

LECCIÓN 28.^a LA PERSPECTIVA PROFETICA Y LA «ABOMINACIÓN DESOLADORA.».

1. Unos textos difíciles

«Cuando veais en el lugar santo la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel (el que lee, entienda), entonces los que están en Judea huyan a los montes...» (Mat. 24:15-16).

«Pero cuando veáis la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel, puesta donde no debe estar (el que lee, entienda), entonces los que están en Judea...» (Mar. 13:14).

«Pero cuando viereis a Jerusalén rodeada de ejércitos, sabed entonces que su destrucción ha llegado. Entonces los que estén en Judea...» (Lúe. 21:20-21).

No es difícil identificar «la abominación desoladora». La palabra «abominación» (hdélygma) se emplea en el Antiguo Testamento (LXX) para hacer referencia a la idolatría. La misma frase aparece en Daniel 11:31; 12:11. En el primer caso se trata de la profanación del altar por el representante de Antiocho Epifanes el año 167 antes de Cristo (cf. 1.^a Mac. 1:54, donde la frase se usa para describir dicho acto sacrilego). En el segundo texto, a pesar de que algunos comentaristas creen que se refiere al Anticristo escatológico, todo inclina a pensar que alude a la profanación de los ejércitos romanos el año 70 de nuestra era. Beasley-Murray ha defendido este punto de vista con tanta inteligencia que parece irrefutable.³ George Eldon Ladd —autor de varios libros sobre escatología, de reconocida solvencia teológica— escribe también:

«En cualquier caso, algunas de las advertencias que el Señor hace en el sermón del Monte de los Olivos encajan mucho mejor en la situación histórica concreta del año 70 que en un final escatológico. El consejo de huir a las montañas, apresuradamente; la esperanza de que la tribulación no ocurra en invierno cuando los alrededores de Jerusalén son más difícilmente transitables y los caminos de Palestina en general se hallan inundados por el agua de las lluvias, todo esto parece referirse más bien a una situación histórica, limitada al territorio judío, que no a una tribulación a escala mundial, producida por un Anticristo escatológico.»⁴

Por otra parte, una lectura paralela de los tres sinópticos nos descubre en seguida la solución que el mismo texto ofrece. Fijémonos que lo que para Mateo y Marcos es «la abominación desoladora», para Lucas es «Jerusalén rodeada de ejércitos», con sus estandartes paganos que pronto entrarían en la ciudad y llegarían hasta el templo profanándolo con su presencia, lo que alcanzaría al mismo Lugar Santísimo.

2. ¿Qué intentaba el discurso de Mateo 24:15 y ss. y paralelos?

El discurso profético de Jesús trataba de contestar a dos preguntas: 1) ¿Cuándo sería destruido el templo? 2) ¿Qué señal habría de Su venida y del fin del mundo? (Mat. 24:3; Mar. 13:4). Sobre este punto hay unanimidad entre los mejores eruditos evangélicos. De la totalidad de la enseñanza del sermón del Monte de los Olivos se desprende que Jesús se refirió tanto a la caída de Jerusalén el año 70, como a su propia parusía escatológica. La tarea del exégeta estriba en saber deslindar las secciones que corresponden a uno y a otro acontecimiento respectivamente.

Este trabajo exegético no siempre es fácil, porque, como ha señalado C. E. B. Cranfield,⁵ en la perspectiva profética de Jesús lo histórico y lo escatológico se hallan a veces entremezclados. El acontecimiento escatológico final es cotemplado a través de la «transparencia» de los hechos históricos inmediatos. De igual modo, la historia próxima es vista como un anticipo escatológico.

Esta perspectiva profética de Jesús la encontramos también en los profetas del Antiguo Testamento, quienes igualmente interrelacionan las imágenes, el lenguaje y el estilo propiamente escatológicos y apocalípticos en sus relatos de los juicios de Dios sobre Israel. En Amos, por ejemplo, el Día de Yahveh es tanto un acontecimiento histórico (5:18-20) como el evento escatológico final (7:4; 8:8-9; 9:5). Isaías describe el día histórico y concreto de la visitación del Señor sobre Babilonia como si fuese el último Día, el Día de Yahveh escatológico y final (Is. 13:9-11; 34:1-15).

Sofonias (1:7, 14) describe el Día de Yahveh como Si se tratara de un desastre histórico a manos de un azote desconocido (1:10-12, 16-17; 2:5-15); en cambio, también lo narra en términos de una catástrofe mundial, en la que desaparecen todas las criaturas que pueblan la tierra (1:2-3) y sólo quedan desolación y muerte (1:18). Lo próximo y lo escatológico se mezclan: el futuro inmediato y el Día final quedan así interrelacionados en una concatenación mutua.

Otro ejemplo es el que presenta el lenguaje de Ezequiel (32:6-10) para describir el juicio de Dios sobre Egipto, no al final de los tiempos, sino en un próximo futuro cuando la grandeza del Imperio de los faraones desaparecerá, y comenzará su inevitable y progresiva decadencia. Ezequiel profetiza contra Faraón: «Yo extenderé sobre ti mi red —dice Yahveh— con reunión de muchos pueblos... Y te dejaré en tierra...; pondré tus carnes sobre los montes... Y cuando te haya extinguido, cubriré los cielos, y haré entenebreecer las estrellas; el sol cubriré con nublado, y la luna no hará resplandecer su luz. Haré entenebreecer todos los astros brillantes del cielo... y pondré tinieblas sobre tu tierra... en el día de tu caída» (Ez. 32:3-10).

Esta manera profética de ver la historia —la inmediatamente próxima y el futuro escatológico— expresa un punto de vista determinado, propio de los profetas de Israel. Como dice Cranfield; «En las crisis de la historia se nos anticipa lo escatológico. Los juicios divinos en la historia son, por así decirlo, como representaciones del juicio final, y las sucesivas encarnaciones de anficristos anuncian por anticipado la última y radical apoteosis de la rebelión y la maldad antes del Fin.»

Así pues, lo próximo y lo lejano están igualmente presentes en la mirada del Señor: El contempla lo inmediato y lo escatológico abarcándolo todo en una misma mirada, la mirada del juicio. Porque es el mismo juez que juzgó a Egipto, a Babilonia y a Israel el que vendrá en juicio el último Día. Y el carácter de su acción es idéntico; la única diferencia estriba en la intensidad y universalidad del juicio.

Esto explica la naturaleza de sus juicios, tal como han sido recogidos por los Sinópticos.

El juicio —y no sólo la salvación (Mat. 3:12; 25:34, 41)— que el Reino de Dios, inaugurado por Jesucristo, trae consigo, queda decidido en la medida en que los hombres responden a las ofertas de gracia; y en esta misma medida queda determinado su destino escatológico (Mar. 8:38; Mat. 10:32-33). Esto está patente en los juicios sobre Corazín, Betsaida y Capernaum (Mat. 11:20-23; Lúe. 10:13-15). Lucas y Mateo describen el juicio que caerá sobre Corazín y Betsaida en términos escatológicos: «Por tanto os digo que en el Día del juicio, será más tolerable el castigo para Tiro y para Sidón que para vosotras» (Mat. 11:22). Pero en los versículos siguientes (Mat. 11:23; Lúe. 10:15) se describe el juicio sobre Capernaum en términos menos escatológicos, afirmando simplemente que esta orgullosa ciudad —centro del ministerio de Jesús en Galilea—, que había escuchado el mensaje del Reino repetidamente, sería entregada al Hades (en hebreo, la condición, el estado de los muertos). Aunque Mateo 11:24 añade una nota escatológica, es evidente que la misma hace referencia a un juicio en la historia concreta de Capernaum, dado que añade el comentario del Señor: «Sí en Sodoma se hubiesen hecho los milagros que han sido hechos en ti, habría permanecido hasta el día de hoy» (vers. 23). Por cierto que en estas palabras de juicio sobre Capernaum el Señor se sirve del cántico de Isaías en contra de Babilonia (Is. 14:13-15), aunque no las cite explícitamente. Tenemos aquí otro ejemplo del uso indiscriminado de una misma clase de lenguaje —con estilos idénticos o paralelos— para describir los juicios de Dios, tanto de carácter histórico como escatológico.

3. Enseñanza que se desprende de estas consideraciones

Conviene, pues, subrayar la enseñanza que se desprende de todo esto: el juicio que viene sobre los que rechazan el Reino, se cumple en la historia tanto como en el Día de Yahveh, el día escatológico. Mateo y Lucas nos dicen que Capernaum, levantada en la cúspide de su vanidad, será arrojada a lo más bajo y vergonzoso; sufrirá la misma suerte que Sodoma: la aniquilación total. Esto explica la oportuna cita de Isaías 14, es decir, el uso del lenguaje de dicha profecía contra Babilonia; la altanera, cruel e impía Babilonia que, encumbrada también

en lo más alto. sufrió el castigo divino y descendió a lo más bajo de la Iluminación y de la derrota. Capernaum. io mismo que Sodoma y Babilonia, seria reducida a ruinas. Jesús, como ios profetas del Antiguo Testamento, podía ver la visitación divina para juicio, tanto en términos escatológicos como en términos históricos. La destrucción de Capernaum constituyó un juicio del Reino de Dios que viene en Jesucristo.

También sobre Jerusalén lanzó Jesús sus palabras condenatorias en términos históricos, por su ceguera, por su falta de discernimiento al no distinguir las realidades del Reino que estaba en medio de ellos. Jesús lloró sobre Jerusalén al comprobar que sus habitantes le rechazaban (Mat. 23:37-39; Lúc. 13:34-35). El rechazo de la invitación que les hizo Jesús, significó para ellos —los judíos— que su «casa fuese dejada desierta» y desolada. Ellos que soñaban en una Jerusalén capital de un mundo redimido por el judaísmo, y en un templo convertido en el santuario de toda la humanidad, van a ser dejados por Dios. Jerusalén será asolada, y el templo será destruido.

La misma idea se repite en Lucas 19:41-44. Jesús lloró sobre Jerusalén porque sus habitantes no reconocieron «el tiempo de su visitación», es decir, cuando el Señor vino a visitarla. Porque Dios visitó a su pueblo en Jesucristo, para ofrecerle la salvación y la paz. Es asi como llegó hasta ellos el Reino de Dios, en gracia y misericordia, pero Israel rechazó esta oferta de gracia y escogió el camino que conduce al desastre. La catástrofe fue literal, pues trajo muerte y destrucción sobre la ciudad y el templo en el año 70.

No es menester considerar otros ejemplos de este juicio que el Reino —y el Rey— trae en términos histórico-esca-tológicos sobre Jerusalén y sobre sus habitantes incrédulos (Lúc. 21:20-24; 23:27-31), tanto como sobre las piedras del templo (Mar. 13:2. Cf. 14:58; 15:29).

Jesús puede contemplar el futuro de dos maneras diferentes: puede describir las futuras visitas de su ira en términos de una catástrofe histórica inminente y, por otra parte, también como un acontecimiento escatológico y trascendente. Tanto lo histórico como lo escatoiógico constituyen visitas divinas que arrojan sobre Israel el juicio divino por haber rechazado el Reino de Dios.

Dios volvió a manifestar su actividad en medio de la historia; visitó a su pueblo en la misión de Jesús, ofreciéndole las bendiciones del Reino. Mas cuando la oferta es rechazada, sigue inevitablemente una visita de juicio: tanto un juicio en la historia como un juicio escatoiógico. Ambos, e! que cayó sobre Jerusalén el año 70, y el que será desplegado a la faz de todo el mundo en el último Día, son juicios del mismo Dios y expresan idénticamente su soberanía real.

Incluso cuando el juicio es inmediato —o cercano— y, por lo tanto, destinado a cumplirse históricamente, próximamente, antes del juicio final, inciuso entonces Jesús contempla este juicio como un hecho escatoiógico y emplea lenguaje escatoiógico. Tal es el caso de Mateo 24:27-28, que muchos comentaristas consideran como el colofón adecuado de la gran tribulación que padeció la nación judia en el año 70. Los judíos esperaban —engañados por falsos profetas, como testifica Flavio Josefo— la venida súbita de su Mesías. No perdieron esta esperanza ni un solo instante. Pero estaban ciegos espiritualmente. Después de su rechazo del Hijo de Dios, no podían esperar sino el juicio del cielo. Asi llegó el Mesías, pero no de la manera que suponían; llegó de la única manera que podía llegar: en juicio. Asi, la ira de Dios halla expresión en los acontecimientos del año 70. Luego, el cadáver de Israel será notorio a todos los pueblos (Mat. 24:28), como el cadáver del Faraón lo fue para sus contemporáneos (Ez. 32:10).

De modo que, asi como las bendiciones del Reino representan que el futuro se ha introducido entre nosotros, y que ios poderes y las fuerzas del Reino venidero actúan ya en la actualidad en el mundo, de igual manera podemos afirmar que el juicio final, escatoiógico, definitivo, queda anticipado en cada juicio parcial y local que ocurre en la historia.

4. ¿Cómo entender el próximo futuro de Israel?

El próximo futuro de Israel, que Jesús anuncia en el sermón del Monte de los Olivos y en algunas de sus parábolas, será entendido solamente en la medida en que comprendamos el alcance y el significado del rechazo de Israel. Dice el Señor en Mateo 21:43: «Por tanto os digo que el Reino de Dios será quitado de vosotros, y será dado a gente que produzca los frutos de él.»

La interpretación dispensacional clásica⁶ entendía el vocablo «gente» o «nación» en el sentido de «generación»; el Reino es ahora quitado de los judíos de la generación de Jesús, pero será dado a una futura generación de judíos que creerán. Como señala G. Eldon Ladd: «Esto es, sin embargo, una interpretación forzada.»⁷ Tan forzada que la misma Biblia Anotada de Scofield, en su nota a Mateo 21:43, no se atreve a ofrecerla como explicación del versículo, aunque en el fondo sigue el esquema que la exige, como lo prueba su referencia a la nota que escribieron en 1.^a Corintios 15:24 y que recomiendan leer.

Ya comprobamos cómo anticipó Jesús un juicio divino sobre Israel, a causa de su obstinación en contra del mensaje del Reino. Este juicio tendría que ser tanto histórico como escatológico; un juicio que caerá sobre Jerusalén y sus habitantes (Lúc. 13:34 y ss.; Mat. 23:37-39; Lúc. 19:41-44; 23:27-31) y a causa de lo cual el templo será destruido (Mar. 13:1-2). Sobre esta mala generación tiene que caer el castigo divino (Mat. 11:16-19; Lúe. 13:1-5). El Reino de Dios será quitado de Israel y será dado a otros. En la parábola del padre de familia, Jesús enseñó que, debido a la deslealtad de los labradores, símbolo de la ingratitud criminal de Israel al rechazar a los profetas y al matar al Hijo de Dios, el Señor visitaría en juicio al que hasta entonces había sido su pueblo; «¿Qué hará, pues, el señor de la viña? Vendrá, y destruirá a los labradores, y dará su viña a otros» (Mar. 12:9). Esta parábola afirma sin ambages que Israel, en tanto que pueblo representado por sus líderes religiosos, ha rechazado la oferta del Reino que Dios le hizo en Jesucristo; por consiguiente —prosiguir la lección—, Dios, a su vez, ha rechazado a la nación Judía en tanto que pueblo de Dios, es decir, como nación. Su status como pueblo de Dios, ha sido entregado a «otros», a otra «gente».

Si tenemos en cuenta que Jesús consideraba a sus discípulos como el remanente del verdadero Israel, porque habían aceptado la oferta del Reino y al Rey de este Reino, los «otros», la otra «gente» a la cual le es entregado el Reino, no puede ser otra que el círculo de los discípulos de Jesús.

5. El verdadero "remanente" de Israel

Sí, Jesús consideraba a sus discípulos como el remanente del verdadero Israel. Todo esto nos lleva a estudiar la relación entre Jesucristo e Israel.

Cualquier lector de los Evangelios se da cuenta en seguida de que Jesús aparece como un judío que habla a su pueblo. Aceptó —y refrendó— la autoridad e inspiración de las Escrituras del Antiguo Testamento, se conformó a las prácticas y usos del templo, participó en los cultos de la sinagoga y en todo acomodó su vida a las costumbres de los judíos. En ningún momento se observa que él quisiera organizar algo independiente o desligado de Israel. Insistió en los comienzos de su ministerio en que su misión iba primeramente dirigida a «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mat. 15:24). En aquellos momentos aconsejó a sus discípulos que predicaran sólo a Israel (Mat. 10:5-6); porque, como es evidente, el núcleo de su misión tenía que ser judío, ya que «la salvación viene de los judíos», como le dijo a la mujer samaritana (Jn. 4:22).

Jesús surge del fondo del pacto del Antiguo Testamento y de las promesas de los profetas. Reconoce a Israel como el receptor de dicho pacto y de las promesas incluidas en el mismo; de ahí que llame a los israelitas «hijos del Reino» (Mat. 8:12). Cuando el Señor habla de sus compatriotas como «las ovejas perdidas de la casa de Israel», ello no significa que los gentiles no estuviesen perdidos también a los ojos de Dios; lo que quiere decir es que sólo Israel era, entonces, el pueblo de Dios y, por consiguiente, como a tal pueblo debe ir dirigido primeramente todo lo que concierne a las promesas del Reino.

Por consiguiente. Jesús tenía que ir primeramente al Pueblo de Israel —a los «suyos» (Jn. 1:11)— para anunciarles que Dios estaba obrando ahora para cumplir sus promesas y conducir a su pueblo hacia el destino y la vocación trazados por el Señor. Israel había sido durante siglos el pueblo escogido de Dios; de ahí que el tiempo del cumplimiento de las promesas mesiánicas, iniciado con la presencia de Jesús, fuera ofrecido en primer lugar a los hijos del pacto, y no al mundo en general. El apóstol Pablo hará lo mismo: incluso en su misión a los gentiles, entrará primero en las sinagogas.

En Génesis 12:3 se nos dice que «en Abraham serán benditas todas las familias de la tierra». De modo que, en aras del amor universal de Dios, que abarca a todos los pueblos y gentes, el Señor tiene que despertar a los «hijos de Abraham» a su vocación e identidad espirituales, antes de poder bendecir al resto del mundo. De ahí que el núcleo inicial del mensaje del Evangelio del Reino se forme, lógicamente, dentro de Israel. En efecto, aunque es cierto que Israel, como nación, rechazó la oferta del Reino, un buen grupo de personas lo aceptó y se adhirió a él de todo corazón. Esta adhesión, por cierto, consistió en algo más —mucho más— que el simple discipulado a los pies de un rabí. Los rabinos —como los apóstoles luego, y después los ministros del Evangelio a lo largo de los siglos— querían que la fidelidad de sus discípulos estuviera dirigida a las Escrituras más bien que a ellos mismos: los maestros judíos señalaban a la Torah (la ley); pero Jesús se señala a sí mismo como el centro de la fe. El rabí ofrecía algo fuera de sí mismo; Jesús se ofrecía El mismo y sólo El como garantía de verdad y salvación, como cumplimiento de todas las promesas mesiánicas. Por eso exigió de sus seguidores una lealtad incondicional, un sometimiento absoluto a su autoridad. De modo que se convertían no ya simplemente en discípulos, sino también en duloi= esclavos (Mat. 10:24 y ss.; 24:45 y ss.; Lúca. 12:35 y ss., 42 y ss.). Esta relación a una persona, a un maestro, a un rabí, no tenía precedentes ni paralelo en Israel, ya que esta clase de fidelidad era precisamente la que se pedía para solo Dios. El discipulado para Jesús implicaba más que una simple adhesión a sus doctrinas, o un mero seguimiento; significaba nada menos que una entrega completa, un sometimiento total y personal, tanto a la persona de Jesús como a su mensaje. La razón de esto se encuentra en el hecho de la presencia del Reino en la persona y el mensaje de Jesús. Porque, al hallarse frente a Jesucristo, los hombres se sienten confrontados con Dios mismo. Y porque la autoridad de Jesús es la misma autoridad de Dios.

Se sigue, pues, que si Jesús proclamó la salvación mesiánica —ofreciendo a Israel el cumplimiento de su verdadero destino histórico—, entonces este destino se cumplió realmente en aquellos que recibieron el mensaje del Reino. Los recipientes de la salvación mesiánica se convirtieron en el verdadero Israel, los auténticos representantes del pueblo de Dios. Los discípulos de Jesús son estos recipientes, los nuevos representantes del verdadero Israel, el pueblo del Reino, la nación nueva en quien se cumplirán las promesas del Antiguo Testamento.

Notas:

3. En *A Commentary on Mark Thirteen* (1957). pp. 56-57.
4. En *A Theology of the New Testament*. p. 197. De la misma opinión es J. A. Broadus, *Mateo* (trad. de S. A. Hale. Casa Bautista de Publicaciones. El Paso. Texas. s.f.), pp. 620 y ss.
5. En su artículo *St Mark Thirteen*, en el *Scottish Journal of Theology*, 6 (1953), pp. 297-300.
6. Véase, por ejemplo, J. D. Pentecost, *Things to Come* (1958). P. 465.
7. O. c., p. 200.