

La Cena del Señor como mesa escatológica
John Mark Hicks
Profesor de teología, universidad de Lipscomb

La Cena del Señor es una comida evangélica: “el evangelio en pan y vino.”¹ En consecuencia, su significado y sus dimensiones son tan variados como el evangelio mismo. Es un prisma que refracta la luz del evangelio de múltiples maneras, como un caleidoscopio de significados.

La naturaleza multidimensional de la Cena del Señor se percibe rápidamente a través de los motivos comunes que suelen utilizar las liturgias, los teólogos y los predicadores. La idea popular de que la Cena del Señor mira hacia arriba, hacia afuera, hacia adentro, hacia atrás y hacia adelante refleja esta perspectiva. O, de forma más formal, William Robinson, uno de los teólogos sacramentales más importantes del Movimiento Stone-Campbell, resume la Cena como conmemoración, proclamación, pacto, comunión y banquete.² Más recientemente, Andrew Paris, dentro de la tradición Stone-Campbell, resumió su significado en cuatro "C": conmemoración, confesión, comunión y pacto.³ Bryon Lambert, también perteneciente al Movimiento Stone-Campbell, identificó diez aspectos: obediencia, recuerdo, acción de gracias, proclamación, profecía, pacto, altar, autoexamen, comunión y celebración.⁴ O, en una de las contribuciones más recientes provenientes de círculos evangélicos, Gordon Smith organiza su presentación en torno a los temas del recuerdo, la comunión, el perdón, la alianza, el sustento, la acción de gracias, la anticipación y la presencia.⁵ O, desde una perspectiva ecuménica, el documento de Lima de 1982 del Consejo Mundial de Iglesias, titulado *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, define el significado de la Eucaristía como acción de gracias al Padre, conmemoración de Cristo, invocación del Espíritu, comunión de los fieles y banquete del reino.⁶

Dada su naturaleza multidimensional, es imposible ofrecer una reflexión teológica exhaustiva en un breve ensayo como este. Por lo tanto, me centraré en una dimensión específica de la Cena del Señor que ha recibido escasa atención en siglos anteriores dentro del cristianismo occidental, pero que ha cobrado mayor relevancia en el siglo XX. Sin embargo, aún no ha influido lo suficiente en la teología ni ha moldeado la práctica de la iglesia contemporánea. Mi intención es explorar el aspecto escatológico de la Cena del Señor.

¹ Alexander Campbell, “Ancient Gospel. No. II. Immersion,” *Christian Baptist* 5.7 (4 de Febrero de 1828), 414 (D. S. Burnett edición [St. Louis: Christian Publishing Co., 1889]). También disponible en <http://www.mun.ca/rels/restmov/texts/acampbell/tcb/TCB507.HTM#Essay6>.

² William Robinson, *Essays on Christian Unity* (London: James Clark & Co., 1924), 275-278, También disponible en <http://www.mun.ca/rels/restmov/texts/wrobinson/eocu/EOCU10H.HTM>.

³ Andrew Paris, *What the Bible Says about the Lord's Supper* (Joplin, MO: College Press, 1986), 151-243.

⁴ Byron Lambert, “Have We Understood the Lord's Supper?” in *The Lord's Supper: Historical Writings on Its Meaning to the Body of Christ*, ed. Charles R. Gresham and Tom Lawson (Joplin, MO: College Press Publishing Co., 1993), 208-210.

⁵ Gordon T. Smith, *A Holy Meal: The Lord's Supper in the Life of the Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005). Leonard J. Vander Zee, *Christ, Baptism and the Lord's Supper: Recovering the Sacraments for Evangelical Worship* (Downers Grove, IL: 2004), 187-219, discute el significado bajo los títulos: presencia de Cristo, mediación del Espíritu Santo, Cena y sacrificio, recuerdo y comida de esperanza.

⁶ Disponible en <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/bem4.html>.

En su séptimo acuerdo, la declaración de Oberlin sobre Fe y Orden de 1957 reconoció que "existe una creciente conciencia de la naturaleza escatológica de la Eucaristía."⁷ En los casi cincuenta años transcurridos desde aquel reconocimiento, varios autores han explorado las dimensiones escatológicas de la Cena del Señor.⁸ La obra más importante, y quizás la principal responsable del resurgimiento del interés en este tema, es "*Eucaristía y escatología*" de Wainwright, publicada en 1971.⁹

Basándome en este auge de debate, reflexionaré sobre la naturaleza escatológica de la Cena del Señor. En primer lugar, contextualizaré la importancia del pensamiento escatológico, contrastándolo con discusiones previas, particularmente en el contexto de la tradición Stone-Campbell. En segundo lugar, examinaré los pasajes eucarísticos en Lucas-Hechos como una forma de adentrarnos en el mundo escatológico del Nuevo Testamento. En tercer lugar, ofreceré algunas sugerencias sobre la relevancia de la escatología eucarística para el pensamiento y la práctica contemporáneos.

Contexto histórico

El libro de Wainwright introdujo una nueva perspectiva en la historia del pensamiento eucarístico. Mientras que la teología y los estudios históricos anteriores se centraban en la ontología (la presencia de Cristo), el sacrificio y la recepción individual, Wainwright aportó una visión relativamente novedosa para interpretar la historia del pensamiento y la liturgia cristianos. Destacó la dimensión escatológica de la Cena del Señor.¹⁰ Según su opinión, la reflexión escatológica, aunque presente en las primeras liturgias y representada ocasionalmente en toda la Iglesia occidental, ha estado notablemente ausente.

⁷*The Nature of the Unity We Seek; Official Report of the North American Conference on Faith and Order*, ed. Paul S. Minear (St. Louis: Bethany Press, 1958), 203.

⁸Algunos ejemplos representativos son Scott McCormick, Jr., *The Lord's Supper: A Biblical Interpretation* (Philadelphia: Westminster, 1966), 88-108; Paul E. Deterding, "Eschatological and Eucharistic Motifs in Luke 12:35-40," *Concordia Journal* 5 (May 1979), 85-94; Patrick Regan, "Pneumatological and Eschatological Aspects of Liturgical Celebration," *Worship* 51(1977) 332-350; William Hill, "The Eucharist as Eschatological Presence," *Communio* 4 (Winter, 1977) 306-320; John H. McKenna, "The Eucharist, The Resurrection and the Future," *Anglican Theological Review* 60 (1978) 144-165; Horton Davies, *Bread of Life and Cup of Joy: Newer Ecumenical Perspectives on the Eucharist* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 80-116; Arthur A. Just, *The Ongoing Feast: Table Fellowship and Eschatology at Emmaus* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1993); Debra Dean Murphy, "Bread, Wine, and the 'Pledge of Heaven': A (Wesleyan) Feminist Perspective on Eucharist and Eschatology," *Quarterly Review* 14 (Winter 1994-1995), 401-12; Peter Leithart, "The Way Things Really Ought to Be: Eucharist, Eschatology, and Culture," *Westminster Theological Journal* 59 (Fall 1997), 159-76; Robert G. Clouse, "Eschatology and the Lord's Supper: Hope for the Triumph of God's Reign," in *The Lord's Supper: Believers Church Perspectives*, ed. Dale R. Stoffer (Scottsdale, PA: Herald Press, 1997), 129-139; Jason Fout, "Beginnings and Ends: Eucharist and Eschatology," *Quodlibet Online Journal of Christian Theology and Philosophy* 2.4 (Fall 2000), disponible en <http://www.quodlibet.net/fout-eucharist.shtml>; Rebecca Kuiken, "Hopeful Feasting: Eucharist and Eschatology," in *Hope for Your Future: Theological Voices from the Pastorate*, ed. William H. Lazareth (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 192-198; Martha L. Moore-Keish, "Eucharist: Eschatology," in *A More Profound Alleluia: Theology and Worship in Harmony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 109-132.

⁹ Geoffrey Wainwright, *Eucharist and Eschatology* (London: Epworth Press, 1971).

¹⁰ Wainwright, 1-2. Organiza su discusión bajo tres temas: antepasado del cielo, marantha y primicias del Reino.

Si bien los temas escatológicos están presentes en los textos bíblicos y en los primeros relatos de martirio, estos fueron eclipsados por los desarrollos teológicos e institucionales. Wainwright sostiene que el auge del cristianismo bajo los emperadores cristianos del siglo IV "condujo a una valoración más positiva de la época presente". La integración en las estructuras políticas y sociales conllevó "una pérdida de conciencia" de que la Iglesia era "*testigo del reino venidero*".¹¹ Esto vino acompañado de "la creciente influencia de una escatología 'vertical' e individualizada, revestida con los colores de un misticismo platonizante."¹² La combinación de estos dos acontecimientos, entre otros, supuso que la escatología, por un lado, se redujera a la salvación individual futurista y, por otro, se perdiera prácticamente al identificarse el reino de Dios con la Iglesia institucional. La Eucaristía dejó de ser una comida del reino escatológico para convertirse en un culto institucional identificado con la Ciudad de Dios en la tierra, a través del cual los individuos experimentaban la salvación y una relación mística —e incluso individual— con Dios.

La pérdida de la escatología del reino dio a la teología eucarística una visión miope. La Iglesia se centró más en la vida terrenal de Jesús (especialmente en su papel de víctima, es decir, sacrificio y expiación) que en su regreso. La expectativa escatológica disminuyó a medida que la Iglesia se sentía más cómoda con su estatus constantiniano.¹³ Sin un contexto escatológico, el enfoque de la Eucaristía se centró en la naturaleza de la presencia y el sacrificio de Cristo. La Eucaristía se convirtió en un sacrificio; la comida del reino se transformó en una comunión con la presencia de Cristo; y la mesa se convirtió en un altar. La Eucaristía pasó a ser una representación de la cruz y se centró casi exclusivamente en la muerte de Cristo.

La teología occidental ha participado generalmente en esta trayectoria. Incluso los reformadores protestantes mantuvieron el énfasis en el altar y el memorialismo, aunque rechazando o reinterpretando la imagería sacrificial. La escatología estaba vagamente asociada con la Eucaristía, y principalmente solo en relación con la promesa de *la parusía* futura.

Sin embargo, hubo momentos de luz escatológica dentro de esta historia. John y Charles Wesley, por ejemplo, expresaron temas escatológicos en sus himnos y sermones.¹⁴ Por ejemplo, sus himnos eucarísticos, si bien reflejan predominantemente la conmemoración del sufrimiento y la muerte de Cristo, también expresan algunos temas escatológicos. Su teología eucarística estuvo influenciada por la obra de Daniel Brevint de 1673, titulada *The Christian Sacrament and Sacrifice*,¹⁵ y su himnario seguía el esquema de Brevint. En particular, aunque conmemoraban los sufrimientos de la cruz, enfatizaban la Cena del Señor como un medio de gracia, una promesa del cielo y "un

¹¹ Wainwright, 125.

¹² Wainwright, 125.

¹³ Ver la discusión de William R. Crockett, *Eucharist: Symbol of Transformation* (New York: Pueblo Publishing Co., 1989), 256ff.

¹⁴ Cf. Steven T. Hoskins, "Eucharist and Eschatology in the Writings of the Wesleys," *Wesleyan Theological Journal* 29 (1994), 64-80. disponible en http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrnl/26-30/29-04.htm. Cf. también Murphy, "Bread, Wine, and the 'Pledge of Heaven'," 406ff.

¹⁵ Daniel Brevint, *The Christian Sacrament and Sacrifice by way of Discourse, Meditation, & Prayer upon the Nature, Parts and Blessings of the Holy Communion* (Oxford: At the Theater in Oxford, 1673).

sacrificio de nosotros mismos unidos a Cristo.”¹⁶ Algunos himnos wesleyanos acentuaban la comunión de los santos, unidos con gratitud a la luz de la alegría escatológica.¹⁷

En general, sin embargo, la teología occidental se mantuvo inmersa en las tradiciones conmemorativas y presentistas del altar de la iglesia medieval. La tradición Stone-Campbell participó de esta tradición, pero con una pequeña diferencia. Si bien era conmemorativa y a veces enfatizaba la presencia espiritual de Cristo en el pan y el vino, el impulso original del Movimiento Stone-Campbell destacaba la metáfora de la mesa en lugar del altar. Como consecuencia, las primeras tradiciones enfatizaron el papel de Jesús como anfitrión en la mesa y la alegría de la comunión en torno a ella.¹⁸

El origen de este énfasis de Stone-Campbell se remonta al siglo XVII, cuando la Iglesia escocesa comenzó a celebrar "festivales de comunión" en mesas. Los participantes se sentaban en largas mesas como si estuvieran compartiendo una comida. Comían grandes porciones de pan y bebían vino, como si se tratara de un banquete. Con el tiempo, estos festivales se convirtieron en eventos de tres o cuatro días en los que cientos e incluso miles de personas comulgaban en las mesas. El avivamiento de Cane Ridge en agosto de 1801 fue concebido como un festival comunitario.¹⁹

En este contexto de festivales de comunión escoceses y el énfasis de los disidentes británicos en la centralidad y el carácter semanal de la comunión (en particular los glassitas, los sandemanianos y los hermanos Haldane), Alexander Campbell se centró en la "mesa". Campbell argumentó tipológicamente que "en la casa de Dios siempre hay una mesa del Señor.”²⁰ Haciendo hincapié en la mesa semanal, negó toda distinción clerical y recomendó la alegría como el sentimiento principal en la mesa: "Todos los cristianos son miembros de la casa o familia de Dios, son llamados y constituidos un sacerdocio santo y real, y por lo tanto, pueden bendecir a Dios por la mesa del Señor, su pan y su copa, acercarse a ella sin temor y participar de ella con alegría tantas veces como lo deseen, en memoria de la muerte de su Señor y Salvador.”²¹ De hecho, reprendió a los protestantes en general por su celebración carente de alegría, ya que su experiencia se asemejaba más a la de "dolientes" en una "casa de luto" que a la de quienes celebran en una casa de festejos. "La casa del Señor", escribe, "es su lugar de banquete, y el día del Señor es su fiesta semanal”.²² La mesa era tan fundamental para Campbell que quiso sustituir el púlpito por ella. Su "casa de reunión" ideal no tendría púlpito, sino que "la

¹⁶J. Robert Nelson, "Methodist Eucharistic Practice: From Constant Communion to Benign Neglect to Sacramental Recovery," *Journal of Ecumenical Studies* 13 (Spring 1976), 280-81. Ver también Kathryn Nichols, "The Theology of Christ's Sacrifice and Presence in Charles Wesley's Hymns On the Lord's Supper," *Hymn* 39 (October 1988), 19-29 y "Charles Wesley's Eucharistic Hymns: Their Relationship to the Book of Common Prayer," *Hymn* 39 (October 1988), 13-21.

¹⁷Por ejemplo, ver J. E. Rattenbury, *The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley* (London: Epworth Press, 1948), #96; #102.

¹⁸ Paul A. Crow, Jr., "The Lord's Supper in Ecumenical Dialogue," *Theology Today* 22 (April 1965), 45-6, disponible en <http://theologytoday.ptsem.edu/apr1965/v22-1-article3.htm>.

¹⁹ Leigh Eric Schmidt, *Holy Fairs: Scottish Communion and American Revivals in the Early Modern Period* (Princeton: Princeton University, 1989).

²⁰ Alexander Campbell, "Breaking the Loaf," in *Christian System* (Nashville: Gospel Advocate, 1970, reprint of 1839 ed), 265.

²¹ Campbell, "Breaking the Loaf," 269.

²² Alexander Campbell, "A Restoration of the Ancient Order of Things, No. IV. On the Breaking of Bread, No. 1," *Christian Baptist* 3.1 (1 August 1825), 175.

mesa del Señor y los asientos para los ancianos de la congregación" estarían "en el extremo opuesto a la entrada". Los discípulos reunidos se sentarían "inmediatamente junto a la mesa del Señor."²³

La centralidad de la mesa en el Movimiento Stone-Campbell fue un rasgo distintivo de esta tradición. Reunirse alrededor de la mesa era una práctica común, no solo una metáfora. Las mesas eran más importantes que los púlpitos. Cuando Moses Lard describió su iglesia ideal, la mesa se extendía "de un extremo a otro del edificio", y todos se reunían a su alrededor y participaban de pie, como señal de reverencia.²⁴ Los domingos por la mañana se dedicaban a la comunión y la edificación mutua, mientras que los servicios vespertinos se centraban en la predicación evangelística. Si bien la renovación de la mesa formaba parte de la visión original, esta se perdió al centrarse en los elementos (pan con levadura o sin levadura, vino o jugo de uva), la frecuencia de la Cena (solo los domingos y todos los domingos) y el surgimiento de una clase de predicadores profesionales que desviaron la atención hacia el púlpito. Al perder el sentido de la mesa en la Cena, el movimiento adoptó la mentalidad histórica del "altar". Aunque hablábamos de "la mesa del Señor", poco en nuestras asambleas se parecía a una mesa. En cambio, la atmósfera, la función y la práctica de la Cena eran claramente propias de un "altar".

Según la encuesta realizada por Paul M. Blowers y Byron C. Lambert, el significado de la Cena del Señor se entiende generalmente como un acto conmemorativo o como una presencia espiritual, características propias de las iglesias reformadas (calvinistas).²⁵ Dadas las raíces presbiterianas y bautistas escoceses-irlandesas de la tradición Stone-Campbell, esto no resulta sorprendente. Sin embargo, el memorialismo predominó. Alexander Campbell, por ejemplo, al ser cuestionado sobre la naturaleza exacta de la Cena del Señor, insistió en que era "conmemorativa", un "recordatorio semanal" del perdón de los pecados. "No es", escribió, "una ordenanza para recibir nuevas bendiciones, sino para conmemorar las ya recibidas."²⁶

La importancia central del acto conmemorativo queda bien ilustrada por el argumento de Christopher de que la Cena del Señor, como el "elemento central y principal del culto cristiano", se fundamenta en el hecho de que la "expiación es el elemento central y principal del sistema de redención."²⁷ La adoración en la iglesia es "retrospectiva", ya que "la memoria rememora el gran acontecimiento por el cual el alma es salvada del pecado."²⁸ Sin embargo, algunos, quizás solo unos pocos, dentro de la tradición Stone-Campbell han defendido una presencia espiritual de Cristo. Robert Milligan, por ejemplo, quien escribía en la misma época que Christopher, insistió en que la Cena del Señor no es «meramente conmemorativa» y es «más que el simple recuerdo

²³ Campbell, "Meeting-Houses," *Millennial Harbinger* 5 (January 1834), 8.

²⁴ Moses Lard, "My Church," *Lard's Quarterly* 1 (1864), 150.

²⁵ Paul M. Blowers and Byron C. Lambert, "Lord's Supper, The," in *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, ed. Douglas A. Foster, et. al. (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 493-95. Ver también K. C. Richardson, "The Lord's Supper as a Sacrament in the History of the Stone-Campbell Movement" (M.Div., thesis, Emmanuel School of Religion, 1996); James O. Duke, "The Disciples and the Lord's Supper: A Historical Perspective," *Encounter* 50 (Winter 1989): 1-28; y Richard L. Harrison, Jr., "Early Disciples Sacramental Theology: Catholic, Reformed and Free," *Mid-Stream* 24 (July 1985), 255-92.

²⁶ Alexander Campbell, "What is the Real Design of the Lord's Supper?" *Millennial Harbinger* 17 (September 1846), 396.

²⁷ Hiram Christopher, *The Remedial System; or, Man and His Redeemer in Two Parts* (Lexington, KY: Transylvania Printing and Publishing Co., 1876), 348.

²⁸ Christopher, 341.

de hechos. *Está destinada a ser el medio para proporcionar e impartir alimento espiritual.*”²⁹

Sin embargo, estos materiales, al igual que la mayoría de los estudios sobre nuestra historia y teología eucarística, carecen de este elemento.³⁰—Se hace hincapié en la naturaleza escatológica de la Cena del Señor. Dada la afirmación de Pablo en 1 Corintios 11:27, «hasta que él venga», sería imposible que cualquier tradición ignorara la relación entre la Cena del Señor y la segunda venida. Sin embargo, la forma en que se interpreta esta relación es lo que evidencia la falta de reflexión escatológica.

Dos números especiales recientes sobre la Cena del Señor en publicaciones periódicas editadas por miembros de las Iglesias de Cristo ilustran este punto. En un número de 2003 de la revista *Gospel Advocate*, el artículo "Hasta que Él venga" solo menciona brevemente el hecho y la esperanza de la segunda venida, haciendo hincapié en la solemnidad, el juicio y el carácter conmemorativo de la celebración.³¹ El artículo se centraba en el juicio de Dios contra quienes participan indignamente de la Cena del Señor. En el número de 1982 de *Spiritual Sword*, el artículo “La Cena del Señor... Mirando hacia el futuro” caracteriza la Cena como una “proclamación perpetua” de la muerte de Cristo, donde los participantes dan testimonio de su comprensión de que “el Señor, de hecho, regresará”. Esto expresa una “confianza en la promesa”, ya que, así como la Cena está “fundamentada en un hecho histórico”, también “significa un hecho futuro”. Deaver resume la relación entre el pasado, el presente y el futuro de esta manera: “Quien participa de la Cena conmemora en el presente la muerte, la sepultura y la resurrección de Cristo, mientras espera con anhelo su futuro regreso.”³²

Con frecuencia, la relación escatológica se interpreta como un marco temporal. Es algo que hacemos hasta que Jesús regrese. En otras palabras, Pablo nos indica el final de la Cena. Lo recordaremos hasta que vuelva a estar presente. Entonces, se dice a veces, dejaremos de celebrar la Cena. Otros interpretan las palabras de Pablo principalmente como la afirmación de un hecho. La Cena proclama la venida de Jesús. Esta proclamación conlleva un anhelo o anticipación de esa realidad futura. Anhelamos el futuro, pero la escatología es completamente futura. Otros, en cambio, ven en las palabras de Pablo una promesa del futuro. No es solo una proclamación, sino una promesa. Esta Cena es su promesa de que regresará. La Cena se convierte en una garantía de la gloria celestial.

²⁹ Robert Milligan, *The Scheme of Redemption* (Nashville: Gospel Advocate Co., 1977; reprint of 1868 ed), 429-30. Ver también Robert Richardson, *Communions in the Sanctuary* (Lexington, KY: Transylvania Printing and Publishing Co., 1872) y R. H. Boll, *Truth and Grace* (Cincinnati: F. L. Rowe, 1917), 272: “The import of the Lord's Supper is not exhausted in the word ‘memorial’...It has a further power...the Lord's Supper is not simply a reminder of the Lord's death, but a real participation in the body and blood of Christ.”

³⁰ Está ausente, por ejemplo, en la encuesta de Blowers y Lambert, excepto en la persona de William Robinson.

³¹ David Brag, “Until He Comes,” *Gospel Advocate* 145 (6 June 2003), 21-22. Otros artículos (pp. 12-21) incluido “The Lord's Supper and the Lord's Day” por Cecil May, Jr., “A Memorial to the Lord's Death” de Dale Jenkins, “Discerning the Lord's Body” by Howard Justis, y “The Christian's Holy Meal” por Kevin Cauley. El tema principal hizo hincapié en el memorialismo y la solemnidad. El tema es aparentemente una respuesta a *Come to the Table: Revisioning the Lord's Supper* (Orange, CA: New Leaf Books, 2002) Sin nombrarlo.

³² Mac Deaver, “Lord's Supper...Looking Forward,” *Spiritual Sword* 13 (July 1982), 12.

Estas ideas pueden denominarse propiamente escatológicas, pero están orientadas a la temporalidad, la facticidad y la promesa. Son decididamente futuristas. Todas enfatizan el carácter de "aún no cumplido" del escatón y tienen una orientación antropocéntrica (recordamos, proclamamos, anticipamos la promesa). Coexisten con un memorialismo y, potencialmente, con una alimentación espiritual presente en Cristo. La dinámica espiritual de la Cena del Señor se reduce a la memoria y/o al sustento espiritual. No hay una dinámica escatológica en el presente, sino solo un Cristo ausente cuyo regreso esperamos a través del recuerdo y el sustento espiritual. Fundamentalmente, esta falta de "realización" escatológica genera una atmósfera solemne y fúnebre que concuerda más con la metáfora del altar que con la de la mesa.

Se descuidaron las dimensiones escatológicas de la Cena del Señor. La esperanza escatológica se redujo a un hecho futuro prometido, y la Cena se redujo a un propósito único, como se ilustra en esta reciente declaración en el *Gospel Advocate*: "el propósito principal de la Cena del Señor es enfatizar un solo hecho del evangelio, a saber, la muerte de Cristo."³³ Este enfoque conmemorativo incluso relega la acción de gracias a un segundo plano, de modo que "eucaristía" resulta una designación inapropiada para la Cena del Señor, ya que no "expresa la verdadera concepción de su solemne institución."³⁴

A medida que el memorialismo se imponía y la predicación tendía a reemplazar la mesa como centro del culto, otro factor contribuyó a un enfoque reduccionista de las dimensiones escatológicas de la Cena del Señor. La tradición Stone-Campbell nunca adoptó la palabra «sacramento» (William Robinson es una excepción). En cambio, hablaba de «ordenanzas», al estilo bautista. Si bien las listas de ordenanzas a veces variaban,³⁵ Las tres ordenanzas centrales del Movimiento Stone-Campbell fueron: el bautismo, la Cena del Señor y el Día del Señor.³⁶

Se trata de "instituciones positivas" en contraste con las obligaciones morales.³⁷ Las obligaciones morales tienen apoyos. Existen incentivos, inclinaciones y propensiones naturales. Pero una ley positiva es una prueba absoluta de lealtad. La importancia del mandato positivo radica en que no está supeditado a los apoyos de las obligaciones morales y proporciona una clara indicación de la lealtad de la persona involucrada. La ley positiva es, según Franklin, "la prueba más elevada de respeto a la autoridad divina", ya que "pone a prueba" la condición del "corazón" al penetrar "hasta lo más profundo del alma". La obediencia a la ley positiva "se eleva por encima de la mera moralidad... hacia

³³ J. M. Powell, "The Purpose of the Lord's Supper," *Gospel Advocate* 123 (5 February 1981), 78.

³⁴ J. W. McGarvey, "Dedicatory Sermon, Campbell Street Church of Christ, Louisville, KY (1877)," disponible en <http://www.mun.ca/rels/restmov/texts/jwmcgarvey/DEDSERM.HTM>.

³⁵ Milligan, *Scheme*, 361-441, enumera siete: la predicación de la palabra, la oración, la alabanza, el ayuno, el bautismo, el domingo del Señor y la Cena del Señor.

³⁶ Alexander Campbell, *Christian Baptism: With Its Antecedents and Consequents* (Bethany, VA: Campbell, 1851), 17: "The Christian ordinances--baptism, the Lord's day, and the Lord's supper,--as taught and observed by the Apostles." Cf. Calvin L. Potter, "Thinking Our Way Into the Future with Truth Behind Our Backs," *Mid-Stream* 25 (July 1987), 307.

³⁷ Alexander, Campbell, "Essays on Man in his Primitive State, and under the Patriarchal, Jewish, and Christian Dispensations.--No. XVI. Christian Age.--No. II.," *Christian Baptist* 7.12 (5 July 1830), 656 y *Christian Baptism*, 246.

la pura región de la fe”. La desobediencia a la ley positiva revela el “*espíritu de desobediencia*.”³⁸

Como ordenanza positiva, la Cena del Señor comparte la naturaleza de otras ordenanzas positivas. Tyler, por ejemplo, caracterizó las ordenanzas como: (1) “maestros divinamente designados», (2) «el método de Dios para la justicia», (3) «nuestra actitud hacia las ordenanzas se considera como nuestra actitud hacia su Autor», (4) «pruebas de lealtad», (5) «bendiciones especiales» asociadas a cada una y (6) «la obediencia a las ordenanzas siempre debe provenir del corazón»³⁹ Cada una de estas caracterizaciones está enmarcada por un enfoque legal de la Cena del Señor. La Cena del Señor se convierte principalmente en un acto de obediencia. Esto es fundamentalmente antropocéntrico y, enmarcado por conceptualizaciones legales, reduce la Cena a un deber que se cumple en memoria de otro. La Cena, en este contexto, se convierte precisamente en aquello a lo que Campbell buscaba oponerse en sus primeros artículos sobre la fracción del pan. La Cena se convierte en un momento de luto por obligación en lugar de una celebración gozosa.

Sin embargo, las perspectivas escatológicas —incluso en el sentido que definiré a continuación— no estaban del todo ausentes en la tradición Stone-Campbell (y también estaban presentes, en cierta medida, en la teología occidental). Walter Scott, por ejemplo, describió la Cena del Señor como “el cielo en la tierra” (similar a las conceptualizaciones de la Iglesia Ortodoxa Oriental).⁴⁰ Lo más significativo es que William Robinson, quien estaba al tanto de los primeros indicios del pensamiento escatológico en el siglo XX, afirmó que el “reino es tanto presente como futuro”, y por lo tanto “estamos con Él en la gran fiesta nupcial del Cordero” y “pisamos los atrios celestiales”.⁴¹

En general, sin embargo, el Movimiento Stone-Campbell, aunque utilizaba el lenguaje de la mesa, estaba orientado en una dirección antropocéntrica, hacía hincapié en el memorialismo, ocasionalmente enfatizaba la alimentación espiritual en Cristo y reducía las perspectivas escatológicas al hecho prometido de una realidad futura.

Escatología y la Cena del Señor en Lucas-Hechos

Bratten y Jenson señalan que “el siglo XX será recordado en la historia de la teología por el redescubrimiento de la centralidad de la escatología en el mensaje de Jesús y del cristianismo primitivo.”⁴² La reorientación de los estudios del Nuevo Testamento hacia temas escatológicos y apocalípticos comenzó con Johannes Weiss y Albert

³⁸ Franklin, “Positive,” 194. Cf. John Mark Hicks, ““The Gracious Separatist: Moral and Positive Law in the Theology of James A. Harding,” *Restoration Quarterly* 42.3 (2000): 129-47, disponible en <http://johnmarkhicks.faithsite.com/content.asp?CID=17867>.

³⁹ J. Z. Tyler, “The Ordinances of the Lord,” in *New Testament Christianity*, ed. Z. T. Sweeney (Columbus, IN: New Testament Christianity Book Fund, 1926), 113-124. Este artículo es seguido inmediatamente por Franklin’s “Positive Divine Law,” 125-165, citado anteriormente. Ambos están disponibles en <http://www.mun.ca/rels/restmov/texts/zsweeney/ntc2/NTC200.HTM>.

⁴⁰ Carta citada por William Baxter, *The Life of Elder Walter Scott* (Cincinnati: Bosworth, Chase & Hall, Publishers, 1874), 410, disponible en <http://www.mun.ca/rels/restmov/texts/wbaxter/lews/LEWS26.HTM>.

⁴¹ William Robinson, “The Administration of the Lord’s Supper,” in *The Lord’s Supper: Historical Writings on Its Meaning to the Body of Christ*, ed. Charles R. Gresham y Tom Lawson (Joplin, MO: College Press Publishing Co., 1993), 89-90.

⁴² C. E. Braaten and R. W. Jenson, *The Last Things: Biblical and Theological Perspectives on Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), vii.

Schweitzer.⁴³ C. H. Dodd trasladó el fin de los tiempos del futuro al presente con su versión de la "escatología realizada."⁴⁴ Moltmann ha sido fundamental durante el último cuarto del siglo XX al afirmar que, de principio a fin, y no solo en el epílogo, el cristianismo es escatología, "es esperanza, una mirada y un movimiento hacia el futuro, y por lo tanto también revolucionario y transformador del presente."⁴⁵ El Nuevo Testamento transmite un mensaje profundamente escatológico, si no apocalíptico. En consecuencia, las prácticas de la iglesia primitiva también son profundamente escatológicas.

El libro de Wainwright fue el primer intento exhaustivo de interpretar la Cena del Señor desde una perspectiva escatológica. Sostenía que la dimensión de "comida" de la Cena había quedado oscurecida, ya que "las liturgias parecen haber llegado al extremo de disimular la característica fenomenológica fundamental de la eucaristía."⁴⁶ Y, sin embargo, fue la naturaleza de la Cena como comida, como banquete, lo que encarnó sus realidades escatológicas.

Algunos eruditos de principios del siglo XX reconocieron este punto. Si bien gran parte de la teoría de Lietzmann sobre el origen de la Cena del Señor, que la presenta como un contraste entre la alegría escatológica de las comidas en Jerusalén y el carácter conmemorativo de las iglesias paulinas, ha caído en descrédito, su énfasis en el carácter de comida de la Cena y su continuidad con las comidas de Jesús anteriores a la resurrección constituye una contribución significativa.⁴⁷ Lohmeyer también enfatizó la importancia de las parábolas y los actos relacionados con las comidas en el ministerio de Jesús como el impulso que dio origen a la Eucaristía.⁴⁸ De forma aún más significativa, Cullmann reformuló la teoría de Lietzmann haciendo hincapié en las comidas posteriores a la resurrección y en la extensión que hizo Pablo de esas comidas hasta la Última Cena.⁴⁹ Markus Barth, por lo tanto, abarcó toda la trayectoria al reconocer la continuidad entre las comidas de Jesús con sus discípulos antes de la resurrección, después de la resurrección y en el contexto eclesial.⁵⁰

A la luz de esta trayectoria de investigación, estudios recientes han enfatizado la importancia de (1) la mesa en el ministerio de Jesús; (2) la expresión de la alegría de la resurrección en las comidas posteriores a la resurrección con Jesús; y (3) la presencia escatológica de Cristo en las comidas eclesiales. En esta línea de pensamiento, la presencia de Jesús es el elemento central de la Cena del Señor, no como presente en el

⁴³ Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (Philadelphia: Fortress, 1971 [German original, 1892]) y Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (London: Adam & Charles. Black, 1911 [German original, 1906]).

⁴⁴ C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London: Nisbet, 1935).

⁴⁵ J. Moltmann, *Theology of Hope: On the Grounds and Implications of a Christian Eschatology* (New York: Harper & Row, 1967), 16.

⁴⁶ Wainwright, 18.

⁴⁷ Hans Lietzmann, *Mass and the Lord's Supper: A Study in the History of Liturgy*, trans. D. H. G. Reeve (Leiden: E. J. Brill, 1979 [German original, 1926]).

⁴⁸ J. Lohmeyer, "Das Abendmahl in der Urgemeinde," *Journal of Biblical Literature* 56 (1937), 217-52.

⁴⁹ Oscar Cullmann, "The Meaning of the Lord's Supper in Primitive Christianity," 5-23, in *Essays on the Lord's Supper*, trans. J. G. Davies (Richmond, VA: John Knox Press, 1958 [French original, 1936]).

⁵⁰ Markus Barth, *Abendmahl: Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl* (Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag, 1945). Cf. Markus Barth, *Rediscovering the Lord's Supper: Communion with Israel, with Christ, and Among Guests* (Atlanta: John Knox Press, 1988).

pan o el vino, sino como anfitrión de la mesa del reino. El motivo de la «partición del pan» en Lucas-Hechos fundamenta e ilustra esta continuidad.

En el Evangelio de Lucas, la mesa es el principal "principio organizador" del método pedagógico de Lucas.⁵¹ Come con pecadores y fariseos. Enseña modales en la mesa en el reino de Dios. En Jesús, Dios come con su pueblo y, a través de estas comidas, proclama cómo es el reino de Dios.⁵² El ministerio de Jesús en torno a la mesa constituye el telón de fondo de la descripción que hace Lucas de la Última Cena, la cual, según Wainwright, “aparentemente estaba destinada a ser la última de las comidas simbólicas ofrecidas por aquel que había venido comiendo y bebiendo, y a la que seguiría el gran banquete en el reino.”⁵³

En el Evangelio de Lucas, Jesús ofrece tres comidas en las que comparte el pan con sus discípulos. Cada una de ellas está impregnada de motivos escatológicos. La primera es la alimentación de los cinco mil en Lucas 9:10-17. Este relato de la comida es particularmente significativo por varias razones. En primer lugar, es la única comida en Lucas anterior a la Última Cena (Lucas 22) en la que Jesús es el anfitrión. En segundo lugar, contiene un lenguaje explícitamente relacionado con la Última Cena (tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio a los discípulos; cf. Lucas 9:16 con Lucas 22:19). En tercer lugar, la comida tiene claras connotaciones mesiánicas, ya que el Mesías alimenta a su pueblo y come con él.

Justo antes de este relato de la comida, Jesús había enviado a los Doce a “predicar el reino de Dios y a sanar a los enfermos” (Lucas 9:2). A su regreso, Jesús se retira con ellos a Betsaida (Lucas 9:11). Entre estos dos párrafos, Lucas introduce la pregunta que da forma al resto de la narración. Herodes el tetrarca preguntó: “¿Quién es este de quien oigo tales cosas?”. La pregunta principal de la narración es: “¿Quién es Jesús?”. La narración responde a esta pregunta en Lucas 9:20 por boca de Pedro: “El Mesías de Dios”. Lucas realzó el carácter mesiánico de esta comida al situarla antes de la confesión de Jesús como el Cristo (9:20), de modo que la hospitalidad, la predicación, la sanación y la alimentación de su pueblo son señales por las que se reconoce su identidad mesiánica.

La comida, entonces, es un acto que define la identidad. Se trata de una comida mesiánica, ya que el Mesías acoge a la multitud, les enseña sobre el reino de Dios (Lucas 9:11) y les proporciona alimento y alojamiento (Lucas 9:12). Jesús, como Mesías, alimenta al pueblo de Dios en un lugar apartado (Lucas 9:12), tal como Dios lo hizo con el maná en el desierto. La mesa confirma la identidad de Jesús como el ungido de Dios. La comida se caracteriza por la alegría, la abundancia y la compasión, mientras Jesús alimenta a los hambrientos. El texto tiene connotaciones de banquete mesiánico y constituye un contexto para interpretar la Cena del Señor.⁵⁴

El siguiente gráfico ilustra las conexiones entre esta alimentación milagrosa y la Última Cena. La conexión temática indica que Lucas pretendía que su comunidad interpretara Lucas 9 a la luz del banquete en el reino de Dios. Esta comida es la comida del reino, al igual que Lucas 22 es la comida del reino, y la comida eclesial es también la

⁵¹ John Koenig, *The Feast of the World's Redemption: Eucharistic Origins and Christian Mission* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000), 181.

⁵² Ver Eugenio LaVerdiere, *Dining in the Kingdom of God: The Origins of the Eucharist in the Gospel of Luke* (Chicago: Liturgy Training Publications, 1998).

⁵³ Wainwright, 35.

⁵⁴ Albert Schweitzer ofreció una comprensión escatológica de la Cena del Señor en relación con esta alimentación. Cf. *The Mysticism of St. Paul the Apostle* (London: A. & C. Black, Ltd., 1931), 241-44.

comida del reino. Todas ellas constituyen una participación continua en el reino de Dios. Todas anticipan la plenitud del banquete mesiánico, pero al mismo tiempo experimentan la realidad del reino.

Topico	Lucas 9	Lucas 22
Lenguaje del Reino	Habló sobre el reino	Plenitud en el Reino
Doce	Doce apóstoles/cestas	Doce Tribus/Apóstoles
Israel/Éxodo/Desierto	Maná en el desierto	Conmemoración del Éxodo
Discípulos discutiendo	¿Quién es el más grande?	¿Quién es el más grande?
Recostados (a la mesa)	Modales en la mesa	Etiqueta en la mesa
Fórmula litúrgica	Tomó, bendijo, partió, dio	Tomó, bendijo, partió, dio
Jesús como anfitrión	Anfitrión en el desierto	Anfitrión en la Pascua
Hospitalidad (Alojamiento)	Brindando hospitalidad	Aceptando la hospitalidad
Misión apostólica	Misioneros itinerantes	Juzgando a las tribus
Comiendo una comida	Panes y peces	Cordero pascual
Servicio	Los discípulos sirven	Jesús sirve

Lucas nos ofrece el relato más extenso de la Última Cena entre los evangelios sinópticos. Según Lucas, la Última Cena fue una cena de Pascua, y él vincula directamente la Pascua del antiguo pacto con la cena del nuevo pacto. Jesús celebró esta Pascua anticipando que volvería a comer con sus discípulos en el reino de Dios (Lucas 22:16-18). Lo que Jesús anhela comer en el futuro es la consumación de la Pascua misma. La cena de Pascua encuentra su plenitud en el reino de Dios, donde los discípulos comerán y beberán a la mesa de Jesús en su reino (Lucas 22:30).

Lucas sitúa esta nueva comida de la alianza en la trayectoria de la historia de la redención. Jesús volverá a comer y beber con los discípulos cuando llegue el reino (Lucas 22:18). La plenitud del reino es el reinado de Dios en la tierra *parousia* ((Véase la parábola en Lucas 19:11-27). Sin embargo, Lucas también cree que en la persona de Jesús, quien expulsa demonios y resucita a los muertos, el reino ya está presente (Lucas 11:20), y que Pentecostés fue la inauguración del Israel restaurado cuando Jesús ascendió al trono de David (Hechos 1:6; 2:29-35, en relación con Lucas 1:30-33). El reino de Dios ya está presente, pero aún no se ha manifestado plenamente; es presente, pero también futuro. La Pascua se cumple tanto en la Iglesia como en el futuro banquete mesiánico. Por lo tanto, el cumplimiento en Lucas 22 tiene un doble significado: es el cumplimiento en la comida de la nueva alianza del reino ya inaugurado, así como en el banquete mesiánico o celestial.

Tres días después de prometer que volvería a comer y beber con sus discípulos en el reino de Dios, Jesús come con ellos (Lucas 24:30, 42-43). Las acciones de Jesús en aquel primer día de la semana de Pascua en Emaús son un fiel reflejo de la Última Cena. En la mesa, Jesús “tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio”(Lucas 24:30), tal como en la Última Cena tomó el pan, dio gracias, lo partió y lo dio (Lucas 22:19). Lucas identifica la comida de Emaús con la Última Cena y, por lo tanto, con la Eucaristía.⁵⁵

⁵⁵ Augustine, carta 149: “And no one should doubt that his being recognized in the breaking of bread is the sacrament, which brings us together in recognizing him” (cited by Arthur A. Just, Jr., ed., *Luke*, ACCS, NT III [Downers Grove: InterVarsity Press, 2003], 382). Cf. Just, *Ongoing Feast*, para una defensa ampliada de esta identificación.

Al partir el pan, Jesús se les dio a conocer (Lucas 24:35). Ahora lo reconocieron, cuando antes no lo habían hecho. Sus ojos se abrieron a la mesa (Lucas 24:16, 31). Cleofás y su compañero vieron al Señor resucitado y regresaron a Jerusalén para contárselo a los demás discípulos. Entonces Jesús se apareció a todo el grupo, comió con ellos (Lucas 24:34-42) y les enseñó la palabra (Lucas 24:44-49). Los paralelismos entre el primer pasaje y el segundo en Lucas 24 son significativos: la presencia de Jesús, la comida posterior a la resurrección y la enseñanza de la palabra (véase también Hechos 1:4; 10:41). Y esta experiencia es, a su vez, la continuación de las comidas que Jesús compartió con sus discípulos durante su ministerio.⁵⁶

La mesa, entonces, es una mesa de esperanza, ya que declara la presencia del reino a través de la resurrección de Jesús. La mesa proclama al Cristo viviente. El Señor resucitado está presente en la mesa, comiendo y bebiendo con sus discípulos. La mesa representa esperanza, alegría, comunión y acción de gracias. La mesa de aquel primer domingo de Pascua fue una mesa de alegría y celebración (cf. Lucas 24:52).

La nueva comunidad de los discípulos de Jesús se describe en Hechos 2:42 como aquellos que «se dedicaban a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, al partimiento del pan y a la oración». Diariamente, esta nueva comunidad se reunía en el templo y en las casas (Hechos 2:46-47). Aparentemente, se reunían en el templo para orar y recibir enseñanza (cf. Hechos 3:1; 5:21 [diariamente]). Y esta nueva comunidad también se reunía diariamente en las casas para partir el pan.⁵⁷

Compartieron la comida con alegría y generosidad. No hay ninguna razón sustancial para distinguir entre el partir el pan en Hechos 2:42 y Hechos 2:46: ambos pasajes se refieren a una comida en cuyo contexto se manifestaba el rito litúrgico [el partir el pan], se recordaba al Señor y se experimentaba su presencia.⁵⁸ Sea lo que sea este "partir el pan", debe interpretarse a la luz de Lucas 9:22 y 24, de modo que estos textos enriquezcan nuestra comprensión de Hechos 2. Parece improbable que Lucas utilizara la misma expresión ("partir el pan") para describir dos cosas diferentes en el espacio de cinco versículos, especialmente cuando el Evangelio de Lucas nos ayuda a comprender el significado de partir el pan. En consecuencia, "partir el pan" en Hechos 2:42 y 2:46 se refiere a la Cena del Señor, que se celebraba como una comida diaria en la iglesia de Jerusalén.⁵⁹

Lucas pretende que sus lectores relacionen la "partición del pan" con los acontecimientos previos narrados en su Evangelio. En tres ocasiones, Lucas describe detalladamente las acciones de Jesús como anfitrión cuando tomó el pan, lo bendijo (dio gracias), lo partió y lo dio a sus discípulos. Cuando Lucas se refiere de forma concisa y

⁵⁶ Jon A. Weatherly, "Eating and Drinking in the Kingdom of God: the Emmaus Episode and the Meal Motif in Luke-Acts," 18-33, in *Christ's Victorious Church*, ed. Tom Friskney and Jon A. Weatherly (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001).

⁵⁷ Cf. Eugene LaVerdiere, *The Breaking of Bread: The Development of the Eucharist According to Acts* (Chicago: Liturgy Training Publications, 1998).

⁵⁸ Cf. William A. Dowd, "Exegetical Notes: Breaking Bread (Acts 2:46)," *Catholic Biblical Quarterly* 1.4 (October 1939), 358-62, para una definición ampliada de este entendimiento.

⁵⁹ Muchos apoyan esta interpretación de Hechos 2:42 y 2:46. Por ejemplo, Brad Blue, "The Influence of Jewish Worship on Luke's Presentation of the Early Church," in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall y David Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 489 y C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1994, 1998), 1:164-5.

enigmática a la “partición del pan” en los Hechos de los Apóstoles, presupone que el lector conoce las narraciones más completas de su Evangelio. De hecho, presupone que comprenden el significado teológico de la “partición del pan”. Este significado queda patente en Lucas 24:35, que constituye el pasaje clave en las narraciones sobre la “partición del pan”.⁶⁰ Como se representa visualmente en el gráfico a continuación, cuando los discípulos de Cristo partieron el pan, experimentaron la presencia de Cristo resucitado..

<u>El Evangelio de Lucas</u>	<u>Texto de bisagra</u>	<u>El Libro de los Hechos</u>
Lucas 9:16 Jesús tomó el pan, lo bendijo, lo partió y lo dio.		Hechos 2:42 los discípulos perseveraban en el partimiento del pan
Lucas 22:19 Jesús tomó pan, dio gracias, lo partió y lo dio.	Lucas 24:35 Jesús se les dio a conocer «al partir el pan».	Hechos 2:46 Los discípulos partían el pan diariamente en sus casas.
Lucas 24:30 Jesús tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio.		Hechos 20:7 los discípulos se reunieron para partir el pan

Lucas también narra que la iglesia continuaba partiendo el pan en comunidad (Hechos 20:7). La iglesia se reunía para partir el pan, siendo este el propósito explícito de su reunión. El relato combina varios elementos que iluminan la conexión entre la fracción del pan, el primer día de la semana y la resurrección, al igual que en Lucas 24. En este primer día de la semana, cuando los discípulos estaban reunidos para partir el pan, la iglesia experimentó de primera mano una resurrección de entre los muertos. Los vínculos narrativos entre Lucas 24 y Hechos 20 confirman que Lucas quería que sus lectores revivieran la resurrección de Jesús en este acontecimiento.⁶¹ La resurrección de Eutico funciona como una realidad existencial que encarna la verdad de la propia presencia de Jesús en aquella mesa.

<u>Topico</u>	<u>Lucas 24</u>	<u>Hechos 20</u>
Reunión de discípulos	24:33	20:7
Partición del pan	24:30,35	20:7,11
Comida en comunidad	24:42-43	20:11
Primer día de la semana	24:1,13	20:7

⁶⁰ R. J. Dillon, *de Eyewitnesses to Ministers of the Word: Tradition and Composition in Luke 24*, Analecta Biblica, 82. (Rome: Biblical Institute, 1978), 105, Considera Lucas 24:35 como el “vínculo de conexión” entre el ministerio de Jesús y las comidas eucarísticas en los Hechos

⁶¹ Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles*, Sacra Pagina Series, 5 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992), 358: “Is it by accident that the story takes place on the first day of the week (Lucas 24:1), or that it occurs in an “upper room” (Lucas 22:12; Hechos 1:13), ¿O que los discípulos se reunieron para partir el pan (Lucas 24:30-35)? Todas estas son claras referencias verbales a la resurrección de Jesús y a la experiencia de su presencia resucitada por parte de los primeros discípulos.

Enseñanza de la Palabra (logos)	24:17,19,44	20:7
Conversación (<i>homileo</i>)	24:14-15	20:11
Una resurrección de entre los muertos	24:5,46	20:10,12
Miedo	24:37-38	20:10
El Viviente (<i>zotan</i>)	24:5	20:12

En Lucas-Hechos, el acto de "partir el pan" es una comida de alianza en la que el Señor está presente como anfitrión y los discípulos se sientan juntos como comunidad, no solo con la esperanza de la resurrección, sino también experimentando en el presente la inminencia del fin de los tiempos. Los discípulos comparten la comida como expresión de la comunión que existe entre ellos gracias a la obra redentora de Dios en Jesús. Mientras comen, anticipan el reino escatológico. Pero hicieron más que anticiparlo: experimentaron la presencia de Cristo resucitado en la mesa. Como comenta Marshall: "En la lectura de las Escrituras y al partir el pan, el Señor resucitado seguirá estando presente, aunque invisible."⁶²

El acto de "partir el pan" no era, por lo tanto, un solemne ritual funerario, sino la celebración de la nueva comunidad de la presencia de Jesús resucitado, a través de la cual Dios revelaba el fin de los tiempos. Los discípulos comían con alegría y generosidad, alabando a Dios por su obra redentora. Comían con esperanza, reviviendo la victoria de Jesús sobre la muerte al compartir la mesa y al comer con Jesús. De hecho, estas comidas festivas estaban llenas de interacción gozosa y alabanza entusiasta. La alegría impregna los relatos de las comidas en el Evangelio de Lucas (cf. Hechos 2:46) y es particularmente apropiada para la Eucaristía, además de ser análoga a la alegría que caracterizaba las comidas sacrificiales del Antiguo Testamento (Deuteronomio 12:7, 12, 18; 14:26; 27:7).⁶³ Una de las grandes diferencias entre las comidas descritas en el Evangelio de Lucas y la celebración de la Cena del Señor en la iglesia contemporánea es que la alegría no es la emoción predominante con la que se vive esta última.

Y esta alegría es una alegría escatológica. Está arraigada en la presencia de Cristo vivo en la mesa. Como señala I. Howard Marshall, «sobre todo, la contribución de Lucas consiste en destacar que la Cena del Señor es la celebración gozosa de la experiencia de la salvación en presencia del Señor resucitado»⁶⁴ En la teología lucana, es la Eucaristía la que entrega a Cristo resucitado, vivo y presente, a los fieles. Por lo tanto, para los cristianos, la Eucaristía es el gran signo de la Resurrección del Señor, el signo por el cual reconocen al Señor como vivo y presente.⁶⁵

Reflexión teológica

Teología sistemática

La continuidad entre las comidas ministeriales (p. ej., Lucas 9), la Última Cena (Lucas 22) y las comidas post-resurrección (Lucas 24) reside en la presencia de Cristo

⁶² I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 900.

⁶³ Cf. Philippe Henri Menoud, "The Acts of The Apostles and the Eucharist," in *Jesus Christ and the Faith*, trans. E. M. Paul (Pittsburgh: Pickwick Press, 1978 [French original, 1953]), 84-106; cf. Barth, *Rediscovering*, 74.

⁶⁴ I. Howard Marshall, *The Last Supper and the Lord's Supper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 133.

⁶⁵ Jacques Dupont, "The Meal at Emmaus," in *The Eucharist in the New Testament: A Symposium*, ed. J. Delorme, trans. E. M. Stewart (Baltimore: Helicon Press, 1965), 121.

vivo al partir el pan. “La perspectiva escatológica que Jesús ofreció en la Última Cena”, escribe Wainwright, “no tuvo que esperar a la eucaristía de la iglesia para su cumplimiento, y mucho menos permanecer incumplida hasta la venida del reino, que aún no ha ocurrido, sino que ya se cumplió en las comidas *que Jesús compartió con sus discípulos inmediatamente después de su resurrección*.”⁶⁶ La continuidad entre el Evangelio de Lucas y la fracción del pan en los Hechos es la realidad escatológica de Jesús resucitado. Es la continuación de las comidas posteriores a la resurrección. “La Última Cena y esas apariciones de la resurrección”, escribe Torrance, “pertenecen juntas en un todo sacramental. Aunque Jesús ha retirado su presencia visible de nosotros, existe tal intervención del Señor resucitado como la realidad invisible detrás de cada celebración de la Cena del Señor. Jesucristo está tan realmente presente en la Eucaristía como lo estuvo en aquel día de Pascua para sus discípulos.”⁶⁷

Sin embargo, al reflexionar sobre la presencia continua de Cristo resucitado en la mesa del Señor en la iglesia, nos enfrentamos a la tensión de que Cristo resucitado también está ausente. Torrance llama a esto la “reserva escatológica” en el sentido de que existe un lapso escatológico a la espera de la última Palabra o la acción final de Dios.⁶⁸ En nuestra situación *postascensional*, pero *preparusía*, vivimos en la tensión de que Jesús está ausente y presente a la vez. Está ausente: ya no camina sobre la tierra como uno de nosotros, sino que se sienta a la diestra de Dios. Sin embargo, está presente sacramentalmente en la mesa. En consecuencia, hay continuidad y discontinuidad con las comidas posteriores a la resurrección. Si bien la mesa media la presencia de Cristo, es evidente que Jesús no está físicamente presente en el mismo sentido en que estuvo presente en las comidas posteriores a la resurrección. La Eucaristía continúa las comidas posteriores a la resurrección, pero en un contexto posterior a la ascensión. Así, la Eucaristía anticipa el carácter “todavía no” del escatón, pero también participa en su “ya”. Es más que una promesa de lo que está por venir: es la experiencia presente del futuro mismo, pero aún no es la plenitud de la comunión cara a cara con Cristo resucitado.

Esta tensión moldea la práctica eucarística de la iglesia. Quien tiende un puente sobre esa tensión es el Espíritu de Dios. La pneumatología —estar en el Espíritu— une a la iglesia con el Cristo ausente para que esté verdaderamente presente en la mesa. Cuando Cristo ascendió, derramó el Espíritu sobre su pueblo. El Espíritu une el cielo y la tierra. Además, este es un Espíritu escatológico que trae el futuro al presente. Él mismo no es solo un anticipo, una prenda o garantía del futuro, sino que el futuro ahora está presente a través del Espíritu. La presencia del Espíritu es la presencia del escatón.

Al reflexionar sobre la relación entre la Eucaristía y la escatología, la pneumatología debe ser prioritaria. Si bien no hay suficiente espacio para desarrollar este punto, el testimonio de Juan (Juan 4:24) y Pablo (Filipenses 3:2; Efesios 5:18-19) es que el pueblo de Dios adora en el Espíritu. Adoramos en el Espíritu como personas que “tienen acceso inmediato a Dios por medio del Hijo” por el Espíritu. Nos acercamos al Padre a través del Hijo en el Espíritu (Efesios 2:18). El Espíritu media nuestra presencia ante el Padre, así como el Espíritu media la presencia del Hijo en nosotros. Somos la

⁶⁶ Wainwright, 38.

⁶⁷ T. F. Torrance, “Eschatology and Eucharist,” *Intercommunion*, ed. Donald Baillie and John Marsh (NY: Harper & Brothers, Publishers, 1952), 334

⁶⁸ T. F. Torrance, *Royal Priesthood*, 2nd ed (Edinburgh: T & T Clark, 1993), p. 45. Estoy en deuda con Vander Zee, *Christ*, 216 para esta referencia y el contenido de este párrafo.

morada de Dios en el Espíritu (Efesios 2:22). En la mesa nos unimos sacramentalmente con el Padre y el Hijo por medio del Espíritu en una comunión que se nos da de forma concreta como el pan y el vino en una mesa.

Una reflexión más profunda sobre esta función del Espíritu da relevancia al énfasis histórico de la tradición ortodoxa. Nos recuerda que la iglesia reunida es un “sacramento de asamblea.”⁶⁹ La asamblea, con la Eucaristía como centro, implica la presencia sacramental de Dios. La asamblea es sagrada —toda la asamblea— porque, por el Espíritu, la comunidad reunida ha sido elevada al trono de Dios. Allí, la asamblea se encuentra con la presencia divina. Esto lleva a la asamblea, y en consecuencia a la Eucaristía, más allá de la proclamación y la memoria. Más bien, la “novedad, la singularidad de la *leitourgia* cristiana [reside] en su naturaleza escatológica como presencia aquí y ahora de la *parusía* futura, como *efifanía* de lo venidero, como comunión con el mundo venidero”. El día de la asamblea, el «día del Señor», es un «símbolo», es decir, la manifestación, ahora, del reino.⁷⁰ No se trata de una mera relación corporativa vertical, sino de una experiencia presente del futuro. Vemos el mundo con ojos escatológicos en la Eucaristía y experimentamos auténticamente el futuro.

La presencia de la realidad escatológica en la asamblea reunida alrededor de la mesa nos introduce en la plenitud del reino de Dios. Por el Espíritu experimentamos la inminencia del reino al estar presentes en el trono de Dios. La asamblea es “el sacramento de la venida del Señor resucitado, de nuestro encuentro y comunión con él, en su mesa, en su reino”. A través de la Eucaristía, la iglesia asciende y entra en la luz, la alegría y el triunfo del reino, de tal manera que la Eucaristía es un símbolo plenamente realizado.”⁷¹ Esta es la verdad del mantra ortodoxo de que la asamblea de la iglesia es “el cielo en la tierra”, o “de pie en el templo estamos en el cielo.”⁷² “Cuidémonos”, advierte Crisóstomo, “de no permanecer en la tierra.”⁷³

Los vestigios de esta idea se encuentran en las tradiciones litúrgicas occidentales. Cuando la iglesia canta el *Sanctus* («Santo, Santo, Santo»), se une al coro celestial que rodea el trono de Dios. No se trata de una simple alabanza distante. Más bien, “la iglesia terrenal participa real y ya en la adoración del cielo.”⁷⁴

Los Wesley también percibieron esta imagen y la describieron como un anticipo del cielo. Aunque la imagen es excepcional, según Wainwright, su valor como expresión de la relación entre lo ya existente y lo todavía no existente es innegable. Para los Wesley, esta escatología realizada unía a la iglesia en su misión de unión litúrgica de alabanza con toda la congregación celestial.” “La cena se entendía como un vehículo que transformaba la asamblea de creyentes y les otorgaba un lugar presente en la Iglesia Triunfante.”⁷⁵

La dimensión escatológica de la Eucaristía, por tanto, no es simplemente la proclamación de un hecho futuro (ya sea la Segunda Venida o el Reino de Dios), ni es meramente una

⁶⁹ Alexander Schmemmann, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, trans. Paul Kachur (Crestwood, NY, St. Vladimir's, 1987), 27ff.

⁷⁰ Schmemmann, 43.

⁷¹ Schmemmann, 43-44.

⁷² Schmemmann, 45.

⁷³ Según lo citado por Schmemmann, 169. Cf. también Pope John Paul II, “Eucharist: Pledge of Future Glory,” (General Audience, Octubre 25, 2000) disponible en <http://www.cin.org/pope/eucharist-glory.html>.

⁷⁴ Wainwright, 117.

⁷⁵ Hoskins, “Eucharist and Eschatology.”

promesa o prenda de la realidad futura, sino la experiencia de ese futuro en el presente mediante el Espíritu que nos une con Cristo vivo en el trono de Dios. Jesús nos invita a su mesa ya desde ahora, y participamos del banquete escatológico ya desde ahora. Ya comemos en la mesa escatológica del Señor; ya nos sentamos a la mesa con Jesús en su reino.

Teología práctica

Orientación litúrgica. La solemnidad y la aparente tristeza de nuestra experiencia actual de la Cena en la iglesia contemporánea no encajan con la experiencia del camino de Emaús. La iglesia necesita revisar la Cena como una experiencia de alegría de resurrección en la mesa del reino, en lugar de como un altar de sacrificio. Como explica Torrance: “Esas comidas de Pascua les dieron [a los discípulos] la comprensión del rito en el Cenáculo.”⁷⁶

Así como la narración de Emaús pasa del no reconocimiento de Jesús al reconocimiento de Jesús en la mesa, la Iglesia reconoce a Jesús en la mesa. Allí reconocemos la victoria de la resurrección al comer y beber con Jesús con esperanza. En la mesa llevamos todos nuestros “viernes” a Jesús y celebramos la victoria de Cristo el domingo. La mesa transforma el “viernes” en “domingo”. Desafortunadamente, la Iglesia todavía practica la Cena como si todavía fuera viernes en lugar de domingo. Pero el objetivo de la Cena es que celebremos el domingo y experimentemos la realidad de que Dios ha vencido el viernes. El domingo reinterpreta y renueva nuestros viernes. Torrance, nuevamente, comenta: “El misterio de la Resurrección está sacramentalmente presente en la Eucaristía.”⁷⁷

Si la iglesia adopta la idea teológica de la presencia escatológica en la mesa como el ya de un futuro aún no presente, la liturgia eucarística de la iglesia debería estar marcada principalmente por la esperanza, la alegría y la comunión espiritual. El himnario de los Discípulos, *Alabanza Agradecida*, es un buen ejemplo de un movimiento en esta dirección. Por ejemplo, enfatiza una teología de la mesa donde Jesús se sienta como anfitrión.⁷⁸ Encarna una alegría meditativa o contemplativa. “Pero esta experiencia gozosa es una participación presente en el banquete escatológico, más que una simple acción de gracias anamnética.”⁷⁹ Ciertamente, la alegría contemplativa es coherente con la naturaleza del banquete escatológico, pero existe también un sentido de alegría más amplio que la contemplación o la meditación. La alegría del banquete escatológico no debe limitarse a la contemplación.

*Mesa Misional.*⁸⁰ Si entendemos la Cena del Señor como la continuación del ministerio de la mesa de Jesús en la iglesia, tendrá profundas implicaciones para el significado y la práctica de la mesa.⁸¹ La mesa es el lugar donde Jesús recibe a los

⁷⁶ Torrance, “Eschatology and Eucharist,” 333-34.

⁷⁷ Torrance, “Eucharist and Eschatology,” 338.

⁷⁸ Keith Watkins, ed., *Thankful Praise: A Resource for Christian Worship* (St. Louis: CBP Press, 1987), nos. 55 (p. 73), 178 (p. 140), and 179 (p. 140). Cf. También Keith Watkins, *Celebrate with Thanksgiving* (St. Louis: Chalice Press, 1991).

⁷⁹ Gerard Francis Moore, “The Eucharistic Theology of the Prayers for Communion Service of the Lord’s Supper of the Christian Church (Disciples of Christ): 1953-1987,” (Thesis, Licentiate of Theology, Catholic University of America, 1989), 125.

⁸⁰ Ver Koenig, *The Feast of the World’s Redemption: Eucharistic Origins and Christian Mission*, 215-59.

⁸¹ Hicks, *Come to the Table*, ch. 4.

pecadores y confronta a los justos; un lugar donde Jesús extiende gracia a quienes buscan, pero condena a los santurrones. Jesús está dispuesto a comer con los pecadores para invitarlos al reino, pero señala la discontinuidad entre nuestras mesas de culturas sociales, étnicas, de género, económicas y religiosas y la mesa en el reino de Dios. Los últimos (pecadores, pobres y humildes) serán los primeros en el reino de Dios, pero los primeros (santurrones, ricos y orgullosos) serán los últimos y excluidos del reino de Dios (Lucas 13:26-30).

Los relatos de las comidas tienen un significado teológico y eucarístico para la comunidad de Lucas. La mesa durante el ministerio de Jesús debe moldear la mesa en la iglesia, porque la mesa de Jesús es la mesa del reino. La mesa del ministerio de Jesús continúa en la iglesia. La etiqueta de la mesa de Jesús es la etiqueta del reino, y la Cena del Señor es la mesa del reino del Señor.

La mesa anuncia la presencia del reino. Anuncia que "hoy" la salvación ha llegado al mundo al comulgar Dios con su pueblo. El tema del Jubileo, expresado en Lucas 4:16-19, no solo infunde gran alegría en la mesa, sino que también llama a los discípulos de Jesús a acoger a todos los invitados a su mesa. La mesa es inclusiva y se preocupa por los pobres, los ciegos y los oprimidos (Lucas 14). La mesa trasciende todas las barreras socioeconómicas, raciales y de género, uniendo a la humanidad perdida en una sola mesa. Abraza al "otro" al partir el pan en presencia de Jesús.⁸² Esta inclusión da testimonio del carácter socio-ético de la mesa como momento de unión en el reino de Dios.

Además, la mesa se convierte en un espacio político,⁸³ económico,⁸⁴ y ecológico⁸⁵ Actúa dentro de la cultura y contra ella. Expresa el reino de Dios en todas sus dimensiones políticas, económicas y ecológicas.⁸⁶ Da testimonio de cómo el reino de Dios en el presente debe transformar la vida aquí y ahora. Nuestra lealtad es al reino, no a las instituciones políticas humanas. Nuestro compromiso es con los pobres, no con el capitalismo consumista. Nos preocupa la integridad de la creación de Dios, no la explotación humanista egoísta de la tierra. Entender que la Eucaristía es la comida del reino que encarna la vida del reino, no solo en el nuevo cielo y la nueva tierra, sino aquí, es ver la Eucaristía como la presencia del futuro que transforma el presente y nos impulsa hacia la realización de la plenitud del reino de Dios en la tierra. La Eucaristía es la comida que no solo reza «Venga tu Reino», sino que también moldea la presencia de ese reino en la vida de los discípulos ahora.⁸⁷

⁸² Jim Forest, "In the Breaking of Bread: Recognizing the Face of Jesus," *Sojourners* 14.4 (1985), 34-36; cf. Murphy, "Bread, Wine, y 'the Pledge of Heaven,'" 402-04.

⁸³ William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ* (Malden, Mass: Blackwell Publishers, 1996).

⁸⁴ Cf. Joseph A. Grassi, *Broken Bread and Broken Bodies: The Lord's Supper and World Hunger*, rev. ed. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004).

⁸⁵ Cf. Leithart, "The Way Things Ought to Be."

⁸⁶ William Robinson, *Completing the Reformation*, 51, writes: "No one can partake of the Christian sacraments without realizing the terrific impact this ought to have on his life in economic and political realities, in fashioning the events of our time nearer to the pattern of 'God's time' which will be fulfilled in the 'last time.' We cannot escape the responsibility laid upon us if we are truly 'partakers of Christ.'"

⁸⁷ William Robinson, *Completing the Reformation*, 60, scribe: "Men and women should see in the church, in its fellowship life, in those who commune with the body and blood of Christ, the *spearhead* of the kingdom. It is our Lord's express purpose that the will of God should be *done on earth* as it is in heaven, and it cannot be so done until it is done *in us*. What this is to mean in the sacrifice of our own selfish

Apertura ecuménica. Una de las maneras más significativas en que se ha empleado el significado escatológico de la Cena en los últimos cincuenta años es al servicio del ecumenismo. Esto motiva en parte la obra de Wainwright, pero fue impulsada por Torrance en 1952. En 1993, Davies analizó el impacto de diversas interpretaciones de la Cena en el ecumenismo, y en 2000, Welker hizo lo mismo. Todos ellos prestan especial atención al significado escatológico de la Cena, donde el enfoque principal se centra en el acto divino que genera alegría y gratitud en los fieles en una unidad escatológica.⁸⁸

De nuevo, si el ministerio de Jesús en la mesa ha de moldear nuestra comprensión y práctica de la Eucaristía, y si la realidad escatológica ya está presente en la Cena, esto nos impulsará a enfatizar la invitación divina. Jesús invitó a todos a la mesa y se sentó con todos. Si la mesa encarna el evangelio y da testimonio de él, entonces debe reflejar la intención universal del evangelio. Así como nuestra predicación invita a todos a la fe, la mesa invita a todos a comer. La mesa, al igual que el ministerio de la Palabra, ofrece gracia y testifica que Jesús murió por todos. La mesa es un lugar donde los pecadores no solo pueden escuchar, sino también experimentar el mensaje misericordioso del evangelio al comer con la comunidad de fe. La comunidad de fe hoy, al igual que Israel en el pasado, recibe a los extranjeros en su mesa.⁸⁹

Esto debería resonar con la tradición Stone-Campbell, especialmente en términos ecuménicos. Nuestros inicios históricos implicaron importantes conflictos en torno a la mesa. Thomas Campbell fue censurado y finalmente destituido por compartir la comunión con presbiterianos ajenos a la tradición secesionista en el oeste de Pensilvania. Alexander Campbell se negó a comulgar con la aprobación de un clérigo que le hacía donaciones simbólicas. En los últimos 150 años, el lema “ni invitamos ni excluimos” ha caracterizado nuestra práctica, pero esto se basaba principalmente en una comprensión individualista del «autoexamen» más que en un llamado a la unidad.⁹⁰ La unidad presupone una invitación a la mesa donde todos son bienvenidos, sin límites institucionales. Una visión escatológica desvía la discusión de las preocupaciones institucionales hacia la plenitud del reino de Dios.

Conclusión:

A través de la Cena del Señor, los discípulos experimentan la alegría escatológica de Cristo resucitado al ser anfitrión de nuestra comida comunitaria. La Cena del Señor es una comida escatológica del reino de Dios parcialmente realizado.

La Iglesia no debe abandonar, por supuesto, el memorialismo (recordamos a Jesús) ni el sentido de presencia mística a través del pan y el vino (énfasis de Calvino). Pero estas perspectivas deben situarse en el horizonte del escatón. Como nos recuerda

interests, in the economic, social, and political life of our time may be left to the imagination of each reader, as he comes face to face with the reality of our Lord's sacrificial life and death in the service of Holy Communion. If he does not find here that judgment upon his own conscience and that strength and grace to enable reformation, he will find them nowhere else.”

⁸⁸ Ver también Paul A. Crow, Jr., “The Lord’s Supper in Ecumenical Dialogue,” *Theology Today* 22 (April 1965), 39-58, disponible en <http://theologytoday.ptsem.edu/apr1965/v22-1-article3.htm>.

⁸⁹ Aquí es donde la fracción del pan en el barco, en Hechos 27, contribuye a una comprensión misional de la Eucaristía. Para una defensa de esta lectura, véase Barrett, *Hechos*, 2:1208-10.

⁹⁰ Blowers and Lambert, 492-93.

Dix: “Toda la concepción de la anamnesis es en sí misma escatológica... Lo que la Iglesia «recuerda» en la eucaristía está en parte más allá de la historia: la ascensión, el sentarse a la diestra del Padre y la segunda venida.”⁹¹

El horizonte de la fe cristiana es el escatón. En la Eucaristía recordamos el futuro.⁹² porque el ser humano escatológico, Jesús el Mesías, está presente en la Eucaristía como prenda del futuro. En la Eucaristía experimentamos la presencia de Cristo, no tanto en el pan y el vino, sino en la mesa.

El horizonte escatológico nos recuerda que la metáfora fundamental de la Eucaristía no es ni tumba ni altar, sino mesa.⁹³

⁹¹ Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy* (London: Dacre Press, 1945), 264.

⁹² Kuiken, “Hopeful Feasting,” 197.

⁹³ See Leithart, “The Way Things Ought to Be,” 166, 172-73. Cf. Paul H. Jones, *Christ’s Eucharistic Presence: A History of the Doctrine* (New York: Peter Lang, 1994), 45. This is the major thesis of my book *Come to the Table: Revisioning the Lord’s Supper*.