



## La fórmula sobre el Cáliz en Mc 14,24b

*Antonio Izquierdo, L.C.*

El jubileo del año 2000 de la Encarnación del Verbo está siendo objeto de atención desde muchas perspectivas (pastoral, teológica, litúrgica, bíblica, cultural...). El presente trabajo intenta reflexionar, desde un punto de vista bíblico, en las palabras pronunciadas por Jesús sobre el cáliz en la última Cena, tal como han sido transmitidas por el Evangelio según san Marcos. El estímulo para esta reflexión proviene de la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, donde Juan Pablo II escribe: *El dos mil será un año intensamente eucarístico: en el sacramento de la Eucaristía el Salvador, encarnado en el seno de María hace veinte siglos, continúa ofreciéndose a la humanidad como fuente de vida divina (TMA 55)*. Jesús se definirá a sí mismo como la vida (Jn 14,6), y en su sangre está la vida: la vida física, conforme a la mentalidad judía (cf Lev 17, 13-14); la vida espiritual y salvífica en virtud de su muerte para vida del mundo (cf Jn. 6,33). Como el Verbo se encarnó corporalmente en el seno de María, en la Eucaristía se “encarna” sacramentalmente. Como el sacramento de la Eucaristía es signo de unión y vínculo de caridad (cf.SC 47; además, LG 3.7.11; UR 2), el misterio de la Encarnación es signo y realidad de la comunión entre Dios y los hombres (cf GS 22.32.45; LG 9a; DV 4; SC 5). Con este preámbulo a la fórmula densa y concisa, objeto de nuestro análisis, queda claro el nexo íntimo existente entre ambos misterios de nuestra fe.

En mi campo de atención no entra ni el análisis de toda la perícopa marcana relativa a la última Cena (Mc 14,22-25), ni la fórmula sobre el cáliz tal como se halla en los demás sinópticos (Mt 26,26-29; Lc 22,19-20) y en la primera carta a los corintios (1Cor 11,23-26). Evidentemente, algunas referencias a estos textos son obligadas para una comprensión más exacta y profunda de la fórmula eucarística, como serán necesarias igualmente referencias a textos del Antiguo Testamento en que aparece dicha formulación o a otros textos que en alguna forma tienen que ver con el tema que nos ocupa. Advierto, por otra parte, que mi estudio de la fórmula marcana no es diacrónico, sino sincrónico, es decir, a partir del texto reconocido por la Iglesia como canónico; es además un estudio exegético-teológico, en vistas a penetrar

en la profundidad y riqueza del mensaje doctrinal que la fórmula contiene, y que a una mirada superficial o interesada en otros aspectos del texto pueden pasar desapercibidas. Los aspectos diacrónicos, los análisis históricos o literarios, cuando se hacen presentes, ejercen únicamente la función de auxiliares al servicio del objetivo doctrinal.

Habida cuenta de estas anotaciones preliminares, dividiré mi estudio en cuatro apartados: el contexto de la última Cena en el relato de la pasión y muerte de Jesús; el contexto inmediato de la fórmula en la última Cena (Mc 14,22-25); los términos que constituyen la fórmula: αἶμα y διαθήκη; exégesis e interpretación teológica de las palabras de Jesús sobre el cáliz en la última Cena.

## EL CONTEXTO DE LA ÚLTIMA CENA EN EL RELATO DE LA PASIÓN

Del análisis estructural del evangelio según san Marcos resulta un movimiento progresivo y ascensional en la revelación del misterio de Cristo, verdadero objeto último del evangelio. A la pregunta fundamental sobre la identidad de Jesús<sup>1</sup>, Marcos responde en la primera parte de un modo dinámico y creciente hasta culminar con la confesión de Pedro: "Tú eres el Mesías" (8,29). Esta escena, meta de la primera parte, es a la vez punto de partida de un nuevo movimiento de revelación sobre el misterio de Jesús. Marcos no se contenta con la revelación de Jesús como Mesías. Él es más que Mesías: es el Hijo del hombre (14,62) y el Hijo de Dios (15,39). En la revelación de la mesianidad, trascendencia y divinidad de Jesús consiste el evangelio según san Marcos<sup>2</sup>. El relato de la última Cena se inserta en el macrotexto de la narración sobre la pasión y muerte de Jesús, que constituye la cumbre de toda la segunda parte del evangelio. Habrá que aceptar, entonces, que el texto sobre la última Cena está en función y debe contribuir de algún modo, en la mente de Marcos, a la revelación de Jesús como Hijo de hombre y como Hijo de Dios.

El relato de la pasión, del que forma parte la narración de la cena eucarística, se compone de siete escenas, marcadas por los cambios de lugar y construidas con cierta simetría y proporción: la unción en Betania entre

<sup>1</sup> Esta pregunta implícita o explícita se encuentra en los cuatro evangelios, aunque se asome al texto solamente en momentos decisivos (Mc 5,41; 8, 27-30; 14,62 y par.; Jn 4, 25-26; 8, 25-26).

<sup>2</sup> Sobre la estructura dinámico-teológica del segundo evangelio, véase J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico*, BAC, Madrid 1971, 268-272. Sobre los títulos de Mesías, Hijo del hombre e Hijo de Dios, Idem, *El Jesús de los Evangelios*, BAC, Madrid 1977.

complot y traición (14,1-11); la última Cena: preparativos, anuncio de la traición, institución de la eucaristía, anuncio de la negación de Pedro (14, 12-31); en Getsemaní (14,32-52); proceso ante el sanedrín con la confesión de Jesús y la negación de Pedro (14, 53-72); proceso ante Pilato (15, 1-20); crucifixión y muerte de Jesús (15,21-41); sepultura y resurrección de Jesús (15,42-16,8). El encuadramiento de la última Cena en el conjunto del relato de la pasión indica que aquella tiene que ver tanto histórica como teológicamente con este relato<sup>3</sup>. En la pasión se lleva a cabo la revelación plena de Jesús de Nazaret: él es el Mesías, pero además el Hijo del hombre sufriente al estilo del siervo de Yavé (8,31; 9,30-32; 10,33-34), y el Hijo del hombre con poder para realizar el juicio de salvación (14,61-64), es finalmente el Hijo de Dios reconocido como tal por el centurión romano (15,39). Esta revelación del misterio de Jesús incide significativamente en la comprensión adecuada de la última Cena en la visión teológica de Marcos.

**1. El Mesías sufriente.** Los anuncios proféticos sobre la era mesiánica son abundantes. En ella será vencido el mal, restablecido el bien, inaugurado definitivamente el Reino de Dios, e invitados todos los hombres a la alegría del banquete mesiánico (cf Is 24, 16 - 25, 10; 65,16b-25; Jer 30-33; Ez 36). El relato de la pasión, desde la perspectiva profética, puede dividirse en dos partes, siendo la última Cena el parteaguas de ambas: la primera resalta *in crescendo* la figura de Jesús que profetiza, con gestos y palabras, sobre los acontecimientos relativos a su pasión y muerte (14,1-31); en la segunda se narra el cumplimiento completo de las palabras proféticas de Jesús (14,32-15,41). En estas profecías jesuanas se anuncia la llegada de la era mesiánica, con una notable decantación respecto a las profecías veterotestamentarias<sup>4</sup>, pero a la vez con una realización sustancial de las mismas. En esta misma perspectiva mesiánica, habrá que situar el conjunto de relaciones entre Jesús y sus discípulos en el relato de la pasión. Una relación de contraste entre la traición de los discípulos: Judas (14,17-21), Pedro (14,30), todos (14,27), aunque sea mucho más importante la relación de participación en la misma

<sup>3</sup> Conuerdo plenamente con lo que escribe J. Dupont: "No es inútil echar una ojeada al contexto, pues su coloración general influye necesariamente sobre los versículos que nos ocupan" (J. DUPONT, "*Ceci est mon corps*" "*Ceci est mon sang*", in: NRTTh (1958 ), 1027. O mejor todavía: es sumamente útil, a la vez que una urgencia científica de la comprensión de cualquier texto literario.

<sup>4</sup> El aspecto más interesante de decantación es, sin duda, el enlace que Marcos instaura entre las figuras del Mesías y del Hijo del hombre que, a causa de sus rasgos pacientes equivale al siervo de Yavé. Dicho enlace se extiende a lo largo de toda la segunda parte de su evangelio, como preparación a la revelación del mesías sufriente en el relato pascual; muestra su espesor histórico y su formulación literaria en el secreto mesiánico, no exclusivo, pero sí preponderante en Marcos (cf. J. CABA, *El Jesús...*, 142-147).

misión y destino<sup>5</sup>. Para Marcos es incompleta la confesión mesiánica de Pedro (8,29), ya que deja la puerta abierta a diversas interpretaciones de la vida y misión de Jesús. Para apuntar hacia el verdadero y completo mesianismo de Jesús es necesaria la segunda parte, y sobre todo el relato de la pasión, en que se revela el sublime misterio de un mesías paciente, lejos de toda concepción judía del mesianismo.

**2. El Hijo del hombre.** La relación que establece J. Navone entre la última Cena y el último Día es iluminante: "En Marcos el último día de Jesús se presenta como el último Día de la esperanza escatológica de Israel en la venida final de Dios que llega a juzgar todas las cosas. Los juicios divinos son siempre actos de liberación del pueblo de un mal *para un* bien. Por ello el último Día es el último juicio en que Dios finalmente vence los males que afligen a su pueblo y realiza su definitiva salvación de una vez para siempre"<sup>6</sup>. Con la última Cena de Jesús el jueves por la tarde (14,17) comienza el último día de la vida de Jesús y simultáneamente el último Día del juicio de Dios, que terminará con la muerte de Jesús sobre el Gólgota el viernes por la tarde (15,34-37) y con el juicio definitivo de Dios en favor de la salvación del hombre. La última Cena, anticipación profética y sacramental de la muerte sobre el monte Calvario, es al mismo tiempo prefiguración del banquete escatológico prometido por los profetas para los últimos tiempos (Is 25,6-10; 55,1-3; 65,13-14)<sup>7</sup>. El simbolismo de las tinieblas desde la una a las tres de la tarde (15,33) y el simbolismo de la rasgadura del velo inmediatamente después de haber expirado Jesús (15,38) forman también parte del último Día. La oscuridad escatológica representa el lado negativo del juicio divino que vence el mal, como el banquete escatológico representa el lado positivo del juicio divino por el que Dios instaura el bien de la comunión universal. El rasgarse del velo del templo constituye un acto final de juicio y de salvación, por el que Dios destruye toda barrera entre Él y la humanidad y se manifiesta como autorrevelación final y definitiva<sup>8</sup>. Estos datos analizados por Navone son, a mi entender, indicios claros de la intención histórico-salvífica del evangelista en el relato de la última Cena, en el que la figura del Hijo del hombre, juez universal y escatológico, está presente dando coherencia y sentido.

<sup>5</sup> Cf. D. SENIOR, *La Passione di Gesù nel Vangelo di Marco*, Ancora, Milano 1988, 51-63. El nexo entre misión de Jesús, misión de los discípulos, eucaristía y pasión, lo ve el autor en el tema del "pan" que, en Marcos, está teológicamente cargado de sentido de misión, como se advierte en los textos relativos a las dos multiplicaciones de los panes (6,30-44; 8, 1-9) y en el relato eucarístico (14,22-25) (*ibidem*, 57).

<sup>6</sup> John NAVONE, *L'ultimo Giorno e l'ultima Cena nel Vangelo di Marco*, in: CC 139,2 (1988), 13.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 17-19.

**3. El Hijo de Dios.** En las perícopas que preceden la última Cena hay, según el análisis de H. Schlier<sup>9</sup>, una disposición por intensificación que desemboca en el cenáculo y en el banquete eucarístico. En Betania, luego de la unción de su cabeza por obra de una mujer (14,3), Jesús descorre a los presentes, con un conocimiento más que humano, su próximo y fatídico destino: "Se ha anticipado a ungir mi cuerpo para la sepultura" (14,8); luego, el evangelista subraya la presciencia de Jesús en la escena de los preparativos para la fiesta de Pascua (14,12-15)<sup>10</sup>. En el tercer relato, el de la última Cena, vuelve a mostrar su ciencia divina anunciando la traición de Judas, y se dona a los Doce en palabra y signo, estableciendo una nueva alianza en su sangre, presente hoy bajo el signo del vino, presente mañana en la realidad de su sacrificio sobre el madero de la cruz. Aquel de quien deciden el amor y el odio de los hombres (cf 14,1-2), él mismo decide ahora sobre su camino, revelando en su muerte sangrienta, el misterio de su filiación y dignidad divinas. En efecto, él goza de la ciencia de Dios mediante el conocimiento del futuro y toma el puesto de Dios en la nueva alianza con su pueblo (14,24). La confesión del centurión en 15,39: "Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios" expresa en palabras la misma revelación de la divinidad de Jesús que Marcos veladamente manifestó a través de gestos simbólicos en los relatos precedentes. De este modo, todo el conjunto del relato de la Pasión está como impregnado por la gran revelación de Jesús como Hijo de Dios.

## EL CONTEXTO DE LA FÓRMULA EN EL RELATO DE LA ÚLTIMA CENA<sup>11</sup>

En Mc 14,22-25 impresiona la esencialidad de las palabras del relato<sup>12</sup>,

<sup>9</sup> H. SCHLIER, *La Passione secondo Marco*, Jaca Book, Milano 1979, 26ss.

<sup>10</sup> Bellamente escribe Schlier: "Tal relato no se narra para difundir sobre Jesús un esplendor legendario, para hacer de él un 'hombre divino', sino para mostrar a Jesús como aquel que sabe, quiere, obra y acepta su destino y su misión" (ibidem, 29). Desde una perspectiva más psicológica D. Senior afirma que "la atmósfera de este relato demuestra la deliberación y seguridad de Jesús frente a la muerte incumbente" (D. SENIOR, *La Passione...*, 53).

<sup>11</sup> La unidad literaria de Mc 14,22-25 es admitida por todos sea por causa de los cambios de acción y de tiempo, sea sobre todo por el paralelismo existente dentro del relato de la última Cena, como ha estudiado y ampliamente demostrado R. PESCH, *Il Vangelo di Marco, Vol. II*, Paideia, Brescia 1982, 539-555.

<sup>12</sup> Los estudiosos observan que el lenguaje de Jesús gozaba de gran simplicidad; una simplicidad, por lo demás, cargada de profundidad 'divina'. Cf R. LATOURELLE, *Authenticité historique des miracles de Jésus: Essai de critériologie*, in: Greg 54 (1973) 251-255; también, J. GALOT, *Le parole eucaristiche di Gesù*, in: CC 144,2 (1993) 24.

en medio de otros textos narrativos de la pasión, mucho más llenos de colorido y vivos detalles. Esto responde a la fidelidad del evangelista a las tradiciones de que se sirve, unas más detalladas y otras más estilizadas<sup>13</sup>. La reducción de un relato a sus términos esenciales es una exigencia fundamental de la transmisión misma, pero indica sobre todo que se trata de una tradición acuñada en el ámbito del culto cristiano o de la catequesis sobre la Cena del Señor en el medio judeocristiano de la Palestina. Esto no se opone a la posible intención de Marcos de dar al texto un carácter de narración histórica, a diferencia de la tradición de Pablo y Lucas que imprimen al relato un carácter etiológico de la celebración cristiana de la Cena del Señor<sup>14</sup>. Porque, en efecto, si los cristianos celebraron la Cena del Señor fue como memorial de los eventos históricos de la pasión, aunque a la vez como gozosa anticipación del banquete escatológico en el Reino de Dios.

Consideraré el contexto de la fórmula sobre la copa, primero en su textualidad según su formulación y composición literarias (nivel de superficie); y en segunda lugar, en las referencias verbales e institucionales que trascienden el texto en cuanto tal (metatexto), y que no son pocas. De ambas consideraciones se desprende, como fruto maduro de un árbol, la extraordinaria riqueza semántica del relato eucarístico.

### 1. A nivel de superficie:

En el contexto inmediato de la fórmula sobre el cáliz se descubren varios elementos, todos importantes a la hora de valorar dicha fórmula no sólo histórica, sino de modo especial teológicamente. 1) *Estando ellos comiendo*. Jesús y sus discípulos (cf 14,17) están reunidos en una sala (cf 14,13-15) para compartir los alimentos. Ya llevan un tiempo en el lugar, pues el genitivo absoluto griego indica relación temporal de duración (durante la cena) o de continuidad (mientras cenaban). 2) Las acciones de Jesús sobre el pan: *Habiendo tomado el pan, habiéndolo bendecido, lo rompió y se lo dio*. Son acciones propias de un padre de familias respecto a los suyos dentro de una comida. Son sobre todo acciones características, casi estereotipadas en su formulación y gestualidad, del rito de la cena pascual judía en tiempos de Jesús. Añádase que bendecir

---

<sup>13</sup> Cf V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979, 74-75. El autor anota que los detalles del relato no dependen del estilo, cuanto sobre todo de la correspondencia con la realidad. Y cita a Lagrange: *Ils sont dans le récit, parce qu'ils ont été dans la nature* (p. 75).

<sup>14</sup> Cf R. PESCH, *Il Vangelo...*545-548.

el pan después de haber comenzado la comida no era usual -lo usual era al inicio- y se hacía sólo en la cena de pascual<sup>15</sup>. Los discípulos estarían asombrados. 3) Las palabras interpretativas de las acciones sobre el pan: *Tomad. Esto es mi cuerpo*. Estas palabras van más allá de lo propio de una comida o de un banquete. Indican que se trata de una comida a la que, quien preside la mesa, pretende dar un significado especial. 4) Las acciones de Jesús sobre la copa: *Habiendo tomado el cáliz, habiendo dado gracias, se lo dio*. Esta bendición insinúa que no estamos ante una comida diaria, en se que hacía una sola bendición, sino peculiar, característica del banquete pascual, en que se efectuaban cuatro bendiciones sobre la copa. El beber vino subraya igualmente la singularidad de la comida (se bebía vino sólo en las fiestas familiares, las tres fiestas anuales judías: Pascua, Pentecostés y Tabernáculos), ya que en las comidas ordinarias se bebía agua<sup>16</sup> 5) Las palabras interpretativas de las acciones sobre la copa: *Esto es mi sangre de la alianza, derramada por muchos*. Esta interpretación, al igual que la interpretación de los gestos sobre el pan, sobrepasa el sentido natural de los mismos y remite a una realidad nueva, que habrá que analizar. 6) La profecía sobre la muerte: *En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid, hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el reino de Dios*<sup>17</sup>. Como profecía es en sí misma ajena a un banquete o comida, e interpreta para los comensales una acción del momento presente proyectándola hacia un futuro en que su sentido más profundo quedará plenamente desvelado. Los discípulos irían de asombro en asombro.

## 2. A nivel de profundidad:

Para entender el contexto de la fórmula sobre la copa no es suficiente el nivel de superficie. Hay que ir más allá y tratar de ver si tanto en los términos usados como en las acciones llevadas a cabo o en las interpretaciones dadas a las acciones, hay referencias, sea que provengan del Jesús histórico, de la tradición o del mismo evangelista, que permitan descubrir mejor la intención

<sup>15</sup> Cf J. JEREMIAS, *La última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980, 51.

<sup>16</sup> J. JEREMIAS, *La última Cena...* 52

<sup>17</sup> *Este logion* de tono escatológico es un logion tradicional unido históricamente a las palabras sobre la copa según algunos (cf. H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Ed. Sígueme, Salamanca 1982, 91; R. PESCH, *Il Vangelo...* 553); según otros (J. DUPONT, 'Ceci est mon Corps' 'Ceci est mon Sang', in: NRTh, (1958) 1040; H. SCHLIER, *La passione...*39), fue transmitido autónomo e independiente, y unido más tarde a la tradición original, por tratarse de un *logion* pronunciado por Jesús durante la cena.

de Marcos al incluir en la narración de la pasión el relato de la Cena de Jesús con sus discípulos<sup>18</sup>. Es muy verosímil que la intención histórica de Jesús no haya sido única y que, por tanto, la intención de Marcos -y la de los otros relatores de la Cena- coincida con la misma intención de Jesús, aunque quizá no con las *ipsissima verba Iesu*.

1. *Referencias al Antiguo Testamento*. En la narración de la alianza entre Yavé y el pueblo de Israel en Éxodo 24,8 (LXX) se lee: λαβῶν, τὸ αἷμα τῆς διαθήκης; también en Zac 9, 11 está presente la frase: ἐν αἵματι διαθήκης σου. La expresión *sangre de la alianza* es usada únicamente aquí en el evangelio de Marcos. Es muy probable que se hallara en la tradición por él recogida y seguramente tiene su fuente primaria en los labios mismos de Jesús. Por consiguiente, el contexto de la comida de Jesús con los discípulos es el de un banquete de alianza por referencia a Éx 24,8. En el texto de Zacarías la frase está incluida en un poema sobre la restauración mesiánica (Zac 9,9-17) y la *sangre de la alianza* de la que se habla es la de la alianza sinaítica. En fidelidad a dicha alianza, Dios restaurará a Israel mediante el mesías, una restauración descrita con varios símbolos, entre los cuales el trigo y el vino: “El trigo hará florecer a los jóvenes y el mosto a las doncellas” (Zac 9,17). El cumplimiento de la profecía sobre la restauración mesiánica no parece estar ausente de la cena de Jesús con los Doce<sup>19</sup>. En Jer 31,31-34, si no el término *sangre*, con todo se usa el término *alianza nueva*, que estará marcada por el signo de la interioridad: “Pondré mi ley en su interior; la escribiré en su corazón; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo”. El trasfondo de este texto del profeta de Anatot no puede ser otro sino el pacto sinaítico entre Yavé y el pueblo, que comprende la propuesta del pacto, las cláusulas del mismo, la ratificación mediante el sacrificio, la aspersión de sangre sobre los contrayentes y el banquete de alianza<sup>20</sup>. Aunque el texto marciano no emplee la expresión *nueva alianza*, el evangelista pretende narrar el gesto de Jesús como cumplimiento de la profecía de Jeremías<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> No está aquí en juego el hecho histórico de la celebración de la Cena de Jesús con sus discípulos, ni tampoco el que Jesús haya pronunciado unas palabras significativas y eficaces sobre el pan y la copa. Lo que está en juego es, dado el diverso carácter de los textos y las diferentes formulaciones en que nos han sido transmitidos, analizar la formulación marcana y a través de ella descubrir el sentido que él pretendió dar al relato.

<sup>19</sup> Esta alusión es más verosímil si tenemos en cuenta que unos días antes, al entrar Jesús en Jerusalén (Mc 11,1-11), lo hizo sobre un borrico, aludiendo de este modo al mismo poema de Zacarías (9, 9) y dando carácter mesiánico a tal ingreso en la ciudad santa.

<sup>20</sup> Cf Éx 19-24.

<sup>21</sup> En Marcos el término κοινός aparece en 1,27 (nueva doctrina), 2,21 (pañó nuevo), 2,22 (vino nuevo) y en 14,25 (el fruto de la vid, nuevo). Los tres primeros apuntan hacia gestos o símbolos mesiánicos (victoria sobre los poderes diabólicos, las bodas mesiánicas); el último, al banquete escatológico, después de que Dios haya vencido a todos sus enemigos y otorgado la salvación

2. *Referencia al rito judío de la cena pascual.* Por ser el referente más importante, es necesario aludir al ritual de la cena pascual en tiempos de Jesús. El marco del relato es el propio de la cena pascual; las acciones de Jesús sobre el pan y la copa corresponden igualmente a esa cena. He aquí el esbozo del rito según J. Jeremías:

*A. Primer plato:*

Fórmula de bendición pronunciada por el padre de familia sobre la primera copa: bendición de la fiesta y bendición de la copa.

Primer plato, que constaba, entre otras cosas, de legumbres, hierbas amargas y la salsa *haroset*.

Se servía la comida, pero no se tomaba aún; se mezclaba la segunda copa y se presentaba, pero todavía no se bebía.

*B. Liturgia pascual:*

*Haggadá* pascual del padre de familia (en arameo)

Primera parte del *Hallel* pascual (salmos 113-114) (en hebreo)

Se bebía la segunda copa (copa de *haggadá*)

*C. Plato principal:*

Oración recitada por el padre de familia sobre el pan ázimo

Comida, compuesta de cordero pascual, *massot*, hierbas amargas, *haroset* y vino

Acción de gracias sobre la tercera copa (copa de bendición)

*D. Conclusión:*

Se servía la cuarta copa

Segunda parte del *Hallel* pascual: Sal. 115-118 (en hebreo)

Plegaria de alabanza sobre la cuarta copa (copa de *Hallel*)<sup>22</sup>.

Marcos en su relato ha dejado estampados algunos elementos del rito, en pleno acuerdo respecto a la sucesión, con el rito pascual: la bendición del pan estando ya iniciada la comida (pan azimo que se comía con el cordero); la acción de gracias sobre la tercera copa (la copa de bendición que acompañaba la comida del cordero), el canto de la segunda parte del *Hallel* (al final del rito, después de servirse la cuarta copa).

---

definitiva a sus elegidos. El carácter interior del mesianismo de Jesús es indicado por Marcos también en 7, 1-23 al tocar el tema de lo puro e impuro, de lo que mancha o no mancha al hombre.

<sup>22</sup> J. JEREMÍAS, *La última Cena...*, 88-92. Según el autor, “numerosos testimonios demuestran que el rito descrito en las líneas precedentes se remonta en lo esencial al tiempo de Jesús” (p. 90).

Con estas referencias sea al Antiguo Testamento sea a la praxis ritual de la cena de Pascua en tiempos de Jesús, no es ilógico afirmar que el evangelista entreve una nueva alianza entre Dios y los hombres en la sangre de Jesús, y una nueva Pascua, al invitar a sus discípulos a comer de su cuerpo y a beber de su sangre. Tampoco es ilógico pensar que la nueva alianza y la nueva Pascua extraen su significado, al menos parcialmente, del sentido que en la Escritura y en la tradición judía tenían la alianza y la pascua sinaíticas.

## LOS TÉRMINOS EN CUESTIÓN

Para una mejor inteligencia del significado dado por Marcos a la fórmula sobre la copa durante la cena con sus discípulos no será vano el estudiar los principales términos implicados, que son tres: αἷμα διαθήκη, ὑπὲρ πολλῶν. Los otros términos “esto es...” y “derramada” no reclaman especial atención<sup>23</sup>.

### 1. αἷμα:

La abundancia de este término en el Antiguo y Nuevo Testamento es extraordinaria<sup>24</sup>. Aun siendo ya significativo el número, interesa más a nuestro estudio la relación de la *sangre* con otros términos y el sentido que posee, particularmente en el Nuevo Testamento. Siguiendo a Cazelles, se usa *sangre*, referido a *víctimas sacrificiales*, 12 veces, todas ellas en Hebreos. Aplicada a la sangre de los hombres se usa en 19 ocasiones. El idiotismo *carne y sangre* recurre 6/7 veces. El mayor número de veces (37) recurre cuando se habla de la sangre de Cristo. Es este último uso el que reclama principalmente nuestra atención en el presente trabajo.

Para captar con mayor precisión y amplitud el sentido de αἷμα en el Nuevo Testamento mucho ayuda el considerar su uso y significado en el Antiguo. Ante todo se ha de notar que el uso más frecuente del término está en relación con ritos sacrificiales, y en segundo lugar, que esos ritos de sacrificio, incluso cuando a primera vista aparezcan como profanos, poseen un estrecho carácter religioso, tanto en el pueblo de Israel y en sus contemporáneos como en los pueblos prebíblicos. H. Cazelles apunta tres líneas diferentes en el desarrollo del simbolismo bíblico de la *sangre*: 1) La analogía con el color

<sup>23</sup> En el apartado siguiente, exegético-interpretativo, se harán algunas indicaciones sobre ellos, a partir sobre todo del trasfondo veterotestamentario, sea de los términos sea de su sentido.

<sup>24</sup> Cf. αἷμα en GLNT I, sub voce; en BALZ-SCHNEIDER, DENT, 1, sub voce; Sang en DBS XI. En el Nuevo Testamento el vocablo está presente tanto en los sinópticos, como en los escritos paulinos, escritos joánicos y en las cartas católicas. Sobresale el uso en la carta a los Hebreos (21) y en el Apocalipsis (19).

*rojo*. Así por ejemplo se dice de Judá que lava en sangre de uvas su manto en Gén 49,11; o en Deut 32,14 Moisés, recordando las maravillas realizadas por Dios en Israel, canta: *le dio a gustar como bebida la sangre fermentada de la uva*. 2) La sangre como signo de *muerte*, cuando la sangre se derrama por el cuerpo en caso de herida o de enfermedad. *La sangre de tu hermano me grita desde la tierra*, dice el Señor a Caín después de haber éste matado a su hermano Abel (Gén 4, 10-11). 3) La sangre como signo de vida, sobre todo en los ritos de creación, ya que en la sangre reside, según la primitiva mentalidad oriental, la esencia de la vida<sup>25</sup>. En Lev 17,10-14, hablando de la *ley de la sangre* se dice: *la vida de la carne está en la sangre...la sangre es la vida de toda carne...*<sup>26</sup>.

De los tres sentidos de sangre en el AT merece nuestra consideración sobre todo el último, aunque aparentemente podría parecer de mayor interés el segundo, ya que en la fórmula que analizamos se habla de *sangre derramada por muchos*. Para percibir el sentido vital de sangre en la cena de Jesús con los suyos, ofrece grande luz el término קָרַךְ usado en Éx 24,3-8 para indicar el derramamiento de sangre sobre la ofrenda. Según estudios de G. Cacciapuoti la raíz קָרַךְ implica una idea de vida, en contraposición a la raíz שָׁפַךְ, que quiere decir derramamiento de sangre pero con sentido de muerte<sup>27</sup>. Esta fuerza vital de la sangre se clarifica con la adición *sangre de la alianza*, cuyo sentido fundamental es la vida del pueblo, y con *por todos* que carga el acento todavía más sobre el mismo sentido. Al valor simbólico añadase que la sangre es instrumento de expiación (Lev 23,27: *es el día de la expiación...y ofreceréis sacrificios en honor de su nombre*), lo es también de purificación, por ejemplo del leproso curado, a quien el sacerdote *rociará siete veces... con la sangre del pájaro inmolado sobre el agua corriente...y lo declarará puro*<sup>28</sup> (Lev 14,6-7), de consagración, por ejemplo, de *Aarón y sus vestiduras, sus hijos y sus ornamentos*, rociados con un poco de sangre del carnero degollado (Éx 29,20-21). Es finalmente instrumento de liberación y alejamiento de peligro, como en el caso en que el exterminador al ver la sangre en el dintel y en las jambas de las casas de los israelitas pasará de largo (Éx 12,22-23).

Cuando en el NT -y particularmente en el texto de Marcos que analizamos- se habla de la sangre de Cristo se establece una relación entre *sangre* y sacrificio, entre *sangre* y alianza. Esta relación, ya existente en el AT y en los ritos de otras religiones contemporáneas, suscita nuevos sentidos del término *sangre*. En primer lugar el sentido *expiatorio*, insinuado en el texto de

<sup>25</sup> En la concepción del mundo antiguo la *sangre* poseía una fuerza con efectos apotropaicos de notable poder propiciatorio y protector (cf O. BÖCHER, en: BALZ-SCHNEIDER, DENT, 1, 97).

<sup>26</sup> H. CAZELLES, *Sang*, en: DBS XI, 1334-1335.

<sup>27</sup> Citado por H. Cazelles, 1351.

<sup>28</sup> Esta misma función purificadora tiene la sangre en la religión griega. Cf H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 78, 6ss.

Marcos por la preposición ὑπὲρ, que admite el sentido de *en favor de, en lugar de*. Entre los judíos del tiempo de Jesús, los sacrificios diarios en el templo tenían un carácter expiatorio de los pecados del pueblo (cf Lev 4), pero de manera especial este carácter se celebraba en la fiesta del יום כפור<sup>29</sup>. Adquiere además un significado de *alianza-comunión-compromiso*, pues la *sangre* constituye un elemento esencial del sacrificio de alianza, sea ésta política (entre soberano y súbdito) o teológica (entre Dios y su pueblo). En el relato marcano de la cena, además de la expresión *mi sangre de la alianza*, el ambiente de banquete subraya la dimensión comunional, mientras que del compromiso se hará mención, al menos implícita, después de la muerte de Jesús, al decir el Resucitado a las mujeres: “Ahora id a decir a sus discípulos y a Pedro: Él va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, tal como os dijo” (16,7); Galilea, lugar de inicio de la misión de Jesús (1,14) y también lugar de inicio de la misión de sus discípulos<sup>30</sup>.

Para terminar esta presentación sobre el término *sangre*, hay que añadir la expresión estereotipada σὰρξ καὶ αἷμα, que aparece ya en libros tardíos del AT (Sir 14,18: *como hojas verdes en árbol frondoso, que unas caen y otras brotan, así las generaciones de carne y sangre, unas mueren y otras nacen*). En el NT se encuentra varias veces<sup>31</sup> con el mismo sentido general que en el AT: “hombre o creatura terrena, efímera, inferior al Altísimo”. Marcos en el relato de la última cena usa los términos σῶμα y αἷμα, pero, al parecer, σῶμα es un sustitutivo de σὰρξ. Jesús, en su humanidad temporal y frágil, se ofrece a los suyos en un gesto de amor hasta el extremo.

## 2. Διαθήκη:

El término, tanto en el griego de los LXX como en el del NT, es polisémico, a causa fundamentalmente de su proveniencia lingüística (hebreo) y de su referente cultural (judío, helenístico). En cuanto al origen lingüístico, dos cosas son patentes: 1) que διαθήκη en los LXX traduce no uno, sino varios términos de la lengua hebrea: ברית, תורה, דבר, כתוב, ועדות, siendo con todo ברית el referente más abundante<sup>32</sup>; 2) que la palabra hebrea ברית admite diversos sentidos, aunque tenga el sentido general de *compromiso formal*, sea unilateral o bilateral, sea espontáneo o impuesto por otra persona<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Cf Lev 16; 23, 26-32; Num 29,7-11.

<sup>30</sup> Cf A. IZQUIERDO, *Mc 16,8c: ¿Un final sorprendente?*, en: Alpha Omega I-3 (1998) 435-437.

<sup>31</sup> Jn 19,34; Mt 16,17; Gál 1,16; 1Cor 15,50; Ef 6,12; Heb 2,14.

<sup>32</sup> Cf J. BEHM, רבית, en: GLNT II, 1069-1070.

<sup>33</sup> Cf A. VANHOYE, *Il sangue dell'alleanza nel Nuovo Testamento*, en: CC 1992, I, 119.

Desde el punto de vista cultural, en el mundo judío es un vocablo relacional, sea que indique la relación de compromiso entre dos semejantes (pacto) o entre un superior y un súbdito (protección, obediencia), sea que sirva para expresar la relación entre Dios y el hombre (disposición o voluntad divina). En el mundo helenístico, *διαθήκη* tiene el significado característico de *testamento*, mientras que para decir *alianza*, *pacto*, se usa siempre *συνθήκη*<sup>34</sup>. Éste es también el término con que frecuentemente, no siempre, se traduce *ברית* en las traducciones de Áquila, Símaco y Teodoción o en las obras de Filón de Alejandría.

N. Lohfink ha estudiado este vocablo desde el punto de vista de la evolución semántica, y como resultado ha obtenido un pluralismo de significados: 1) Palabra de la lengua corriente para decir *obligación*, *vínculo*, aunque puede usarse en referencia a una relación privilegiada o contractual entre Dios e Israel o entre determinadas personas de Israel. 2) El *decálogo* o el primero de sus mandamientos; 3) En época tardía, algunos textos usan este vocablo con el valor equivalente a nuestros términos *religión*, *fe*. 4) En textos deuteronómicos, significa *contrato* entre Dios y el pueblo de Israel; mientras que en textos sacerdotales equivale a *promesa*, pues la teología de la alianza equivale a una teología de las promesas divinas. 5) En algunos pasos tanto del AT como del NT, el término remite al mensaje de un texto fundamental del AT, y quiere decir *cumplimiento*<sup>35</sup>.

Con estos primeros escauceos terminológicos, se puede dar el paso a una precisión mayor de los significados sobresalientes de *διαθήκη* sea en el Antiguo Testamento, sea principalmente en el NT y en Marcos:

1) *Alianza* con sentido principalmente jurídico, basada en el contrato que se establece entre dos personas, dos tribus (alianza de sangre), dos reinos<sup>36</sup>. Este tipo de *alianza* sigue un esquema fijo: preámbulo con el nombre de los interesados, antecedentes en las relaciones mutuas, declaración de principios sobre las ulteriores relaciones de las partes contrayentes, prescripciones particulares que regulan la nueva relación, invocación de los dioses de ambas partes como testigos, maldiciones y bendiciones. El concepto está presente en diversos lugares del AT, aunque no se mencionen los elementos constitutivos del pacto (cf 1Sam 11,1: los habitantes de Yabés de Galaad piden un pacto a Najás, el amonita; 23,18: Jonatán y David hacen un pacto ante el Señor; 2Sam 3,12: Abner pide a David hacer con él un pacto).

<sup>34</sup> Cf J. BEHM, en: GLNT II, 1069.

<sup>35</sup> N. LOHFINK, *Il concetto di "alleanza" nella teologia biblica*, en: CC 142-III (1991) 358.

<sup>36</sup> Al tratar de *alianza* en el AT no se puede separar el ámbito profano del religioso. La alianza más profana reconoce a Dios como testigo (Gén 31,45-54: alianza entre Jacob y Labán en la que Dios es testigo y juez de la misma) y en la alianza más religiosa Dios aparece como un gran rey que manda sobre su pueblo y le da reglas de vida (Éx 24,3) (cf COENEN (ED.), DTNT, I, 84-85).

2) *Alianza* con sentido sobre todo religioso. En la alianza anterior Dios interviene sólo como garante; en ésta, es una de las partes contrayentes. En cuanto alianza es bilateral, pero indudablemente se pone el acento en la acción de Dios en la misma; acción que es la libre comunicación de su voluntad dirigida a la salvación de los hombres, a la que el pueblo está moralmente obligado a responder con la obediencia. Se trata de una verdadera alianza, puesto que ambas partes se hallan cara a cara en la ברית, que implica una verdadera comunidad de vida y participación en el banquete de *alianza*<sup>37</sup>. Este concepto se encuentra, al menos sustancialmente, en la alianza del Sinaí entre el Señor y su pueblo (cf Éx 19,1 - 24, 18) y además en Jer 31,31-34 respecto a la *nueva alianza*, con la que el profeta pretende superar el sistema jurídico-teológico del pacto, que corre el peligro de sucumbir al derecho y de sofocar su concepción fundamental como mensaje de salvación<sup>38</sup>. La expresión ברית דם de Gén 17,10 indica la *sangre de la circuncisión*, y éste es el significado que mantiene el término en no pocos textos rabínicos, dado que ésta es el signo externo del pacto jurídico-teológico entre Dios e Israel.

3) *Disposición* unilateral y autoritativa, que da y fija una orden para que sea cumplida. Es un sentido exclusivo del campo religioso, y no pocas veces se encuentra junto a términos como νόμος, πρόσταγμα, ἐντολαί, δικαιοσύνη. En Núm 25,12-13 el Señor dice a Moisés respecto a Pinjás: “Hazle saber que yo le otorgo *mi alianza de paz*. Será para él y para su descendencia una alianza que le asegurará el sacerdocio eternamente”.

4) *Testamento* o disposición final de una persona. Es un sentido técnico del griego helenístico. Significa disponer de hombres y cosas, con una decisión irrevocable que nadie puede anular. Aunque su uso es eminentemente profano, no está ausente del NT (cf Gál 3,15: *nadie puede anular un testamento debidamente otorgado*). En el griego profano existe la expresión διαθήκη φιλοσοφού, que corresponde a las enseñanzas finales del filósofo con valor vinculante para sus discípulos<sup>39</sup>. Al traducir la Vulgata διαθήκη por *Testamentum* este significado obtuvo un lugar prevalente, y se aplicó a las mismas palabras de Jesús en la cena antes de morir.

En el NT διαθήκη tiene 33 entradas, de las cuales 7 son citas del AT<sup>40</sup>. Comparado con el AT hay una gran desproporción en el uso, ya que en éste se usa unas 300 veces. Pero se ha de tener en cuenta no sólo el término sino también la realidad que con el término se indica, que lo sobrepasa y se expresa además con otras formas lingüísticas. El término, a excepción de Gál 3,15 y Heb

<sup>37</sup> Cf COENEN (ed.), DTNT, I, 85.

<sup>38</sup> Cf G. QUELL, διαθήκη, en: GLNT, I, 1060-1065.

<sup>39</sup> Cf J. BEHM, GLNT, I, 1066-1068.

<sup>40</sup> En Hebreos está presente 17 veces y 9 en los escritos paulinos. En los sinópticos aparece 4 veces, 2 en Hechos de los Apóstoles y 1 en el libro del Apocalipsis.

9,16-17 en que significa testamento, se sitúa en la esfera de influencia de la tradición de la Cena del Señor, y significa como en los LXX pacto o alianza religiosa. El acento se pone, en esos casos, en la inviolabilidad del empeño por parte de Dios, que se ha obligado hacia el pueblo primero con su pacto de promesa y, en la plenitud de los tiempos, con el de cumplimiento en Jesucristo<sup>41</sup>.

### 3. ὑπὲρ πολλῶν:

La preposición ὑπὲρ con genitivo originariamente quiere decir *sobre, por encima de, más allá de*; pero impropriamente, sobre todo como determinante de personas, ha pasado a significar *en favor o en provecho de, en lugar de, por causa de alguien*. Zorell incluye dentro de este último sentido el texto de Mc 14,24, que describe en estos términos: *de iis quae Christus pro nobis, ad nostram salutem fecit passusque est atque etiamnum facit*<sup>42</sup>. El uso de ὑπὲρ + genitivo en el NT se explica en el trasfondo de los conceptos sacrificiales del AT. La frase *sangre derramada por muchos* responde a un esquema conceptual fijo de carácter sacrificial, usado para especificar a los beneficiarios. Son unos 30 los textos del NT en que aparece este carácter, pero merecen especial atención cinco de ellos por su estrecha relación con el cuarto canto del Siervo de Yavéh que explicita y transforma el tema del sacrificio penitencial o expiatorio por la culpa cometida (כַּשֵׁר): Mc 14,24 (Is 53,11-17: *derramar...muchos*); 1Cor 15,3-5 (Is 53,5: con *sus llagas nos curó*); entregarse ὑπὲρ + genitivo en Gál 2,20 (refleja el targum de Is 53,5.12); Rom 5,6.8, que refleja varios versículos de Is 53; Rom 8, 3 en que la expresión *περὶ ἁμαρτίας* de Is 53, 10 (LXX) se cambia en ὑπὲρ ἁμαρτίας<sup>43</sup>.

Πολλῶν. Este genitivo plural literalmente se traduce por *muchos*. No quiere decir, sin embargo, muchos por oposición a todos, sino muchos como equivalente de la totalidad, ya que en hebreo -estamos evidentemente ante un semitismo- no existe un adjetivo específico para *todos*. Habrá que traducir, por tanto, Mc 14,24: *derramada en favor (o en salvación) de todos*, con sentido universalista, es decir, la humanidad entera. R. Pesch se opone a esta eficacia universal de la sangre de Cristo en Mc 14,24, limitando *muchos* a la totalidad de

<sup>41</sup> En la historia de la exégesis protestante y católica ha habido posiciones en muchos casos contrastantes. En la exégesis protestante se interpretaba como *disposición de Dios, comunicación autoritativa de la soberana voluntad de Dios en la historia*. En la exégesis católica se insistía en traducirlo por pacto o testamento. En la adopción de una u otra interpretación influyó sin duda la aceptación y defensa o el rechazo del sacramento de la Eucaristía (cf. J. DUPONT, *Eucharistie*, en: DBS, X, 1176).

<sup>42</sup> F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, PIB, Roma 1990, sub voce. Además de Mc 14,24 el autor menciona otros textos del NT: Lc 22,19; Jn 10,15; 11,51; 17,19; Rom 5,6-8; 8, 32.34; 14,15; 1Cor 11,24; 15,3; 2Cor 5,14; Gál 2,20; 3,13; Ef 5,2.25; 1Tim 2,6; Tit 2,14, Heb 2,9; 6,20; 7,25; 9,24; 1Pe 2,21; 3,18; 1Jn 3,16.

<sup>43</sup> Cf B.F. MEYER, *The Expiation Motif in the Eucharistic Words: A Key to the History of Jesus*, in: Greg 69,3 (1988) 468-470.

Israel<sup>44</sup>, a la que según Pesch se refiere Is 53,11-12 que sirve de trasfondo. Pero es evidente que al inicio del cuarto poema del Siervo de Yavéh *muchos* se refiere a los pueblos gentiles y a los reyes (Is 52,14-15). Además, Marcos usa πολλῶν en otra ocasión en relación no sólo a todo Israel sino a toda la humanidad (cf 10,45: *dar la vida en rescate por todos*). Y con este mismo significado se halla también en 1Tim 2,6: *que se entregó a sí mismo para redimir a todos*. Zorell precisa que positivamente πολλοί, en el contexto de la muerte de Cristo, indica un gran número por el que Cristo se ofrece en expiación, pero no niega el número total, es decir, que Cristo haya muerto por todos<sup>45</sup>.

## EXÉGESIS E INTERPRETACIÓN DE LA FÓRMULA<sup>46</sup>

### 1. EXÉGESIS DE Mc 14,24b

La fórmula pronunciada por Jesús sobre el cáliz en la redacción marcana está construida rítmicamente según el *parallelismus membrorum*. Esto tanto en hebreo como en griego:

τοὔτὸ ἐστὶν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης	זֶה דָּם בְּרִיתִי
τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν	הַנְּשָׁפָךְ בְּעַד רַבִּים <sup>47</sup>

La frase sobre el cáliz forma a su vez un paralelismo, al menos en parte, con la pronunciada sobre el pan:

τοὔτὸ ἐστὶν τὸ σῶμά μου	τοὔτὸ ἐστὶν τὸ αἶμά μου
-------------------------	-------------------------

Estos paralelismos, tan característicos de la lengua y mentalidad semíticas, son también propios de las fórmulas litúrgicas en general y de

<sup>44</sup> En los miembros de la comunidad de Qumran ָרַב (muchos) de Is 53,12 se interpretó como queriendo indicar el conjunto de la comunidad (cf J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, Sígueme, Salamanca 1986, vol. II, 288).

<sup>45</sup> F. ZORELL, *Lexicon...* sub voce.

<sup>46</sup> S. DOCKX, *Le récit du repas pascal (Mc 14,17-26)*, en: Bib 46 (1965) 448, piensa que Mc 14,24b es una inserción de un autor posterior, al estilo de Mc 16,9-20, que ha recurrido al nexo y *les dijo...*, sin tener en cuenta la acción ya terminada de la frase precedente ni el sentido no eucarístico de la frase siguiente. Se apoya en el hecho de que las palabras consagratorias son posteriores al acto de beber, y en que 14,24b introduce una desarmonía en el relato. Sin embargo, no parece que haya tal desarmonía textual y temática, y respecto a la posterioridad en las palabras sobre la copa bien cabe otra explicación, pues en la cena pascual judía no se pronunciaban palabras explicativas ni antes ni después de la bebida. El que Jesús haya pronunciado las palabras antes o después de que los discípulos bebieran, no cambia en nada el efecto de las mismas.

<sup>47</sup> El texto hebreo corresponde a la reconstrucción de J. JEREMIAS, *La última Cena...*241.249.

muchas de las fórmulas litúrgicas insertas en los libros del NT<sup>48</sup>. Habiendo sido forjada en ámbito litúrgico la fórmula usada por Pablo en 1Cor 11,25-26, es bastante lógico sospechar que desde los inicios de la comunidad cristiana en Jerusalén y la Palestina, y poco tiempo después en ambiente helenístico, estas fórmulas fueran usadas en la celebración de la Cena del Señor o fracción del pan, conforme al testimonio de los Hechos de los Apóstoles (2,42.46).

1. τοῦτό: Como pronombre demostrativo neutro exige por sí mismo el gesto de Jesús indicando el vino. Se debe entender no como atributo sino como sujeto, como es normal en las lenguas semitas<sup>49</sup>: *esto es mi sangre de la alianza* y no *mi sangre de la alianza es esto*, que equivaldría a decir: *mi sangre de la alianza es como el beber para una persona corriente: un medio para recuperar fuerzas y cobrar aliento*. La expresión de 1Cor 11,24, colocando ἔστιν entre μου y τὸ σῶμα demuestra que τοῦτό es el sujeto y todo lo demás el predicado. Tampoco se refiere τοῦτό a la acción misma de servir el vino, cosa únicamente posible si la acción de Jesús y las palabras fueran simultáneas. Ahora bien, entre la acción de servir el vino en la copa de bendición y la palabra explicativa de Jesús media la oración de Jesús al alzar la copa, la invitación a los comensales a rezar la oración de la mesa, la oración de la mesa propiamente dicha, y la respuesta de los comensales. Además, entre la acción de servir la copa y el momento de beberla se inserta la *haggadá* pascual. Con τοῦτό Jesús, por tanto, no está refiriéndose al hecho de pronunciar sobre la copa la acción de gracias y la de beber de ella, ni a la acción de servir el vino, sino al vino mismo, contenido en la copa. Hay que añadir que en el rito de la cena pascual las palabras explicativas que el padre de familia pronunciaba en respuesta a las preguntas del hijo menor, son palabras para explicar no las acciones sino los alimentos: el cordero, el pan ázimo y las hierbas amargas<sup>50</sup>. Así también lo debieron entender los primeros

<sup>48</sup> No es objeto de este trabajo considerar si las palabras de la fórmula corresponden a las *ipsissima verba Iesu*, ya que este estudio no es histórico, sino principalmente teológico. J. Jeremias (cf *La última Cena...*206-221) sostiene una posición afirmativa bien razonada; Léon-Dufour piensa que desde el punto de vista histórico es imposible llegar a saberlo: *El tenor exacto de las palabras de la última Cena no puede ser determinado*, en: X. LÉON-DUFOUR, *Face à la mort Jésus et Paul, Seuil, Paris 1979*, 103.

<sup>49</sup> J. JEREMIAS, *La última Cena...*241-242.

<sup>50</sup> *No cumple su obligación* -dice Rabí Gamaliel, hacia el año 30 d.C.-*quien no menciona, interpretándolas, estas tres cosas en la cena pascual: el cordero, el pan ázimo y las hierbas amargas. El cordero pascual se debe interpretar así: Dios pasó de largo, respetando las casas de nuestros padres en Egipto; las hierbas amargas: los egipcios amargaron las vidas de nuestros padres en Egipto; el pan ázimo: nuestros padres fueron liberados de Egipto* (Mishnah, Pesahim X,5).

cristianos, como atestigua 1Cor 11,25: τοῦτο τὸ ποτήριον (este vino que hay en la copa). Según R. Pesch, el género de dichos explicativos con la fórmula τοῦτὸ ἔστιν recurre sobre todo en el contexto de la liturgia pascual, y sirve también para introducir identificaciones<sup>51</sup>. El hecho de que Marcos haya explícitamente señalado: *Y todos bebieron de él*, es un elemento más que contribuye a resaltar el sentido de τοῦτὸ como referido al vino contenido en la copa. En Hb 9,20 se cita Éx 24,8, pero el pronombre τουτὸ no corresponde con el texto de los LXX, que tiene ἰδοῦ. Esta modificación hace pensar en una equivalencia, con lo que se acentúa más todavía la unión entre la acción de Jesús (el levantar y mostrar el cáliz con el vino) y las palabras explicativas.

2. ἔστιν: En labios de Jesús no estuvo tal verbo, ya que ni en hebreo ni en arameo la frase lo requiere<sup>52</sup>. Con todo, tampoco es absolutamente necesario en griego, como atestiguan Lc 22,20: *este vino, la nueva alianza en mi sangre derramada por vosotros*, y la carta a los Hebreos: *ésta, la sangre de la alianza* (9,20). Por tanto, ἔστιν tiene valor significativo en la intención del evangelista. Efectivamente, la fórmula τοῦτὸ ἔστιν puede usarse para indicar *identificación*: identificación entre esto (el vino contenido en el cáliz) y *mi sangre* (toda mi persona en su realidad humana de fragilidad, y en los elementos constitutivos del cuerpo humano, que se ofrece en sacrificio).

3. τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης: El término αἶμα en el relato de la Cena está en correlación con el término σῶμα. Esta bina es una de las posibles traducciones al griego de la hebrea כד - רש<sup>53</sup>. Se encuentra ya en Pablo en contexto eucarístico: 1Cor 10,16 y 11,27. La yuxtaposición paralela de las dos palabras con la bina *pan-vino* prueba que ya desde los inicios constituían una correlación significativa, que les debió ser conferida por la *haggadá* pascual de Jesús, que precedió a las palabras explicativas sobre el pan y el vino. La comparación de la bina usada por los sinópticos y Pablo con el cuarto evangelio (Jn 6, 51c-58) demuestra que existían dos tradiciones en la traducción de los términos hebreos: una, transmitida por Pablo y los sinópticos (σῶμα-αἶμα), la otra, transmitida por Juan (σάρξ - αἶμα), siendo σάρξ una traducción *ad litteram*, mientras que σῶμα lo sería más bien *ad sensum*. La traducción más libre se debió probablemente a una consideración hacia los

<sup>51</sup> R. PESCH, *Il Vangelo...*, 526.

<sup>52</sup> J. JEREMIAS, *La última Cena...*219.

<sup>53</sup> Otras binas griegas son σάρξ - αἶμα y κρέας - αἶμα. Parece que se ha de excluir como original hebreo קנה (cuerpo), ya que este término nunca aparece en bina con כד, sino con otros vocablos. Por ejemplo, con נפש (cuerpo y alma) o כסף (cuerpo y dinero).

cristianos provenientes del paganismo, para quienes σάρξ tenía un fuerte sentido peyorativo. La rima (-μοα) y el mismo género neutro pudieron tener también algo de peso en la elección de σῶμα<sup>54</sup>. La bina designa sea al hombre perecedero en comparación con Dios o con las potencias sobrenaturales (Mt 16,17; 1Cor 15,50; Gál 1,16), sea a las dos partes integrantes del cuerpo, en particular del animal sacrificado, que se separan en el momento de la muerte (Gén 9,4; Lev 17,11.14; Deut 12,23; Ez 39, 17-19; Heb 13,11).

La frase parece extraña desde la gramática, tanto ἐν griego como en las lenguas semíticas. La rareza consiste en que la palabra αἶμά está determinada por dos genitivos: uno personal μου y otro sustantival τῆς διαθήκης, inmediatamente uno detrás del otro. No es normal que, en las lenguas semíticas, se dé un determinativo a un sustantivo provisto de sufijo. De ello se ha deducido que τῆς διαθήκης es una adición arcaica de la Iglesia primitiva. Pero J. Jeremias ha hecho notar que *el lugar que ocupa en Marcos el pronombre posesivo responde al sufijo semítico; la anticipación del pronombre, como en 1Cor 11,24 sólo es posible en griego*<sup>55</sup>. Por su parte, J.-E. David acepta el que Jesús haya podido cometer una infracción contra las leyes de la gramática, como piensa Dupont<sup>56</sup>, sin embargo, ha encontrado varios casos en la biblia hebrea en que se comete esa *infracción* (Sal 71,7; 116,1; Hab 3,8; Qoh 4,1; Sal 35,19; 38,20; 138,2). Este fenómeno que se verifica en la lengua hebrea, parece hallarse igualmente en inscripciones fenicias y en ugarítico. Es probable, por tanto, que existiese también en arameo. Y por consiguiente la expresión de la fórmula sobre la copa sería un calco exacto de una fórmula aramea correcta<sup>57</sup>.

Tanto en el AT como en el NT sangre está unido, en la mayoría de los casos, al concepto de *muerte*<sup>58</sup>. En Mc 14,24b esta unión es evidente por el contexto en que se encuentra el término, por el verbo que le acompaña: *derramar*; por la alusión a la expresión hebrea *beber el cáliz* que equivale al martirio<sup>59</sup>, y por el versículo 25 en que se menciona implícitamente la muerte

<sup>54</sup> Cf J. JEREMIAS, *La última Cena...*217-219.

<sup>55</sup> *La última Cena...*193.

<sup>56</sup> *Estas hipótesis* (que Jesús hubiera dicho sólo: “esto es la sangre de la alianza” o “esta es mi sangre”) *suponen que Jesús respetaba escrupulosamente las reglas de la gramática, sin tener respecto a ellas la libertad que él se tomaba respecto a la ley mosaica*” (*Ceci est...* 1032).

<sup>57</sup> J.-E. DAVID, τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης (Mt 26,28): *Un faux probleme*, en : Bi 48 (1967) 291-292.

<sup>58</sup> En el apócrifo *El Testamento de los patriarcas, Test.Benj 3,8* se usa la fórmula en relación a la muerte, pero no se sabe si es original o una interpolación cristiana posterior. El texto conservado de la traducción armenia dice: *Y el que está sin pecado morirá por los impíos*, mientras que en la traducción griega se dice: *El que está sin pecado morirá por los impíos, en la sangre de la alianza, para salvación de los pueblos y de Israel*.

<sup>59</sup> Cf *La ascensión de Isaías 5,13*. Véase también la conexión que realiza Marcos entre 10, 35-45 y 14,22-25 mediante la invitación en ambos casos a los discípulos a *beber el cáliz*.

inminente: *Ya no beberé más de fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios*. El nexa entre sangre y muerte queda resaltado por varios términos empleados, que parecen provenir del cuarto cántico del Siervo de Yavéh (Is 53,11-12), al mismo tiempo que por el enlace cronológico llevado a cabo por Marcos entre la Cena de Jesús y el sacrificio de los corderos en el templo<sup>60</sup>.

En el nexa entre *el vino* de la copa y la *sangre* de Jesús se dan varias novedades que no pueden pasarse por alto, so pena de perder la extraordinaria riqueza de la fórmula sobre la copa y de la memoria celebrativa de la última Cena por parte de los primeros cristianos. 1) Beber la sangre era algo hacia lo que todo judío sentía una profunda aversión por educación secular y por estar terminantemente prohibido por la Torá. Un indicio de esta aversión natural puede verse en Ap 16, 6: Ellos (los hombres con la marca de la bestia) *derramaron la sangre de santos y profetas, y tú les has dado sangre a beber (cf Is 49,26). ¡Bien se lo merecen!*. 2) En la cena de la Pascua judía lo normal era el uso de copas individuales; Jesús, contra lo acostumbrado, usa una sola copa de vino y da a beber de ella a todos los comensales. 3) El ofrecimiento de la copa (y del pan) se acompaña con palabras explicativas en contraposición al protocolo usual que no preveía explicación alguna<sup>61</sup>.

La fórmula τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης se repite, idéntica o con pequeñas variantes, en otros textos del NT, sea en el contexto de la última Cena (Mt 26,28; Lc 22,20; 1Cor 11,25), sea en el contexto sacrificial (Heb 9,20; 10, 29; 13,20). Estos textos del NT se refieren, directa o indirectamente a otros del AT (Éx 24,8; Za 9,11), que hablan del sacrificio del cordero pascual interpretado por los rabinos como referido a la sangre del cordero (Éx 24,8) o de la circuncisión (Zac 9,11).

4. τὸ ἐκχυννόμενον<sup>62</sup> ὑπὲρ πολλῶν. La forma verbal más corriente es ἐκχέω, mientras que ἐκχύνω se emplea raras veces y sólo en presente. Según Zorell<sup>63</sup>, acompañado de *sangre* señala el matar a alguien con muerte violenta<sup>64</sup>; aplicada a Cristo en la última Cena significa la muerte de Cristo en sacrificio por la humanidad. Éste es igualmente el sentido que tiene en Flavio Josefo, Ant. 19,94: *sangre...que va a ser derramada por el crucificando*.

El participio presente pasivo τὸ ἐκχυννόμενον es extraño, pero se

<sup>60</sup> Cf J. NAVONE, *L'ultimo giorno...*15.

<sup>61</sup> Cf H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió...* 83-84.

<sup>62</sup> Marcos alude muy probablemente a Is 53,12, pero lo ha tomado no de los LXX (παρεδόθη), sino directamente del texto hebreo (הָרַחֵם).

<sup>63</sup> Lexikon..., sub voce, 409

<sup>64</sup> Cf Lc 11,50: *la sangre de todos los profetas derramada desde la creación del mundo; Hch 22,20: cuando se derramaba la sangre de Esteban, tu testigo...; Rom 3,15: rápidos son sus pies para derramar sangre; Ap 16,6: ellos derramaron sangre de santos y profetas.*

explica porque el hebreo y arameo no tienen diferentes participios para los diversos tiempos. Es interpretado por algunos con significado de presente, por otros con sentido de futuro. J. Dupont subraya el valor de presente, porque traduce exactamente el tiempo del verbo original arameo, y pone el rito eucarístico en relación *esencial* con la muerte sacrificial de Jesucristo<sup>65</sup>. La gramática de Blass-Debrunner anota, por su parte, que en las expresiones populares el presente vivo de la actualidad no tiene un sentido inmediato, sino una referencia a un futuro próximo. Anota también que el participio presente puede indicar una acción futura en sentido relativo, y con diversas precisiones, entre ellas, que indique una acción subsiguiente<sup>66</sup>. Habría que traducir en este caso: *La sangre que va a ser derramada* (en breve). Adviértase, con todo, que en los ejemplos que pone no aduce Mc 14,24 ni paralelos.

La preposición ὑπέρ ha sido causa de largos debates en la exégesis de la fórmula sobre la copa a causa de motivos teológicos. En sí misma la preposición dice: *a favor de, en bien o interés de*. El cambio de ὑπέρ por περί es común en el griego clásico y helenístico, pero poco usado en el NT, a excepción de Pablo. Así se explica el que, mientras Mateo usa περί, Marcos, Lucas y Pablo (referido al pan) utilicen ὑπέρ. Esta preposición puede considerarse como traducción de un equivalente semítico porque Is 53, 11-12 (LXX) no recurre a ὑπέρ con genitivo, sino a διὰ con acusativo o a περί con genitivo. Además, anteponer el participio a la construcción preposicional, como hace Marcos, responde a la sintaxis semítica.

La fórmula-ὑπέρ aparece referida tanto al pan (Pablo) como al vino (Marcos y Lucas). ¿Dónde ubicarla originariamente? Según algunos la fórmula se pasó de las palabras sobre la copa a las palabras sobre el pan o para aligerar a la primera (Hahn) o por motivo de armonía y paralelismo (Gnilka). Pero no faltan quienes opinen que la fórmula-ὑπέρ estuvo unida originariamente a las palabras sobre el pan, porque se supone la celebración de la eucaristía entre los primeros cristianos *sub una*, en que sólo se comía el pan eucarístico<sup>67</sup>. En cualquier caso, constituyendo una bina formal inseparable *pan-vino, cuerpo-sangre*, ὑπέρ afecta a la bina, no sólo a uno de sus componentes.

¿Cuál es el valor de ὑπέρ en el contexto de la fórmula sobre el cáliz (o en Pablo sobre el pan)? Una pregunta, que ha recibido respuestas diversas. 1) *Constitución* (en sentido eclesial). Es el significado dado por Magne en la

<sup>65</sup> *Eucharistie*, en: DBS II, 1177.

<sup>66</sup> F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del griego del Nuevo Testamento*, Paideia, Brescia, 1997, No. 323, p. 405; No. 339, p. 419.

<sup>67</sup> CF J. GNILKA, *El Evangelio...*282-283.

fórmula sobre el pan, ya que la fórmula sobre la copa en Mc y Mt es una interpretación física de la fórmula eclesial de 1Cor. No se trata ya de la *copa de la alianza en la sangre sino de la sangre de la alianza*. La fórmula sobre el pan  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \tau\omicron\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\ \tau\omicron\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\grave{\rho}\ \acute{\upsilon}\mu\omicron\upsilon\ \nu$  se traduciría: *Ceci mon corps, celui que vous concerne* o todavía mejor *celui que vous constitue*, porque a veces se constata la necesidad de una adición para precisar el sentido<sup>68</sup>. 2) *Donación/servicio*. Tal parece ser el sentido en la mente de Léon-Dufour, que se opone vigorosamente a la interpretación sacrificial de la fórmula- $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\grave{\rho}$  hecha por Riesenfeld. Las palabras de Jesús para el exegeta jesuita son un acto simbólico, culminación de una serie de actos simbólicos de Jesús a lo largo de su vida pública (el bautismo, la elección y misión de los Doce, las curaciones y exorcismos, las comidas con los pecadores, la entrada triunfal en Jerusalén, la purificación del templo), y a la vez virtual auto-interpretación: *yo me doy en pan, en vino para que vosotros viváis*. Este acto simbólico desecha el concepto extraño de expiación. La fórmula *sangre derramada por todos* traspone al lenguaje sacrificial la manera existencial en que Jesús ha considerado su vida como un servicio (Mc 10,45)<sup>69</sup>. 3) *Expiación*. Dado el contexto del culto y del rito pascual judío, la fórmula- $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\grave{\rho}$  tiene que referirse al sacrificio de expiación llevado a cabo por Jesús *en lugar de, en favor de todos*. Hegermann sostiene que la referencia a Éx 24,8 sólo puede ser entendida *tipológicamente* (muerte expiatoria de Jesús en analogía con la muerte del cordero), pues este texto, ya desde antes de la vida de Jesús, era interpretado como acto de expiación y la expresión hebrea על העם (sobre el pueblo) fue interpretada tanto por el Targum palestino como babilonio en favor del pueblo, es decir, como pacto de salvación<sup>70</sup>.

## 2. REFLEXIÓN DESDE LA TEOLOGÍA BÍBLICA

La teología bíblica, a mi entender, no debe llevarse a cabo de modo

<sup>68</sup> J. MAGNE, *Les récits de la cène et la date de la passion*, en: Eph. Lit. 105 (1991) 195-196. Téngase en cuenta que el autor escribe su artículo desde el punto de vista *literario*, y trata de reconstruir la fuente común previa de Mt y Mc (S-Mt.Mc), en la que sólo estaría presente la bendición de la copa, siendo el texto sobre el pan una adición posterior de ambos evangelistas, bajo el influjo de 1Cor 11,24. El texto original de la *Source* de Mateo y Marcos sería: "Y, venida la tarde, se puso a la mesa con los Doce, y mientras comían, habiendo tomado una copa, habiendo dicho la acción de gracias, se la dio y todos bebieron, y él les dijo: En verdad os digo, ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios".. ¿Quiere esto decir que Magne da también a sus reflexiones un valor histórico? Así al menos parece entenderlo J. Galot, en su artículo *Le parole eucaristiche di Gesù*, en: CC 144-2 (1993) 16-28 passim.

<sup>69</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Face à la mort...* 110-111.

<sup>70</sup> H. HEGERMANN, Διᾱθήκη, en: BALZ-SCHNEIDER, DENT, 1, 793-794.

excluyente, sino integrativo, porque todas las aportaciones, bien fundadas exegeticamente, contribuyen a exponer la riqueza inagotable de la Palabra divina. En la fórmula sobre la copa, desde la teología bíblica, se amalgaman diversos temas, como son: una acción o signo profético, un signo de donación/servicio, un símbolo del valor existencial del evento, un símbolo de comunión de vida y misión, un banquete de alianza, y sobre todo un sacrificio de expiación<sup>71</sup>.

**1. Acción profética:** Hemos de reconocer que en la última Cena los gestos y palabras de Jesús forman una unidad que podemos llamar acción profética o mejor todavía una *profecía en acción*. Este modo de actuar es bastante común en la Biblia. Así en Jer 27-28 la acción de ponerse un yugo al cuello acompaña la exhortación a someterse al rey de Babilonia. Véase también 1Re 22,11; 2Re 13, 17-19; Hch 21,10-14. De gran interés es Ez 5,1-10 donde en el v. 5 se halla la frase **זאת ירושלם** (esto, Jerusalén), que desde un punto de vista gramatical corresponde al inicio de la fórmula sobre el pan y el vino. En la profecía de Ezequiel, los cabellos significan Jerusalén, la suerte de los cabellos simboliza la suerte de Jerusalén. Igualmente Jesús, en la última Cena, ha mostrado en figura (acción profética) lo que al día siguiente realizará (muerte en la cruz). Adviértase que para un semita un símbolo o acción profética, no sólo representa lo que anuncia, sino que en cierto modo lo produce. El signo profético de Jesús se sitúa en esta perspectiva. Al decir *ésta es mi sangre de la alianza* quiere decir que los apóstoles entran en la alianza, tan realmente como los hebreos del desierto participaron de la alianza mosaica mediante la aspersion de la sangre de las víctimas. El vino eucarístico posee en sí mismo la eficacia de la sangre derramada en el sacrificio. Por tanto, la sangre de la copa no significa sólo la alianza, sino que la comunica. El sacrificio del día siguiente ya está produciendo sus efectos por los signos proféticos de la cena. Gracias a esos signos prefigurativos, los discípulos participan ya realmente en la alianza redentora. Tal alianza es imposible si no existe una comunión real con la misma víctima, con su carne y su sangre, porque es de la víctima del sacrificio que hay que comulgar para poder participar de los efectos del sacrificio<sup>72</sup>.

El signo profético, semejante a una parábola en acción (v.g. Jn 13,12-17: lavatorio de los pies), es un gesto acompañado de palabras explicativas, que se dirige a la inteligencia y a la voluntad, para aclarar un concepto o para aumentar la decisión de realizar un mandato, haciendo tal decisión eficaz. Es al mismo tiempo palabra y acción, pero no del hombre, sino del mismo Dios. Vista desde fuera, la muerte de Jesús podría ser interpretada como un hecho

<sup>71</sup> Al mencionar diversos autores, en la exposición de cada tema, no se pretende decir que para ese determinado autor tal tema es el único y exclusivo en la última Cena. En su gran mayoría, los autores están abiertos a otros temas, e incluso los presentan en el mismo texto citado.

<sup>72</sup> J. DUPONT, *Ceci est...*1033-1040.

común de crónica. La verdadera interpretación es dada por Jesús, cuando la pasión está a punto de comenzar, mediante la acción profética que se sitúa en un orden nuevo, aunque análogo, al de la Pascua judía. Los textos proféticos (Jer 31, 1-34; Ez 34,23-31; 36,24-28; Is 42, 6) presuponen y evocan tácitamente la sangre de la nueva y definitiva alianza de Dios con toda la humanidad, redimida y reconciliada en virtud de la sangre de Cristo<sup>73</sup>.

**2. Símbolo de comunión en vida y misión:** Para D. Senior, el relato de la institución de la eucaristía, acentuando el lazo profundo existente entre Jesús y sus discípulos, y el triunfo de Jesús sobre la muerte, sirve de enérgico contrapunto a las escenas circunstantes que muestran la debilidad de los discípulos ante la posibilidad e inmediatez de la pasión. Jesús da a los suyos el pan que sostiene en el camino de la existencia (cf Éx 16,21-36) y el vino que el Señor todopoderoso ha preparado para todos los pueblos en el monte de Sión (Is 25, 6). El objetivo de Marcos no es, como en Pablo, inculcar a la comunidad cristiana la celebración de la eucaristía mediante el recuerdo de la tradición sobre la Cena; es, más bien, presentarla como interpretación de la entera misión de Jesús y del papel de los discípulos en ella. La Cena es el tercero de los banquetes *mesiánicos* del Evangelio según san Marcos, como resulta evidente por los términos utilizados, el papel de los discípulos y el nexo con el Éxodo (desierto, pascua) en los dos precedentes (6,30-44; 8,1-10). Pero ahora el pan, símbolo de la misión de Jesús en los dos banquetes anteriores, es *su cuerpo*, él mismo. También el cáliz, cuyo vino es *su sangre*, simboliza tanto la muerte de Jesucristo como la participación de los discípulos en ella. La muerte redentora de Jesús es un tiempo y una experiencia de perdón, gracias a la misión que el Hijo del hombre ha venido a realizar con quienes están oprimidos por el pecado (Mc 2,1-12; 2, 15-17). La unión del relato de la Cena con el v. 25 profundiza la comunión de vida y misión entre Jesús y los suyos. Sobre el bátrato de la muerte se proyecta un retorno de Jesús para inaugurar el banquete del Reino sobre el monte Sión, en el que beberá de nuevo con sus discípulos el vino del gozo mesiánico, después de haber enjugado toda lágrima (Is 25,6-10; 65, 17-25). De esta manera, Jesús abre a sus discípulos una puerta de esperanza y de victoria en medio de una situación que se precipita hacia el abismo de la muerte<sup>74</sup>.

**3. El valor existencial y transformante del evento.** A. Vanhoye está convencido de que en el relato de la última Cena se trata de una alianza, análoga a la del Sinaí, y profundamente diversa. Semejante porque en ambas

<sup>73</sup> E. GALBIATI, *L'Eucaristia...*162-166.

<sup>74</sup> D. SENIOR, *La passione...*51-65.

interviene la sangre derramada. Diversa, porque en la Cena no es la sangre de animales ritualmente sacrificados, sino la sangre de un hombre, condenado a muerte injustamente. La nueva alianza se funda sobre un evento trágico de la existencia real de Jesús, operándose así una transformación existencial que llena de sobrecogimiento.

Para apreciar la actitud de Jesús mucho importan las circunstancias: traición de Judas de la que Jesús era consciente (Mc 14,18-21) y que le llenó de turbación (Jn 13,21), previsión de las negaciones de Pedro (Mc 14,30), el abandono de los demás discípulos (Mc 14,27). La cadena de los acontecimientos que lo conducirán hasta la muerte había ya comenzado. Ante esta realidad, Jesús asumió anticipadamente su propia muerte, la hizo presente en el pan y en el vino, y transformó completamente el sentido del evento al precio de un esfuerzo extremo de amor, haciéndolo medio de alianza en bien de todos. Efectivamente, el evento de ruptura catastrófica (muerte) ha venido a ser evento de alianza definitiva y perfecta; la sangre derramada (muerte violenta) se convierte en sangre de alianza (unión en el amor). La ruptura que la muerte significa era percibida fuertemente por los israelitas, pues no sólo rompe las relaciones con los demás hombres, sino también con el mismo Dios (cf Sal 6,6: *ninguno de los muertos se acuerda de ti*; o Is 38,18: *el sheol no te alaba ni la muerte te canta himnos*). Tal aspecto tremendo de ruptura se radicalizaba en el caso de una condena a muerte, como es el de Jesús, porque el condenado es rechazado por la sociedad (cf Éx 31,14), es un maldito de Dios (cf Deut 21,23). Ésta es la situación de Jesús, escandalosamente injusta, que hubiera debido provocar en él una fuerte repulsión y rebelión. Sin embargo, Jesús ha tomado en sus manos anticipadamente estos eventos crueles e injustos, y los ha costreñido a una completa inversión de sentido: en lugar de producir ruptura, han sido causa de alianza.

Si en la muerte de un condenado la ruptura es doble: con los hombres y con Dios mismo, la alianza de Jesús en la Cena es también doble. La alianza con los hombres, u horizontal, es muy clara: Jesús establece con los suyos una relación extremadamente fuerte, dándoles su cuerpo y su sangre (Mc 14,24), derramada por ellos y por todos los hombres. La dimensión vertical es menos aparente, porque se cela tras la acción de gracias (εὐχαριστήσας; Mc 14,23). Jesús daba gracias de la posibilidad que el Padre le ha otorgado de donarse a sí mismo para fundar la nueva alianza. Daba gracias por la fuerza de un amor tan grande hasta el punto de poder triunfar sobre el mal y la muerte, transformando un evento de tremenda ruptura en fundamento de perfecta alianza. Recibiendo con un corazón lleno de gratitud la fuerza del amor que el Padre le concede, Jesús hace de su sangre, criminalmente derramada por los pecadores, la fuente de la alianza entre Dios y los hombres. Ninguna alianza antigua había sido fundada sobre un acto tan grande de generosidad personal,

sobre una semejante lucha existencial contra el mal y la muerte a precio de la propia vida. Ninguna alianza antigua había sido establecida con una tal victoria sobre todos los factores de ruptura. Ninguna alianza antigua había instituido lazos tan estrechos entre el mediador y Dios de una parte, el mediador y los beneficiarios de la alianza, de otra. Por tanto, Jesús, al dar a sus discípulos su sangre derramada, ha fundado una alianza radicalmente nueva. Las promesas relativas a la nueva alianza se realizan en la *alianza de Jesús*: la promesa de la remisión de los pecados (Jer 31,34), la de una ley interior escrita en los corazones (Jer 31,33). Cristo mismo viene a ser la ley interior del discípulo, ley de alianza en el amor: *Amaos los unos a los otros como yo os he amado* (Jn 15,12). El cumplimiento sobrepasa con mucho la promesa<sup>75</sup>.

**4. Signo de donación/servicio:** La reflexión sobre la última Cena como signo de donación adopta diversas perspectivas entre los exegetas. J. Jeremias acentúa el supremo don divino en el ofrecimiento del pan y de la copa por parte de Jesús. Léon-Dufour se fija, más bien, en la donación existencial de Jesús al servicio de los hombres. Schürmann, por su parte, llama la atención sobre el don salvífico eficaz que Jesús otorga a los suyos en el banquete celebrado con ellos antes de morir.

A) *Donación divina.* Se pregunta J. Jeremias por qué Jesús unió las palabras explicativas al pan y al vino, contra lo usual, que era hacerlo después de la haggadá pascual. Tuvo que moverle a ello una intención bien precisa, que podemos descubrir mediante el estudio de las ideas que los contemporáneos de Jesús asociaban con la fracción del pan y con la bendición del vino. Entre los orientales era totalmente corriente la idea de que comer y beber proporciona una donación divina. Una referencia representativa es Mt 5,6: *Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque Dios los saciará* (*χορτασθήσονται*: pasiva divina). La historia de la sirofenicia (Mc 7, 24-30) ha de colocarse en este contexto de donación. Las palabras de Jesús sobre el pan destinado a los hijos hacen referencia al banquete salvífico, y la gran fe de la mujer consiste en que ha reconocido en Jesús al dispensador del pan de vida. Es posible que el *único pan* que llevaban los discípulos, durante la travesía del lago (Mc 8,14) haga alusión a Jesús, pan de vida. En suma, siempre que aparece la imagen del pan y del vino (o del agua), el significado es que con la comida y bebida se otorga el don divino. En la literatura sapiencial y en la rabínica el pan y el vino se interpretan alegóricamente, pero siempre como donación divina. Por ejemplo, el salmista llama al Señor sencillamente *porción de su copa* (16,5) y el Sirácida habla del pan del conocimiento que la Sabiduría ofrece a sus discípulos (15,3). En la literatura

<sup>75</sup> A. VANHOYE, *Il sangue...*120-126.

rabínica es frecuente la comparación de la Torá con el pan y el agua o con el pan y el vino.

Cuando Jesús, en el momento de distribuir el pan y el vino, pronuncia las palabras explicativas, lo hace para aclarar a sus discípulos el don del que están participando. El hecho de comer el pan y beber la copa de bendición les confiere una participación en la obra salvífica de Jesús. Se trata de la última y suprema donación: el perdón de los pecados, la participación en la eficacia redentora de su muerte. Los discípulos se convierten en la comunidad salvífica de los últimos tiempos, por la apropiación de ese perdón. Los discípulos, como receptores del don de Jesús, son los representantes del nuevo pueblo de Dios<sup>76</sup>.

*B. Donación de servicio.* Léon-Dufour, desde una perspectiva histórica<sup>77</sup>, sostiene la existencia de una tradición testamentaria, según la cual Jesús lleva a cabo una Cena de despedida de los suyos. Según el autor, la forma testamentaria parece reflejar mejor que la cultural los acontecimientos vividos por los discípulos con Jesús de Nazaret. Distingue Léon-Dufour entre sacrificio *cultural* y *sacrificio real*. Para él la sangre derramada es una trasposición a la terminología sacrificial, de la manera existencial en que Jesús consideró su vida; por lo tanto, no indica un sacrificio cultural, sino un sacrificio *real* (don de sí mismo). Es la actitud de donación y servicio (Mc 10,45) lo que lleva a la muerte a Jesús. Así como Jesús ha vivido por los demás, va a morir también *por* los demás, incluidos los enemigos y los pecadores. El profeta Jesús -continúa el autor- no parece estar preocupado por los sacrificios rituales. ¿Cómo iba él a recurrir a categorías ajenas a su mensaje, para caracterizar su vida y su muerte? El lenguaje de Jesús es el de donación y servicio<sup>78</sup>.

*C. Don salvífico eficaz.* En la interpretación de la última Cena como donación, Schürmann, también con criterio histórico, sostiene que el modo en que la comunidad cristiana primitiva celebraba la *fracción del pan* arranca con máxima probabilidad de importantes gestos de Jesús en la última Cena. Esos gestos de Jesús son de donación. En efecto, 1) la fracción del pan y su distribución en las comidas judías es un gesto de donación y de transmisión de bendición (te doy y te deseo la salud, la salvación). Jesús, en el pan y en el vino, distribuye el don de sí mismo. 2) Cuando se quería honrar a uno de los

<sup>76</sup> J. JEREMIAS, *La última Cena...*, 255-260.

<sup>77</sup> No entro en la discusión de la postura excesivamente crítica del autor sobre la historicidad de las palabras explicativas. Véase a este respecto, B.F. MEYER, *The Expiation Motif in the Eucharistic Words: A Key to the History of Jesus*, en: *Greg* 69, 3 (1988) 464-473. En este estudio me interesa solamente subrayar su interpretación de los gestos y palabras de Jesús.

<sup>78</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Face à la mort...*108-111.

participantes en el banquete, el padre de familias le enviaba la propia copa para que bebiere de ella, como expresión de un deseo de bendición salutífera (cf Sal 116,12-13). Jesús, en contra de la costumbre, distribuyó su copa a los comensales para prometerles un don de bendición o darles derecho a él. Las palabras concomitantes especificarán en qué sentido.

¿Qué clase de don salvífico quiere Jesús regalar a los suyos en la última Cena? Contamos con la coincidencia en el testimonio. Si nos fijamos en lo común, más que en lo divergente, en todos los testimonios existe la idea de alianza y la de muerte expiatoria. Por tanto, el don de Jesús es interpretado como don escatológico y soteriológico. Si Jesús tenía conciencia de ser el anunciador y portador del ἔσχατον tuvo que tematizar a los suyos, de alguna manera, ante la proximidad de su muerte, esta tarea. Si tenemos en cuenta además que los dones del pan y del vino eran imágenes escatológicas preestablecidas en el mundo judío, se puede pensar razonablemente que la oferta del pan y del vino, hecha por Jesús a sus discípulos, quería mostrar la salvación escatológica, mediante una promesa o confirmando un derecho a ella. Respecto al don soteriológico, partamos del hecho unánimemente reconocido de que Jesús celebró un banquete festivo<sup>79</sup>. Tanto si celebró la fiesta de la Pascua judía (referencia a Éx 24,8) o un banquete de despedida a causa de su muerte inminente (referencia a Is 53), ha de entenderse la muerte de Jesús como muerte salvífica con eficacia vicaria y expiatoria. El don de la Cena de Jesús anuncia el ἔσχατον y da participación en él. Más aún, la causa de Jesús sobrevivió después de su muerte, precisamente porque existió una promesa, a más tardar en la hora de despedida de la última Cena. El reconocimiento pascual de los discípulos reclama una promesa y una adjudicación como la que tuvo lugar en la Cena, según la tradición. Por eso, las acciones de Jesús son inteligibles no tanto como signo profético, sino más bien como *signo escatológico de consumación*, es decir, como irrupción real, en el aquí y en el ahora, del futuro profetizado. Cuando Jesús ofrece en el pan y el vino un don salvífico, no se limita a profetizar en parábola el venidero banquete escatológico, más bien lo promete, lo adjudica, y lo aplica simbólica y dinámicamente ofreciéndolo a sus discípulos<sup>80</sup>.

**5. Banquete sacrificial.** El banquete sacrificial puede ser un banquete de alianza o un banquete de expiación.

*1. Banquete de alianza.* Galbiati subraya la identidad de sangre y de vida que la alianza produce. Detrás de la expresión *sangre de la alianza* está la institución nómada de la *solidaridad de la sangre* y la historia del Éxodo. Por

<sup>79</sup> Dan fe de este carácter festivo, según las costumbres de la época, la hora nocturna, la postura de los comensales, la degustación del vino.

<sup>80</sup> H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió...86-100.*

la solidaridad de la sangre se establecían pactos entre los individuos o clanes de diversa sangre, que creaba una relación del mismo valor que la vigente en razón del parentesco. El rito con sangre significaba que el pacto creaba una identidad de sangre entre los contrayentes. Este rito a veces terminaba con un banquete sacrificial, que significaba una participación, de parte de los contrayentes, de los mismos bienes y de los mismos derechos. Por otra parte, en la historia del Éxodo, la alianza fue la institución reguladora de las relaciones entre Dios y su pueblo, a cuya base se juzgaban los comportamientos de la comunidad. El rito de la alianza consiste en una promesa/juramento de querer observar las palabras del Señor, escritas por Moisés en un documento del que se hace lectura (Éx 24). Viene luego un rito de sangre. El altar representa a Dios; las doce estelas representan las doce tribus. En el altar y las estelas están representados simbólicamente los dos contrayentes. La sangre se derrama sobre el altar y sobre el pueblo. Es una misma sangre la que une a los dos contrayentes. Dios ha venido a ser de la *misma sangre* que sus aliados, o mejor todavía los acoge en su amistad representada en el *parentesco de sangre*. Se concluye el rito con un banquete sacrificial, usual en los sacrificios pacíficos. La alianza sinaítica es imagen de la alianza definitiva de Dios con toda la humanidad redimida en virtud de la sangre de Cristo. La sangre de Cristo, derramada para salvación de todos, es sangre de alianza<sup>81</sup>.

J. Dupont insiste sobre todo en la eficacia de la alianza. El exegeta francófono es fuerte en su postura: *El sacrificio de Jesús es un sacrificio de alianza, que no es propiamente un sacrificio por el pecado*. Jesús, tomando de Éx 24, 8 el giro αἷμα τῆς διαθήκης, quiere significar que se trata de sangre por la que Dios concluye una alianza con los hombres. Para tener parte en esta alianza los discípulos ya no recibirán la aspersion de la sangre, sino que beberán del vino de la copa, prefiguración de la muerte de Jesús. La inmolación de Jesús en la cruz tiene el valor de un sacrificio, pero de un sacrificio de alianza: Jesús ofrece su vida a Dios, algo semejante a la acción de Moisés de derramar la mitad de la sangre sobre el altar, y los discípulos, bebiendo de la copa, participan de esa misma alianza establecida con Dios en la sangre de Cristo. Siendo las palabras de Jesús palabras proféticas, cargadas de eficacia, los discípulos entran realmente en la alianza, tan realmente como los hebreos del desierto participaron de la alianza sinaítica recibiendo la aspersion de la sangre de las víctimas<sup>82</sup>. Esta alianza equivale a una relación de señorío y de obediencia que Dios establece entre Él y los hombres. La *sangre de la alianza* es al mismo tiempo el signo de la existencia de la alianza

<sup>81</sup> E. GALBIATI, *L'Eucaristia...*50-59.

<sup>82</sup> J. DUPONT, *Ceci est...*1026.1032.

y el medio por el cual ésta se lleva a efecto. El hecho de que Jesús haya unido μου a la *sangre de la alianza* implica una relación consciente entre la última Cena y los banquetes de las antiguas alianzas de Israel<sup>83</sup>.

2. *Banquete de expiación*<sup>84</sup>. Éste es el aspecto que ha merecido mayor atención por parte de todos los estudiosos del relato de la última Cena. J. Jeremias lo desarrolla magistralmente. Jesús, mediante la inusitada conexión entre la bendición de la mesa y las palabras explicativas, anuncia el carácter expiatorio de su muerte violenta. Aunque la Pascua de la época tardía no se consideraba como sacrificio expiatorio, sin embargo, los rabinos interpretaban la sangre de la primera Pascua con valor expiatorio. Por ejemplo, Rabí Meir, hacia el año 150: *Dijo Dios: "Veo la sangre pascual y hago expiación por vosotros*<sup>85</sup>. Jesús presenta su propia muerte como ese sacrificio pascual escatológico: su muerte sustitutiva confiere eficacia a la última redención, a la nueva alianza con Dios. Por otra parte, la expresión *derramada por muchos* indica el destinatario del valor expiatorio de la muerte de Jesús: la humanidad entera. Esta idea era inaudita para la mentalidad judía. Había muchos medios de expiación, pero sólo para los hijos de Israel. Las *naciones* estaban excluidas. En Mekhilta Éx 21,30 se dice: *Para las naciones no hay ningún rescate*. Jesús, sin embargo, afirma que también hay un medio de expiación para los paganos: su muerte sustitutiva (ὕπερ). La eficacia expiatoria de la muerte, en la mentalidad judía contemporánea a Jesús, es bastante común. Es inconcebible, por tanto, que Jesús no tuviera una idea acerca del valor expiatorio de su muerte, y que esta idea proviniera más bien de una *dogmática* de la comunidad primitiva o del apóstol Pablo. Jesús, más bien, declara que su muerte es la muerte sustitutiva del Siervo del Señor, que expía los pecados de los πολλοί, una muerte que inaugura la irrupción de la redención final y definitiva<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> V. TAYLOR, *Evangelio...* 660-661.

<sup>84</sup> A este valor expiatorio de la sangre de Cristo parece oponerse J. Behm cuando afirma: *La aproximación de conceptos del lenguaje jurídico (juicio, rescate, conclusión de paz) y del lenguaje sacral (expiación, aspersión, purificación, cordero sin mancha ni culpa) no significa que se atribuya a la sangre de Cristo el valor de un sacrificio cultural. El concepto cristiano primitivo de la sangre de Cristo expresa sólo la abnegación suprema y la obediencia absoluta, de las que Cristo dio prueba muriendo en la cruz* (Αἷμα, en: GLNT, I, 471).

<sup>85</sup> Éx. r. 15,13, comentando 12,8.

<sup>86</sup> J. JEREMIAS, *La última Cena...* 247-254.

## CONCLUSIÓN

La confluencia, en la reflexión exegético-teológica sobre el relato de la última Cena, de diversos temas, y la convergencia de los mismos hacia el misterio de Cristo, verdadero centro polarizador del Evangelio según san Marcos y de cada una de sus partes, conduce como de la mano a algunas consideraciones conclusivas:

1) La exégesis y la teología necesitan superar la visión fragmentaria del texto, a fin de no correr el riesgo de perder el sentido de la unidad del Evangelio y de su totalidad. Hay que abogar por una exégesis y una teología bíblica que descubra *el todo en el fragmento*, situando adecuadamente *el fragmento en el todo*. Las palabras interpretativas pronunciadas por Jesús sobre la copa han de ser analizadas a la luz y en conexión con el conjunto evangélico, porque un fragmento textual recibe su sentido del texto completo, como una tesela lo recibe del conjunto del mosaico en que se halla inserta. En el conjunto del evangelio marcano hemos visto que la preocupación dominante es revelar el misterio de Jesucristo Mesías, Hijo del hombre e Hijo de Dios. Por eso, el Jesús de la última Cena es el Mesías esperado (en tiempo de Jesús se esperaba la llegada del Mesías en la noche en que se celebraba la Pascua<sup>87</sup>), el Hijo del hombre que lleva a cabo el juicio sobre la humanidad y la salva de sus pecados, el Hijo de Dios, que en su persona instaura la nueva alianza entre Él y la humanidad. La extraordinaria novedad de esta alianza consiste en que Jesucristo es al mismo tiempo uno de los contrayentes y la víctima con cuya sangre se sella la alianza definitiva y eterna. A su vez el fragmento colorea y se hace presente sobre toda la vida y el mensaje de Jesucristo a lo largo de todo el Evangelio. La sombra de la pasión y muerte de Jesús es alargada, y se proyecta salvífica, protectora y divina sobre el conjunto textual, hasta el punto de que se ha afirmado que el evangelio según san Marcos no es sino un relato de la pasión con una breve introducción. Todo el Evangelio es una marcha imparable hacia Jerusalén y hacia la Pascua. El pan de las dos multiplicaciones y las demás referencias al pan (2,26; 3,20; 6,8.52; 7,2.5.27; 8,14-19) hacen eco,

<sup>87</sup> Sobre todo después del exilio -escribe Galbiati-, la fiesta de Pascua pasó a considerarse, más que memorial, promesa de un evento futuro, la era mesiánica (cf Is 11,11-12.15-16; 12,1-3; Is 43, 16-20.24-25; 44,3-5). Así surgió en el ambiente religioso la idea de que la liberación futura y la era mesiánica se inaugurarían en una noche de Pascua (cf Jer 38,8-9 (LXX), 31,8-9 en hebreo y latín). El Targum palestinese a Éx 12,42 habla de las cuatro noches: la primera es la de la creación de la luz (Gén, 1,3-5); la segunda, la de Abraham (Gén 17), la tercera la de la liberación de Egipto (Éx 12). *La cuarta noche tendrá lugar cuando el mundo cumpla su fin y sea disuelto. Los yugos de hierro serán quebrantados y las generaciones de las impiedad serán destruidas. Y Moisés saldrá del desierto y el Mesías vendrá de lo alto... Es la noche de Pascua por el nombre del Señor, noche establecida y reservada para la salvación de todas las generaciones de Israel* (Cf E. GALBIATI, *L'Eucaristia...* 43-46).

al menos implícitamente, al pan que se entrega como cuerpo de Cristo. Igualmente el vino nuevo de 2,22, que sólo puede verterse en odres nuevos a fin de que se conserve y pueda beberse finalmente en el Reino de Dios.

2) El lenguaje simbólico ocupa un puesto preeminente tanto en el AT como en el NT. Es principalmente a través de símbolos que los autores inspirados van destilando el mensaje revelatorio y salvífico en los textos de la Escritura. En la mayoría de los casos, los símbolos usados en el NT provienen y hacen referencia a símbolos veterotestamentarios, llevados en Cristo a su plenitud y cumplimiento. En la última Cena se funden varios símbolos. El símbolo de la pascua, es decir, de la alianza entre Dios y el pueblo de Israel, sellada con la sangre del cordero pascual. La expresión *mi sangre de la alianza* evoca suficientemente este símbolo eficaz de la alianza entre el Dios liberador y el pueblo oprimido. El símbolo de la sangre expiatoria (Lev 16), que en tiempos de Jesús se celebraba en la fiesta del *yom kippur*; se detecta en el participio *sangre derramada por todos*, pues la muerte de Cristo se explica como muerte por el perdón de los pecados (Mt 26,28 explicita este aspecto), y en la reconciliación del hombre con Dios y de los hombres entre sí (ruptura del velo del templo: Mc 14,38). Finalmente el signo profético, en cuanto que en Jesucristo se cumplen las profecías mesiánicas, sobre todo las relativas al Siervo de Yavéh (Mc 14,24b) y al Mesías escatológico, que instaurará el Reino de Dios (Mc 14,25). Pero además, en cuanto que Jesús en la última Cena profetiza diversos acontecimientos del futuro inmediato (traición de Judas, negaciones de Pedro, abandono de los discípulos, su muerte violenta), que se realizarán durante esa noche y al día siguiente de la Cena.

3) La intención fundamental de Marcos es responder a la pregunta sobre quién es Jesucristo. Otras posibles intenciones particulares están subordinadas a ésta, por ejemplo, el camino de los discípulos, los enemigos del Evangelio, el puesto de los paganos en la comunidad de Jesús. Los relatos de la pasión, especialmente el relato de la última Cena, constituyen la cima de la pregunta y de la respuesta sobre Jesús. Jesús es el pan y el vino que, convertidos en su cuerpo y sangre, es decir, en la totalidad de su persona, se entrega a sus discípulos como alimento de comunión, y para hacerles partícipes de su vida y misión. En la historia de las relaciones con Dios, el hombre ha buscado de muy variadas maneras unirse a Él (ofrendas pacíficas, sacrificios rituales, rogativas, prostitución sacra, incubación...); lo que es absolutamente nuevo y sin precedentes es que un hombre se arrogue el poder de darse a los suyos como alimento, que haya sido creído a lo largo de veinte siglos y que esto constituya el *Hohepunkt* del cristianismo. ¿No será porque este hombre es más que hombre, es Dios? Así lo confiesa y proclama, desde hace dos milenios, la fe de la Iglesia.

### Summary

*The aim of this Biblical Theology essay is to analyse the rich content of the markan formula over the chalice in the Last Supper. Three stages are presented. The first: the formula is situated in the Gospel's general context. Then it is considered in the Passion context and finally in the account of the Last Supper. The formula itself is accurately examined to finally show how several themes in the chalice formula have been blended (prophetic action; the existential and transforming value of the event; sign of donation/service; symbol of communion in life and mission; sacrificial banquet).*

**Parole chiave:** Alleanza, Sangue, Molti.

**Key words:** Covenant, Blood, All.

