obviamente, la visión profética de Daniel 7 va más allá de Judas y Antíoco. En contraste, G.K. Beale se refiere al “libro” del juicio de Daniel 7 y 12 como algo que aparece “en contextos de persecución escatológica”.³⁴

El Cuerno Pequeño Global

Apocalipsis 13 dice que el mundo entero seguirá a la primera bestia (*thērion* [θηρὶον], bestia salvaje),³⁵ quien recibió su poder, trono y gran autoridad de Satanás (Ap 13:2b, 4; 12:9); y el poder de la bestia será adorado por todo el mundo (v. 3), y hará guerra contra los santos (v. 7), aquellos que guardan los mandamientos de Dios (12:17; cf. 14:12). Claramente, esta bestia de Apocalipsis 13 es el mismo poder del cuerno pequeño de Daniel 7, pues el cuerno pequeño hace guerra contra los santos (Dn 7:21) en el tiempo del fin hasta que el veredicto del juicio preadvenimiento es dictado en su contra (7:22, 25, 26). El cuerno pequeño es presuntuoso (Dn 7:8b), habla en contra del Altísimo (7:25), cambia la ley referente al tiempo (el sábado; 7:25), quita el “sacrificio continuo” (8:11) y se opone al ministerio del santuario celestial de Cristo, el Príncipe (8:11–13).

La Babilonia antigua (en el libro de Daniel) era un tipo de la Babilonia moderna (en el libro de Apocalipsis)³⁶; la Babilonia local, un tipo de la Babilonia global; la Babilonia literal, un tipo de la Babilonia espiritual. Ambas Babilonias fuerzan a adorar con un decreto de muerte: (1) inclinarse ante la imagen de oro de Nabucodonosor o ser quemado (Dn

32. Maurice Casey, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7* (London: SPCK, 1979), 45–46.

33. *Jerome Commentary on Daniel*, 80, 91.

34. Gregory K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (Lanham: University Press of America, 1984), 239.

35. La segunda bestia también es salvaje (θηρὶον, Ap 13:11).

36. “Y en su frente un nombre escrito, un misterio: BABILONIA LA GRANDE, LA MADRE DE LAS RAMERAS Y DE LAS ABOMINACIONES DE LA TIERRA. Vi a la mujer ebria de la sangre de los santos, y de la sangre de los mártires de Jesús; y cuando la vi, quedé asombrado con gran asombro” (Ap 17:5–6).

3:1–28), y adorar a la imagen de la bestia o morir (Ap 13:15; la adoración se menciona cinco veces en Apocalipsis 13).

El ministerio diario de Cristo en el santuario celestial (la intercesión por sus seguidores) es reemplazado por un sacerdocio papal falso en la tierra, donde la iglesia se presenta como el único camino para obtener la salvación. Esto cumple la profecía de Dios: “Aun se engrandeció contra el Príncipe de los ejércitos [Cristo], y por él fue quitado el continuo sacrificio, y el lugar de su santuario fue echado por tierra” (Dn 8:11). Durante gran parte de la era cristiana, el sacerdocio falso en la tierra ha restado valor al ministerio sacerdotal de Cristo en el cielo y a su ley. Por ello, Apocalipsis dice que “el dragón [Satanás, Ap 12:9] se llenó de ira contra la mujer; y se fue a hacer guerra contra el resto de la descendencia de ella [remanente cristiano del tiempo del fin], los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo” (Ap 12:17).

Esto incluye el día de adoración. Dios dio una imagen en visión (Dn 2), y Nabucodonosor construyó una imagen (Dn 3). Ambas eran imágenes, pero Nabucodonosor cambió la imagen de Dios (haciéndola toda de oro, no solo la cabeza, como en la imagen de Dios) y decretó que todos la adorasen. La Babilonia espiritual (el cuerno pequeño / la primera bestia salvaje) cambia la Ley (Dn 7:25), de un día de adoración a otro. Las dos imágenes son tipos de dos días de adoración opuestos. La lealtad a Dios es probada por la adoración, la cual incluye su día de adoración. Jesús dijo: “Si me amáis, guardad mis mandamientos” (Jn 14:15).

Juicio Centrado en Cristo

Durante el proceso del juicio preadvenimiento, los seres inteligentes observan para ver si los individuos han aceptado o rechazado la obra salvadora que Jesús realizó por ellos en la cruz.³⁷ Su relación con el juicio sustitutivo del Salvador del pacto es determinante. Cristo dijo: “Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí” (Jn 14:6).

Es precisamente esto, y nada más, lo que determina el destino personal. Dios no nos pide que estemos preocupados por nuestra propia perfección, sino por la suya. Es su manto de justicia lo que necesitamos. Por tanto, el juicio preadvenimiento está centrado en Cristo y no en el ser humano. No es tanto lo que las personas hayan hecho o dejado de hacer *per se* lo que resulta decisivo (Ec 12:14; Mt 12:36–37), sino si han aceptado o rechazado lo que Cristo hizo por ellos cuando Él fue juzgado en su lugar

37. Esto implica aferrarse no solo al Calvario, sino también a la continua intercesión del crucificado, que es el resultado de la cruz.

en la cruz (Jn 12:31). Aquellos que se aferran a Cristo son los que irán al cielo; aquellos que no, no irán. De este modo, Dios se muestra amoroso y justo, permitiendo que la libertad de elección humana sea decisiva. Por esta razón el juicio es previo al advenimiento: para que el universo observador pueda ver que el destino de la humanidad es justo antes de que los santos sean llevados al cielo en la segunda venida (1 Ts 4:16–18).

Aceptar la muerte de Cristo es aceptar su expiación sustitutoria por la transgresión de la Ley; es aceptar la totalidad de su Ley como un regalo, incluyendo el día de adoración escogido (Ex 20:8–11; Gn 2:1–3). Si la Ley pudiera ser cambiada, la muerte de Cristo habría sido innecesaria. El hecho es que su muerte es evidencia de que su Ley es inmutable, tal como Él lo es. Dios no puede cambiar (Mal 3:6 a), y “Jesucristo es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos” (Heb 13:8).

Ningún juicio posterior pone en duda el juicio del Calvario, ni se diferencia de él en naturaleza, ni le añade nada, sino que solo revela y aplica lo que allí se consumó. En otras palabras, el día del juicio tuvo lugar principalmente en el Calvario.³⁸ Jesús dijo de la cruz: “Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera” (Jn 12:31). El juicio del Calvario significa liberación para el pueblo de Dios y destrucción para sus enemigos. Esto se desarrolla en la historia de la salvación a través de los juicios preadvenimiento, milenial y post-milenial. El doble veredicto del Calvario de “liberación y destrucción” debe guiar nuestro entendimiento del veredicto del juicio preadvenimiento.

Estos juicios subsiguientes son compatibles con el juicio del Calvario³⁹: (1) revelan que Dios es amoroso y justo, y (2) contribuyen a la

38. Los académicos encuentran correctamente en el Calvario el anti-tipo del Día de Expiación (Lv 16), pero casi todos fallan en ver más adelante su correspondencia con el juicio preadvenimiento. Una vez que se haya revisado la correspondencia adicional, las implicancias de la cruz para entender el juicio preadvenimiento deben ser exploradas.

39. Hay tres juicios conectados con la fase de resolución del ministerio de Cristo, y cada uno convence a un segmento diferente de seres creados inteligentes de la justicia y el amor de Dios: (1) el juicio preadvenimiento convence a todos los seres inteligentes no humanos, además de los relativamente pocos humanos presentes en el cielo hoy; (2) el juicio milenial post-advenimiento convence a los redimidos; y (3) el juicio post-milenial convence a los perdidos. Todos ven que cada individuo decidió su propio destino, y que Dios responde a cada uno conforme a su elección. Los ángeles caídos no tienen deseo de cambiar, ni tampoco los humanos malvados. Son rebeldes endurecidos contra Dios, y lo demuestran reuniéndose para la “batalla” y rodeando “el campamento del pueblo de Dios. La ciudad que él ama”, con la obvia intención de conquistarla; pero Dios interviene y “descendió fuego del cielo y los devoró” (Ap 20:7–9, presentado en tiempo pasado para enfatizar la certeza). En absoluto contraste, los redimidos son aquellos que aman a Dios, tienen una relación de corazón con Él, nunca quieren estar

resolución del conflicto cósmico. Por consiguiente, estos juicios no cuestionan el don de la salvación de Dios en el Calvario, sino que revelan el carácter de Dios en contraste con las acusaciones de Satanás, para que la resolución final del conflicto cósmico asegure que el don de la salvación logrado en el Calvario nunca esté en peligro por otra rebelión (Nah 1:9).

Conclusión

Jesús prometió que el Espíritu de verdad guiaría a sus seguidores a toda la verdad (Jn 16:13). El libro de Daniel fue cerrado hasta el tiempo del fin (Dn 12:8). Nosotros vivimos en el tiempo del fin. Ahora es el tiempo en el que debemos orar a Dios para que abra nuestra mente a las verdades estudiadas en este artículo. *Una de las mayores necesidades de los cristianos es responder a la preocupación específica de Cristo: “Cuando veáis en el lugar santo la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel [el que lee, entienda]” (Mt 24:15). Dios ayudó a comprender esto enviando el mensaje del primer ángel (Ap 14:6, 7), señalando la fase del ministerio de Cristo dedicada al juicio, que derrocará la abominación y revelará la verdad acerca de Cristo en el santuario celestial (cf. Dn 7:13–17).*

El juicio no repudia al Calvario. El Crucificado es el que intercede por los seres humanos. El juicio preadvenimiento forma parte del desarrollo de la historia de la salvación a partir de lo que se logró en la cruz. El Calvario avanza inexorablemente hacia la liberación del pueblo de Dios y la destrucción de sus enemigos, porque ambas cosas fueron logradas por Cristo en la cruz. Es por la autoridad del Calvario que Cristo libera a sus santos y destruye a Satanás y a todos sus enemigos en las próximas batallas del Armagedón (Ap 19:14–21; 20:11–15). Esta será la implementación del veredicto del juicio pre y post-advenimiento. *La ejecución de la sentencia cumple el veredicto de liberación-destrucción del Calvario.*

El juicio preadvenimiento tiene un doble veredicto: (1) la liberación de los santos de Dios, y (2) la destrucción de sus enemigos, lo cual es una revelación del doble veredicto del Calvario. La evidencia contextual interna en Daniel, más allá del capítulo 7, parece apoyar también este doble veredicto. Así, la “liberación” (arameo *shezib* [שִׁיב], Dn 3:17, 28; 6:20; *netsal* [נָצַל; 3:29], hebreo *malat* [מָלַט; 12:1]) de Daniel y sus

separados de Él y aman hacer su voluntad. Cristo murió por todos los seres humanos. Él desea salvarlos a todos. Pero permite a los humanos la libertad de aceptar o rechazar su muerte. Él cargó con los pecados de todo el mundo en el día del juicio del Calvario. La aceptación o el rechazo de esa muerte de juicio en su favor es lo que determina el destino humano, y nada más

tres amigos del foso de los leones y del horno ardiente, ofrece una vislumbre de la liberación en el tiempo del fin de aquellos que tienen sus nombres escritos en el “libro” (hebreo *sefer* [12:1, סֵפֶר], que es el libro usado en el juicio preadvenimiento (Dn 7:10). Se trata de una escalada desde las liberaciones locales hacia una liberación universal.⁴⁰ Las liberaciones históricas del pueblo de Dios también incluyen la destrucción de sus enemigos, tanto en el horno ardiente (Dn 3:22) como en el foso de los leones (Dn 6:24).⁴¹ De la misma forma, la liberación escatológica de los santos tiene su contraparte en la destrucción de sus enemigos (el cuerno pequeño; Dn 7:26–27).⁴²

La muerte de Cristo eventualmente destruye al diablo y salva a los humanos. “Para esto apareció el Hijo de Dios, para deshacer las obras del diablo” (1 Jn 3:8). Cristo “también participó de lo mismo, para destruir por medio de la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo” (He 2:14). El día del juicio fue el Calvario.⁴³ Jesús dijo sobre la cruz: “Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera” (Jn 12:31; cf. Ap 12:9–13). El juicio del Calvario significa la salvación definitiva para el pueblo de Dios y la destrucción de su(s) enemigo(s). En el juicio preadvenimiento, el pueblo de Dios es liberado (Dn 7:11–14; Ap 19:11–21). Esta es la manifestación histórica del doble veredicto del Calvario. Aquí analizamos las dos caras del conflicto cósmico. Todos los que se acojan al Calvario serán salvos; los rebeldes no lo serán.

El veredicto de destrucción-liberación fue dado en el primer texto evangélico en las Escrituras. Cristo, el Creador, pasa de hablar de la maldición del pecado sobre las serpientes (Gn 3:14) a dirigirse a la

40. Compare la liberación del cautiverio babilónico, tras 70 años, como un tipo de la llamada a salir de Babilonia en Apocalipsis 14 y 18.

41. Si se observa en secuencia, la destrucción viene primero antes de la liberación en el incidente del horno ardiente, y al revés en la experiencia del foso de los leones. Aunque no se debe abusar de la tipología, hay una correspondencia en el doble resultado de “liberación-destrucción” entre estos dos acontecimientos históricos y el resultado del juicio preadvenimiento. Parecería que estos acontecimientos históricos dan una idea del resultado del juicio apocalíptico preadvenimiento, que culmina con la liberación de los santos y la destrucción de sus enemigos en Daniel 12:1 (cf. Ap 16-19).

42. Hans LaRondelle ve correctamente que “las narrativas históricas de las experiencias propias de Daniel en Babilonia y Persia traen también significancia tipológica para el tiempo del fin”. Hans K. LaRondelle, “The Middle Ages within the Scope of Apocalyptic Prophecy,” *JETS* 32 (1989): 345. Compárese también idem, *Chariots of Salvation* (Washington, D.C.: Review & Herald, 1987), 155–57.

43. Véase la nota 37.

serpiente, Satanás (Ap 12:9), declarando que Él pondrá enemistad entre Satanás y la mujer (Eva), y entre la descendencia de Satanás (sus seguidores; Jn 8:44; Hch 13:10; 1 Jn 3:10) y la descendencia de la mujer (Jesucristo; Ap 12:1–5; cf. Gál 3:16, 19), pues Cristo vino a “destruir las obras del diablo” (Heb 2:14; cf. 1 Jn 3:8). Él [singular, la única descendencia de la mujer, Jesucristo] magullará [literalmente aplastará] la cabeza del diablo [no la de sus seguidores], y el diablo herirá el talón de la descendencia de la mujer, Cristo.

A partir de las Escrituras, parece que el conflicto cósmico es principalmente entre Cristo y Satanás.

Satanás inició en el cielo (Ap 12:7-9)

Después de la caída del hombre, se prefijo que Cristo derrotaría a Satanás (Gn 3:15)

Cristo derrotó a Satanás en la cruz (Heb. 2:14; Ap 12:9-13)

Cristo destruirá a Satanás al final del milenio (Ap. 20:10)

Cristo tendrá recuerdos eternos del Calvario, “el talón herido” (Jn 20:24-27; Zac 12:10, 13:6)

La controversia de Satanás con Cristo revela un odio y un ocultamiento del ministerio en dos fases de Cristo en el santuario celestial. En la actualidad, el juicio previo al advenimiento permite al universo espectador ver que Dios es justo y amoroso en la forma en que se determina el destino humano, a través de la libre aceptación o rechazo de la expiación por todos en el Calvario. El desarrollo del veredicto del Calvario en el juicio preadvenimiento revela que Dios es amoroso y justo, y por lo tanto contrario a la acusación de controversia cósmica que Satanás lanza contra él. Si Dios predeterminara el destino humano por decreto eterno, independientemente de la respuesta humana hacia él, no sería considerado justo en estos juicios finales.

En ningún lugar del santuario terrenal se obtenía el perdón con base en la predeterminación. Todos los seres humanos, sin excepción, podían recibir la expiación si aceptaban la muerte del sustituto. Una comprensión cuidadosa del santuario —el instrumento de enseñanza más importante y más utilizado por Dios— habría impedido que la atención se centrara en una soberanía de Dios que viola la libertad humana. Si la teología hubiera penetrado en la cosmovisión bíblica del conflicto cósmico, entonces habría quedado claro que solo se puede considerar a Dios como amoroso y justo cuando permite a los seres humanos entrar en una respuesta recíproca y libre a su amor, la cual refleja la respuesta recíproca y libre al amor en la historia interna de la Trinidad.

El rechazo del juicio preadvenimiento por parte de muchos académicos es comprensible. Ellos no desean nada que reste importancia al Calvario ni al evangelio. Esa es una inquietud legítima. Sin embargo, cuando este juicio se entiende en el contexto del conflicto cósmico, se hace evidente que Cristo provee este proceso en beneficio de los demás, al igual que el Calvario fue por el bien de los demás. No hay diferencia en el amor insondable de Dios en ambos juicios (el del Calvario y el preadvenimiento). Porque, en cierto sentido, Cristo está siendo juzgado en el juicio preadvenimiento; no porque los seres creados tengan el derecho o la capacidad de juzgarlo, sino porque Dios tiene el derecho de revelar su justicia y su amor para responder a cualquier pregunta que haya surgido del conflicto cósmico. La revelación de Dios es tan abrumadora e irrefutable que todos concuerdan en que Él es amoroso y justo, cuando se inclinan ante el juicio final (Is 45:23b; Rom 14:11; Flp 2:10, 11; Ap 5:13; 15:3; 19:1–6).

El juicio preadvenimiento es compatible con el Calvario, pues la intercesión de Cristo continúa durante el proceso de juicio del Día de la Expiación, tal como la intercesión diaria tenía lugar todos los días del año litúrgico en el santuario terrenal (Ex 29:38–42; Lv 6:9, 12–13; Nm 28:3–8). Es el Cristo del Calvario, el Cristo que intercede, a quien se le da el veredicto del juicio previo al advenimiento, el cual implementa el doble veredicto del Calvario. Así, el juicio preadvenimiento es parte del evangelio, ya que demuestra que las acusaciones del conflicto contra Dios son falsas, y allana el camino para que la redención encuentre su culminación en la restauración; porque no hay redención sin restauración. En otras palabras, no hay culminación del evangelio sin el juicio preadvenimiento.

RESUMEN

“Estas cosas les acontecieron como ejemplo”: El uso de la tipología en 1 Corintios 10:11— Este artículo examina el uso de la tipología en 1 Corintios 10:11 como una clave hermenéutica fundamental en la interpretación de las Escrituras. Los pasajes bíblicos donde se emplea el concepto de *tipo* permiten identificar los presupuestos hermenéuticos necesarios para una interpretación coherente. Mediante el análisis literario de 1 Corintios 10:1-11 este estudio busca: (1) Comprender el uso paulino de la tipología y su relevancia hermenéutica; (2) analizar la relación entre tipo y antitipo, particularmente entre Israel y la comunidad cristiana; (3) evidenciar que Pablo considera a su audiencia como el nuevo Israel; y, (4) establecer el sentido escatológico/ético de la expresión “los fines de los siglos”. Se argumenta que Pablo utiliza la tipología como una clave hermenéutica, que también tiene implicaciones éticas para el creyente.

Palabras clave: Tipología, Nuevo Testamento, 1 Corintios, hermenéutica, análisis literario, escatología.

ABSTRACT

“These things happened to them as examples’: The use of typology in 1 Corinthians 10:11— This article examines the use of typology in 1 Corinthians 10:11 as a fundamental hermeneutical key for the interpretation of Scripture. Passages in which the concept of type is employed allow for the identification of the hermeneutical assumptions necessary for coherent interpretation. Through a literary analysis of 1 Corinthians 10:1-11, this study seeks to: (1) understand Paul’s use of typology and its hermeneutical significance; (2) analyze the relationship between type and antitype, particularly between Israel and the Christian community; (3) demonstrate that Paul considers his audience to be the new Israel; and (4) establish the eschatological and ethical meaning of the expression “the ends of the ages.” It is argued that Paul employs typology as a hermeneutical key that also carries ethical implications for believers.

Keywords: Typology, New Testament, 1 Corinthians, hermeneutics, literary analysis, eschatology.

“ESTAS COSAS LES ACONTECIERON COMO EJEMPLO”: EL USO DE LA TIPOLOGÍA EN 1 CORINTIOS 10:11¹

Josué Jiménez Cauich

<https://orcid.org/0009-0004-6222-5560>

Introducción

La tipología ha sido una clave importante en la interpretación de las Escrituras.² Ha sido un método que se ha usado desde los primeros años del cristianismo, y esto es evidente en los pasajes en los que los autores del Nuevo Testamento utilizan consistentemente este método.³ En ese sentido, se convirtió en una clave hermenéutica para la interpretación de los eventos, personas e instituciones del AT.⁴ Uno de los pasajes donde

1. A menos que se indique lo contrario, todas las citas son tomadas de la Versión Reina Valera, revisión 1960.

2. Richard Davidson, “The Eschatological Hermeneutics of Biblical Typology”, *TheoRema* 6, núm. 2 (2011): 6. Para un análisis más profundo de la tipología bíblica ver Richard Davidson, “Typological Structures in the Old and New Testaments” (Ph.D. Theses, Andrews University, 1981).

3. Graf señala que “parece claro que los autores del NT hacen a menudo una lectura cristológica, eclesiológica y tipológica de los textos del Antiguo”. Roy Graf, “El uso del Antiguo Testamento en el Nuevo: Diagnóstico y prescripción sobre el debate actual”, *Theologika* 25, núm. 1 (2010): 46. Cf. Ekkehardt Mueller, “Pautas para la interpretación de las Escrituras”, en *Entender las Sagradas Escrituras: El enfoque Adventista*, ed. George W. Reid, Clásicos del Adventismo 4 (México, D.F.: Gema Editores, 2009), 153; Ganoune Diop, “Interpretación intrabíblica: Lectura intertextual de las Escrituras”, en *Entender las Sagradas Escrituras: El enfoque Adventista*, ed. George W. Reid, Clásicos del Adventismo 4 (México, D.F.: Gema Editores, 2009), 182; Michael M. Hasel, “History, the Bible, and Hermeneutics”, en *Biblical Hermeneutics: An Adventist Approach*, ed. Frank M. Hasel, Biblical Research Institute Studies in Hermeneutics (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2020), 3:125; Richard M. Davidson, “Inner-Biblical Hermeneutics: The Use of Scripture by Bible Writers”, en *Biblical Hermeneutics: An Adventist Approach*, ed. Frank M. Hasel, Biblical Research Institute Studies in Hermeneutics (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2020), 3:235–64.

4. Diop, “Interpretación intrabíblica: Lectura intertextual de las Escrituras”, 174–75. Cf. Richard Davidson, “Tipología del santuario”, en *Simposio sobre Apocalipsis I*, ed. Frank B Holbrook, Clásicos del Adventismo 6 (Doral, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 2010), 470.

se hace evidente el uso de la tipología como una clave hermenéutica es 1 Corintios 10:1-11.

El presente estudio realiza un análisis de 1 Corintios 10:11. El objetivo es permitirle al texto que brinde las herramientas necesarias para extraer el sentido del pasaje a través de un estudio del contexto literario. Su énfasis estará en el análisis literario, contextual e intertextual en la interpretación de este pasaje. Esto permitirá ver las conexiones tipológicas del pasaje y su importancia como clave hermenéutica.

El presente trabajo tiene por propósito: 1) Entender el uso de la tipología por parte del apóstol Pablo en estos pasajes, concentrándose en su importancia hermenéutica en la interpretación de los eventos a los que se hace referencia en el pasaje; 2) analizar la relación entre el tipo y antitipo, es decir, entre el pueblo de Israel y la audiencia a la que Pablo escribe; 3) evidenciar que Pablo entiende que su audiencia es parte del nuevo Israel (aplicación tipológica); y 4) comprender en qué sentido Pablo establece que ellos se encuentran en “los fines de los siglos”.

El contexto de 1 Corintios 10:1-13

Debido a que todo texto se enmarca en un contexto específico, es importante definir, en primer lugar, este elemento fundamental en el pasaje bajo estudio. Debido a la naturaleza epistolar de 1 Corintios, es primordial conocer el contexto literario e histórico de la unidad.⁵

El contexto literario

Pablo había sido el fundador de la iglesia en Corinto (Hch 18:1-18), de modo que conocía el carácter de esta (1 Co 1:5, 6). Según algunos, Pablo fundó la iglesia en el año 49-51 d.C. como parte de su segundo viaje misionero.⁶

Pablo les escribe debido a problemas que habían surgido en su ausencia (1 Co 5:1; 6:1; 15:12) y a la solicitud de los Corintios de responderle sobre ciertas cuestiones (1 Co 7:1). Uno de los propósitos de la carta fue

5. Felix H. Cortez, “Reading with Understanding: A Practical Guide to Reading Other People’s Mail: New Testament Epistles”, 2011, 1–7, https://works.bepress.com/felix_cortez/19/. Cortez señala cinco pasos fundamentales para interpretar el género epistolar.

6. S. J. Hafemann, “Corinthians, Letters to the”, en *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, y Daniel G. Reid (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 176.

enfrentar el problema de división que existía (1 Co 1:10-17).⁷ No obstante, Pablo aborda otros temas: inmoralidad sexual (1 Co 5:1-13), litigios delante de los incrédulos (1 Co 6:1-11), preguntas sobre el matrimonio (1 Co 7:1-40), los dones espirituales (1 Co 12:1-14:40); la idolatría (1 Co 10:14-33), la resurrección de los muertos (1 Co 15:1-58), entre otros.⁸

Por lo general, se ubica a 1 Corintios 10:1-13 dentro de 7:1-16:2, que es definida como la respuesta a la carta de los corintios.⁹ Sin embargo, otros autores incluyen 1 Corintios 10:1-13 en diferentes secciones dentro de sus estructuras propuestas.¹⁰

Un análisis de la epístola sugiere una estructura que tome en cuenta los cambios dentro de la argumentación. Se puede percibir dentro de la carta tres secciones donde el apóstol responde a cuestiones prácticas propias de la iglesia de Corinto.¹¹ De igual modo, existen dos momentos donde

7. Paul Gardner, *1 Corinthians*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018), 21.

8. Thomas R. Schreiner, *1 Corinthians: An Introduction and Commentary*, Tynedale New Testament Commentaries 7 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2018), 20–45; Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Revised Edition, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014), 17–20.

9. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 22; F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, New Century Bible Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1980), 25–27; Roy A. Harrisville, *1 Corinthians*, Augsburg Commentary on the New Testament (Minneapolis, MN: Augsburg Pub. House, 1987), 23–26; “Por sanNtuario”, *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, ed. Francis D. Nichol (Boise, ID: Publicaciones Interamericanas, 1985), 4:657, 658; Hans Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1975), 114. Estos comentarios coinciden en el punto de inicio; no obstante, difieren en donde debería finalizar la sección principal.

10. J. Paul Sampley, “The First Letter to the Corinthians: Introduction, Commentary, and Reflections”, en *The New Interpreter’s Bible Commentary* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2015), 9:681–82. Sampley propone que debería estar incluida en la sección “Paul’s Response to a Corinthian Question About Eating Idol Meat”, que abarca del 8:1-11:1. Del mismo modo, Gardner propone una sección que abarca los mismos capítulos que Sampley, pero la denomina “Status, Knowledge, Freedom, and Food Offered to Idols”, ver Gardner, *1 Corinthians*, 36–37. En el mismo sentido, Vaughan y Lea, colocan la unidad dentro de los capítulos 8:1-11:1; sin embargo, ellos denominan esta sección “The Limits of Liberty”, ver Curtis Vaughan y Thomas D. Lea, *1 Corinthians, Bible Study Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1983), 15–19.

11. Por lo regular, los comentarios siguen la premisa de estructurar el libro a partir de las respuestas de Pablo a diversas problemáticas dentro de la iglesia. Sin embargo, ignoran el valor de reconocer estas “digresiones” como elementos fundamentales dentro de la argumentación del apóstol Pablo en la carta.

el autor detiene su argumentación e introduce una digresión.¹² Estos dos momentos fungen como un paréntesis en la argumentación del apóstol.

El primer momento donde Pablo se abstiene de continuar con su argumentación para expresar los motivos de su exhortación a los corintios se encuentra en 1 Co 4:14-21 y, la segunda ocasión ocurre en 1 Co 9:1-10:13, donde argumenta acerca de los ejemplos que deben tomar en cuenta (1 Co 9:1-10:13). En primer lugar, se aborda el ejemplo de Pablo (1 Co 9:1-27) y se introduce al pueblo de Israel como un tipo de la iglesia (1 Co 10:1-13). Estas dos secciones refuerzan el argumento de Pablo a los Corintios.

Tomando en cuenta estos elementos, así como la argumentación dentro de la carta, se propone estructurar la epístola de la siguiente forma:¹³

- I. Apertura y saludo (1:1-3)
- II. Agradecimiento (1:4-9)
- III. Primer bloque de respuestas (1:10-4:13)
 - Primera digresión: Razones de Pablo al exhortar a los corintios (4:14-21)
- IV. Segundo bloque de respuestas (5:1-8:13)
 - Segunda digresión: Dos ejemplos a tomar en cuenta (9:1-10:13)
 - a) El ejemplo de Pablo (9:1-27)
 - b) El pueblo de Israel como “tipo” (10:1-13)
- V. Tercer bloque de respuestas (10:14-15:53)
- VI. Agradecimiento por la promesa de la resurrección (15:54-58)
- VII. Recomendaciones y saluciones (16:1-24)

De acuerdo con esta estructura, 1 Corintios 10:1-13 se encuentra dentro de la sección denominada “Segunda digresión: dos ejemplos a tomar en cuenta”, que abarca del 9:1-10:13. El verso 1 del capítulo 9 marca el inicio de una nueva argumentación. A través de una serie de preguntas retórica, Pablo introduce, en primer lugar, su ejemplo para los Corintios.¹⁴

12. La digresión se define como el apartarse de un relato, discurso o exposición del asunto principal para tratar de algo que surge relacionado con él. Dentro de los comentarios, Sampley reconoce que existen “digresiones” dentro de la carta. Sin embargo, Sampley no reconoce como digresión 1 Corintios 4:14-21; de hecho, él introduce en el 7:29-35 una digresión que denomina “A Digresion Regarding Life Lived Eschatologically”. Sin embargo, esta sección propuesta no se desconecta del argumento que Pablo viene sosteniendo, al contrario, agrega elementos al tema que está abordando. El valor de la estructura de Sampley se encuentra en su identificación del 9:1-10:13 como una digresión. Ver Sampley, “The First Letter to the Corinthians”, 681.

13. La estructura propuesta, aunque toma en cuenta ciertos elementos de otros autores, es producto del análisis personal que se ha realizado de la epístola.

14. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 394, comenta que, aunque se continúa el argumento de la sección anterior, se debe prestar atención al argumento

Pablo se presenta como alguien que se cuida de no quedar descalificado (gr. ἀδόκιμος). Del mismo modo, los versículos 24-27 del capítulo 9 sirven de transición al tema de Israel como ejemplo a los Corintios. El versículo 27 conecta con el argumento de 1 de Corintios 10:1-13.

Para Sampley, este pasaje relaciona el argumento de Pablo y su ejemplo, con la nueva sección en la que alude a la historia del pueblo de Israel en el desierto, avanzando con una nota de advertencia sobre la base del mismo punto expuesto.¹⁵ Es importante mencionar que la sección bajo estudio se enmarca dentro de su propia estructura interna, sin desconocer la relación con pasajes previos. El uso de la conjunción γὰρ en el 10:1 marca el inicio del nuevo argumento; así como el uso de la conjunción Διόπερ en el 10:14, que marca el inicio de la nueva sección, permiten enmarcar el pasaje dentro de la unidad que va del 10:1-13.

La conexión entre 1 Corintios 9:1-27 y 10:1-13 permite subrayar la importancia del contexto inmediato del pasaje, así como percibir la argumentación sobre el estilo de vida que deberían tomar como ejemplo los corintios. Sin embargo, es importante analizar la secuencia narrativa dentro de la unidad propia del texto bajo estudio.

El contexto histórico

El contexto histórico permite entender, en cierto modo, algunos aspectos que se abordan en la carta, tales como el tema de la idolatría y el tema de la fornicación, que se encuentran presentes en la sección bajo estudio (1 Co 10:7, 8). Es ampliamente aceptado que Pablo fue el autor de la carta.¹⁶ Esto es evidente en el texto mismo, donde se lo menciona como el autor (1 Co 1:1; 16:21).¹⁷ De acuerdo con los datos proporcionados por la epístola, Pablo escribe la carta antes del Pentecostés (1 Co 16:8). Sin embargo, no existe unanimidad en cuanto al año exacto de la escritura de 1 Corintios. Algunos sugieren que se

introducido en esta nueva sección.

15. Sampley, "The First Letter to the Corinthians", 782. Sugiere que la historia del Éxodo contiene una nota de juicio en el mismo sentido que en el que Pablo finaliza su testimonio positivo (9:24-27). Schreiner también percibe 9:24-27 como una transición, ver Schreiner, *1 Corinthians*, 196; del mismo modo que Efraín Agosto, *1 y 2 Corintios* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2008), 68-71.

16. Conzelmann, *1 Corinthians*, 2.

17. D. A. Carson, Douglas J. Moo, y Leon Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), 262. La autoría paulina es ampliamente atestiguada por los padres de la iglesia como Clemente de Roma e Ignacio de Alejandría, ver Hafemann, "Corinthians, Letters to the" en *Dictionary of Paul and His Letters*, 175.

debe datar en el último año que Pablo estuvo en Éfeso, que, tentativamente para algunos, fue en el año 55 d.C.¹⁸

Según 1 Corintios 16:8, Pablo escribe desde Éfeso (1 Co 1:2).¹⁹ Corinto era una de las ciudades romanas más importantes. La frecuente llegada de viajeros de diversas partes del mundo permitió que se introdujeran ciertas artes y cultos inmorales.²⁰ Fue tan grande el libertinaje existente que se adoptó el término “corintianizar”, que significaba “libertinaje desenfrenado”.²¹ La deidad principal era Afrodita, diosa del amor.

De cualquier modo, los corintios eran idólatras. Se han descubierto templos y altares en la ciudad. Existían cultos a diversos dioses, al punto que se decía de Corinto que “había un templo para todos los dioses”.²² Corinto bien pudo haber sido definida como el New York, Los Ángeles o Las Vegas del mundo antiguo.²³ Todo esto permite entender que lo que Pablo escribe realmente se relaciona con el estilo de vida de esa ciudad.

El texto de 1 Corintios 10:11

El texto de 1 Corintios 10:11 se encuentra dentro de una sección que comprende del 10:1-13. Antes de discutir la estructura dentro de la sección es importante presentar la traducción del pasaje, de modo que el lector tenga la visión global del texto bajo estudio; así como las variantes textuales tal como son presentadas por la crítica textual, en caso de existir.

El texto traducido es el siguiente: “Ahora bien, estas cosas como tipo les acontecía a ellos, y fue escrito para nuestra advertencia, para quienes ha llegado los fines de los siglos” (1 Co 10:11).²⁴

18. Craig L. Blomberg, *From Pentecost to Patmos: An Introduction to Acts Through Revelation* (Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2006), 164. Carson también sugiere como fecha el año 55 d.C., en Carson, Moo, y Morris, *An Introduction to the New Testament*, 283. Respecto a otras propuestas de fecha, ver Schreiner, *1 Corinthians*, 8; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 16.

19. Archibald Robertson y Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, Latest Impression, The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament (Edinburgh, TX: T&T Clark, 1994), xxvii.

20. *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, “CBA”, 652.

21. *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, “CBA”, 652.

22. Sampley, “The First Letter to the Corinthians”, 3.

23. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 3.

24. Traducción propia. Es importante precisar que solo existe una variante textual en el versículo. En algunas versiones se agrega un “todas”, gr. *πάντα*, que haría que en el inicio del versículo se tradujera “Todas estas cosas”. Esta palabra tiene una C en cuanto a la certeza de la palabra. De acuerdo con Metzger, es muy probable que esta palabra haya sido una adición al texto, ver Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary*

Análisis literario de 1 Corintios 10:1-13

Para poder definir el significado de 1 Corintios 10:11, es importante realizar el análisis de algunos aspectos literarios de la sección donde se encuentra el pasaje bajo estudio. Estos aspectos incluyen: 1) el análisis de la estructura de la perícopa, que permitirá encontrar el sentido del pasaje dentro de la sección en la que se encuentra; y, 2) un análisis semántico y sintáctico, que permitirá percibir el sentido de las palabras y su significado dentro de su contexto, así como las posibles interrelaciones dentro de la carta.

Análisis de la estructura de la perícopa

De acuerdo con lo presentado en el análisis del contexto literario, 1 Corintios 10:1-13 forma parte de una sección que es definida como una "digresión extendida" donde se presentan dos ejemplos para los corintios. Esta sección abarca del 9:1-10:13. En el 10:1, se percibe una introducción a la sección al usar la conjunción γὰρ.²⁵ Del mismo modo, en el versículo 14 se usa una conjunción que sirve de transición para la siguiente sección,²⁶ lo que enmarca la sección bajo estudio dentro de una unidad.

Los elementos a resaltar dentro del análisis literario son los siguientes: 1) Del 10:1-5 se usa en cinco ocasiones la conjunción καί (1 Co 10:1, 2 (2x), 3, 4).²⁷ Lo mismo sucede del 10:7-10, donde se usa en cinco ocasiones (10:7 [2x], 8, 9, 10). Esto revela una progresión lógica interna dentro de la argumentación que Pablo realiza en la sección.

De igual modo, el pronombre ἡμῶν se usa en tres pasajes (10:1, 6 [2x] y 11); los cuales se encuentran al inicio, en el medio y al final de la sección, otorgándole coherencia interna y una progresión narrativa al pasaje. Por otro lado, el adjetivo πάντες se usa en cinco ocasiones en los primeros cinco versículos (10:1[2x], 2, 3, 4). Del 10:6-11 se utilizan en cinco ocasiones dos "negaciones", en el 10:6 se usa μή y del 10-10:7 se usa μηδὲ, que funge como una conjunción de negación,²⁸ que le brindan unidad a la progresión

on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament, 3ª ed. (London, New York: United Bible Societies, 1971), 562. Sin embargo, no afecta el sentido del pasaje.

25. Alfred E. Tuggy, *Léxico griego-español del Nuevo Testamento* (El Paso, TX: Mundo Hispano, 2003), 204.

26. James Swanson, "διόπερ", *Diccionario de idiomas bíblicos: Griego (Nuevo Testamento)* (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 1997), 89.

27. Tuggy, *Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, 480.

28. Tuggy, *Léxico griego-español del Nuevo Testamento*, 621.

del argumento; puesto que en los primeros versículos se usa πάντες en cinco ocasiones haciendo referencia al pueblo de Israel, y del 6-11 se usan cinco negaciones, que hacen referencia a actitudes que los lectores de la epístola no deben seguir. Asimismo, tanto el versículo 6 como el 11 comienzan con una estructura similar;²⁹ en ambos pasajes (vv. 6 y 11) se usa la conjunción καθώς cuatro veces como indicador (10:6, 7, 8, 9).³⁰

Estos elementos permiten percibir una relación interna dentro de la sección del 10:1-13, de igual modo, permite percibir una relación entre el versículo 6 y el 11. Así como el surgimiento de dos pequeñas unidades: 1) 10:1-6a, y 2) 10:6b-11, entendiendo el 6 como un punto de transición entre el argumento que viene presentando Pablo. De igual modo, no se puede ignorar la importancia del 9:24-27 en la estructura. En ese pasaje, Pablo establece una conexión con el argumento del 10:1-13, Pablo habla de alcanzar el premio y evitar ser descalificado. El ejemplo de Israel es preciso para enfatizar ese aspecto.³¹ El análisis permite, por tanto, establecer una estructura dentro de la unidad, que ayude a la comprensión del texto bajo estudio, tal y como se presenta a continuación:³²

Invitación a esforzarse por alcanzar el premio (9:24-25)

El ejemplo de Pablo: Evitar ser descalificado (9:26-27)

La experiencia “cristiana” de los israelitas (10:1-5)

Todos estaban bajo la nube (10:1)

Y todos pasaron el mar (10:1)

Y todos en Moisés fueron bautizados (10:2)

Y todos comieron el mismo alimento espiritual (10:3)

Y todos bebieron la misma bebida espiritual (10:4a)

La roca era Cristo (10:4b)

De ellos no se agradó Dios y quedaron postrados en el desierto (10:5)

Estas cosas fueron tipos para nosotros (10:6a)

No sigan el ejemplo negativo (10:6b-10)

No sean codiciosos como ellos (10:6b)

No sean idólatras (10:7)

No forniquemos (10:8)

No tentemos al Señor (10:9)

No murmuréis (10:10)

Estas cosas les sucedían como tipo... (10:11)

Invitación a permanecer firme (10:12)

Dios otorga poder para vencer la tentación al que es fiel (10:13)

29. αὐτα δὲ τύποι en el 10:6; y, ταῦτα δὲ τυπικῶς en el 10:11.

30. Swanson, “καθώς”, *Diccionario de idiomas bíblicos: Griego (Nuevo Testamento)*, 161.

31. Sampley, “The First Letter to the Corinthians”, 782.

32. Propuesta propia.

Esta estructura permite encontrar conexión con la sección anterior que aborda el ejemplo de Pablo. Del mismo modo, propone dos secciones donde se hace alusión a la historia de Israel. Pablo conecta estos eventos con los corintios. Un detalle que resaltar es que el versículo 6 y 11 fungen como una especie de inclusio.³³ Sin embargo, no se puede ignorar que el verso 6a funciona también como conclusión de la primera sección. Al percibir esta conexión se refuerza la idea de una unidad en la sección bajo estudio.

Análisis sintáctico y semántico de 1 Corintios 10:11 en su contexto

Es importante establecer algunos puntos fundamentales para la comprensión del pasaje de 1 Corintios 10:11. En primer lugar, la palabra traducida por "ejemplo" proviene del griego *τυπικῶς*, que significa "modelo o representación".³⁴ Esta proviene de la palabra *τύπος*, que significa "prefiguración, modelo, impresión, copia, prefiguración".³⁵ Pablo la usa en nueve ocasiones (Ro 5:14; 6:17; 1 Cor 10:6; Fil 3:17; 1 Ts 1:7; 2 Tes 3:9; 1 Ti 4:12; Tit 2:7; Heb 8:5). El uso que Pablo le otorga en ciertos pasajes, en términos lingüísticos, designa una interpretación tipológica (cf. Ro 5:14; Heb 8:5).³⁶

Un análisis de estos pasajes demuestra que existen elementos que permiten establecer conexiones tipológicas (Ro 5:14; 1 Cor 10:6; Heb 8:5); en otros, es evidente su uso en el sentido de ejemplo (Ro 6:17; Fil 3:17; 1 Ts 1:7; 2 Ts 3:9; 1 Ti 4:12). ¿Qué es lo que permite establecer estas conexiones? El mismo pasaje debe permitirlo. En Romanos 5:14, alude a Adán, un personaje histórico del pasaje en la historia de la salvación, y a Jesús, un personaje histórico. En 1 Corintios 10:6, el contexto hace una conexión entre el Israel, durante su travesía en el desierto (evento pasado), con los corintios, que son parte del nuevo Israel espiritual (evento actual).

En Hebreos 8:5, se contrasta el santuario terrenal (pasado) con el santuario celestial (presente). En este sentido, de acuerdo con el análisis de los pasajes, la tipología conecta eventos, personajes e instituciones históricas con eventos, personajes e instituciones históricas en el pre-

33. Gardner, *1 Corinthians*, 422.

34. G. Schunack, "τύπος", *Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. Horst Robert Balz y Gerhard Schneider (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1990), 3:372.

35. Schunack, "τύπος", *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 3:372.

36. Antonio Pitta, "Tipología", en *Diccionario Teológico Enciclopédico*, ed. Luciano Pacomio y Vico Mancuso (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2007), 981.

sente que son importantes dentro de la historia de la salvación.³⁷ En los otros pasajes, no existe un contraste con eventos, personajes e instituciones históricas que tengan relevancia dentro del plan de salvación. En esos casos, el uso de *tipos* si puede ser aplicado en el sentido de ejemplo.

Goppelt sugiere que el uso de la palabra “típico” en 1 Corintios 10:11 tiene un sentido hermenéutico,³⁸ es decir, se convierte en una herramienta de interpretación del Antiguo Testamento. El uso que Pablo le otorga al concepto de “tipo” es fundamental para la exhortación que realiza, puesto que le permite reinterpretar los eventos del pasado para aplicarlos al contexto de sus lectores. Las experiencias en el desierto se enmarcan en la tipología para aplicarse en un sentido hermenéutico a las experiencias del presente.³⁹ Sin embargo, este puente es posible porque la experiencia del pueblo de Israel es tipológica en sí misma.

En segundo lugar, la frase τὰ τέλη τῶν αἰώνων es digna de tomar en cuenta. Debe ser traducido en plural. El análisis del texto permite ver que este concepto se aplica a los corintios. No obstante, el texto no revela en qué sentido debe entenderse esta frase, sin embargo, el contexto parece sugerir que surge como un contraste entre Israel y los corintios. En ese sentido, la frase adquiere un aspecto escatológico. Los corintios están viviendo en los fines de los siglos.

Un pasaje relacionado es Hebreos 9:26, que usa συντελεία τῶν αἰώνων. Aunque no son frases iguales, sin embargo, se percibe una relación entre ambas. Para el autor de Hebreos la frase de Heb 9:26 tiene una connotación presente. En 1 Corintios no se puede ignorar que Pablo ha hecho referencias escatológicas (1 Co 1:8; 15:24). En 1 Corintios 10:11b la frase es inevitablemente escatológica, pero con una connotación presente, al igual que en Heb 9:26 (cf. 1 Co 2:8; 3:18). Esto es evidente por el uso de κατήντηκεν, que se traduce como ha alcanzado; y el uso de la construcción εἰς οὓς, traducido por “a quienes”, que conecta con el pronombre ἡμῶν, que en el pasaje hace alusión a los corintios.

37. Sobre este aspecto, Antonio Pitta comenta que Pablo “parece establecer una relación tipológica entre dos acontecimientos centrales en la historia de la salvación”, y agrega que Pablo usa tres conexiones tipológicas: acontecimientos históricos, personas y temas, ver Pitta, “Tipología”, EDNT, 3:372.

38. Leonhard Goppelt, “τύπος”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, 3ª ed., ed. Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1975), 8:252. En un sentido similar, ver Grant R. Osborne, “Type, Typology”, en *Evangelical Dictionary of Theology*, Third edition, ed. Daniel J. Treier y Walter A. Elwell (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017), 904.

39. “τύπος”, *New International Dictionary of New Testament Theology*, Abridged ed., ed. Verlyn D. Verbrugge (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004), 566.

Ellos son a quienes los fines de los siglos ha alcanzado. Esto no debe causar sorpresa, puesto que los autores bíblicos del NT entendieron que estaban viviendo en un tiempo escatológico (Hch 2:16; cf. Heb 1:1-2; Lc 10:23, 24). No obstante, también entendieron la segunda venida de Jesús como el "fin" (1 Co 1:8; cf. 2 Ts 2:1-8), para lo cual aún faltaba que sucedieran ciertos eventos (Mt 24:6; 2 Ts 2:1-8).⁴⁰

Entonces, ¿cómo se debe entender la frase "los fines de los siglos"? Algunos sugieren que se refiere al fin de la era antigua, fin suscitado por la muerte de Cristo.⁴¹ Lo que conlleva a que exista una tensión entre el presente y el futuro. Es decir, la muerte de Cristo significó un antes y después dentro de la historia de la salvación, sin embargo, aún no se manifiesta plenamente su reino prometido (cf. 1 Jn 3:2-3). Pablo usa esta frase para referirse implícitamente a los eventos escatológicos incluidos en ambos periodos, desde el evento que cubre el plan de salvación (la cruz de Cristo) hasta su triunfo final, glorioso y apocalíptico.⁴²

En tercer lugar, el análisis sintáctico permite percibir elementos dentro de la argumentación de Pablo que invitan a entender la palabra tipo como una clave hermenéutica. Es preciso señalar que, en el capítulo anterior, en donde Pablo se coloca como ejemplo, se insertan elementos escatológicos (cf. 1 Co 9:25, 27).

Estos son más evidentes en los paralelismos tipológicos y escatológicos que existen entre los corintios y el pueblo de Israel en el desierto.

40. Esto es conocido como la tensión del "ya pero todavía no", un concepto que alude al hecho de que Cristo ya venció a Satanás, en cierto sentido el reino ya está entre nosotros, pero aún falta su establecimiento pleno en ocasión de la renovación de la tierra y la completa destrucción del pecado. Para un análisis más profundo, ver Davidson, "The Eschatological Hermeneutics of Biblical Typology".

41. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 507. Schreiner argumenta que la noeción de los últimos días, el fin de la historia, ha llegado en Jesucristo, en Schreiner, *1 Corinthians*, 47. Para una propuesta similar ver Agosto, *1 y 2 Corintios*, 68-71. Por otro lado, Harrisville propone que la expresión "los fines de los siglos" debe entenderse en el sentido de que los corintios están más cerca del juicio que los israelitas, Harrisville, *1 Corinthians*, 163. En un sentido similar, ver Conzelmann, *1 Corinthians*, 168. En otro sentido, Willis señala que Pablo no desarrolla un cuadro apocalíptico, sino que su interés radica en señalar que los cristianos se encuentran en el periodo escatológico final, en Wendell Lee Willis, *Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Dissertation Series / Society of Biblical Literature, n° 68 (Chico, CA: Scholars Press, 1985), 155.

42. Alejo Aguilar, "Terminología escatológica en el Nuevo Testamento", *DavarLogos* 5, n° 2 (2006): 99. Bruce percibe "los fines de los siglos" como una expresión que indica que la era del NT es el tiempo del cumplimiento de todo lo que los profetas han dicho (Mr 1:15; Lc 10:23; 23:25; Hch 2:16), en Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 93.

Estos paralelismos permiten percibir que Pablo está pensando en el pueblo de Israel en un sentido más abarcante que solo un ejemplo. Pablo parece sugerir de forma implícita, a través de paralelismos en toda la carta, que los corintios, al aceptar a Cristo, son el nuevo Israel: 1) Menciona que los israelitas fueron bautizados (10:2); los corintios también fueron bautizados (12:13). 2) El pueblo de Israel comió una comida espiritual y bebió una bebida espiritual (10:3, 4); los corintios han comido y bebido el pan y el vino que simbolizan el cuerpo y la sangre de Jesús (11:23-26). 3) Los israelitas comieron y bebieron indignamente (10:7); los corintios también han comido y bebido indignamente (11:29). 4) El pueblo de Israel fue idólatra (10:7); en los corintios había problemas de idolatría (10:14-21). 5) Los israelitas fornicaron (10:8); los corintios son reprendidos por problemas de inmoralidad sexual (5:1; 6:13, 18; 7:2). 6) Los israelitas tentaron a Cristo (10:9); los corintios son cuestionados por provocar al Señor al consumir alimentos ofrecido a los ídolos (10:22).

Lo que Pablo está haciendo es demostrarles que ellos son el nuevo pueblo de Dios, el antitipo del pueblo de Israel (cf. Ro 2:28, 29; 1 P 2:9, 10).⁴³ En ese sentido, la tipología se convierte en una clave hermenéutica que permite esa relación e interpretación. Pablo analiza la experiencia del pueblo de Israel a la luz de la tipología y percibe un peligro latente, espiritual, en la experiencia de su audiencia cristiana.

Un elemento importante en el análisis literario es la alusión a Cristo en la argumentación de Pablo de la sección bajo estudio. En 1 Corintios 10:4 se menciona que la roca era Cristo y en el 10:9, se menciona que el pueblo de Israel tentó a Cristo. Existe debate en torno a ambos pasajes.

Respecto al 10:4, uno de los problemas consiste en cómo interpretar el texto. ¿Se debe entender que la roca literalmente era Cristo? Si se es congruente con el contexto, se puede notar que en pasajes previos (10:3-4) Pablo alude a que la comida y bebida eran “espirituales”, gr. *πνευματικός*.⁴⁴ Significa que tanto la comida como la bebida provenían o eran obra de Dios. El pasaje también sugiere que la piedra era “espiritual”, y luego identifica a Cristo con esa roca. Por tanto, desde la pers-

43. Goppelt señala que estos eventos en 1 de Corintios 10:6 y 11, son entendidos como una indicación de su correspondencia con la comunidad del tiempo del fin, la iglesia. La correspondencia no se basa solamente en similitudes externas entre los eventos. Sugiere que las experiencias de la comunidad también son distinguidas de las de Israel debido a que los eventos presentes adquieren un enfoque escatológico, en Goppelt, “τύπος”, 251-52.

44. Swanson, *Diccionario de idiomas bíblicos: Griego (Nuevo Testamento)*, 251.

pectiva de Pablo, la roca no era literalmente Cristo, sino que representaba a Cristo.⁴⁵ Siendo que no solo la roca era espiritual, sino también la bebida y la comida lo eran, permite establecer una conexión con comer el pan y beber el vino, que representan el nuevo pacto establecido por medio de la obra de Cristo (1 Co 11:24-26).

Por otro lado, existen ciertos detalles con el versículo 10:9. Algunas versiones lo traducen como tentar "al Señor";⁴⁶ mientras que otras lo traducen como tentar "a Cristo".⁴⁷ La traducción es problemática en sí misma, sin embargo, Metzger sugiere que la mejor lectura debe ser Cristo.⁴⁸ Aparentemente, se cambió "Cristo" por "Señor" para darle sentido al texto. No obstante, al entender la dinámica argumentativa de Pablo, no existe problemas en aceptar a Cristo como el personaje del pasaje. De hecho, adquiere sentido tomando en cuenta el argumento de Pablo, puesto que si Cristo era quién los acompañaba, implica que los pecados, en este caso tentar, se realizaban contra Cristo. Esta lectura no es incongruente con el mensaje del AT. De hecho, en Éxodo se hace referencia que sería el Ángel de Jehová quien acompañaría al pueblo en su travesía a Canaán (Éx 32:34; cf. 33:14).⁴⁹ Varios han identificado a este ángel con el Cristo preencarnado.⁵⁰ Esta lectura cristológica del pasaje permite darle más sentido a la conexión tipológica que Pablo realiza:

45. Para Bruce, Pablo se refiere a Cristo como la roca afirmando que fue él quien acompañó a su pueblo como fuente de refrigerio espiritual a través de ese periodo. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 91. Esta interpretación no es extraña al AT, donde se menciona a Jehová como la roca (Dt 32:4, 15, 18, 30, 31; Sal 18:2, 31; 19:14; 28:1; 62:2; 78:35; 89:26; 144:1; Is 26:4).

46. Versiones como *La Biblia de las Américas*, *Nueva Biblia de las Américas*, *Nueva Biblia Viva*, *Nueva Versión Internacional*, *La Palabra*, *Reina Valera 1960*, *Reina Valera 1995*, en <https://www.biblegateway.com/verse/es/1%20Corintios%2010%3A9> (recuperado junio de 2022).

47. Versiones como *Biblia del Jubileo*, *Dios Habla Hoy*, *Nueva Traducción Viviente*, *Palabra de Dios para Todos*, *Reina Valera Actualizada*, *Reina Valera Contemporánea*, *Reina Valera Antigua*, *Traducción en Lenguaje Actual*, en <https://www.biblegateway.com/verse/es/1%20Corintios%2010%3A9> (recuperado junio de 2022).

48. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 560.

49. Christopher Rowland, "Angel, angelology", *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, ed. Alan Richardson y John Stephen Bowden, with Christopher Rowland (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 19.

50. Thomas E. McComiskey, "Angel of the Lord", *Evangelical Dictionary of Theology*, Third edition, ed. Daniel J. Treier and Walter A. Elwell (Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2017), 54. McComiskey señala que muchos entienden al Ángel del Señor como una teofanía. Este personaje es identificado como Dios (Gn 16:13; Jue 6:14; 13:21-22). Según McComiskey, la evidencia de que este ángel es el Cristo preencarnado se basa en inferencias con el texto.

tanto el pueblo de Israel, como los nuevos creyentes han participado las bendiciones del pacto a través de Cristo.⁵¹

Otro aspecto para tomar en cuenta es la construcción del versículo 11, que forma un inclusio⁵² con el versículo 6. Ambos inician con una construcción sintáctica similar:

1 Corintios 10:6a: Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν

1 Corintios 10:11a: ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις

La primera construcción Ταῦτα δὲ es similar en ambos pasajes. Las diferencias empiezan a presentarse después de esta construcción gramatical. Sin embargo, τύποι y τυπικῶς provienen de la misma raíz. La diferencia es en la construcción, donde τυπικῶς es un adverbio, y τύποι un sustantivo. Una diferencia significativa tiene que ver con a quién enfatiza el pasaje. En el 10:6 el énfasis está en los corintios, “ahora bien, estas cosas fueron tipo para nosotros”.⁵³ El “nosotros” hace referencia a Pablo y a su audiencia. En el 10:11, en cambio, el énfasis está en el pueblo de Israel, “ahora bien, estas cosas como tipo les acontecía a aquellos”.⁵⁴ El “aquellos” hace referencia a “nuestros padres”, gr. οἱ πατέρες ἡμῶν, del 10:1. Sin embargo, esta diferencia sirve para enfatizar un mismo punto: el pueblo de Israel en el desierto es un tipo de los cristianos, el nuevo pueblo de Dios. En ese sentido, cobra importancia el uso de ἐγενήθησαν, traducido como “fueron” en el 10:6; y συνέβαινεν, traducido como “acontecía” en el 10:11. Aunque son dos palabras diferentes, se percibe una relación en ambas en cuanto a la aplicación de estas, reforzando la tipología de Israel aplicada a los corintios como el nuevo

51. En la nota 3, refiriéndose al versículo 9 de 1 Corintios 10, Blomberg señala que “If this reading is accepted as the original (so, e. g., NSRV), then we have another example like verse 4 of Paul seeing Christ as present in God’s activity in Old Testament times”, Craig L. Blomberg, *The NIV Application Commentary: 1 Corinthians*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), 192.

52. En los estudios bíblicos, un ‘inclusio’ es “un recurso literario que consiste en la repetición, al principio y al final de una unidad literaria, de una misma palabra o expresión con la intención de delimitarla. Sirve, pues, para enmarcar una determinada unidad”. Ver Arturo Bravo Retamal, “La inclusión de la alegría en la exhortación apostólica Verbum Domini”, *Cuestiones Teológicas* 40, núm. 93 (2013): 214. Cf. Mueller, “Pautas para la interpretación de las Escrituras”, 150. Para un análisis más detallado del inclusio, ver Chris Wyckoff, “Have We Come Full Circle Yet? Closure, Psycholinguistics, and Problems of Recognition with the Inclusio”, *Journal for the Study of the Old Testament* 30, núm. 4 (2006): 475–505, <https://doi.org/10.1177/0309089206066317>.

53. Traducción personal.

54. Traducción personal. Se usa el pronombre ἐκείνοις, que se encuentra en dativo. Swanson, *Diccionario de idiomas bíblicos: Griego (Nuevo Testamento)*, 102.

Israel. Esto permite percibir el valor de los pasajes (10:6 y 11) como un inclusio dentro de la estructura de la sección. Se usa para enfatizar las conexiones tipológicas que Pablo tiene en mente. Un último elemento por tomar en cuenta en cuanto a la construcción literaria del 10:11 es la inserción de elementos escatológicos, que permite finalizar las conexiones entre Israel y los corintios y otorga un sentido más abarcante a la experiencia presente del nuevo pueblo de Dios.⁵⁵

En conclusión, de acuerdo con el análisis realizado, se puede argumentar que los corintios, y los cristianos en general, son el cumplimiento tipológico del pueblo de Israel en su travesía rumbo a la tierra de Canaán, de acuerdo con el contexto de 1 Corintios 10:1-13, quienes viven en el cumplimiento escatológico de la historia del plan de salvación.⁵⁶

La iglesia como el nuevo Israel

Después de analizar el significado de 1 Corintios 10:11 desde su contexto, se pueden extraer dos motivos principales. El primero de ellos es la iglesia como el nuevo Israel. Como se mencionó anteriormente, las conexiones que Pablo hace de los corintios con Israel se perciben desde una perspectiva tipológica. Hay una diferencia importante entre los Corintios y el pueblo de Israel. Los corintios se encuentran en "los fines de los siglos". El establecimiento de la iglesia como un nuevo Israel no es un elemento nuevo en 1 Corintios 11. Para empezar, 1 Corintios enfatiza el tema de la eclesiología.⁵⁷ Mueller sugiere

55. Existe evidencia de que el Éxodo ya era interpretado tipológicamente por los profetas (cf. Os 2:17; Jr 16:14, 15; Is 40-55; Jr 31:31-34), ver Pitta, "Diccionario teológico", 982. Para un análisis más exhaustivo del motivo del Éxodo en los profetas, ver Friedbert Ninow, "Indicators of Typology Within the Old Testament: The Exodus Motif" (Ph.D. Theses, Andrews University, 1999), 186-296, <https://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/111>.

56. Este es un aspecto interesante que no se aborda en el artículo. Un elemento comparativo entre Israel y el nuevo pueblo de Dios, pensando en esta conexión tipológica, se basa en la salida y llegada a la tierra prometida. Fueron liberados de Egipto, pero tuvieron que pasar varias semanas (que se convirtieron en años) para llegar a la tierra de Canaán. Del mismo modo, aunque Cristo ya los liberó, en sentido espiritual, aún se encuentran a la espera de la llegada definitiva del reino de Dios.

57. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 17-20. Fee sugiere que son tres temas fundamentales: escatología, el evangelio y la vida ética, y la iglesia. Mueller comenta que en 1 de Corintios se menciona a la iglesia con frecuencia, en un total de 24 veces, ver Ekkehardt Mueller, "La universalidad de la iglesia en el Nuevo Testamento", en *Mensaje, misión y unidad de la iglesia*, ed. Ángel Manuel Rodríguez (México, DF: Gema Editores, 2015), 23.

que en 1 Corintios se puede ver en tres ocasiones a la iglesia en un sentido universal (1 Co 10:32; 12:28; 15:9).⁵⁸

En 1 Pedro 2:9, se denomina a la iglesia “pueblo de Dios”. De acuerdo con Rice, las características del llamado de la iglesia son idénticos a los de Israel.⁵⁹ Sin embargo, un factor importante es la composición internacional de la iglesia que establece Cristo (Gá 3:28).⁶⁰ De acuerdo con Davidson, existe una continuidad entre Israel y la iglesia en la perspectiva escatológica (Ro 11:5).⁶¹ La iglesia llega a ser el nuevo Israel (cf. Mt 21:1-44).⁶² Esta nueva perspectiva adquiere relevancia cuando se compara con la conexión tipológica que Pablo realiza en 1 Corintios 10:1-13. De hecho, la experiencia de Israel no es un ejemplo arbitrario que Pablo accidentalmente nota, sino que realmente es una conexión tipológica dentro de la historia de la salvación.⁶³ Lo que le sucedió a Israel debe “advertir” a la iglesia de pensar que puede estar firme sin tener en cuenta la posibilidad de caer (1 Co 10:12).⁶⁴ La conexión tipológica permite dar realce a la advertencia de evaluar la situación en la que se encuentran.

Pablo ha estado advirtiendo a la iglesia de enfocarse en lo que realmente vale la pena. Los problemas de unidad (1 Co 1:10-17), de inmo-

58. Mueller, “La universalidad de la iglesia en el Nuevo Testamento”, 23. Es interesante la designación de 1 Corintios 15:9, τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ.

59. Richard Rice, *Reign of God: An Introduction to Christian Theology from a Seventh-Day Adventist Perspective*, 2nd ed. (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1997), 211.

60. Rice, *Reign of God*, 212. Este elemento internacional era un ideal al que debía llegar la iglesia del NT, ver Richard Davidson, “Israel y la iglesia: Continuidad y discontinuidad-I”, en *Mensaje, misión y unidad de la iglesia*, ed. Ángel Manuel Rodríguez (México, DF: Gema Editores, 2015), 370-75.

61. Davidson, “Israel y la iglesia: Continuidad y discontinuidad-I”, 390.

62. Raoul Dederen, “La doctrina de la iglesia”, en *Teología: Fundamentos bíblicos de nuestra fe* (Miami, Florida: Asociación Publicadora Interamericana, 2005), 5:207, comenta que “en tiempos del NT, el término Israel ya no representa una entidad nacional, sino al pueblo espiritual de Dios, al nuevo Israel”. Merling Alomía comenta que, al tomar el título “iglesia de Dios”, la iglesia neotestamentaria adquiere tanto en su nombre como en su idea inicial la identidad propia de la iglesia veterotestamentaria, ver Merling Alomía, *Pensar la iglesia hoy: Hacia una eclesiología adventista; estudios teológicos presentados durante el iv simposio bíblico-teológico sudamericano en honor a Raoul Dederen*, 1. ed, ed. Gerald A. Klingbeil, Martín Klingbeil, y Miguel A. Nuñez, Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano (Libertador San Martín, Argentina: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2002), 132.

63. G. C Berkouwer, *The Church* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1976), 175.

64. Berkouwer, *The Church*, 176.

alidad sexual (1 Co 5:1) y relacionado con otras cuestiones (cf. 1 Co 6:1-11; 11:17-31; 12:1-14:40; 15:1-58) permiten recordar los mismos problemas que enfrentó Moisés con el pueblo de Israel durante su viaje a Canaán (Nm 11:1-6; 12:1-16; 14:1-19; 16:1-50; 20:1-13). La experiencia de Israel sirve de advertencia al nuevo pueblo de Dios. No hay desconexión o imposibilidad de cometer los mismos errores. El pueblo de Israel como tipo no cumplió el objetivo primordial de agradar a Dios; al contrario, tentaron a Cristo y fueron rebeldes a pesar de que Él se encontraba en medio de ellos. De igual modo, los corintios, y la iglesia en general, corre el mismo peligro. Como antitipo del pueblo de Israel, se puede pensar en que nada podrá quitarles esa distinción, sin embargo, la advertencia de Pablo es importante: “el que piense estar firme, mire que no caiga” (1 Co 10:12).

El estilo de vida del creyente que vive en “los fines de los siglos”

Un aspecto fundamental que resulta del análisis del texto es el tema del estilo de vida del creyente. La Biblia enseña que la vida cristiana debe vivirse de un modo especial (Ef 4:1-3; 2 P 3:11).⁶⁵ Ser parte de la iglesia implica un estilo de vida acorde a los principios bíblicos (1 Ti 3:15). La conducta cristiana define el carácter de la iglesia.⁶⁶ Esto es lo que Pablo argumenta en 1 de Corintios (1 Co 5:11). Pablo señala que deben vivir acorde al Espíritu porque ellos son templo del Espíritu Santo (1 Co 3:16; 6:19-20). La congruencia entre ser el pueblo de Dios y vivir como pueblo de Dios es algo que Pablo enfatiza.⁶⁷

En 1 Corintios 10:11 se añade un elemento más al motivo del porqué se debe vivir con el propósito de agradar a Dios (1 Co 10:5), y es que a los corintios les ha alcanzado los “fines de los siglos”.⁶⁸ Este motivo se conjunta con la conexión tipológica para dar realce al estilo de vida que los corintios deben tener. Relacionar la escatología con el

65. Ángel Manuel Rodríguez, “Unidad de la iglesia en mensaje y misión: su fundamento”, en *Mensaje, misión y unidad de la iglesia*, ed. Ángel Manuel Rodríguez (México, DF: Gema Editores, 242, (2015).

66. Everett Ferguson, *The Church of Christ: A Biblical Ecclesiology for Today* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co, 1996), 350.

67. Miroslav M. Kis, “La conducta y el estilo de vida cristiano”, en *Teología: Fundamentos bíblicos de nuestra fe* (Miami, Florida: Asociación Publicadora Interamericana, 2005), 7:186.

68. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 507. Fee comenta que el nuevo pueblo de Dios es ahora el pueblo del fin.

estilo de vida es un recurso usado frecuentemente por el apóstol Pablo (1 Co 1:7-9; Fil 1:6; 3:20; Ef 1:9, 10; 1 Ts 1:8-10; 5:23).⁶⁹ Es importante destacar que, para el apóstol Pablo, existe una mayor responsabilidad en los cristianos debido al conocimiento de la salvación que tienen (1 Co 2:7-10). A ellos se les ha señalado a Cristo como el cumplimiento de las promesas del AT (Gá 4:4-5). Es Cristo quien inaugura los “fines de los siglos” (Heb 1:1; 9:26).

Tomando en cuenta esto, Pablo usa un argumento al estilo “de lo menor a lo mayor” en 1 Corintios 10:1-13.⁷⁰ El pueblo de Israel no tenía todo el conocimiento de la salvación como lo tienen actualmente los corintios; no obstante, eso no evitó que fueran castigados (1 Co 10:5, 8-10). Este mismo argumento se presenta en Hebreos: el castigo que recibe el pueblo de Israel por sus malas decisiones y pecados sirve de advertencia para el nuevo pueblo de Dios. De hecho, Pablo argumenta en Hebreos que, si el pueblo de Israel recibió el castigo, ¿qué les espera a ellos que tienen un conocimiento mayor? (Heb 3:7-4:11; 10:26-31; 12:18-29).

Entonces, tal como la tipología propone, el antitipo es mayor que el tipo.⁷¹ El antitipo, los cristianos en general, y los corintios, en especial, son el cumplimiento antitípico del pueblo de Israel. A ellos les

69. Un análisis sobre la escatología y el estilo de vida puede ser encontrado en Ekkehardt Mueller, “Eschatology in the Thessalonian Correspondence”, en *Meeting with God on the Mountains: Essays in Honor of Richard M. Davidson*, ed. Jirí Moskala (Berrien Springs, MI: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2016), 381-409.

70. Mejor conocido como *qal wahomer*. En la hermenéutica rabínica se usaban diversos métodos de exégesis del texto bíblico, ver Ángeles Navarro Peiró, “Las treinta y tres reglas de interpretación según el texto del Génesis Ha-Gadol”, *Estudios Bíblicos* 46 (1988): 83. El *qal wahomer* se basa en el razonamiento que, si algo es verdadero en un caso menor, entonces también es verdadero en el mayor, ver Pasquale Basta, “La utilización paulina de la Gezera Shawah Rabínica: De la Halakah sobre Pesah de Hillel al Abraham de Rom 4”, *Revista Bíblica* 72, núms. 1-4 (2010): 55. Algunos ejemplos de uso son Jeremías 12:5; Ester 9:12; Hebreos 10:28-29; Mateo 7:11. En el pasaje bajo estudio se puede inferir un tipo de argumento de esta naturaleza. Pablo contrasta al pueblo de Israel con los Corintios. Pero el argumento se hace más fuerte para la audiencia actual, puesto que ellos se encuentran en “los fines de los siglos” (1 Co 10:11).

71. Este argumento se encuentra implícitamente expuesto por Davidson, quien señala que el *antitipo* cumple plenamente lo que el *tipo* solo pudo cumplir parcialmente; en ese sentido, el *antitipo* es mayor que el *tipo* en cuestión del cumplimiento pleno, completo y total de lo que se ha prefigurado, cf. Davidson, *En las huellas de Josué* (Buenos Aires, Argentina: ACES, 1995), 26-37; idem, “The Eschatological Hermeneutic of Biblical Typology”, 36-44. En ese contexto, existe una mayor responsabilidad moral del creyente al ser parte de ese cumplimiento tipológico pleno.

ha alcanzado “los fines de los siglos”. En la perspectiva de Pablo, esto indica una mayor responsabilidad por parte del creyente.⁷² Pablo invita a los corintios a tomar decisiones correctas y a vivir un estilo de vida que le permita a Dios cumplir el propósito fundamental de dar a conocer el mensaje de la salvación (1 Co 2:1-2).

Conclusión

El análisis 1 de Corintios 10:11 permitió encontrar importantes conclusiones relacionadas con el estudio de este pasaje:

1. Para Pablo, existe una conexión tipológica entre el pueblo de Israel en su viaje a la tierra de Canaán y el nuevo pueblo de Dios, en este caso, la iglesia que incluye a los corintios.
2. Pablo no solo usa la experiencia de Israel como ejemplo. Importantes motivos dentro de la unidad bajo estudio permiten entender que Pablo tenía en mente algo más abarcante a través del uso y aplicación de la tipología. Esto es evidente en dos aspectos: 1) el uso que Pablo hace de la palabra *tipo* en griego en otros pasajes (Ro 5:14; Heb 8:5) pone en evidencia el uso hermenéutico de la tipología; 2) el uso de la frase “los fines de los siglos” (1 Co 10:11), permite establecer una conexión escatológica. Del mismo modo, las conexiones entre Israel y los corintios, que no son realizadas solo por simple casualidad, llevan a percibir las correlaciones entre estos pueblos.
3. La declaración de Pablo reconociendo al pueblo de Israel como tipo funciona como una advertencia moral para el pueblo de Dios antitípico (cf. 1 Co 10:12).
4. Dios espera que su pueblo viva de acuerdo con los estándares que ha colocado. El NT en ningún momento rebaja las normas del AT. Tanto los israelitas como los corintios no tienen excusa, porque ambos, en cierto sentido, experimentaron la salvación en Cristo (1 Co 10:4, 13).

Los problemas de los corintios no son diferentes a los que se enfrenta el pueblo de Dios en el mundo actual. El sentido de la santidad (1 Co 6:9-11, 19-20), ser invitados a huir de la inmoralidad sexual (1 Co 6:18), a huir de la idolatría (1 Co 10:14), entre otros aspectos, es a lo que Pablo

72. Blomberg, *1 Corinthians*, 194, comenta “As with the Old Testament examples previously cited, Christian involvement in this kind of idolatry risks incurring God’s severe judgment”.

motiva a todos los creyentes. En ese sentido, el mensaje de 1 Corintios 10:1-13 es universal, puesto que los creyentes se encuentran en “los fines de los siglos” (1 Co 10:11; cf. Heb 9:26; 1:1). ¡Son el antitipo del pueblo de Israel! Más aún, el creyente actualmente se encuentra más cerca de la redención (Ro 13:11), pues se encuentra viviendo en el tiempo del fin (Dn 12:4). Así que, en estos momentos, las palabras del apóstol Pablo tienen más impacto, “estas cosas les acontecieron como ejemplo (*tipo*), y están escritas para amonestarnos a *nosotros*, a quienes han alcanzado los fines de los siglos” (1 Co 10:12, énfasis añadido; cf. Mt 24:13).

Josué Jiménez Cauich
josueismaeljc@gmail.com
Seminario Teológico Interamericano
Miami, Florida, EE. UU.

Recibido: 13 de noviembre, 2025

Aceptado: 30 de diciembre, 2025

RESUMEN

“Visiones acerca del fin: Daniel y la esperanza escatológica”— Este artículo presenta una breve reflexión teológica sobre las visiones apocalípticas del libro de Daniel (caps. 2, 7, 8–9 y 10–12), consideradas como núcleos revelacionales que configuran una comprensión coherente del desenlace escatológico desde una perspectiva bíblica. Mediante una lectura historicista y cristocéntrica, se expone cómo estas visiones articulan los grandes temas del conflicto cósmico, el juicio celestial, la obra sacerdotal de Cristo, la purificación del santuario y la consumación del reino de Dios. En continuidad con el Apocalipsis, el estudio subraya la relevancia de estas revelaciones para la identidad y misión del remanente escatológico, no solo como objeto de estudio profético, sino como llamado urgente a la fidelidad, la proclamación y la esperanza activa ante el inminente retorno de Cristo.

Palabras clave: Libro de Daniel, escatología, juicio celestial, santuario, remanente.

ABSTRACT

“Visions the End: Daniel and Eschatological Hope”— This article offers a brief theological reflection on the apocalyptic visions of the book of Daniel (chs. 2, 7, 8–9, and 10–12), understood as revelatory cores that shape a coherent understanding of eschatological fulfillment from an biblical perspective. Through a historicist and Christ-centered reading, the visions are shown to interweave major themes such as the cosmic conflict, heavenly judgment, Christ’s priestly ministry, the purification of the sanctuary, and the consummation of God’s kingdom. In continuity with the book of Revelation, the study highlights the relevance of these visions for the identity and mission of the eschatological remnant—not merely as prophetic material, but as an urgent call to faithfulness, proclamation, and active hope in view of Christ’s imminent return.

Keywords: Book of Daniel, eschatology, heavenly judgment, sanctuary, remnant.

VISIONES ACERCA DEL FIN: DANIEL Y LA ESPERANZA ESCATOLÓGICA

Joel Iparraguirre

<https://orcid.org/0000-0002-6838-9652>

A orillas del río Quebar, mientras los cautivos de Judá lloraban al recordar a Sion, un joven príncipe hebreo fue testigo de visiones que traspasarían los siglos. Daniel, cuyo nombre significa “Dios es mi juez”, se convirtió en el depositario de revelaciones tan significativas que el mismo Jesús las señalaría como clave hermenéutica para comprender los acontecimientos finales de la historia humana (Mt 24:15; cf. Mr 13:14). Pero ¿cómo es posible que, en el corazón del imperio pagano más poderoso de su tiempo, emergieran las profecías más precisas respecto al establecimiento del reino eterno de Dios?

El libro de Daniel presenta una paradoja fascinante: redactado en el contexto del aparente triunfo del paganismo sobre el pueblo del pacto, sus páginas trascienden con la certeza inquebrantable de que “el Altísimo tiene dominio en el reino de los hombres” (Dn 4:17, 25, 32). Esta tensión entre la realidad presente y la esperanza futura constituye el centro mismo del mensaje daniélico, mensaje que halla su consumación escatológica en la doctrina de la segunda venida de Cristo (cf. Ap 22: 20).

Desde una perspectiva bíblica, las visiones de Daniel no son meras expresiones simbólicas del futuro; son revelaciones divinas que integran historia, juicio y redención en un marco profético coherente y progresivo. Esta perspectiva se ancla en la comprensión del conflicto cósmico entre el bien y el mal —un marco conceptual para la teología adventista que atraviesa toda la Escritura desde Génesis hasta Apocalipsis,¹ y otorga a Daniel una relevancia escatológica única dentro del canon bíblico.²

1. Véase, e.g., Herbert E. Douglass, “The Great Controversy Theme: What It Means to Adventists”, *Ministry* (December 2000), 5-7; Richard M. Davidson, “The Eschatological Literary Structure of the Old Testament”, en *Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan*, ed. Jiří Moskala (Berrien Springs, MI: Old Testament Department, SDA Theological Seminary, Andrews University, 2000), 349-366; Gerhard Pfandl, ed., *The Great Controversy and the End of Evil: Biblical and Theological Studies in Honor of Ángel Manuel Rodríguez in Celebration of His Seventieth Birthday* (Silver Spring, MD: Review & Herald, 2015); John C. Peckham, *Teodicea del amor: El conflicto cósmico y el problema del mal*, trad. Nhilo A. Jaimes (Madrid: Safeliz, 2025).

2. Véase Zdravko Stefanovic, *Daniel—Wisdom to the Wise: Commentary on the Book of Daniel* (Nampa, ID: Pacific Press, 2007), 20-43; Jiří Moskala, “The Place of the Book of Daniel in the Hebrew Canon” (Documento presentado en la reunión anual de

Las visiones apocalípticas del profeta no deben entenderse como simples predicciones cronológicas; son, ante todo, declaraciones teológicas que constituyen el fundamento profético indispensable para una comprensión integral de la parusía. En sus símbolos —p. ej., la piedra que destruye la estatua, el Hijo del Hombre viniendo con las nubes del cielo, Miguel levantándose para liberar a su pueblo— se hallan los arquetipos que moldearán la escatología neotestamentaria (cf. Mt 24; 1 Ts 4:16-17; Ap 11:15).

Daniel es el libro del fin porque es el libro del principio del fin. Y ese “principio del fin” se manifiesta en el juicio celestial (Dn 7), en la purificación del santuario (Dn 8), y en la resurrección final (Dn 12); todos eventos escatológicos interrelacionados con los mensajes de los tres ángeles (Ap 14:6-12),³ tan centrales en la identidad profética y misional adventista.⁴

Aunque este estudio está lejos de ser exhaustivo, examina brevemente cómo las visiones de Daniel proyectan y sustentan la esperanza del advenimiento. Se adentra en el entramado profético del libro, desentrañando sus símbolos y descubriendo cómo, en términos generales, las visiones aportan elementos teológicos clave para la comprensión de la parusía. De este modo, más que un ejercicio meramente intelectual, esta reflexión busca fortalecer nuestra fe, avivar nuestra esperanza y prepararnos para ese momento culminante en el que “el Dios del cielo levantará un reino que no será jamás destruido” (Dn 2:44).

El marco histórico y teológico de las visiones daniélicas

Para comprender la profundidad de las revelaciones de Daniel sobre la parusía, es imprescindible situarse primero en el marco histórico y teo-

la Sociedad Teológica Adventista, Providence, Rhode Isl., 2008); Merling Alomía, *Daniel: El varón muy amado por Dios*, vol. 1 (Lima, Perú: Ediciones Theologika, 2009), 139-150; Gerhard F. Hasel, “El establecimiento de una fecha para el libro de Daniel”, en *Simposio sobre Daniel: Estudios introductorios y exegéticos*, ed. Frank B. Holbrook (Miami, FL: APIA, 2010), 152-154; Gerhard Pfandl, *Daniel God's Beloved Prophet: His Life and His Prophecies* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2020), xviii-xix.

3. Véase Conferencias bíblicas de la División Euroafricana, eds., *Études sur l'Apocalypse: signification des messages des tres anges aujourd'hui* (Collonges-sous-Salève, France: Institut Adventiste du Salève, France, 1988); Alberto R. Timm, *El santuario y los mensajes de los tres ángeles*, trad. José I. Pacheco (Dora, FL: IADPA, 2015); Richard Lehmann, *Apocalypse de Jean : Tome IV: Entre les monstres et les anges - Le choix ultime de l'humanité* (chapitres 11.19-15.4) (Dammarie-les-Lys, Francia: Éditions Vie et Santé, 2015); Ángel Manuel Rodríguez, *Three Angels, One Gospel* (Nampa, ID: Pacific Press, 2023).

4. Véase la nota anterior. También Tom Shepherd, “The Seven Heavenly Messengers of Revelation 14 and Adventist Identity”, en *Connecting Worlds: Biblical, Theological, and Interdisciplinary Studies in Honor of Ekkehardt Mueller*, ed. Gerald A. Klingbeil y Eike Mueller (Madrid: Safeliz, 2024), 207-228.

lógico que dio forma a dichas visiones. El año 605 a. C. no solo marca el inicio del exilio babilónico, sino también el umbral de lo que los profetas denominaron “los tiempos de los gentiles” (Lc 21:24).⁵ Jerusalén había caído, el templo habría de ser reducido a escombros y el trono de David quedaba aparentemente desolado. No obstante, es precisamente en este contexto de aparente derrota donde Dios revela el horizonte de la historia redentora, reafirmando la continuidad de su pacto como ya lo anticipaban Isaías (cf. 6; 40) y Ezequiel, su contemporáneo en el exilio (cf. Ez 1).

El concepto hebreo *‘et qēš*, “tiempo del fin”,⁶ aparece reiteradamente en el libro (8:17; 11:35, 40; 12:4, 9), estableciendo una perspectiva escatológica singular: no se trata simplemente del término cronológico de la historia, sino de la consumación *teleológica* del propósito divino. Así, el “tiempo del fin” en Daniel no es meramente el final de la historia, sino la consumación del conflicto cósmico entre el bien y el mal. Este conflicto, presentado en Gn 3:15 y en Ap 12, encuentra en Daniel una exposición profética estructurada que anticipa su resolución escatológica.

La estructura literaria del libro refuerza esta perspectiva. Diversos estudiosos han identificado Daniel 7 —la visión del Hijo del Hombre⁷— como el epicentro teológico de la obra.⁸ Este capítulo “une los dos blo-

5. Véase John T. Baldwin, “Reimarus and the Return of Christ Revisited: Reflections on Luke 21:24b and Its Phrase ‘Times of the Gentiles’ in Historicist Perspective”, *Journal of the Adventist Theological Society*, 11/1-2 (2000): 295-306.

6. Para más detalles sobre esta expresión hebrea, véase Gerhard Pfand, “The Latter Days and the Time of the end in the Book of Daniel” (Tesis doctoral, Universidad Andres, 1990); idem, “Daniel’s ‘Time of the End’”, *Journal of the Adventist Theological Society* 7/1 (1996): 141-158.

7. Jacques Doukhan señala: “La tradición judía es unánime (Rashi, Ibn Ezra, Saadia Gaon, etc.) al reconocer a ese personaje como el Mesías Rey. El Nuevo Testamento y posteriormente la tradición cristiana han asimilado el concepto ‘hijo de hombre’ con Jesucristo”. Jacques Doukhan, *Secretos sobre Daniel: Sabiduría y sueños de un príncipe judío en el exilio*, trad. Miguel Á. Valdivia (Miami, FL: APIA, 2008), 116. Para un análisis detallado sobre la identidad del Hijo del Hombre en este capítulo y su repercusión en el Nuevo Testamento, véase Artur J. Ferch, “The Apocalyptic ‘Son of Man’ in Daniel 7” (Tesis doctoral, Universidad Andrews, 1979); Hans K. LaRondelle “Christ’s Use of Daniel”, en *Creation, Life, and Hope: Essays in honor Jacques B. Doukhan*, ed. Jiří Moskala (Berrien Springs, MI: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2000), 395-416; Reimar Vetne, “The Influence and Use of Daniel in the Synoptic Gospels” (Tesis doctoral, Universidad Andrews, 2011), 96-151.

8. Véase, e.g., Norman Porteous, *Daniel: A Commentary*, 2ª ed. rev. (Londres: SCM Press Ltd 1979), 95; Louis F. Hartman y Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel*, Anchor Bible, vol. 23 (Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc. 1977), 208, André Lacoque, *The Book of Daniel*, trad. David Pellauer (Londres: SPCK, 1979),

ques de material. Está en el grupo de los relatos históricos por la *fra-seología* y la *simetría*, y en el de las visiones de los capítulos 8–12 por la *secuencia* cronológica y el *contenido*.⁹

Esta disposición literaria no es arbitraria. Al contrario, sugiere que el establecimiento del reino eterno mediante la intervención del Hijo del Hombre constituye el clímax hacia el cual convergen todas las demás revelaciones proféticas del libro, como también ocurre en el Apocalipsis de Juan.¹⁰

Por otro lado, la teología del gobierno divino impregna cada página del relato daniélico. El término arameo *šaltān* (“dominio”) y sus derivados reiteran que, a pesar de las apariencias históricas, “el Altísimo tiene dominio en el reino de los hombres” (Dn 4:25). Esta convicción fundamental nutre la certeza de la parusía: si Dios gobierna soberanamente la historia presente, con mayor razón cumplirá las promesas relativas a su epílogo redentor.

Asimismo, Daniel introduce el concepto de un juicio celestial que precede al establecimiento del reino eterno (7:9-10, 13-14).¹¹ Esta

122; Jacques B. Doukhan, *Daniel: The Vision of the End* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1987), 6.

9. Artur J. Ferch, “Autoría, teología y propósito de Daniel”, en *Símpo-sio sobre Daniel: Estudios introductorios y exegéticos*, ed. Frank B. Holbrook (Miami, FL: APIA, 2010), 40-41; Doukhan, *Daniel: The Vision of the End*, 6.

10. En Apocalipsis 4–5, la entronización de Cristo precede y habilita el juicio y la consumación final. Para más detalles, véase, por ejemplo, Richard M. Davidson, “Sanctuary Typology,” en *Symposium on Revelation—I*, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), 112-126; Mervyn Maxwell, *Apocalipsis: Revelaciones para hoy* (Buenos Aires: ACES, 2017), 262-265. Jacques Duckhan, *Secretos del Apocalipsis* (Buenos Aires: ACES, 2008), 59-61; Hans K. LaRondelle, *Las profecías del fin* (Buenos Aires: ACES, 1999), 120-125; Ranko Stefanovic, “Revelation 4 and 5: Inauguration of Christ or Investigative Judgment?” en *The Word: Searching, Living, Teaching*, ed. Artur A. Stele, vol. 2 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2022), 131-150. En contra de esta posición, véase Alberto R. Treiyer, *El enigma de los sellos y las trompetas a la luz de la visión del trono y de la recompensa final* (Buenos Aires: ACES, 1990). 21-32; idem, “Los dos reinos sucesivos del Mesías”, en *El final de todo está cerca: Estudios sobre escatología bíblica*, ed. Jack Brañez et al. (Lima, Perú: Universidad Peruana Unión, 2025), 227-271; idem, *Historicist Theology of the Book of Revelation: Biblical and Historical Commentary* (s.l.: Patterson Printing, 2025), 405-474.

11. Asociación Ministerial de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, *Creencias de los Adventistas del Séptimo Día*, trad. Armando Collins (Buenos Aires: ACES, 2007), 356-357. Véase también William H. Shea, “Theological Importance of the Preadvent Judgment”, en *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, ed. Frank B. Holbrook, DARCOM 3 (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986), 323-332; idem, *Selected Studies on Prophetic Interpretation*, ed. Frank B. Holbrook, ed. rev., DARCOM 1 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992), 1-30, 111-154; Norman R. Gulley, “Daniel’s Pre-Advent Judgment

dimensión judicial de la escatología —única en el contexto veterotestamentario— proporciona la base teológica para la comprensión adventista del juicio investigador y su íntima relación con la parusía.¹² Este juicio no ocurre al final de la historia, sino que, como indica Ap 14:7, comienza antes del retorno glorioso de Cristo. En este marco, Heb 9:24-28 resulta clave: Cristo no solo se presentó “una vez para siempre” como sacrificio, sino que ahora “se ha presentado por nosotros ante Dios”, como Mediador, en el santuario celestial.¹³

in Its Biblical Context”, *Journal of the Adventist Theological Society* 2/2 (1991): 35-66; idem, “Another Look at the Pre-Advent Judgment”, en *“For You Have Strengthened Me”: Biblical and Theological Studies in Honor of Gerhard Pfandl in Celebration of His Sixty-Fifth Birthday*, ed. Martin Pröbstle, Gerald Klingbeil y Martin Klingbeil (Austria: Seminar Schloss Bogenhofen, 2007), 305-329; Richard M. Davidson, *A Song for the Sanctuary: Experiencing God’s Presence in Shadow and Reality* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2022), 403-430.

12. Ángel Manuel Rodríguez, “Sanctuary and the Investigative Judgment”, en *The Word: Searching, Living, Teaching*, ed. Artur Steele, vol. 1 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2015), 33-56; Alberto R. Timm, “El juicio investigador”, en *Eventos finales: Saber no es suficiente*, ed. Mario P. Martinelli (Madrid: Safeliz, 2021), 23-32; Anthony MacPherson, “Theodicy and Contrasting Eschatological Visions: The Investigative Judgment and the Problem of Evil”, en *Eschatology from an Adventist Perspective: Proceedings of the Fourth International Bible Conference*, ed. Elias Brasil de Souza et al. (Silver Spring, MI: Biblical Research Institute, 2021), 457-576; Roy E. Gane, “Pre-Advent Judgment in the Context of God’s Salvation and Sanctuary”, en *Affirming Our Identity: Current Theological Issues Challenging the Seventh-day Adventist Church*, ed. Dan-Adrian Petre, Joel Iparraguirre y J. Vladimir Polanco (Madrid: Safeliz, 2023), 127-156; Lalnuntluanga Ralte, “The compatibility of Christ’s ascension in the Epistle to the Hebrews and the theology of pre-advent judgment (Part 1)”, *DavarLogos* 22/2 (2023): 59-93; idem, “The compatibility of Christ’s ascension in the Epistle to the Hebrews and the theology of pre-advent judgment (Part 2)”, *DavarLogos* 23 2 (2024): 31-67; Darius Jankiewicz, “The Theological Necessity of the Investigative Judgment: Albion Ballenger and His Failed Quest to Subvert the Doctrine”, en *Eschatology from an Adventist Perspective: Proceedings of the Fourth International Bible Conference*, ed. Elias Brasil de Souza et al. (Silver Spring, MI: Biblical Research Institute, 2021), 519-559.

13. Para detalles explícitos, especialmente de Cristo como Mediador del pacto y lo que implica y lo que no implica su ministerio celestial, véase Félix H. Cortez, “Jesús: El rey prometido como Mediador del pacto”, *TeoBiblica* 1/1 (2015): 89-101; Jiří Moskala, “The Meaning of the Intercessory Ministry of Jesus Christ on Our Behalf in the Heavenly Sanctuary”, *Journal of the Adventist Theological Society*, 28/1 (2017): 3-25; Richard M. Davidson, “Assurance in the Judgement”, en *Salvation: Contours of Adventist Soteriology*, Martin F. Hanna, Darius W. Jankiewicz y John W. Reeve (Berrien Springs: Andrews University Press, 2018), 395-416; Davidson *A Song for the Sanctuary*, 715-742.

La proyección cristológica de las visiones proféticas de Daniel

Daniel 2

La primera visión profética registrada en el libro de Daniel establece el paradigma fundamental para comprender la segunda venida: la intervención directa, súbita y divina de Dios en la historia humana para poner fin a los reinos terrenales y establecer su reino eterno. La imagen de la *'eben* (“piedra”) que fue “cortada *no con mano humana*” (*di-lā' bīdayin*, Dn 2:34) constituye uno de los símbolos más potentes de la acción escatológica divina.¹⁴

El contraste que se percibe es intencionado e incluso dramático. Mientras la estatua representa la sucesión de potencias humanas, la piedra representa la intervención divina no mediada por acción humana. El texto utiliza la expresión enfática *di-lā' bīdayin*, que subraya la ausencia absoluta de origen humano en la aparición del reino de Dios. Así, se anticipa la irrupción escatológica del Mesías, descrita en términos similares en Sal 2:9 (*cf.* Ap 19:11-16).

La degradación de los metales —de oro a hierro mezclados con barro— refleja tanto un deterioro moral y político como una creciente fragilidad y desunión.¹⁵ Especialmente relevante es la descripción de los pies y dedos, en parte fuertes y en parte frágiles, símbolo de las alianzas inestables y polarizadas del tiempo del fin, en línea con la interpretación profética historicista.¹⁶

14. Para detalles sobre cómo se ha interpretado esta profecía en la historia judeo-cristiana, véase Gerhard Pfandl, “Interpretations of the Kingdom of God in Daniel 2:44”, *Andrews University Seminary Studies* 34/2 (1996): 249-268; *cf.* Douglas Bennett, “El reino de la roca de Daniel 2”, en *Símbolos sobre Daniel: Estudios introductorios y exegéticos*, ed. Frank B. Holbrook (Miami, FL: APIA, 2010), 335-382.

15. En un artículo interdisciplinario, Allan Bornapé propone que además de la sucesión de reinos históricos, la estatua de Daniel 2 también revela la degradación moral de la humanidad. Véase Allan Bornapé, “Image and Degradation as a Philosophy of History in Daniel 2”, *TheoRhema* 16/1 (2021): 7-32.

16. Notoriamente, se ha escrito profusamente acerca del historicismo. Véase, e.g., William H. Shea, “Daniel y Apocalipsis y los métodos de interpretación profética”, en *Símbolos, sueños y visiones: Estudios sobre Daniel y Apocalipsis*, ed. Jiří Moskala et al. (Doral, FL: IADPA, 2021), 119-136; Ekkehardt Mueller, “Reflections on Historicism and Eschatology”, en *Eschatology from an Adventist Perspective: Proceedings of the Fourth International Bible Conference*, ed. Elias Brasil de Souza et al. (Silver Spring, MI: Biblical Research Institute, 2021), 377-398. Relacionado a esto está también el principio de día por año. Véase, e.g., Alberto R. Timm, “Miniature symbolization and the year-day principle of prophetic interpretation”, *Andrews University Seminary Studies* 42/1 (2004): 149-157; Merling Alomía, *Daniel, el profeta mesiánico*, vol. 2 (Lima, Perú:

Tras impactar la estatua, la piedra se convierte en “un gran monte que llenó toda la tierra” (Dn 2:35). El verbo arameo *melā’* (“llenar”) expresa plenitud escatológica, no simplemente expansión.¹⁷ Se trata de la ins-tauración de un reino totalmente distinto de los anteriores, no derivado de ellos, no evolutivo ni reformador, sino sustitutivo y consumidor.

Este acto escatológico prefigura el anuncio de Jesús: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios se ha acercado” (Mr 1:15), y se corresponde con la imagen de la piedra angular (cf. Mt 21:44; Hch 4:11), aplicada al mismo Cristo. La intervención no ocurre gradualmente, sino de manera repentina, visible y terminal, como reafirma Pablo: “Cuando digan: Paz y seguridad, entonces vendrá destrucción repentina” (1 Ts 5:3).

Este pasaje anuncia con claridad la segunda venida de Cristo, en la cual se manifestará el reino en toda su gloria (cf. Ap 11:15). A diferencia de posturas que proponen un cumplimiento parcial en la primera venida o un reinado milenarismo literal antes del juicio, esta visión destaca la ruptura escatológica del orden presente, coherente con Ap 19–22.

Al respecto, Ellen G. White comenta:

Nuestra posición en la imagen de Nabucodonosor está representada por los dedos de los pies, en estado de división, y de un material deleznable que no puede mantener su cohesión. La profecía nos muestra que el gran día de Dios está sobre nosotros.¹⁸

Esta afirmación subraya la convicción de que nos encontramos en el umbral del cumplimiento final de la visión, y que el clamor de Ap 14:7 (“¡Temed a Dios, y dadle gloria, porque la hora de su juicio ha llegado!”¹⁹) corresponde al momento profético descrito en los pies de la estatua, previo al impacto de la piedra.

Ediciones Theologica, 2008), passim; Gerhard Pfandl, “In Defense of the Year-day Principle”, *Journal of the Adventist Theological Society*, 23/1 (2012): 3-17.

17. Moisés Chávez, *Diccionario de Hebreo Bíblico* (El Paso, TX: Mundo Hispano, 1992), 349.

18. Elena G. de White, *Testimonios para la iglesia* (Miami, FL: APIA, 2003), 1:322.

19. Véase Jiří Moskala, “The Meaning of the Fear of God: The Crucial Notion of the Everlasting Gospel—A Biblical Study”, *Journal of the Adventist Theological Society*, 30/1–2 (2019): 1-20. Para prorrundizar en lo que significa temer a Dios, véase Carlos A. Steger, “Temed a Dios”, *DavarLogos* 12/1–2 (2013): 75-92.

Daniel 7

Si Daniel 2 presenta el *qué* de la segunda venida, Daniel 7 revela el *quién* y el *cómo*. La figura del *bar 'enāš* (“Hijo del Hombre”) constituye la revelación cristológica veterotestamentaria más explícita, y sirve como fundamento para la autodesignación predilecta de Jesús en los evangelios (cf. Mt 8:20; 24:30; Lc 21:27).²⁰

El capítulo inicia con una visión de proporciones cósmicas: “Fueron puestos tronos, y se sentó un Anciano de días” (Dn 7:9). El término arameo *‘attiq yômin* (“Anciano de días”) describe a Dios como el Juez eterno y soberano, fuente de toda autoridad.²¹ La corte celestial, compuesta por “millares de millares” y los “libros abiertos” (7:10), representa una escena de solemnidad judicial, cuyo propósito es deliberar y vindicar al pueblo de Dios, oprimido por poderes blasfemos y perseguidores —específicamente, por el cuerno pequeño (Dn 7:8, 21, 25).²² Este cuerno, que surge del cuarto imperio, ha sido identificado históricamente como símbolo del sistema papal medieval (cf. Ap 13), cuya hegemonía se extendió por 1.260 años proféticos.

El juicio que aquí se describe no ocurre después de la segunda venida, sino antes de ella, como lo indica Ap 14:7. Este tribunal celestial corresponde, en la comprensión profética, al inicio del juicio investigador en 1844 que, como veremos más adelante, marca el desenlace de las 2.300 tardes y mañanas (Dn 8.14), en armonía con el decreto de Dn 9:24-27. Así, Daniel 7 presenta el marco teológico y escatológico donde se desarrolla dicho juicio: un corte que examina los registros (Dn 7:10),

20. Véase nota 7.

21. M. H. Manser, “Dios como el ‘Anciano de días’”, en *Diccionario de temas bíblicos*, ed. Guillermo Powell (Bellingham, WA: Software Bíblico Logos, 2012). *‘Attiq yômin* es una “Expresión utilizada por Daniel y aplicada a Yahvé en tres ocasiones, aludiendo a su eternidad (Dan. 7:7, 9, 13, 22). La expresión es propia del profeta y sin duda es utilizada para mostrar el contraste entre los monarcas de la tierra, que se suceden con rapidez unos a otros, y la permanencia del Rey de los cielos”. Alfonso Ropero Berzosa, ed., *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia* (Viladecavalls, Barcelona: CLIE, 2013), 128.

22. Roy E. Gane, “Is There a Pre-Advent Judgment of God’s Loyal People in Daniel 8:14?” *Reflections—The BRI Newsletter* 32 (2010): 6-9; Kim Papaioannou, “The Council of God and the Pre-Advent Judgment”, *Perspective Digest* 30/1 (2025), disponible en <https://www.perspectivedigest.org/archive/30-1/the-council-of-god-and-the-pre-advent-judgment>. Véase también, Gane, “Pre-Advent Judgment in the Context of God’s Salvation and Sanctuary”, 127-156; Ángel Manuel Rodríguez, “Book in Heaven: ‘Facing Life’s Record’”, en *From Conflict to Freedom: Reflections on The Great Controversy*, ed. Sikhululekile Daco y Joel Iparraguirre (Madrid: Safeliz, 2025), 65-78.

pronuncia un veredicto a favor de los santos (7:22) y condena al cuerno usurpador (7:26).

Es en este contexto judicial donde aparece el *bar'enāš*: “Miraba yo en la visión de la noche, y he aquí con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre” (Dn 7:13). La preposición aramea *‘im* (“con”) indica acompañamiento, no mero transporte.²³ Así, las nubes no son simples vehículos, sino un séquito celestial que connota teofanía (cf. Éx 19:9; Sal 104:3).²⁴ El Hijo del Hombre no viene a la tierra, sino que se presenta ante el Anciano de Dios para recibir autoridad (Dn 7:13, 14).

Ahora bien, Jesús se identifica con este personaje en su discurso escatológico: “Verán al Hijo del Hombre viniendo en las nubes del cielo, con poder glorioso y majestad celestial” (Mt 24:30; Mr 13:26), y lo reafirma ante el Sanedrín (Mt 26:64). Esta autenticación cristológica es confirmada por la atribución de prerrogativas de naturaleza divina: recibe “dominio, gloria y reino” (Dn 7:14; cf. Heb 1:6-8; Ap 5:12-13).²⁵ De allí que esta escena sea interpretada como su entronización celestial previa a la parusía —evento que inaugura el juicio y anticipa la restauración final.²⁶ En contraste, la venida final de Cristo a la tierra —también con “nubes” (Ap 14:14; 1 Ts 4:16)— corresponde a la parusía gloriosa, a la consumación de ese juicio celestial y al establecimiento del reino eterno.

Escena y texto clave en Daniel 7	Texto clave relacionado en el Nuevo Testamento	Comentario
Tribunal celestial: tronos, Anciano de Días, libros abiertos (vv. 9-10)	Ap 4-5; Ap 14:7	Juicio celestial preadvenimiento; inicio del juicio investigador (1844)
El cuerno pequeño persigue a los santos y desafía al Altísimo (vv. 8, 21, 25)	Ap 13:5-7; 2 Ts 2:3-4	Poder blasfemo y perseguidor identificado con el papado medieval
Se dicta sentencia a favor de los santos del Altísimo (vv. 22, 26)	Ap 18:20; 19:2	Veredicto divino contra el cuerno; vindicación del pueblo fil

23. Pedro Ortiz V., “*im* [‘im]”, en *Lexico hebreo-español y arameo-español* (Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000), Logos Bible Software; Francis Brown, Samuel Rolles Driver, y Charles Augustus Briggs, “*im*”, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 1107.

24. Ángel Manuel Rodríguez, “The Return of Jesus: The God Who is Coming”, *Ministry Magazine* (June/July 2000): 6-11.

25. Véase especialmente Ferch, “The Apocalyptic ‘Son of Man’ in Daniel 7”, *pasa sim. Rodríguez, Fulgores de gloria*, 32-45; Davidson, *A Song for the Sanctuary*, 493-522.

26. Véase nota 10.

Escena y texto clave en Daniel 7	Texto clave relacionado en el Nuevo Testamento	Comentario
El Hijo del Hombre viene con las nubes ante el anciano de Días (v. 13)	Hch 1:9-11; Mt 26:64; Ap 14:14	Ascensión y entronización, preludio de la parusía
Recibe dominio, gloria y reino eterno (v. 14)	Ef 1:20-22; Ap 5:12-13; Ap 11:15	Cristo recibe del Padre la autoridad universal como Hijo exaltado
Los santos reciben el reino (7:18, 22, 27)	Mt 25:34; 2 Ti 2:12; 1 Co 6:2; Ap 20:4	Los redimidos reinan con Cristo; consumación escatológica del juicio y del reino

Daniel 7, además de reafirmar la soberanía de Cristo, ofrece esperanza al pueblo de Dios oprimido por las bestias de la historia: “Entonces recibirán el reino los santos del Altísimo” (Dn 7:18). Este anuncio se repite y se enfatiza (7:22, 27), resaltando que el juicio no solo es condenación del mal, sino también una vindicación del justo. En continuidad con Ap 20:4 y Mt 25:34, esta entronización compartida es la gloriosa consumación escatológica. Así, Dn 7 se convierte en un eje doctrinal fundamental para la esperanza escatológica del pueblo del pacto en el tiempo del fin.²⁷

Daniel 8 y 9

Las visiones de Daniel 8 y 9 introducen una dimensión cardinal en la escatología adventista: la relación entre el santuario celestial, el sacrificio del Mesías, el juicio investigador y la segunda venida. Daniel 8:14 declara: “Hasta dos mil trescientas tardes y mañanas, entonces el santuario será purificado”. La frase hebrea *nišdaq qōḏeš*²⁸ ha sido traducida como “será purificado el santuario”, aunque el verbo *šādaq* (forma nifal) puede significar también “ser vindicado”, “ser justificado” o “ser restaurado/purificado”.²⁹ Esta riqueza semántica apunta a una obra de múltiples niveles:

27. Cf. Ángel Manuel Rodríguez, *Fulgores de gloria: Las ocho profecías escatológicas más importantes de la Biblia*, trad. Benjamín García (Buenos Aires: ACES, 2001), 32-45; Félix H. Cortez, “‘Haré temblar los cielos y la tierra’: Daniel y la escatología de Hebreos”, *Theologika* 36/2 (2021): 132-158, esp. 156-157.

28. Con respecto a la expresión *nišdaq qōḏeš*, véase Niels-Erik Andreasen, “Traducción de *nišdaq* /*katharisthēsetai* en Daniel 8: 14”, en *Simposio sobre Daniel: Estudios introductorios y exegeticos*, ed. Frank B. Holbrook (Miami, FL: APIA, 2010), 483-504; Ángel Manuel Rodríguez, “Significación del lenguaje ritual de Daniel 8: 9-14”, en *Simposio sobre Daniel: Estudios introductorios y exegeticos*, ed. Frank B. Holbrook (Miami, FL: APIA, 2010), 535-557; Richard M. Davidson, “The Meaning of Nisdaq in Daniel 8:14”, *Journal of the Adventist Theological Society* 7/1 (Spring 1996): 107-119.

29. Véase especialmente. Davidson, “The Meaning of Nisdaq in Daniel 8:14”,

1. Vindicar del carácter de Dios frente a las acusaciones del cuerno pequeño (Dn 8:11-12).
2. Justificar al pueblo de Dios, que había sido oprimido y profanado.
3. Purificar el cosmos de toda contaminación y del pecado, que trasciende lo ritual y señala una restauración escatológica completa.

La alusión es inequívoca al Día de la Expiación (Lv 16), cuando el santuario era limpiado de los pecados acumulados durante el año. En términos escatológicos, este acto tipológico encuentra su cumplimiento en el ministerio de Cristo como sumo sacerdote en el santuario celestial (cf. Heb 9:23-28).³⁰ Al respecto, E. G. White comenta:

En el ritual típico solo quienes se habían presentado ante Dios con confesión y arrepentimiento, y cuyos pecados fueron llevados al Santuario a través de la sangre de la ofrenda por el pecado, tenían parte en el servicio del Día de la Expiación. De modo que en el gran Día de la Expiación final y del juicio investigador, los únicos casos considerados son los de quienes profesaron ser el pueblo de Dios.³¹

Ahora bien, si esta obra tiene lugar al término de las 2.300 tardes y mañanas (Dn 8.14), es necesario identificar con claridad su punto de partida. Para ello. Dn 9.24-27 introduce la profecía de las setenta semanas, que actúa como clave cronológica para entender el conjunto profético.³² El decreto para “restaurar y edificar a Jerusalén” (457 a. C.) no solo inicia las setenta semanas, sino también las 2.300 tardes y mañanas. Como explican la mayoría de los eruditos adventistas, las setenta

107-119, cf. Davidson, *A Song for the Sanctuary*, 523-566.

30. Para más detalles, véase, e.g., Ángel Manuel Rodríguez, “Transfer of Sin in Leviticus”, en *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, ed. Frank B. Holbrook, DARCOM 3 (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986), 169-197; Alberto R. Treiye, *The Day of Atonement and the Heavenly Judgment: From the Pentateuch to Revelation* (Siloam Springs, AK: Creation Enterprises International, 1992); Davidson, “Assurance in the Judgement”, 395-416; idem, *A Song for the Sanctuary*, 313-334, 369-399.

31. E. G. White, *Cristo en su santuario* (Buenos Aires: ACES, 2008); 113. Continúa: “El juicio de los impíos es una obra distinta y separada, y se verificará en una fecha posterior. ‘Ha llegado el tiempo de comenzar el juicio por la casa de Dios. Pues si comienza por nosotros, ¿qué fin tendrán los que no creen en el Evangelio de Dios?’”. Ibid, 113.

32. Véase, e.g., Rodríguez, *Fulgores de gloria*, 58-70; Doukhan, *Secretos sobre Daniel*, 135-156; Merling Alomía, “El ungimiento del Mesías y su santuario según Daniel: Un estudio exegético de las setenta semanas (Daniel 9:24-27)”, *Theologica* 23/2 (2008): 136-231; Davidson, *A Song for the Sanctuary*, 567-604; William H. Shea, *Daniel: Una guía para el estudioso* (Buenos Aires: ACES, 2009), 142-172, 195-218.

semanas son *nehtak* (“cortadas”) del período mayor, lo que justifica que ambas profecías compartan el mismo punto de partida.³³ Esta interpretación, afirmada por el enfoque historicista, establece una línea profética que culmina en 1844, fecha que marca el inicio del juicio investigador en el santuario celestial.³⁴

El clímax de esta sección se encuentra en la declaración mesiánica “Se quitará la vida al Mesías, mas no por sí” (Dn 9:26). La expresión *wəʾên lô*, literalmente “y nada para él”, sugiere un rechazo absoluto, una pérdida radical que anticipa la experiencia de abandono que Cristo sufriría en la cruz (cf. Sal 22:1; Mt 27:46). Este sacrificio sustitutivo inaugura el proceso redentor que culminará con la parusía, haciendo eco de la teología paulina en Ro 3:25-26: “para manifestar su justicia... a fin de que él sea el justo, y el que justifica al que es de la fe de Jesús”.³⁵

Así, la conexión entre la muerte expiatoria del *māšīaḥ nāgīd* (“Mesías Príncipe”) y la purificación del santuario es crucial en la teología adventista. La cruz marca el inicio del juicio, y el juicio, a su vez, es el preludio del retorno glorioso. Como señala Roy Gane: “La purificación del santuario celestial es el preludio necesario para el retorno de Cristo”.³⁶ Este entendimiento armoniza la justicia de Dios con la gracia manifestada en Cristo, y revela al santuario como el corazón del mensaje de salvación.

33. Véase nota anterior. También P. Gerard Damsteegt, “The Decree to Restore and Build Jerusalem”, *Perspective Digest* 4/27 (2022), disponible en <https://www.perspectivedigest.org/archive/27-4/the-decree-to-restore-and-build-jerusalem1>; Roy E. Gane, *Daniel 8 y 9: Una respuesta a sus desafíos contemporáneos* (Lima, Perú: Adventist Theological Society, 2023), 61-80.

34. Richard M. Davidson, “When Did the 2300 Days of Daniel 8:14 Begin and End? Fresh Evidence from Scripture, Chronology, and Karaite History”, en *Eschatology from an Adventist Perspective: Proceedings of the Fourth International Bible Conference*, ed. Elias Brasil de Souza et al. (Silver Spring, MI: Biblical Research Institute, 2021), 95-112. Ralte, “The compatibility of Christ’s ascension in the Epistle to the Hebrews and the theology of pre-advent judgment (Part. 1)”, 59-93; idem, “The compatibility of Christ’s ascension in the Epistle to the Hebrews and the theology of pre-advent judgment (Part 2)”, 31-6; Roy E. Gane, “A Divine Appointment Why and How 1844 Still Matters”, *Adventist Review*, 6 de octubre de 2024, disponible en <https://adventistreview.org/theology/doctrines/a-divine-appointment>.

35. Para un estudio detallado sobre Ro 3:25 y Cristo como sustituto, véase VaV lentin Zywiets, “Representing the Government of God: Christ as the Hilasterion in Romans 3:25” (Tesis de maestría, Universidad Andrews, 2016).

36. Joel Iparraguirre, mensaje de correo electrónico al autor, 25 de octubre de 2023.

Daniel 10–12

Los capítulos finales de Daniel representan una ampliación y profundización del conflicto cósmico entre el bien y el mal. En ellos se despliega una narrativa que combina historia, visión profética y escatológica, y que culmina con el triunfo de los redimidos.³⁷ En este contexto, la figura de Miguel³⁸ adquiere centralidad como líder espiritual y defensor del pueblo de Dios, una función que, desde la perspectiva adventista, corresponde a Cristo mismo en su rol de Príncipe y Libertador.

Daniel 12:1 declara: “En aquel tiempo se levantará Miguel, en gran príncipe que está de parte de los hijos de tu pueblo”. El verbo *ya ‘āmōd* (“se levantará”), puede denotar tanto acción militar o judicial como transición de funciones. En este caso, señala el fin de la intercesión celestial de Cristo y el inicio de la última gran crisis de la humanidad. En otras palabras, el levantamiento de Miguel marca el comienzo del tiempo de angustia, descrito como “cual nunca fue desde que hubo gente hasta entonces” (Dn 12:1). El hebreo *‘ēt šārāh* (“tiempo de angustia”) denota una crisis de escala sin precedentes, que supera todas las tribulaciones anteriores de la historia bíblica.³⁹

Este período corresponde al tiempo posterior al cierre de la puerta de la gracia, cuando los justos vivirán sin Mediador, sostenidos únicamente por las promesas del pacto (cf. Sal 91; Is 33:16).⁴⁰ Este concepto se armo-

37. Para más detalles, véase Raúl Quiroga, “Daniel 10: Una interpretación teológica desde una perspectiva apocalíptica”, en *Como el resplandor del firmamento: Festschrift a los Drs. D. Gullón y H. Treiyyer*, ed. Víctor M. Armenteros y Raúl Quiroga (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2012), 147-162; Karl G. Boskamp Ulloa, “Daniel 10 e o movimento da guerra espiritual: Uma avaliação crítica”, en *Daniel: Interpretação, História e Teologia*, ed. Felipe A. Massotti et al. (Ivatuba, PR; Tatuí, SP: Faculdade Adventista do Paraná / Casa Publicadora Brasileira, 2024), 369-390.

38. El nombre *Mikā’el* (“¿Quién como Dios?”) es en sí una afirmación teológica que desafía las pretensiones de los poderes usurpadores (cf. Dn 7:25). En las Escrituras, Miguel aparece en contextos de combate cósmico y resurrección (Dn 10:13, 21; 12:1; Jud 1:9; Ap 12:7). La interpretación adventista lo identifica con Cristo mismo, en su faceta de Comandante de las huestes celestiales. Esta identificación no le niega divinidad, sino que subraya su autoridad suprema en la redención y defensa de los fieles.

39. Véase Pfandl, *Daniel God’s Beloved Prophet*, 181-192; Gerhard Pfandl, “The Trouble with the ‘Time of Trouble’”, *Adventist Review*, 22 de julio de 2022, disponible en <https://adventistreview.org/commentary/the-trouble-with-the-time-of-trouble/>.

40. Carlos Steger, “Sin intercesor: ¿Cómo viviremos cuando termine el ministerio de Cristo en el santuario celestial?”, *Revista Adventista* (septiembre, 2023), disponible en <https://revistaadventista.editorialaces.com/sin-intercesor-como-viviremos-cuando-termina-el-ministerio-de-cristo-en-el-santuario-celestial>; Ángel Manuel Rodríguez, *Living Without an Intercessor in the Writings of Ellen G. White*, BRI Release 17 (Silver

niza con Ap 15:8, donde “nadie podía entrar en el santuario” hasta que se completen las plagas, señalando el cierre definitivo de la intercesión.

Daniel 12:2 presenta la declaración más clara sobre la resurrección en todo el Antiguo Testamento: “Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna y otros para vergüenza y confusión perpetua”. La expresión “muchos” no niega universalidad final, sino que sugiere una resurrección parcial, como ha sido interpretado históricamente por la teología adventista (cf. Ap 1:7; Mt 26:26; Dn 12:2). Desde esta perspectiva, se espera una resurrección parcial previa a la parusía, que anticipe la resurrección general y revele la justicia del juicio de Dios.⁴¹

Daniel 12:3 añade una dimensión positiva y misionera: “Los entendidos resplandecerán como el resplandor del firmamento; y los que enseñan la justicia a la multitud, como las estrellas a perpetua eternidad”. El verbo *yazhîrû* (“resplandecerán”) no denota solo gloria futura, sino también una función presente: ser portadores de luz en medio de la oscuridad del tiempo del fin, prefigurando la misión del remanente (cf. Mt 13:43; Ap 12:17; 14:12) como heraldos del evangelio eterno.⁴² Así, los *maskilim* (“entendidos”) son más que sabios: son los fieles que comprenden proféticamente los tiempos, proclaman la justicia divina y permanecen firmes en medio de la crisis.⁴³

Spring, MD: Biblical Research Institute, 2020).

41. Véase, e.g., Jon Paulien, “The Resurrection and the New Testament: A Fresh Look in Light of Recent Research”, *Andrews University Seminary Studies* 50/2 (2012): 249-269; idem, “The Resurrection and the Old Testament: A Fresh Look in Light of Recent Research”, *Journal of the Adventist Theological Society* 24/1 (2013):3-24; Artur A. Stele, “Resurrection in Daniel 12 and its Contribution to the Theology of the Book of Daniel” (Tesis doctoral, Universidad Andrews, 1996); idem, “Resurrection—Te T[h]eological Climax of the Book of Daniel”, en *Connecting Worlds: Biblical, Theological, and Interdisciplinary Studies in Honor of Ekkehardt Mueller*, ed. Gerald A. Klingbeil y Eike Mueller (Madrid: Safeliz, 2024), 43-54.

42. Oscar Mendoza, “El remanente en Apocalipsis 12 al 14 y la Iglesia Adventista del Séptimo Día”, *Didajé* 1/1 (2012): 73-107; idem, “El mensaje del remanente en el tiempo del fin: Los mensajes de los tres ángeles en Apocalipsis 14:6-12”, *Didajé* 1/2 (2013): 65-96; Rodríguez, *Three Angels, One Gospel*, passim; Elias Brasil de Souza, “The Three Angels’ Messages: An Offer of Love and Hope”, en *Viva y eficaz: Festschrift al Dr. Roberto Pereyra* (Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2025), 267-286.

43. Para más detalles sobre los *maskilim*, véase Héctor A. Delgado, “La identidad de los ‘maskilim’ en el libro de Daniel”, *Berit Olam* 20/1 (2023): 1-38; Carlos Mora, “Os *máskilim* e os termos-chave de Daniel 11:29-12.12”, en *Daniel: Interpretação, História e Teologia*, ed. Felipe A. Masotti et al. (Ivatuba, PR; Tatuí, SP: Faculdade Adventista do Paraná / Casa Publicadora Brasileira, 2024), 127-140.

En general, Daniel 10–12 no solo revela los detalles del conflicto entre los poderes terrenales y celestiales, sino que establece con claridad la intervención final de Cristo, la resurrección de los fieles y el triunfo eterno del pueblo del Altísimo. Todo ello se enmarca en la gran controversia, que culmina con la vindicación de Dios, el juicio de las naciones y la redención gloriosa de su pueblo.

A modo de conclusión

Las visiones contenidas en el libro de Daniel no constituyen predicciones aisladas ni símbolos indescifrables, sino un entramado profético interconectado, en el que cada visión aporta elementos teológicos específicos que, integrados, configuran una visión holística del plan de redención y de la parusía de Cristo.

La continuidad profética entre Daniel y Apocalipsis es tan estructural como teológica.⁴⁴ Juan retoma y amplifica el lenguaje y las imágenes daniélicas: bestias, cuernos, tronos, libros, juicio, santuario, persecución, resurrección, reino. Mientras Daniel recibe el mandato de sellar el libro hasta el tiempo del fin (Dn 12:4, 9), Juan recibe el encargo opuesto: abrir, comer y proclamar (Ap 10:8–11; 22:10).⁴⁵

Este principio de continuidad hermenéutica valida el enfoque historicista de interpretación profética adoptado por la teología adventista. De esta forma, las profecías de Daniel no deben reducirse a cumplimientos preteristas como los asociados a Antíoco Epífanes, ni interpretarse mediante enfoques futuristas desligados de la historia.⁴⁶ Más bien, trazan una línea histórica coherente que abarca desde la época del

44. Esto es reconocido incluso por estudiosos no adventistas. Véase, e.g., G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* (Lanham, MD: University Press of America, 1984); idem, “The Influence of Daniel Upon the Structure and Theology of John’s Apocalypse” *Journal of the Evangelical Theological Society* 27/4 (1984): 413–423; idem, G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 76–96.

45. Davidson, *A Song for the Sanctuary*, 657–678.

46. Para ver cómo estas tres escuelas de interpretación profética y otras interpretan las profecías apocalípticas, tomando como ejemplo a Daniel 8:14, véase Ángel Guzmán-Lizardo, “The Relevance of Apocalyptic Prophecies in the Twenty-First Century”, en *Affirming Our Identity: Current Theological Issues Challenging the Seventh-day Adventist Church*, ed. Dan-Adrian Petre, Joel Iparraguirre y J. Vladimir Pomlanko (Madrid: Safeliz, 2023), 103–126.

profeta hasta la instauración definitiva del reino de Dios en la nueva Jerusalén (cf. Ap 21:1-5).⁴⁷

Además, el mensaje de Daniel adquiere una relevancia especial para el remanente escatológico. El movimiento adventista se interpreta a sí mismo como cumplimiento directo de la apertura del libro profético (Dn 12:4; Ap 10:10), al surgir precisamente del estudio profundo de sus visiones. Esta autocomprensión impulsa una misión mundial con un mensaje escatológico urgente.⁴⁸

La certeza de la parusía, anclada en las visiones daniélicas, proporciona un fundamento inquebrantable en medio de la crisis global contemporánea. Cuando observamos la fragmentación política, el incremento del conocimiento (Dn 12:4) y la intensificación del conflicto moral y espiritual, discernimos en estos fenómenos señales inequívocas del tiempo del fin. Por tanto, no se trata de una esperanza incierta, sino de una certeza ineludible.

Esta convicción, compartida por el pueblo fiel a lo largo de los siglos, se alinea con las promesas escatológicas que atraviesan toda la Escritura: desde la primera promesa en Gn 3:15, hasta las declaraciones de Jesús: “Vendré otra vez” (Juan 14:3) y la gloriosa visión final: “He aquí, yo vengo pronto” (Ap 22:12, 20). Daniel, con su mensaje solemne y glorioso, permanece como un centinela profético que anuncia el fin del conflicto, la vindicación divina y la restauración definitiva de todas las cosas.

47. Richard M. Davidson y Joel Iparraguirre, “¿Entiendes lo que lees? Claves para interpretar las profecías apocalípticas” en *Porque Cerca Esta el Día de YHWH: Estudios en escatología*, ed. Alvaro F. Rodríguez y Roy E. Graf (Lima, Perú: Universidad Peruana Unión, 201), 38, 42-50.

48. Véase P. Gerard Damstgeegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1977); George R. Knight, “Remnant Theology and World Mission”, en *Adventist Mission in the 21st Century: The Joys and Challenges of Presenting Jesus to a Diverse World*, ed. Jon L. Dybdahl (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1999), 88-95; idem, “The Controverted Little Book of Revelation 10 and the Shape of Apocalyptic Mission”, *Journal of the Adventist Theological Society* 28/1 (2017): 132-160; Davidson, *A Song for the Sanctuary*, 657-678.

Tema	Daniel	Apocalipsis	Observaciones
Poderes opresores	Cuatro bestias: Babilonia, Medo-Persia, Grecia, Roma; cuerno pequeño emerge de Roma (papado) (7:2-8)	Bestia compuesta con rasgos de las de Daniel (papado medieval) (13:1-2)	Ap 13 amplía Dn 7. El cuerno pequeño y la bestia representan el papado medieval según la interpretación historicista adventista
Períodos proféticos	1.260 días/años (7:25) 2.300 tardes y mañanas (8:14) 1.290 y 1.335 días (12:11-12)	1.260 días / 42 meses / “tiempo, tiempos y mitad de un tiempo” (11:2-3; 12:6, 14; 13:5; Ap 11-13)	Se aplica el principio día-año (Nm 14:34; Ez 4:6). Estos períodos señalan persecución, purificación y juicio
Juicio celestial	Tronos, Anciano, libros abiertos (7:9-10)	Juicio investigador (Ap 14:7); juicio final (Ap 20:11-12)	Daniel presenta el juicio investigador previo al fin; es decir, a la segunda venida; Apocalipsis lo confirma (mensaje del primer ángel, Ap 14:7)
Hijo del Hombre en las nubes	Viene al Anciano de días para recibir el reino (7:13-14)	Viene con la hoz para cosechar (14:14)	En Daniel, no es la segunda venida sino la entronización celestial (<i>cf.</i> Ap 4-5); en Apocalipsis, es la cosecha escatológica
Miguel en guerra	Miguel como defensor (10:13; 12:1)	Miguel lucha contra el dragón (12:7-9)	Miguel es Cristo; la guerra representa el conflicto cósmico
Tiempo de angustia	Angustia sin precedentes (12:1)	Tribulación, persecución y plagas (7:14, 13:15-17; 16)	Coincide con la crisis final antes de la liberación del pueblo fiel
Sellamiento	Liberación de los inscritos en el libro (12:1)	Los 144,000 sellados (Ap 7:1-4; 14:1)	El sello es símbolo de fidelidad, especialmente en relación con el sábado (Ez 20:12; Ap 14:12)

Tema	Daniel	Apocalipsis	Observaciones
Fin del poder opresor	Cuerno pequeño destruido (7:26)	Bestia y falso profeta destruidos (19:20)	Ambos libros presentan la aniquilación total del poder anticristiano y la vindicación del reino de Dios
Resurrección y recompensa	Resurrección para vida eterna o vergüenza perpetua (12:2-3)	Primera y segunda resurrección (Ap 20:4-6, 11-15)	Daniel anticipa la resurrección parcial y general (12:2, 13); Apocalipsis distingue la resurrección de justos (para vida) e impíos (para juicio)

Joel Iparraguirre
joeliparraguirre@upeu.edu.pe
Asociación Peruana Central
Iglesia Adventista del Séptimo Día
Lima, Perú

Recibido: 20 de septiembre, 2025
Aceptado: 30 de noviembre, 2025

RECENSIONES

Silva, Rodrigo. *Maria Madalena: A verdadeira história*. Florida, São Paulo, SP: Editora Planeta, 2024. Pp. 320 .

DOI: <https://doi.org/10.17162/rbo.v22i2.2168>

El autor de este libro, Rodrigo Silva, obtuvo una licenciatura en Teología por el Instituto Adventista de Ensino do Nordeste en 1992 y una maestría en Teología Patrística por el Instituto Santo Inácio de Teologia (actualmente la Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia) en 1996. Posteriormente obtuvo una especialización en Arqueología por la Universidad Hebrea de Jerusalén (1998), un doctorado en Teología Bíblica por la Pontificia Universidade Católica de São Paulo (2001) y otro en Arqueología Clásica por la Universidade de São Paulo (2012). Actualmente se desempeña como profesor de Teología y Arqueología bíblica del Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), y como curador del Museu de Arqueologia Bíblica de la UNASP, del cual es también cofundador.

A pesar de que su especialización académica se enfoca en la arqueología bíblica, Rodrigo Silva ha mantenido un interés constante en el Jesús histórico, lo cual puede verse plasmado en dos importantes obras de su autoría. En 2001, publicó *Um Desconhecido Galileu: Uma abordagem histórico-científica da vida e obras de Jesus de Nazaré*,¹ que procura ser un acercamiento crítico al Jesús histórico y un análisis de la historicidad de los evangelios. Mientras tanto, en 2018 publicó la primera edición de *Enciclopédia histórica da vida de Jesus*,² cuyo propósito es establecer un contexto sociocultural para reconstruir el Jesús histórico. Naturalmente, el interés en esta temática lo llevó a explorar el círculo íntimo de Jesús, lo cual, como se reconoce ampliamente, “contribuye a nuestra comprensión de Jesús y sus enseñanzas tal como están presentadas en el Nuevo Testamento y fueron recibidas en diferentes comunidades cris-

1. Rodrigo Silva, *Um Desconhecido Galileu: Uma Abordagem Histórico-Científica da Vida e Obras de Jesus de Nazaré* (Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2001).

2. Rodrigo Silva, *Enciclopédia histórica da vida de Jesus* (São Paulo, SP: Pae Editora, 2018).

tianas primitivas”.³ De allí la publicación de su libro *Maria Madalena: A verdadeira história*.

El libro consiste en doce capítulos más una bibliografía final. El primer capítulo (pp. 17-42) ofrece un breve repaso de las hipótesis y teorías presentadas por eruditos contemporáneos en su intento de reconstruir la María Magdalena histórica. También, presenta un bosquejo de la recepción gnóstica y patrística de su figura. El capítulo dos (pp. 43-70) describe el cambio interpretativo que sucedió en la Edad Media, del elevado estatus que María Magdalena disfrutó en los círculos gnósticos, a su identificación con la prostituta que había sido liberada de siete demonios. El autor atribuye el origen de este cambio a una homilía de Gregorio Magno fechada en 591.

A partir del capítulo tres (pp. 71-94), Silva procura establecer el contexto histórico de María Magdalena y comienza por la ciudad relacionada a su nombre. El autor identifica Magdala con la *Migdal Sabayya* y la *Migdal Nunayya* del Talmud, y con la *Tarijaia* de Josefo. Con base en fuentes rabínicas y greco-romanas, además de excavaciones arqueológicas recientes, Silva retrata a Magdala como una próspera ciudad durante la primera mitad del siglo I, con una exitosa industria de exportación de pescado, una vibrante clase alta e importante presencia rabínica, aunque, al mismo tiempo, con una fuerte influencia helenística. En los capítulos cuatro (pp. 95-116) y cinco (pp. 117-138) el autor revisa los estándares socioculturales a los que una mujer soltera (como se infiere fue el caso de María Magdalena) debía enfrentarse en la Galilea del siglo I. Siguiendo a Meyers, el autor defiende que sería incorrecto hablar de “patriarcado” como el modelo socialmente aceptado para la dinámica entre los géneros masculino y femenino durante el judaísmo bíblico, prefiriendo más bien el término “heterarquía”.⁴ Si bien una mujer judía se enfrentaba a

3. Dieter Roth, “Other Friends of Jesus: Mary Magdalene, the Bethany Family, and the Beloved Disciple”, en *Jesus among friends and enemies: A historical and literary introduction to Jesus in the Gospels*, eds. Chris Keith y Larry Hurtado (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 127.

4. Carol Meyers define la heterarquía como “un término que toma en cuenta el hecho de que sociedades del pasado tenían múltiples fuentes de poder que no necesariamente se alineaban en una única serie de relaciones jerárquicas verticales. En lo que respecta al género, puede incluir áreas de actividad en el que las mujeres tienen poder y agencia; también puede incorporar la intersección del género con otras variables como la edad y la clase [social]” (*Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* [New York: Oxford University Press, 2013], 197). En otras palabras, la heterarquía afirma que en cualquier sociedad existen múltiples aspectos: familiar, económico, político, social, etc. Cada una de estas áreas de la sociedad posee estructuras –jerárquicas o

ciertas limitaciones sociales, económicas, legales, políticas y educativas, por mencionar algunas, la división de tareas en un ambiente doméstico no era jerárquica, sino funcional, afirma Silva. Además, el autor menciona varios casos en los que la evidencia arqueológica e histórica muestra a mujeres rompiendo paradigmas sociales y asumiendo roles típicamente masculinos. Es evidente, por lo tanto, pensar que una mujer judía del siglo I tenía más derechos y oportunidades sociales de lo que el ideario popular suele atribuirle. El capítulo seis (pp. 139-160), por su parte, ofrece un panorama del contexto político de Galilea durante el siglo I. Este es el último capítulo escrito para ofrecer un contexto histórico, pues los siguientes se enfocan específicamente en la figura de María Magdalena.

Silva dedica el capítulo siete (pp. 161-188) para explorar la vida familiar de María Magdalena. Del texto infiere que se trataba de una mujer soltera “sin cónyuge ni hijos” (p. 163). Luego de analizar la evidencia neotestamentaria, así como las tradiciones patrísticas, Silva se inclina por considerar que María Magdalena y María de Betania son la misma persona, aunque esto lo aleja del consenso erudito actual, que prefiere ver en ellas a dos personas distintas.⁵ Esta interpretación le permite hipotetizar que María Magdalena era hermana de Marta y Lázaro, los cuales eran huérfanos (pp. 66-67). Luego, al combinar los relatos del ungimiento de Jesús (Mt 26:6-13; Mc 14:3-9; Lc 7:36-50; Jn 12:1-8), Silva especula que los tres hermanos mantenían una relación de parentesco con Simón, el leproso. Para concluir esto se basa en la coincidencia de que la cena toma lugar “en casa de Simón el leproso” (Mt 26:6; Mc 14:3; cf. Lc 7:36), pero que Marta es presentada como la anfitriona (Jn

no— que pueden o no superponerse entre sí. El rol de una persona en la sociedad, por lo tanto, no es inmutable y fijo, sino que en un área de la sociedad puede tener un rol y en otro área, un papel diferente. Meyers afirma que “en el modelo heterárquico [...] una mujer israelita en un hogar agrario, por ejemplo, podría poseer un rango elevado en una dimensión [de la sociedad] pero bajo en otro. [...] La posición de una mujer variaría en el tiempo, de acuerdo a otros factores como la edad, la participación en actividades comunitarias, y su rol en la red informal de mujeres formadas por sus vínculos laborales. Además, ciertos sistemas asociados con mujeres que mantenían cargos profesionales por fuera de su hogar, tendrían sus propias jerarquías y autoridad culturas diferente de la de otros sistemas. Todos estos factores desafían la existencia del patriarcado israelita, que asume una subordinación general de las mujeres” (*Rediscovering Eve*, 197-198).

5. Véase especialmente Malcolm D. Donaldson, *The Enigma of the Marys: Disentangling the Marys of the New Testament* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2024), 1-58

12:2), lo que indicaría que vivían juntos en el mismo hogar y explicaría también como María tuvo acceso a la cena y pudo ungir a Jesús. Aquí Silva propone una novedosa hipótesis de la dinámica familiar de la Magdalena con base en dos puntos. En primer lugar, la declaración de Simón (“[si Jesús] sabría qué clase de mujer es esta que lo está tocando, sabría que es una pecadora” [Lc 7:39]) parece indicar que había un escándalo moral en la vida de María que no era público –pues Jesús lo desconocería– pero que Simón conocía privadamente. En segundo lugar, su comportamiento posterior parece indicar que sufría las consecuencias de un trauma sexual (este punto es explorado en detalle en el capítulo ocho, pp. 189-216). Silva concluye que María Magdalena probablemente fue víctima de abuso sexual intradoméstico (pp. 186-187, 198-199).

Los capítulos siguientes abordan el papel de María como seguidora de Jesús (capítulo nueve, pp. 217-242), su rol en la resurrección de Lázaro (capítulo diez, pp. 243-264) y su actuación durante los últimos días de Jesús (capítulo once, pp. 265-288). El capítulo doce (pp. 289-315) concluye el libro con una reflexión general sobre la figura histórica de la Magdalena.

Debe mencionarse que el enfoque del libro se encasilla en la psicobiografía, que es “un área de estudios que aplica teorías psicológicas y herramientas de investigación [historiográficas] al estudio de las razones emocionales o psicológicas que actuarían en la vida de una figura de importancia histórica” (p. 11). De hecho, es la *primera* psicobiografía publicada sobre María Magdalena, lo cual es encomiable pues, en palabras de Bas van Os, profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Pretoria, “la psichistoria y la psicobiografía pueden realizar una contribución significativa para testear y desarrollar teorías académicas acerca del cristianismo primitivo y el Jesús histórico”.⁶

Aunque quizás no todos los lectores puedan estar de acuerdo con las conclusiones alcanzadas por Silva, tres aspectos de su obra se destacan. En primer lugar, es loable su extenso y constante uso de fuentes históricas y arqueológicas para comprender mejor la vida de una mujer judía en el siglo I. En segundo lugar, el novedoso enfoque psicobiográfico de esta obra la destaca y diferencia de otras obras de la última década sobre María Magdalena, que se han enfocado en su recepción en la tra-

6. Ban van Os, “Psychological method and the historical Jesus: The contribution of psychobiography”, *HTS Teologiese Studies* 63, n.º 1 (2007): 345.

dición cristiana y/o gnóstica,⁷ en su descripción en la literatura⁸ o en su representación en el arte.⁹ En tercer lugar, aunque su libro termina definiendo a María Magdalena como *víctima* de abuso sexual, Silva no la *victimiza*. Más bien, la presenta como un ejemplo de la gracia extendida al vulnerable y marginado por parte de Jesús y el cristianismo primitivo. Asimismo, resalta su figura como un modelo de superación ante las adversas circunstancias a las que una mujer judía del siglo I debía enfrentarse, sobre todo considerando su supervivencia en la memoria colectiva cristiana.

Debe notarse, sin embargo, que hay algunos puntos negativos en la obra de Silva. En primer lugar, es lamentable que el autor interactúe tan poco con la erudición reciente sobre María Magdalena. Su bibliografía (pp. 316-320) evidencia que, con la excepción de las monografías de Helena Barbas¹⁰ y de Richard Bauckham,¹¹ la mayor parte de la investigación académica de los últimos años (ver notas al pie 7 al 9) no fue consultada por el autor. Probablemente su libro se hubiera enriquecido de estos aportes, los cuales podrían haber contribuido a dar mayor solidez a algunos de sus argumentos y puntos de vista. En segundo lugar, es importante notar que el consenso académico prefiere ver a María Magdalena y a María de Betania como personajes diferentes confluidos posteriormente por la tradición cristiana. Silva no solo se aparta de este consenso, sino que *construye* su imagen de María Magdalena como víctima de abuso intradoméstico a partir de su identificación con María de

7. Marinella Perroni y Cristina Simonelli, *Marta di Magdala: Una genealogia apostolica* (Ariccia: Aracne, 2016); Margaret Arnold, *The Magdalene in the Reformation* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018); Mary Ann Beavis y Ally Kautusz, eds. *Rediscovering the Marys: Maria, Mariamne, Miriam* (London: T&T Clark, 2020); Carmen Bernabé Ubieta, *Qué se sabe de María Magdalena* (Estella: Verbo Divino, 2020); Edmondo Lupieri, ed. *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond* (Leiden: Brill, 2020); Phillip Almond, *Mary Magdalene: A Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023); Oscar Fábrega, *Historia desconocida de María Magdalena* (Córdoba: Almuzara, 2024).

8. Juan Antonio Monroy, *María Magdalena en la literatura: Lo que se ha dicho y lo que sabemos* (Terrassa: Teukhos, 2019); Jordi Aladro, *La presencia de María Magdalena en la poesía popular y culta de los siglos XVI y XVII* (New York: Instituto de Estudios Auriseculares, 2024).

9. Joanne Anderson, *Moving with the Magdalen: Late Medieval Art and Devotion in the Alps* (London: Bloomsbury, 2019); Diane Apostolos-Cappadona, *Mary Magdalene: A Visual History* (London: T&T Clark, 2023).

10. Helena Barbas, *Madalena: História e mito* (Lisboa: Ésquilo, 2008).

11. Richard Bauckham, *Gospel Women: Studies of the Names Women in the Gospel* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002).

Betania. En otras palabras, la hipótesis que propone Silva solo es viable si el consenso académico está equivocado. Considerando, por lo tanto, la importancia de esta identificación para el argumento de su libro, no deja de ser sorprendente que dedique solo siete páginas para justificarla (pp. 167-173) y que, además, no aborde de manera más exhaustiva los argumentos que por décadas los estudiosos han presentado en contra. La propuesta de Silva necesitaría de una fundamentación más sólida para combinar a ambas Marías en una sola persona.

A pesar de estos puntos negativos, Silva presenta una interesante perspectiva de María Magdalena que vale la pena leer. Incluso si el lector no comparte la conclusión a la que el autor llega en su libro, debe reconocerse que esta obra logra presentar una útil introducción al debate de la figura de María Magdalena y su recepción histórica. Además, el libro de Silva aborda los diferentes aspectos de la vida de las mujeres del primer siglo, contextualizando los factores culturales, religiosos, legales y sociales, entre otros, que habrían afectado a María Magdalena. Su estilo ameno y fácil de seguir lo convierten en una útil herramienta no solo para investigadores, sino también para estudiantes y lectores generales que deseen aprender más sobre el tema.

Eric E. Richter
eric.richter@editorialaces.com
Asociación Casa Editora Sudamericana.
Buenos Aires, Argentina.
<https://orcid.org/0000-0002-6407-6157>

Recibido: 30 de agosto, 2025
Aceptado: 29 de diciembre, 2025

NORMAS DE PUBLICACIÓN

El objetivo de la revista *Berit Olam* es promover la producción y difusión de información científica a través de investigaciones de carácter bíblico-exegético, teológico-sistemático, histórico y pastoral. Todo investigador que desee colaborar con la revista debe considerar las siguientes instrucciones:

1. Todo artículo de investigación debe ser inédito y original. Se asume que las personas que han enviado sus trabajos y figuren como autores, han dado su conformidad para que el artículo sea publicado. El artículo debe ser enviado al e-mail: beritolam@upeu.edu.pe.

2. Los trabajos recibidos para su publicación están sometidos a referato, a cargo de miembros de la Sociedad Unionista de Honor e Investigación Teológica, asesores u otros expertos en la temática, según la especialidad u orientación del artículo. El sistema de arbitraje es anónimo, lo que garantiza la objetividad del juicio. Además se deben enviar los siguientes datos: filiación institucional del autor o autores, dirección completa, e-mail, orcid, y un currículum abreviado que incluya publicaciones, titulación académica, profesión y otros datos básicos que considere relevantes.

3. La extensión de los artículos debe oscilar entre un mínimo de 2.500 y un máximo de 10.000 palabras. Las recensiones bibliográficas no han de superar las 2.500 palabras. El consejo editorial se reserva el derecho de considerar la publicación de manuscritos que sobrepasen tales límites.

4. Junto al trabajo, los autores deberán enviar: un resumen no mayor de 150 palabras, tanto en castellano como en inglés y 5 palabras claves que han de utilizarse como descriptores temáticos, las cuales deberán enviarse también en los dos idiomas.

5. *Berit Olam* usa una adaptación del estilo de referencias de la octava edición del manual de Turabian: Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations: Chicago Style for Students and Researchers*, 8va ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2013). Las abreviaciones y algunos usos bíblicos particulares pueden ser encontrados en el manual de la SBL: Billie J. Collins, *The SBL Handbook of Style* (Atlanta, GA: SBL Press, 2014). Algunos modelos de referencias bibliográficas se encuentran en las siguientes páginas. El manual completo de referencias está disponible en los documentos adjuntos en la sección *Directrices para los autores/as*: https://revistas.upeu.edu.pe/index.php/r_berit/about/submissions#authorGuidelines.

6. Las referencias bíblicas en español deben seguir el modelo de la revista *Berit Olam*. Para las referencias bíblicas en inglés, véase Kate L. Turabian, *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations*, 207-9.

Antiguo Testamento (AT)

Génesis	Gn	Eclesiástés	Ec
Éxodo	Éx	Cantares	Cnt
Levítico	Lv	Isaías	Is
Números	Nm	Jeremías	Jer
Deuteronomio	Dt	Lamentaciones	Lm
Josué	Jos	Ezequiel	Ez
Jueces	Jue	Daniel	Dn
Ruth	Rt	Oseas	Os
1 Samuel	1 S	Joel	Jl
2 Samuel	2 S	Amós	Am
1 Reyes	1 R	Abdías	Ab
2 Reyes	2 R	Jonás	Jon
1 Crónicas	1 Cr	Miqueas	Mi
2 Crónicas	2 Cr	Nahúm	Nah
Esdras	Esd	Habacuc	Hab
Nehemías	Neh	Sofonías	Sof
Ester	Est	Hageo	Hag
Job	Job	Zacarías	Zac
Salmos	Sal	Malaquías	Mal
Proverbios	Pr		

Nuevo Testamento (NT)

Mateo	Mt	1 Timoteo	1 Ti
Marcos	Mr	2 Timoteo	2 Ti
Lucas	Lc	Tito	Tit
Juan	Jn	Filemón	Flm
Hechos	Hch	Hebreos	Heb
Romanos	Ro	Santiago	Stg
1 Corintios	1 Co	1 Pedro	1 P
2 Corintios	2 Co	2 Pedro	2 P
Gálatas	Gá	1 Juan	1 Jn
Efesios	Ef	2 Juan	2 Jn
Filipenses	Fil	3 Juan	3 Jn
Colosenses	Col	Judas	Jud
1 Tesalonicenses	1 Ts	Apocalipsis	Ap
2 Tesalonicenses	2 Ts		

7. En caso de utilizar palabras en hebreo, arameo, griego o transliteraciones use fuentes unicode.

8. La redacción de citas textuales que sobrepasen las cuatro líneas, deben ser puestas en bloque sin el uso de comillas. Citas textuales con menos de cuatro líneas deben seguir el formato normal entre comillas. Las referencias y notas deben ser colocadas al pie de la página, en numeración correlativa en conformidad con los siguientes ejemplos:

Libros:

¹Paul Cilliers, *Complexity and Postmodernism: Understanding Complex Systems* (London: Routledge, 1998), 2.

Artículos:

²Gabriel Fackre, “The Revival of Systematic Theology”, *Interpretation* 5, n° 2 (1995): 230.

Libros colectivos:

³F. David Farnell, “Philosophical and Theological Bent of Historical Criticism”, en *The Jesus Crisis: The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship*, ed. Robert L. Thomas y F. David Farnell (Grand Rapids, MI: Kregel, 1998), 85-131.

Sitios en internet:

⁴J. Douglas Borthwick, The “Harp of Canaan”, <http://www.archive.org/details/harpofcanaanorse00bortuoft>, consultado el 28 de agosto de 2020.

9. Se debe evitar el uso de las abreviaturas “Ibid.” e “Ibíd.”. En su lugar, para referirse nuevamente a una obra ya citada, se recomienda seguir el modelo que se presenta en los siguientes ejemplos:

⁵Cilliers, *Complexity and Postmodernism*, 3.

⁶Fackre, “The Revival of Systematic Theology”, 65.

⁷Borthwick, The “Harp of Canaan”, 79.

10. A consideración del comité editorial, cada autor recibirá antes de la publicación final, pruebas tipográficas que deben ser examinadas dentro del plazo indicado por el editor para verificar citas, notas y gramática antes de la publicación de su trabajo.