

Ensayo.

# La ruptura del pacto: la caída de Jerusalén y el juicio sobre el sistema mosaico.

Gutiérrez Sánchez, Osvaldo.

Cita:

Gutiérrez Sánchez, Osvaldo (2025). *La ruptura del pacto: la caída de Jerusalén y el juicio sobre el sistema mosaico*. Ensayo.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/osvaldo.gutierrez.sanchez/45>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pGRc/MEo>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# La ruptura del pacto: la caída de Jerusalén y el juicio sobre el sistema mosaico

Por: Lic.Esp.Osvaldo Gutiérrez Sánchez

Abstract / Resumen

Resumen

Este ensayo analiza la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. como un acontecimiento que trasciende lo político-militar y se constituye en un juicio teológico decisivo: la ruptura del pacto mosaico y la plena inauguración del Nuevo Pacto en Cristo. El estudio se enmarca en la teología del pacto y adopta un enfoque hermenéutico redentor-histórico, sustentado en la tipología bíblica y en una lectura preterista parcial y amilenial. A través de un recorrido exegético —desde el protoevangelio de Génesis 3:15 y los pactos patriarcales hasta las enseñanzas de Jesús y las visiones del Apocalipsis— se expone la coherencia del plan divino de redención. Asimismo, se incorporan fuentes históricas primarias, especialmente los relatos de Flavio Josefo, para establecer paralelismos entre las maldiciones proféticas y su cumplimiento histórico. Se concluye que este evento marcó el fin del sistema mosaico y confirmó la integración de judíos y gentiles en un único pueblo espiritual bajo el reinado de Cristo.

Palabras clave: destrucción de Jerusalén; pacto mosaico; Nuevo Pacto; preterismo parcial; amilenialismo; tipología bíblica; juicio divino; Flavio Josefo.

Abstract

This essay analyzes the destruction of Jerusalem in 70 A.D. as an event that transcends the political-military dimension and constitutes a decisive theological judgment: the rupture of the Mosaic covenant and the full inauguration of the New Covenant in Christ. The study is framed within covenant theology and adopts a redemptive-historical hermeneutical approach, supported by biblical typology and a partial preterist and amillennial reading. Through an exegetical journey—from the protoevangelium in Genesis 3:15 and the patriarchal covenants to the teachings of Jesus and the visions in Revelation—the coherence of God's redemptive plan is presented. Additionally, primary historical sources, especially the accounts of Flavius Josephus, are incorporated to establish parallels between prophetic curses and their historical fulfillment. It is concluded that this event marked the end of the Mosaic system and confirmed the integration of Jews and Gentiles into a single spiritual people under the reign of Christ.

Keywords: destruction of Jerusalem; Mosaic covenant; New Covenant; partial preterism; amillennialism; biblical typology; divine judgment; Flavius Josephus.

## Introducción

Sostengo que la destrucción de Jerusalén en 70 d.C. no fue sólo un suceso político-militar, sino un juicio teológico. Este acontecimiento indica el fin del pacto mosaico y confirma la inauguración del Nuevo Pacto en Cristo

La escatología bíblica tiene sus raíces en los mismos orígenes de la redención. El Pentateuco contiene los gérmenes del plan divino de salvación, que culmina en la restauración de un remanente escogido. Este remanente está constituido por los elegidos tanto de Israel como de los gentiles, formando así un solo pueblo espiritual de Dios.

La historia bíblica de la alianza entre Dios e Israel está marcada por un patrón de fidelidad divina y fracaso humano. A lo largo del Antiguo Testamento, Dios muestra paciencia y misericordia frente a la desobediencia del pueblo, pero también anuncia juicios inevitables.

Este trabajo propone una reconstrucción del modelo escatológico partiendo del Pentateuco: desde la promesa protoevangélica de Génesis 3:15, pasando por los pactos patriarcales, las leyes mosaicas, los cánticos proféticos de Moisés y los días de retribución en Deuteronomio. En el Nuevo Testamento, particularmente en la enseñanza de Jesús y en el libro de Apocalipsis, se anuncia la ruptura definitiva del pacto mosaico, simbolizada históricamente en la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. Este acontecimiento no constituye simplemente un castigo dentro de un ciclo recurrente, sino un juicio final sobre el sistema religioso del Antiguo Pacto y la inauguración plena del Nuevo Pacto en Cristo.

Para situar estos acontecimientos en su contexto histórico y teológico, presentamos la siguiente línea de tiempo de los hitos más relevantes:

<b>Año (aprox.)</b>	<b>Evento clave</b>	<b>Descripción</b>
4 a.C. – 6 d.C.	Nacimiento de Jesús	Inicio del Nuevo Pacto según la tradición cristiana.
27 – 30 d.C.	Ministerio público de Jesús	Enseñanzas y milagros, proclamación del Reino de Dios.
30 – 33 d.C.	Crucifixión y resurrección	Culmina el Nuevo Pacto; fundamento de la fe cristiana.
33 – 70 d.C.	Expansión de la Iglesia primitiva	Predicación de los apóstoles y consolidación de comunidades.
66 – 70 d.C.	Guerra judeo-romana	Conflicto político-religioso que conduce a la destrucción

<b>Año (aprox.)</b>	<b>Evento clave</b>	<b>Descripción</b>
		de Jerusalén.
70 d.C.	Destrucción de Jerusalén y del Templo	Fin del culto sacrificial mosaico; juicio teológico según autores cristianos.
Antes de 70 d.C.	Redacción del Apocalipsis	Visión apocalíptica dirigida a las iglesias del primer siglo; cumplimiento en contexto histórico inmediato.

## **Metodología**

Este estudio se enmarca dentro de la teología del pacto y emplea un enfoque hermenéutico de carácter redentor-histórico. En esta perspectiva, la historia de la salvación se articula a través de los pactos divinos —desde Adán y Abraham, pasando por Moisés, hasta llegar a Cristo— que constituyen la trama central del plan de Dios en la Escritura (Vos, 1979). La destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. se interpreta, por tanto, no sólo como un suceso político-militar, sino como un acontecimiento teológico que sella la consumación del pacto mosaico y abre definitivamente la plena vigencia del nuevo pacto en Cristo. La metodología adoptada no se limita a una reconstrucción histórica, sino que integra el análisis exegético con la interpretación teológica de los hechos.

El criterio hermenéutico fundamental es la tipología bíblica, mediante la cual las promesas y maldiciones del Antiguo Testamento son entendidas como figuras que encuentran cumplimiento en la obra de Cristo y en los juicios históricos que Dios ejecuta sobre su pueblo. De esta manera, las maldiciones descritas en Levítico 26 y Deuteronomio 28 se conectan, bajo el principio de la analogía de la fe, con los anuncios proféticos de Jesús en los Evangelios (Mt 21; Lc 21) y con las visiones del Apocalipsis, particularmente en su descripción de la gran ramera (Gentry, 1998; Chilton, 1987). En este sentido, el ensayo adopta una lectura preterista parcial y amilenial: gran parte de las profecías apocalípticas se habrían cumplido en el siglo I, especialmente en la caída de Jerusalén, sin excluir una proyección escatológica última.

Finalmente, se reconocen los límites de esta aproximación. La lectura tipológica y preterista parcial recurre al uso de fuentes históricas primarias como Flavio Josefo, lo cual resulta indispensable, dado que su relato refleja tanto el valor testimonial de un testigo ocular como los condicionamientos propios de su contexto político y literario. En este marco, el ensayo asume de manera consciente una postura definida —reformada y preterista parcial—, pero lo hace partiendo de la premisa de que la reflexión teológica debe mantenerse en diálogo constante con la Escritura y la historia

### Precisiones conceptuales para el lector:

A-El amilenialismo es la postura escatológica que niega un reinado milenarista literal de Cristo en la tierra después de su segunda venida.

En lugar de un milenio futuro, sostiene que el “milenio” de Apocalipsis 20 es una realidad presente y espiritual, que comenzó con la resurrección y exaltación de Cristo y se cumple en el reinado de Cristo en el cielo y en el corazón de los creyentes.

Características:

El milenio es simbólico, no literal.

Cristo reina ahora, en el presente, a la diestra del Padre.

La primera resurrección de Ap 20 se interpreta como la vida espiritual del creyente en unión con Cristo.

La segunda venida de Cristo traerá simultáneamente la resurrección final, el juicio y el estado eterno (cielos nuevos y tierra nueva).

Citas de autores sobre el amilenialismo

1. Agustín de Hipona:

“El milenio no debe entenderse como un reinado carnal de Cristo en la tierra, sino como el reinado espiritual que Él ejerce en los corazones de los santos” (La Ciudad de Dios, XX, 7–9).

2. Anthony Hoekema:

“El milenio se refiere al presente reinado de las almas de los creyentes con Cristo en el cielo, entre la primera y la segunda venida” (The Bible and the Future, 1979).

3. Cornelis Venema:

"La visión amilenial afirma que la era presente es la era del reino de Cristo, y que la segunda venida traerá la consumación de todas las cosas" (La promesa del futuro. , 2000).

B- El preterismo parcial interpreta que muchas de las profecías bíblicas sobre “el fin” se cumplieron en el siglo I, particularmente en la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C., aunque reconoce que todavía hay un cumplimiento futuro en la segunda venida de Cristo, la resurrección general y el juicio final.

Características:

Mateo 24, Marcos 13 y Lucas 21 se refieren principalmente a la caída de Jerusalén.

Apocalipsis (en gran parte) describe el juicio sobre el judaísmo apóstata y el Imperio Romano, no necesariamente eventos de nuestro futuro.

Citas de autores:

1. R.C. Sproul:

“La mayoría de las profecías del Nuevo Testamento que comúnmente se asocian con el fin del mundo se cumplieron en la generación del siglo I, en los eventos que culminaron con la destrucción de Jerusalén. Pero todavía esperamos el retorno final de Cristo” (The Last Days According to Jesus, 1998).

2. Kenneth L. Gentry:

“El Apocalipsis fue escrito para advertir de un juicio inminente sobre Jerusalén. La Babilonia del libro no es Roma, sino Jerusalén apóstata” (Antes de que Jerusalén cayera: datación del libro de Apocalipsis, 1989).

3. David Chilton:

“El Apocalipsis es un libro de esperanza, porque muestra cómo Cristo juzga a sus enemigos en la historia, comenzando con Jerusalén incrédula” (Los días de la venganza: una exposición del libro de Apocalipsis, 1987).

### **1. La promesa de la simiente (Génesis 3:15)**

El protoevangelio de Génesis 3:15 constituye la primera promesa escatológica: el conflicto entre la simiente de la mujer y la serpiente. Desde la teología reformada, esta simiente es Cristo mismo (Gálatas 3:16), quien destruirá definitivamente el poder del mal. Este conflicto define la historia de la redención como una tensión entre dos líneas: los hijos de Dios y los hijos del maligno (Juan 8:44).

### **2. El pacto con Abraham: tierra, simiente y bendición (Génesis 12:7)**

El pacto abrahámico introduce tres elementos escatológicos clave: la tierra prometida, una descendencia escogida y la bendición para todas las naciones (Génesis 12:1–3; 17:7–8). Desde la teología reformada, estas promesas tienen un doble cumplimiento: tipológico en Israel y consumado en Cristo (Romanos 4:13; Gálatas 3:29). La descendencia física de Abraham no garantiza la pertenencia al Israel espiritual (Romanos 9:6–8).

### **3. El pacto mosaico y las maldiciones (Levítico 26; Deuteronomio 28)**

El pacto mosaico introduce una administración condicional: la obediencia trae bendición, mientras que la desobediencia acarrea maldición (Levítico 26; Deuteronomio 28). Estas

maldiciones incluyen guerras, pestes, hambre, exilio e incluso antropofagia (Levítico 26:29; Deuteronomio 28:53–57), anticipando juicios históricos como la destrucción de Jerusalén. Escatológicamente, estos juicios prefiguran el día del Señor, en el que Dios juzgará al pueblo judío que no forma parte del remanente escogido.

Estas maldiciones descritas en Levítico 26 y Deuteronomio 28 preparan el terreno para la denuncia contenida en el Cántico de Moisés. Como observa Gilberto Miguel Rufat, el cántico funciona como un desarrollo teológico de las maldiciones anteriores, transformando las advertencias en una profecía concreta de juicio y restauración.<sup>1</sup> De este modo, las calamidades históricas que culminan en el año 70 d.C. no pueden leerse aisladamente, sino como parte de un patrón anunciado desde la Torá misma.

### **3.1 Cumplimiento histórico según Flavio Josefo**

El relato de Flavio Josefo en *La guerra de los judíos* muestra cómo estas maldiciones se cumplieron de manera literal durante el sitio de Jerusalén en el año 70 d.C.

En su relato del sitio de Jerusalén por los romanos, Josefo describe hechos que reflejan esas maldiciones:

- Hambre extrema durante el sitio:

“La hambruna se extendía cada vez más, y devoraba casas enteras y familias...” (VI, 3, 3).

- Pestes y enfermedades:

La combinación de hambre, hacinamiento y guerra trajo epidemias entre los sitiados.

- Canibalismo:

El caso más impactante es el de María de Bethezuba, una mujer noble que, desesperada, mató y comió a su propio hijo:

“Ella asó a su hijo y se lo comió... cuando los rebeldes lo olieron, acudieron, y ella les mostró los restos diciendo: ‘Este es mi hijo; yo lo comí, y lo que queda es para vosotros’” (VI, 3, 4).

- Destrucción del Templo y la ciudad:

“El santuario fue entregado a las llamas contra la voluntad de César...” (VI, 4, 5).

- Exilio y dispersión:

“Los que sobrevivieron fueron vendidos como esclavos, y otros llevados a las provincias para espectáculos en los circos...” (VI, 9, 3).

- Comparación directa

Levítico 26:29 – canibalismo

→ Josefo VI, 3, 4 – mujer que come a su hijo.

Levítico 26:25 – peste y espada

→ Josefo VI, 3, 3 – hambre y pestes en Jerusalén durante el sitio.

Levítico 26:31 – destrucción de santuarios

→ Josefo VI, 4, 5 – quema del Templo.

Levítico 26:33 – exilio

→ Josefo VI, 9, 3 – dispersión y esclavitud de los judíos sobrevivientes.

Para ser más claro se elabora esta tabla comparativa:

<b>Maldición (Levítico 26)</b>	<b>Cumplimiento en Josefo (<i>Guerra de los judíos</i>)</b>
Lv 26:29 – canibalismo	VI, 3, 4 – María de Bethzuba mata y come a su hijo
Lv 26:25 – peste y espada	VI, 3, 3 – hambre y pestes durante el sitio
Lv 26:31 – destrucción del santuario	VI, 4, 5 – quema del Templo
Lv 26:33 – exilio	VI, 9, 3 – judíos vendidos como esclavos y dispersados

En esta misma línea, Eusebio de Cesarea ofrece un testimonio patrístico que refuerza la lectura teológica de la caída de Jerusalén como un juicio divino definitivo sobre el sistema mosaico. En La prueba del Evangelio afirma: “...su venerado Templo y su Lugar Santo es incluso hoy una piedra pisoteada bajo los pies de todas las naciones... y fue sólo después de que vino nuestro Salvador... que todas las familias de la nación judía han sufrido un dolor digno de lamento y llanto porque la mano de Dios los ha golpeado, entregando su ciudad madre a naciones extrañas, derribando su Templo y expulsándolos de su país...” (VIII, 2). Esta declaración, escrita en el siglo IV, confirma que la Iglesia primitiva interpretó la destrucción del año 70 d.C. no sólo como un desastre militar, sino como el signo histórico del fin del Antiguo Pacto y la ratificación visible del Nuevo inaugurado en Cristo.

#### **4. El cántico profético de Moisés (Deuteronomio 32)**

El cántico de Moisés funciona como una profecía-testimonio del fracaso de Israel y de la fidelidad de Dios (Deuteronomio 32). Denuncia la apostasía de la nación, anuncia el juicio inminente y promete la vindicación del remanente escogido. Refuerza así la noción de que la

restauración final será obra exclusiva de Dios en favor de su pueblo elegido (Deuteronomio 32:36–43).

El Cántico de Moisés (Dt 32) denuncia la apostasía de Israel, anuncia la ira de Dios y promete la vindicación del remanente. Rufat destaca especialmente el versículo 35: “Mía es la venganza y la retribución”, que interpreta como clave para comprender tanto el juicio histórico de Jerusalén en el año 70 d.C. como la proyección escatológica de la justicia divina. Para este autor, el cántico sintetiza el doble movimiento de la historia de la redención: el castigo de la infidelidad y la preservación misericordiosa de un pueblo escogido.

## **5. La restauración del remanente (Deuteronomio 30)**

La restauración prometida en Deuteronomio 30 es unilateral: Dios circuncidará el corazón de su pueblo para que le ame y viva (Deuteronomio 30:6). Aquí se anticipa la regeneración del corazón, obra del Espíritu Santo (Ezequiel 36:26–27), como fundamento del cumplimiento escatológico del pacto. Desde las doctrinas de la gracia, esto constituye parte de la gracia irresistible aplicada al remanente elegido soberanamente (Romanos 11:5–7).

La promesa de restauración no surge únicamente en Deuteronomio 30, sino que ya está presente en el cántico. Rufat enfatiza que los versículos 36–43 constituyen el clímax del poema, donde Dios se vuelve a su pueblo después del juicio y reafirma su fidelidad. Esto conecta directamente con la promesa de circuncisión del corazón en Deut 30:6 y con las visiones proféticas de una regeneración espiritual (Ez 36:26–27). Así, el cántico no termina en destrucción, sino en esperanza, prefigurando la obra soberana del Espíritu en el remanente.

## **6. Cristo como cumplimiento de la promesa de redención: salvación y juicio**

La promesa de redención por medio de la simiente, la elección soberana de un remanente y la certeza de la restauración final encuentran su cumplimiento en Cristo y en la inclusión de judíos y gentiles en el único pueblo de Dios, el Israel espiritual (Gálatas 6:16).

No obstante, la obra de Cristo incluye no solo la salvación, sino también el juicio:

“Pero cuando viereis a Jerusalén rodeada de ejércitos, sabed entonces que su destrucción ha llegado. Entonces los que estén en Judea, huyan a los montes; y los que en medio de ella, váyanse; y los que estén en los campos, no entren en ella. Porque estos son días de retribución, para que se cumplan todas las cosas que están escritas” (Lucas 21:20–22).

Rufat establece un vínculo entre el cántico y la enseñanza paulina en Romanos 9–11. Allí, el apóstol interpreta la incredulidad de Israel como ocasión para la entrada de los gentiles, cumpliéndose lo anticipado en Deut 32. El cántico, por tanto, no solo anuncia la ruina de la nación apóstata, sino también la inclusión de las naciones en el plan de Dios. En Cristo se cumplen tanto el juicio anunciado como la salvación prometida, integrando en un solo pueblo al remanente fiel de Israel y a los creyentes gentiles.

## **7. Jesús y la ruptura del pacto: la parábola de los labradores malvados**

En Mateo 21:33–46, Jesús narra la parábola en la que Dios (el dueño de la viña) envía siervos (los profetas) y finalmente a su Hijo (Jesús), todos rechazados por los labradores (los líderes de Israel). El clímax llega con la declaración:

“Por tanto os digo, que el reino de Dios será quitado de vosotros, y será dado a gente que produzca los frutos de él” (Mateo 21:43).

Esto no es solo un castigo: es una transferencia del Reino, lo que implica una ruptura definitiva.

## **8. La gran ramera y el juicio sobre Jerusalén en Apocalipsis**

Apocalipsis 17–18 presenta a la gran ramera, símbolo de una ciudad infiel y homicida. Aunque tradicionalmente se asocia con Roma, numerosos intérpretes preteristas identifican esta figura con Jerusalén apóstata.

Apocalipsis 11:8 identifica el lugar donde “fue crucificado su Señor” como “la gran ciudad, que simbólicamente se llama Sodoma y Egipto”.

Apocalipsis 18:24 señala: “En ella se halló la sangre de los profetas y de los santos y de todos los que han sido muertos en la tierra”, lo que conecta con la acusación de Jesús en Mateo 23:35. Los profetas también habían denunciado a Jerusalén como prostituta espiritual (Ezequiel 16; Oseas 2). El Apocalipsis retoma este lenguaje para describir a la ciudad que rompió su pacto con Dios.

Apocalipsis 17:16 predice que la bestia y los diez cuernos dejarán desolada a la ramera, lo que encuentra cumplimiento histórico en la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. Según Kenneth Gentry, esta interpretación “resuelve muchas de las tensiones del texto si se acepta que Babilonia representa a Jerusalén y no a Roma” (Gentry, 1989).

Aunque la mayoría de los intérpretes han identificado a la gran ramera de Apocalipsis 17–18 con Roma, basándose en la referencia a las “siete colinas” (Ap 17:9) y en el contexto del Imperio, esta interpretación presenta serias dificultades. En primer lugar, el rasgo más destacado de la ramera no es su ubicación geográfica, sino su carácter homicida: “en ella se halló la sangre de los profetas y de los santos” (Ap 18:24). Roma nunca fue acusada en la Escritura de derramar la sangre de los profetas, mientras que Jerusalén sí lo fue reiteradamente (Mt 23:35–37; Lc 13:33). En segundo lugar, el propio Apocalipsis identifica “la gran ciudad” como el lugar donde fue crucificado el Señor (Ap 11:8), lo que señala inequívocamente a Jerusalén. Además, el lenguaje de prostitución espiritual en el Antiguo Testamento (Ez 16; Os 2) se aplica exclusivamente a Jerusalén, nunca a Roma. Como explica David Chilton: “El Apocalipsis describe a Jerusalén bajo la figura de Babilonia; ella es la ramera que, habiendo recibido privilegios de consagración sacerdotal, se prostituyó y persiguió a los profetas” (Paradise Restored, 1985, 340).<sup>1</sup> En esta línea, los paralelismos entre las vestiduras sacerdotales (Éx 28:5–6) y los adornos de la ramera (Ap 17:4) refuerzan la identificación con la ciudad santa que se corrompió. Así, lejos de aludir a Roma, el texto apunta a Jerusalén como la ciudad apóstata que recibió el juicio divino en el año 70 d.C.

Vestiduras sacerdotales y la Ramera: Existe un paralelismo entre las vestiduras del sumo sacerdote (Éxodo 28:5–6) y la de la ramera (Apocalipsis 17:4). Este eco simbólico sugiere que la ramera representa a Jerusalén, la ciudad consagrada que corrompió su función sacerdotal y se entregó a la idolatría, recibiendo así el juicio divino.

David Chilton afirma que “el Apocalipsis fue escrito para advertir a la iglesia del inminente juicio sobre Jerusalén por su apostasía y su rechazo del Mesías” (Chilton, 1987).

### **8.1 Datación del Apocalipsis: claves para la interpretación**

La cuestión de la datación del libro de Apocalipsis constituye un factor decisivo para la interpretación que aquí se sostiene. En efecto, si se ubica su redacción hacia fines del reinado de Domiciano (c. 95 d.C.), el peso del mensaje se desplazaría hacia una eventual persecución romana de la iglesia en sentido general; mientras que una datación temprana (entre los años 64 y 70 d.C., en el contexto de Nerón y de la inminente guerra judía) permite leer gran parte de sus visiones como anuncio inmediato del juicio divino sobre Jerusalén y la culminación del pacto mosaico.

Los argumentos internos del propio Apocalipsis favorecen una fecha temprana. En primer lugar, el vidente recibe la orden de medir el templo y el altar (Ap 11:1–2), una acción difícil de

comprender si el santuario ya hubiese sido destruido en el 70 d.C. En segundo lugar, la célebre enumeración de reyes en Ap 17:10 (“cinco han caído, uno es, y el otro aún no ha venido...”) se ajusta mejor a la dinastía Julio-Claudia, situando la redacción en la época de Nerón. En tercer lugar, el lenguaje de inmediatez es recurrente: “Bienaventurado el que lee... porque el tiempo está cerca” (Ap 1:3; cf. 22:10), lo cual sugiere que el autor esperaba un cumplimiento en la generación de sus destinatarios. Finalmente, las cartas a las siete iglesias revelan tensiones con la sinagoga (“sinagoga de Satanás”), indicios de una presión judaizante que cobra sentido en el período previo a la catástrofe del 70 d.C. y no tanto en el cambio de siglo.<sup>1</sup>

En cuanto a la evidencia externa, la tradición que atribuye la fecha al tiempo de Domiciano proviene sobre todo de Ireneo, pero la ambigüedad de su testimonio ha sido señalada por diversos estudiosos.<sup>2</sup> Clemente de Alejandría, por su parte, sitúa la revelación en tiempos de los emperadores que anteceden a la destrucción de Jerusalén, y Eusebio recoge tradiciones que vinculan la “abominación desoladora” con aquel acontecimiento.<sup>3</sup> Incluso intérpretes modernos reconocen que, aunque la mayoría sostiene la datación tardía, existen razones de peso para considerar seriamente una redacción temprana en tiempos de Nerón.<sup>4</sup> Esta diversidad patrística y académica muestra que no hubo unanimidad sobre la fecha del Apocalipsis.

En síntesis, la hipótesis de una datación temprana —sostenida, entre otros, por Gilberto Rufat— refuerza la lectura del Apocalipsis como anuncio de un juicio inminente, cumplido en la caída de Jerusalén en el año 70 d.C.<sup>5</sup> Así, la interpretación de “Babilonia” como Jerusalén cobra plena coherencia y se integra a la tesis general de este ensayo: la destrucción del Templo no fue un mero episodio político-militar, sino el signo histórico de la ruptura del pacto mosaico y de la inauguración definitiva del Nuevo Pacto en Cristo.

## **9. El fin del Antiguo Pacto y el establecimiento del Nuevo**

La carta a los Hebreos afirma claramente la transitoriedad del pacto mosaico:

“Diciendo: Nuevo pacto, ha dado por viejo al primero; y lo que se da por viejo y se envejece, está próximo a desaparecer” (Hebreos 8:13).

En Lucas 22:20, Jesús establece el Nuevo Pacto con su sangre:

“Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que por vosotros se derrama.”

Hebreos 10:1–18 insiste en que el sistema levítico era una sombra de los bienes venideros, mientras que el sacrificio de Cristo perfecciona para siempre a los santificados. Pablo, en

Gálatas 3:24–25, explica que la ley fue nuestro tutor para llevarnos a Cristo, pero ahora ya no estamos bajo ese ayo.

Como afirmó Orígenes:

“Jerusalén fue destruida por haber dado muerte a Jesús y a los profetas... El pueblo fue dispersado, y Dios no quiso ya aceptar sacrificios en el templo” (Contra Celso, IV, 22).

## **Conclusión**

La caída de Jerusalén en el año 70 d.C. representa, desde la perspectiva escatológica reformada, la ruptura definitiva del Antiguo Pacto. Este acontecimiento no fue meramente político o militar, sino un juicio divino contra un sistema religioso que había quedado obsoleto y que culminó en el rechazo y asesinato del Mesías Príncipe. En contraste, el Nuevo Pacto inaugurado por la sangre de Cristo establece una relación directa con Dios, fundada en la gracia y la fe, e integra en un solo pueblo a judíos y gentiles.

Esta interpretación ya se vislumbra en los primeros siglos de la Iglesia. Orígenes afirmaba que “Jerusalén fue destruida por haber dado muerte a Jesús y a los profetas... El pueblo fue dispersado, y Dios no quiso ya aceptar sacrificios en el templo” (Contra Celso, IV, 22). De manera semejante, Eusebio de Cesarea describe cómo el Templo quedó como ruina perpetua: “...su venerado Templo y su Lugar Santo es incluso hoy una piedra pisoteada bajo los pies de todas las naciones... y fue sólo después de que vino nuestro Salvador... que todas las familias de la nación judía han sufrido un dolor digno de lamento y llanto porque la mano de Dios los ha golpeado, entregando su ciudad madre a naciones extrañas, derribando su Templo y expulsándolos de su país...” (Demonstratio Evangelica, VIII, 2).

Así, el juicio sobre Jerusalén se convierte en la ratificación histórica y teológica de que el Reino de Dios se manifiesta plenamente en Cristo y en su Iglesia. En esta línea, el cántico profético de Moisés (Dt 32) adquiere un valor hermenéutico decisivo. Como señala Rufat, este cántico “funciona como una síntesis profética del Antiguo Pacto, anunciando no solo el juicio sobre la infidelidad de Israel, sino también la vindicación final de Dios y la inclusión de las naciones en su plan redentor”. La sentencia divina “Mía es la venganza y la retribución” (Dt 32:35) no se agota en la destrucción de Jerusalén, sino que apunta a la consumación escatológica en la que Dios vindicará a su pueblo y manifestará su gloria entre todas las naciones.

En este sentido, conviene enfatizar que el juicio del año 70 d.C. no debe confundirse con el juicio final escatológico reservado para el fin de la historia. Aquella catástrofe fue un juicio pactal, histórico y delimitado, dirigido específicamente al Israel que había abandonado su vocación y rechazado al Mesías. El juicio final, en cambio, será universal, definitivo y cósmico, e involucrará a todas las naciones. La caída de Jerusalén funciona entonces como señal histórica de cierre del Antiguo Pacto y confirmación visible del Nuevo, no como la consumación última del plan redentor.

Por ende, la destrucción del templo y el fin del sistema mosaico representan el cumplimiento del plan soberano de Dios, anticipado a Moisés en Deuteronomio 31 y 32. Su culminación es el Nuevo Pacto, del cual surge un pueblo renovado en Cristo, donde ya no hay distinción entre judío y gentil, sino una sola familia redimida bajo la gracia del Mesías.

## Notas

1. Justo L. González y Catherine Gunsalus González, *Cómo leer el Apocalipsis* (Barcelona: Clie, 2021), 24–25.
2. Ireneo de Lyon, *Contra las herejías* V, 30,3. Véase la discusión en Gilberto Rufat, *El Apocalipsis de Juan: La venida del Hijo del Hombre* (Buenos Aires: Ediciones XYZ, 2020), 112–115.
3. Clemente de Alejandría, *¿Qué rico se salvará?* 42; Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* III, 5.
4. Rufat, *El Apocalipsis de Juan*, 210–213. Cf. Flavio Josefo, *Guerra de los judíos* VI, 3–4.
5. Rufat, *El Apocalipsis de Juan*, 45–49.

## Bibliografía (Chicago)

- Agustín de Hipona. La ciudad de Dios. Libro XX, caps. 7–9. Trad. española. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- Chilton, David. Los días de la venganza: una exposición del libro de Apocalipsis. Fort Worth, TX: Dominion Press, 1987.
- ———. Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion. Fort Worth, TX: Dominion Press, 1985.
- Eusebio de Cesarea. La prueba del Evangelio (Demonstratio Evangelica). Libro VIII, cap. 2. Trad. española.
- Gentry, Kenneth L. Antes de que Jerusalén cayera: datación del libro de Apocalipsis. Tyler, TX: Institute for Christian Economics, 1989.
- Justo L. González y Catherine Gunsalus González, *Cómo leer el Apocalipsis* (Barcelona: Clie, 2021)
- Hoekema, Anthony A. The Bible and the Future. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.
- Josefo, Flavio. La guerra de los judíos. Libro VI. Trad. española. Madrid: Editorial Gredos, 1997
- La Santa Biblia. Reina-Valera 1960. Miami: Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960.
- Orígenes. Contra Celso. Libro IV, cap. 22. Madrid: Editorial Católica, 1955.
- Rufat, Gilberto Miguel. El cántico profético de Moisés: Deuteronomio 32:1–47. Dallas, TX: Editorial Independiente, 2022.
- Sproul, R. C. ¿Qué es la teología reformada? Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997.

- ———. *The Last Days According to Jesus*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998.
- Venema, Cornelis P. *La promesa del futuro*. Grand Rapids: Libros Desafío, 2000.
- Vos, Geerhardus. *Teología bíblica: Antiguo y Nuevo Testamento*. Carlisle: Banner of Truth Trust, 1979.