

Por qué muere Jesús y por qué le matan

Ignacio Ellacuría. Aparición original: «Misión Abierta» (marzo 1977)17-26

<http://www.servicioskoinonia.org/relat/125.htm>

Por qué muere Jesús y por qué le matan. Ignacio Ellacuría

(**Ignacio Ellacuría Beascochea, S. J.** (Portugalete, 9 de noviembre de 1930 - San Salvador, 16 de noviembre de 1989), fue un filósofo, escritor y teólogo español, naturalizado salvadoreño, asesinado por militares salvadoreños durante la guerra civil).

El intento de poner en relación a Jesús con la historia y, consiguientemente, a la Iglesia con la historia, es esencial para la comprensión y realización del cristianismo, así como para la realización y la comprensión de la historia. Si no se llega a tener clara esta «relación», se cae en posturas religiosas o en posturas secularistas, con menoscabo de lo que es realmente la salvación histórica.

La encarnación histórica de Jesús, como paradigma de lo que ha de ser una historización de la salvación, puede presentarse desde diversos aspectos de su vida. Uno de ellos, especialmente privilegiado, es el de su pasión y su muerte. En efecto, éstas representan el núcleo original de los relatos evangélicos, permiten una mayor verificación histórica, representan la culminación de su vida mortal y, desde otro punto de vista, son elemento de divergencia entre quienes se atienen a que Jesús murió por nuestros pecados y quienes piensan que se le mató en razón de su lucha por el hombre y en virtud de motivos políticos.

El estudio, por tanto, de la pasión en su doble vertiente de por qué muere Jesús y de por qué le matan, es un lugar adecuado para iluminar la unidad intrínseca y necesaria entre la lucha por el hombre y la implantación del Reino de Dios.

Es un problema muy presente en el Nuevo Testamento. Ya en el primero de sus escritos se nos dice, por un lado: «porque Dios no nos destinó a la ira, sino a adquirir la salvación por medio de Nuestro Señor Jesucristo, el que murió por nosotros, a fin de que... lleguemos a la vida juntamente con él» (I Tes 5, 910); por otro: «pues vosotros hermanos os hicisteis imitadores de las Iglesias de Dios que están en Judea, en Cristo Jesús, porque también vosotros padecisteis de parte de vuestros compatriotas las mismas persecuciones que ellos de parte de los judíos, los que mataron al Señor, a Jesús, y a los profetas...» (ib., 2, 14-15). Y es un problema que no puede resolverse a la ligera. Un autor, tan ponderado como **Rahner**, considera, por ejemplo, que es discutible si el propio Jesús atribuyó a su muerte una función soteriológica; esto es, si a él mismo le era clara la conexión entre el significado histórico de su muerte y su sentido trascendente¹.

Consideramos nuestro problema desde tres puntos de vista: 1) la dimensión histórica de la muerte de Jesús; 2) la conciencia histórica de Jesús sobre su muerte; 3) significado teológico de su muerte. Nos ceñiremos a los relatos de la pasión y el punto de vista será exclusivamente exegético-histórico.

1. Dimensión histórica de la muerte de Jesús

a) *Creciente oposición entre Jesús y sus enemigos.*

Los autores evangélicos presentan la vida de Jesús como una creciente oposición entre él

y quienes van a ser los causantes de su muerte. Pocas dudas pueden haber sobre este punto, léase la vida de Jesús según Marcos o, en el otro extremo, según Juan². Jesús y sus enemigos representan dos totalidades distintas, que pretenden dirigir contrapuestamente la vida humana; se trata de dos totalidades prácticas, que llevan la contradicción al campo de la existencia cotidiana. Ya en el pasaje de la curación del hombre con la mano paralizada (Mc 3,1-6; Lc 6, 6-11) aparecen sus enemigos espiándole para acusarle y condenarle y Jesús encolerizado, con el resultado de que los fariseos y herodianos salieran dispuestos a deshacerse de él.

Pero el complot definitivo aparece en la pasión y está narrado por los cuatro evangelistas. Parecería que hasta Juan se ha vuelto «sinóptico», a la hora de contar el proceso de la muerte de Jesús. Esta relativa «coincidencia sinóptica» de los cuatro evangelistas indica el carácter histórico del fondo de la narración. Reunamos los rasgos más sobresalientes.

Se reúnen los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo (Mt 26, 3), los escribas (Mc 14, 1 y Lc 22, 2) y los fariseos (Jo 11, 47). Coinciden todos en querer matar a Jesús y los tres sinópticos señalan que no se atreven a hacerlo por miedo al pueblo, con lo cual se sobrepasa el nivel de la confrontación puramente personal. Pero se aprovechan de Judas, que llega a capturarlo con un grupo numeroso, enviado por los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo (Mt 26, 47), de los escribas (Mc 14, 43) y de los fariseos (Jo 18, 3). Juan añade que se trata de la cohorte y de los guardias; al parecer, la cohorte era romana y los guardias lo eran de los sumos sacerdotes. Hay, pues, una captura en que se aunan los poderes sociales, políticos y religiosos. La acusación, a pesar de las divergencias entre los evangelistas, muestra por qué le persiguen y le combaten estos poderes.

b) *Por qué persiguen a Jesús.*

Según Juan (18, 19-27) el sumo sacerdote le interroga a Jesús sobre sus discípulos y sobre su doctrina; se trataría, por tanto, de un problema de ortodoxia, pero tras este primer plano de la ortodoxia aparece el de sus seguidores, esto es, el de un movimiento, que ha cobrado fuerza y frente al cual no tienen control los dominantes oficiales de la situación religioso-oficial. No deja de ser significativo que los guardianes le insulten como a profeta; debieron de percibir en sus amos la persuasión de que Jesús era profeta y ponía en marcha dinamismos proféticos.

En el juicio ante el Sanedrín se le acusa de querer destruir el templo. No puede pasarse por alto lo que suponía el templo jerosolimitano en la configuración religiosa y política de Judea; la afirmación del templo nuevo que sustituye al antiguo era una blasfemia, que exigía la lapidación. Distintos motivos redaccionales han hecho que se ampliara la acusación a la más llamativa de hacerse el Mesías, pero este punto lo trataremos en la tercera parte. En este primer estadio Jesús aparece como blasfemo, pero como blasfemo público, que pone en conmoción los pilares de la estructura del judaísmo.

Las acusaciones cambian ante Pilato. El punto de conexión está en la acusación de presentarse como Mesías, que de cara a los judíos se presenta como Hijo del Bendito y de cara a los romanos como rey de los judíos. Es Lucas quien propone el sumario de la acusación: «Hemos encontrado a este hombre excitando al pueblo a la rebelión e impidiendo pagar los tributos al César y diciéndose ser el Mesías, Rey» (23, 2). Pilato sabía que el Mesías sería enemigo de los romanos; toda la época de su mandato estaría llena de expectativas mesiánicas y de levantamientos armados de tinte mesiánico. Por eso pregunta a Jesús: ¿eres el Rey de los judíos? Ninguno de los cuatro evangelistas pone en

boca de Jesús el rechazo de esta acusación. Ante las reticencias de Pilato los sumos sacerdotes y los escribas le siguen acusando violentamente (Lc 23, 10) e insisten en que Jesús subleva al pueblo con su enseñanza. Ni Herodes ni Pilato recogen la acusación; pero cuando le amenazan a Pilato con que si no condena a Jesús se convierte en enemigo del César, acaba por ceder. De hecho le condena a la crucifixión, pena típicamente política impuesta a los rebeldes contra Roma, y como *titulus* de la condenación se establece su pretensión de convertirse en rey de los judíos.

c) Jesucristo como enemigo del poder y estructura social.

Es claro que, fuera de intereses redaccionales, los enemigos de Jesús extreman y distorsionan las apariencias, pero estas apariencias lo eran de hechos reales. Ante todo, está el hecho real de la oposición a muerte de los poderes socio-religiosos contra Jesús; si no hubieran visto en él a un enemigo de su poder y de la estructura social, no lo hubieran condenado a muerte; y si la acción de Jesús no hubiera tenido nada que ver con aquello de que le acusan, tampoco hubiera prosperado. Ambos aspectos que en su unidad se hacen presentes a todo lo largo de la vida de Jesús, prueban el carácter de su vida: el anuncio del Reino de Dios tenía mucho que ver con la historia de los hombres y esta historia quedaba contradicha por el anuncio efectivo del Reino. Tan peligrosa aparecía la persona y la acción de Jesús, que las autoridades judías habían calculado que esa peligrosidad iba a traer una mayor represión por parte de los romanos. Lo cuenta San Juan: reunidos los sumos sacerdotes y los fariseos se preguntaban qué hacer, porque Jesús hacía muchos signos; si le dejaban seguir, todos iban a creer en él, lo cual ocasionaría la intervención de los romanos, que destruirían el lugar santo y la nación entera; a lo cual respondió Caifás que era mejor que muriera un solo hombre por el pueblo y no que pereciera toda la nación (11, 47-50). La apelación a los romanos y al peligro del lugar santo y de la nación, muestra la conexión de la palabra y de los signos de Jesús con la realidad histórica, tanto en su vertiente religiosa como política. Curiosamente esta frase de Caifás de tinte tan marcadamente político va a ser leída por Juan teológicamente y, además, en un sentido expiatorio. El por qué le matan a Jesús queda unido al por qué muere en la propia historia teológica de Juan.

La preponderancia de los elementos histórico-políticos en el juicio de Jesús y aun en el relato entero de la pasión es grande. Lo que más resaltan los evangelistas es una serie de elementos históricos, como si estuvieran preocupados por responder a por qué le mataron a Jesús. Sobre este punto crucial se han deslizado los comentaristas teológicos con peligrosa e ideologizada facilidad; hoy se trata de evitar ese deslizamiento interesado. No en vano este punto tiene tal importancia en los relatos evangélicos; considerar la morosidad de los evangelistas como algo anecdótico o como concesión sentimental, sería caer en lo que Zubiri ha llamado docetismo biográfico. Insistir en lo que realmente significa nos lleva a la que fue la raíz humana de la vida de Jesús y, consiguientemente, al lugar adecuado de la fe y de la trascendencia.

2. Conciencia histórica de Jesús ante su muerte

a) Jesús sabía que su modo de actuar era peligroso y lo llevaba a la muerte.

Entramos en un tema lleno de dificultades exegéticas y dogmáticas. Dando por supuesta la literatura sobre la conciencia de Jesús, nos vamos a ceñir a lo que los evangelistas muestran de esa conciencia en los relatos de la pasión.

Como preámbulo podemos dar por supuesto que Jesús era consciente de la peligrosidad de su vida y de que su actuación ofrecía motivos para llevarlo a la muerte. La hipótesis contraria no es aceptable: una cosa es que los anuncios de la pasión sean port-pascuales, otra que Jesús no previera el peligro mortal que corría. La confrontación con sus enemigos, tal como la señalan los evangelistas, no podía llevar a otro final; Juan reitera incansablemente cómo Jesús conocía el propósito de sus adversarios: «algún tiempo después recorría Jesús Galilea, evitando andar por Judea porque los judíos trataban de matarlo» (7, 1; cfr. 2, 24-25; 5, 16-17; 7,19, 25-26, 30-35; 8, 20, 59; 10, 30-31, 39; 11, 8, 53-54, 57).

¿Cómo se le presenta a Jesús no tanto la inminencia de su muerte sino lo que la muerte significaba para él y para los hombres? Esta conciencia puede sospecharse a partir de dos pasajes: el huerto y la crucifixión.

b) *La muerte de Jesús, consecuencia de haber anunciado el Reino de Dios.*

Boismard³ rastrea tres documentos anteriores al actual relato de Getsemaní, de los cuales el más primitivo ofrecería un sensible paralelismo con algunos versículos de Juan, no referidos por éste a la escena del huerto. El más antiguo diría:

"ha llegado la hora en la que es entregado el hijo del hombre en manos de los pecadores; mi alma está triste hasta la muerte, y oraba para que si fuera posible pasase de él la hora; he aquí que se acerca el que me entrega; levantaos, vayamos». Jesús, pues, esperaría la "hora", pero la "hora" tiene un claro carácter mesiánico que, sobre todo en Juan, implica el paso por la glorificación de la muerte, lo cual le causa profunda turbación. No aparece explícitamente ni el sentido expiatorio de su muerte ni siquiera de su inmediata resurrección. Tanto la oración de Jesús como su tristeza mortal son datos no conciliables con una visión clara de su triunfo glorioso sobre el príncipe de este mundo.

Igualmente las palabras de Jesús en la cruz muestran el dramatismo de una conciencia oscura respecto del sentido de la muerte. Boismard⁴ trata aquí también de reconstruir los documentos que reflejan la tradición más antigua: en el más antiguo no habría ni siquiera una palabra de Jesús; en el segundo, mucho más elaborado, sólo estaría la palabra del abandono: Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado. Sólo en el tercer nivel aparecerían las otras "seis palabras", de las cuales las recogidas por Lucas serían las más significativas: el perdón a los que le matan, el premio al que se arrepiente y un último suspiro de confianza en el Padre.

Lo que en el huerto aparecía todavía como autoconciencia del «hijo del hombre entregado en manos de los pecadores», todavía queda más oscurecido en la cruz. Ni siquiera la reelaboración teológica de los evangelistas se creyó autorizada a poner en los labios y en la conciencia manifiesta de Jesús un planteamiento claro del sentido de su muerte. Jesús muere en la cruz acosado por sus enemigos, abandonado por sus discípulos; todo ello como resultado de lo que hizo en vida, todo ello como resultado de su oposición radical a quienes acaban venciénolo en la cruz. No aparece ningún sentido místico expiatorio: lo que le ocurrió en la muerte fue la consecuencia de lo que actuó en vida: el anuncio y la realización del Reino de Dios entre los hombres, a lo que se oponían los representantes

del poder religioso, del poder social y del poder político, como plasmación visible del príncipe este mundo.

3. Significado teológico de su muerte

¿Es, entonces, arbitraria la referencia al por qué muere Jesús, cuando el acento de los evangelistas en la pasión está puesto en por qué le matan los judíos y los romanos? Para responder a esta cuestión quedan por examinar dos pasajes fundamentales del relato de la pasión: la institución de la Eucaristía y las palabras puestas en boca de Jesús con ocasión de su condena.

a) *La institución de la Eucaristía.*

No pretendemos entrar en el problema general de la cena pascual y de la institución de la Eucaristía ni desde el punto de vista exegético ni desde el punto de vista dogmático. Nuestra pretensión se reduce a mostrar la conexión del por qué muere Jesús y del por qué le matan, la conexión entre el sentido histórico de su muerte y el sentido teológico respecto de un punto particular.

Si consideramos las diferentes redacciones de la institución eucarística (1 Cor 11, 24-25; Lc 22, 19-20; Mc 14, 22-24 y Mt 26, 28) en su versión actual, parecería evidente que Jesús, en la víspera de su pasión, consideraba expiatoria y soteriológica su muerte. Aunque respecto del pan, como cuerpo suyo, nada dicen Marcos y Mateo, Pablo afirma que es por vosotros y Lucas que es entregado por vosotros; con estos últimos coincide Juan (6, 51) cuando pone en boca de Jesús que su carne es para la vida del mundo. Pero, al hablar del vino y de la sangre los tres sinópticos y Pablo hablan de la (nueva) alianza, mientras que sólo los tres⁵ hablan de la sangre derramada por vosotros o por muchos, añadiendo Mateo -y sólo él- «para el perdón de los pecados». Según Pablo y Lucas, Jesús les manda a sus discípulos que lo sigan haciendo en su memoria y Pablo señala que, haciéndolo así, anunciarán la muerte del Señor mientras vuelva.

Este recuerdo de datos mostraría que Jesús en la cena habría tenido clara conciencia de la relación entre la institución eucarística y su sangre derramada por el perdón de los pecados y aun con una segunda venida suya. Se trataría de una nueva alianza sellada con un nuevo sacrificio. Vista la muerte de Jesús desde la cena poco o nada importaría el planteamiento del por qué le matan; lo importante sería el sentido de su muerte. De ahí a considerar que lo importante en el cristianismo es la celebración cultural de la pasión y de la resurrección de Jesús, dejando de lado la celebración real e histórica de su vida, no hay más que un paso. El culto sería el *álibi* perfecto de la realidad cristiana.

Pero un análisis del modo en que están redactados los textos pone en entredicho esta apariencia del relato eucarístico, si queremos saber lo que realmente ocurrió en la víspera de la pasión. En efecto, dos planos fundamentales deben distinguirse en el texto evangélico: el relato de la cena ritual de la pascua y el relato de la institución eucarística; el primero más histórico y el segundo más litúrgico.

En el relato más primitivo de Marcos⁶ se hace explícita referencia a la celebración de la pascua judía: Jesús toma la copa, da gracias, se la pasa a los discípulos, que beben de ella, mientras les dice que no beberá más del producto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios. Es a esta cena a lo que aludirían las palabras: «con gran deseo, he deseado comer con vosotros esta pascua». En este plano del relato pascual nada rompe la continuidad de la conciencia histórica de Jesús. Jesús prevé su final, pero no desespera del sentido de su muerte sino que positivamente establece su firme esperanza en el triunfo del Reino y el de su causa personal.

Pero, además del relato pascual, está el relato de la institución eucarística, cuyo texto más antiguo es el de Pablo; se trata de un texto litúrgico de vocabulario distinto al de Pablo y que retrotrae la tradición usada más allá del año 54, fecha de la carta, pero al mismo tiempo, muestra un texto transformado por exigencias litúrgicas e incluso una helenización de la fórmula eucarística⁷. Reunidos los textos de los sinópticos y de Pablo tendríamos los siguientes elementos: a) esto es mi cuerpo; b) entregado por vosotros; c) esto es mi sangre; d) derramada por muchos; e) para el perdón de los pecados; f) como alianza (nueva); g) mandato de su recuerdo.

Ahora bien, si el texto de Marcos es el que responde a una tradición más antigua y es el menos afectado por el lenguaje litúrgico, los elementos más originales serían: a) una cena de despedida en que Jesús anuncia la inminencia del final de su vida de predicador y anunciador del Reino de Dios; b) una cierta esperanza escatológica en continuidad con lo que ha sido su predicación del Reino y su relación con el Padre; c) la referencia a su cuerpo y a su sangre como alimentos nuevos de la alianza de Dios con el hombre; d) un profundo sentido sacrificial de toda su vida entregada a los demás.

Que esto ofrezca suficiente base para que una tradición, muy primitiva, viera en los sucesos de la cena y de la crucifixión un claro sentido soteriológico y expiatorio, no permite concluir que Jesús apreciara su muerte en los mismos términos.

b) *Los títulos trascendentes de Jesús.*

En los diferentes enfrentamientos de Jesús con sus enemigos con ocasión de su enjuiciamiento, los evangelistas proponen una serie de títulos, que mostrarían cómo el propio Jesús teologizaba creyentemente lo que estaba ocurriendo, sobre todo con ocasión del interrogatorio del Sumo Sacerdote. Le pregunta, en efecto, si es el Mesías, el Hijo del Bendito. Jesús acepta estos títulos, pero los reinterpreta desde el título de Hijo del Hombre, sentado a la derecha del Padre y que ha de volver entre las nubes del cielo (Mc 14, 61-62). El sentido de la pregunta no hace referencia a una presunta divinidad de Jesús, que caía completamente fuera del horizonte mental del Sumo Sacerdote; significaba tan sólo una pregunta por su carácter de rey mesiánico, que gozaría de la total protección de Yahvé. Jesús, por su parte, le responde con el salmo 110,1, referido al rey mesiánico y con Daniel 7,13 referido al Hijo del hombre; esto es, en ninguno de los dos casos autoproclamaría su divinidad sino que se limitaría a colocarse en la línea de un nuevo mesianismo y anunciaría la certeza de su triunfo final y de su potestad de juicio definitivo.

¿Qué supondrían, entonces para Jesús estos títulos de Hijo del hombre y de Mesías en referencia al sentido de su muerte?

No tiene razón Bultmann, al rechazar tan rápidamente la conexión de este título con la vida histórica de Jesús⁸. Aunque se acepte que las profecías de la pasión, tal como hoy se encuentran en el texto evangélico, son formulaciones de la comunidad primitiva, no hay por qué negar la proyección escatológica del Hijo del hombre. Si se acepta un sentido escatológico del Reino de Dios, no hay por qué desechar la proyección escatológica de Jesús como Hijo del hombre en función del Reino de Dios, aunque la plena identificación de toda la carga teológica del Hijo del hombre con el Jesús histórico sólo se realizara en la experiencia creyente de la comunidad primitiva. En la propia vida de Jesús se dan las bases de esa identificación: Jesús habría acentuado cómo su misión le iba llevando al sufrimiento, a la oposición y a la muerte habría proclamado también el carácter definitivo del Reino de Dios y de su persona; habría anunciado que el criterio definitivo del juicio es la relación con su vida y con su persona (Lc 12, 8ss.), y, en este sentido, habría preanunciado una esperanza que la comunidad primitiva habría clarificado tras la experiencia creyente de la resurrección. Pero esto no supone que Jesús se haya concebido a sí mismo como siervo de Yahvé, que cumple su misión mesiánica mediante una muerte expiatoria. Aunque la presencia de este título llene los evangelios y remita a un estadio muy primitivo de la redacción⁹, no debe olvidarse la resonancia teológica diversa que han ido poniendo en el Hijo del hombre las distintas comunidades. Las referencias evangélicas al Hijo del hombre apuntan a una justificación del paso del por qué le matan al por qué muere, pero no permiten independizar la segunda pregunta de la primera.

Algo parecido ha de decirse de la autoproclamación como Mesías. La disposición del texto (Mc 14, 62 y paralelos) muestra que Jesús no rechaza el título, pero muestra asimismo que él no lo toma en el contexto del mesianismo judío; por otra parte, el mismo Jesús desvía el significado demasiado político hacia la consideración del Hijo del hombre. Pero esto no permite confundir la mesio-logía del Nuevo Testamento en su sentido judaico con la cristología en su sentido helénico. Es cierto que Jesús intentó purificar el mesianismo politizado, entendido como una toma del poder en la línea de una concepción teocrática, pero de ahí no se sigue que se haya entendido a sí mismo como Cristo-Señor, que poco tiene que ver con la historia material de los hombres.

No puede interpretarse el «Heilsbringer», el salvador, como alguien que tan sólo aporta una salvación individual y espiritualizada. Moltmann lo ha resaltado con razón, así como lo han hecho con insistencia los teólogos de la liberación. Una lectura objetiva de la vida y, sobre todo, de la pasión de Jesús no deja lugar a dudas, sobre todo si se subraya que se trata de relatos posteriores -mucho más historizados- a algunos de los textos paulinos. ¿Qué interés pudo tener la comunidad postpascual al mostrar tan numerosos y precisos rasgos histórico-sociales, una vez que estaba en posesión del Jesús resucitado y exaltado? No otro sino el de mostrar la conexión real entre el Cristo de la fe con el Jesús de la historia.

4. A Jesús le mataron por la vida que llevó y por la misión que cumplió

Podemos ahora aproximarnos a la respuesta de nuestra pregunta. Circunscritos a lo que

sucedió al Jesús histórico y, por tanto, dejando sólo metódicamente de lado el resto del Nuevo Testamento y las formulaciones ulteriores de la Iglesia, podemos decir que el por qué murió Jesús no se explica con independencia del por qué le mataron; más aún, la prioridad histórica ha de buscarse en el por qué le mataron. A Jesús le mataron por la vida que llevó y por la misión que cumplió. Sobre este por qué de su muerte puede plantearse el para qué de su muerte. Si desde un punto de vista teológico-histórico puede decirse que Jesús murió por nuestros pecados y para la salvación de los hombres, desde un punto de vista histórico-teológico ha de sostenerse que lo mataron por la vida que llevó. La historia de la salvación no es ajena nunca a la salvación en la historia. No fue ocasional que la vida de Jesús fuera como fue; no fue tampoco ocasional que esa vida le llevara a la muerte que tuvo. La lucha por el Reino de Dios suponía necesariamente una lucha en favor del hombre injustamente oprimido; esta lucha le llevó al enfrentamiento con los responsables de esa opresión. Por eso murió y en esa muerte les venció.

5. Conclusiones principales

a) Jesús no fue muerto por confusión de sus enemigos. Ni los judíos ni los romanos se confundieron, pues la acción de Jesús, pretendiendo ser primariamente un anuncio del Reino de Dios, era necesariamente una amenaza contra el orden social establecido, en cuanto estaba estructurado sobre fundamentos opuestos a los del Reino de Dios.

b) Esta conexión se funda en una necesidad histórica. Jesús no predica un Reino de Dios abstracto o puramente transterreno sino un Reino concreto, que es la contradicción de un mundo estructurado por el poder del pecado; un poder que va más allá del corazón del hombre y se convierte en pecado histórico y estructural. En estas condiciones históricas la contradicción es inevitable y la muerte de Jesús se constituye en necesidad histórica.

c) La comunidad post-pascual, aun tras la experiencia creyente de la resurrección y de la divinidad de Jesús consideró imprescindible no dejar anulado el Jesús histórico sino que le dio máxima importancia para mostrar cómo la experiencia creyente está ligada necesariamente al proseguimiento de lo que fue la vida de Jesús, muerto y crucificado por lo que representaba como oposición al mundo de su tiempo.

d) Sólo en el proseguimiento esperanzado de esa vida de Jesús, se hace posible una fe verdadera, que testifique la fuerza nueva de la resurrección. Porque Jesús ha resucitado como Señor, ha quedado confirmada la validez salvífica de su vida; pero al mismo tiempo, por la relación de su vida con su resurrección ha quedado mostrado cuál es el camino histórico de la fe y de la resurrección.

e) La conmemoración de la muerte de Jesús hasta que vuelva no se realiza adecuadamente en una celebración cultural y misteriosa ni en una vivencia interior de la fe,

sino que ha de ser también la celebración creyente de una vida que sigue los pasos de quien fue muerto violentamente por quienes no aceptan los caminos de Dios, tal como han sido revelados en Jesús

f) La separación en la vida de la Iglesia y de los cristianos del por qué muere Jesús y del por qué le matan, no está justificada. Es una disyunción que reduce la fe a una pura evasión o reduce la acción a una pura praxis histórica. La praxis verdadera, la plena historicidad, está en la unidad de ambos aspectos, aunque esa unidad se presente a veces con la misma oscuridad, que se hizo presente en la vida del Jesús histórico.

g) No puede olvidarse que si la vida de Jesús hubiera terminado definitivamente en la cruz, nosotros estaríamos en la misma oscuridad que su muerte produjo entre sus discípulos. El que su vida no pudo terminar en la cruz muestra retroactivamente la plenitud que esa vida encerraba y da la base firme para que la comunidad creyente actualizara las posibilidades reales que esa vida tuvo. Jesús fue y se proclamó el verdadero templo de Dios, el lugar definitivo de la presencia de Dios entre los hombres y del acceso de los hombres a Dios. Por eso murió y por eso nos dio la vida nueva.

Notas:

- 1 RAHNER y W. THÜSSING, *Christologie systematisch und exegetisch*. Freiburg 1972, pp. 27 y 33.
- 2 I. ELLACURIA, *Teología política*, San Salvador, 1973; traducción inglesa: *Freedom made flesh*, New York, 1976.
- 3 P. BENOIT, M. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles*, París, 1972, pp. 390ss.
- 4 I.c., 428 ss.
- 5 Dejamos de lado, a pesar de su gran importancia para nuestro propósito, el problema del texto largo y del texto corto de Lucas. Cfr. P. BENOIT, *Exegese et theologie*, Paris, 1961, I, pp. 163-203 y J. JEREMÍAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Goettingen, 1960, pp. 133-135.
- 6 Cfr. BOISMARD, I.c., pp. 381 SS.; Jeremías, I.c., pp. 153 ss.
- 7 Cfr. BOISMARD, I.c.
- 8 R. BULTMANN, *Theologie des neuen Testaments*, Tübingen, 1968, p. 31 ss.
- 9 F. HANN, *Christologische Hoheitstitel*, Goettingen, 1966, p. 13 ss.