

Universidad Santo Tomás

División de Filosofía y Teología

Facultad de Teología

Monografía para obtener el título de Teólogo

La eucaristía: su importancia dentro del movimiento pentecostal del siglo XXI

Presentado por:

Mario Vega Barrios

Asesorado por:

Mg. Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez

Bogotá, 2020

TABLA DE CONTENIDO

Resumen	3
Introducción.....	4
1. Eucaristía: presupuestos bíblicos	8
1.1. Definición.....	8
1.2. La Pascua judía	9
1.3. Jesús de Nazaret y sus discípulos.....	11
1.4. La Cena del Señor y la Pascua	13
1.5. Del partimiento del pan a la Cena del Señor.....	15
2. Eucaristía: de la era apostólica a las reformas del siglo XVI.....	19
2.1. La patrística.....	19
2.1.1. Escuelas de Alejandría y Antioquía	23
2.1.2. Escuela latina	24
2.2. La escolástica	26
2.3. Las reformas del siglo XVI.....	29
3. ¿Sacramento u ordenanza?: aportes a la teología pentecostal.....	34
3.1. Breve contexto histórico pentecostal	34
3.2. Ordenanza y sacramento	37
3.3. Eucaristía no sacramental.....	40
3.4. Aportes a la teología pentecostal.....	43
3.4.1. Expresión de unidad de la iglesia con Cristo	43
3.4.2. Fuente de reconciliación	44
3.4.3. Anuncio escatológico	45
3.4.4. Misión	45
Conclusiones.....	47
Bibliografía.....	51

Resumen

El presente trabajo, visto desde la perspectiva de un cristiano pentecostal, busca recobrar a través del estudio histórico-bíblico, iniciando desde la pascua judía, la celebración de la última Cena de Cristo con sus discípulos, la formación de las primeras iglesias fundadas por Pablo, la era patrística, los padres de la iglesia como San Agustín y Santo Tomás de Aquino, las reformas del siglo XVI hasta llegar a las posturas del movimiento protestante liderado por Lutero, Zwinglio, Calvino y la reforma de Trento que trató de corregir los pensamientos de los reformadores hasta llegar hasta nuestra actualidad, la suma importancia que debe tener la Eucaristía (Cena del Señor) dentro del contexto de la liturgia en los cultos de las iglesias pentecostales.

Palabras clave: Pentecostal, Sacramento, Celebración, Cena del Señor, Tradición.

Abstract

The present work, seen from the perspective of a Pentecostal Christian, searches to recover through the historical-biblical studies, starting from the Passover, the celebration of the Last Supper of Christ with his disciples, the formation of the first churches founded by Paul , the patristic era, the church fathers such as Saint Augustine and Saint Thomas Aquinas, the reforms of the 16th century until reaching the positions of the Protestant movement led by Luther, Zwingli, Calvin and the reform of Trent that tried to correct the thoughts from the reformers to our present day, the utmost importance of the Eucharist (Lord's Supper) within the context of the liturgy in the cults of the Pentecostal churches.

Keywords: Pentecostal, Sacrament, Celebration, Lord's Supper, Tradition.

Introducción

La convicción de algunos sectores de la Iglesia cristiana universal es que la Eucaristía es el sacramento en el que se concentra la vida de un cristiano sin importar su denominación o doctrina. Toda la cristiandad bien puede concordar con la perspectiva de Vaticano II para quien la Eucaristía es “fuente y cumbre de toda la vida cristiana” (LG 11), y se constituye en el centro de la vida del creyente por su importante connotación dentro de la vida espiritual y participación dentro de un universo simbólico religioso.

Para la Iglesia de Cristo, su cuerpo místico universal, aun en su amplia diversidad que se dan en torno a la significación de un sacramento, la Eucaristía es la manifestación y lugar de realización de una integración de importancia capital entre el Señor y su cuerpo, aunque no todos los modelos eclesiales hacen ese énfasis. En ella hay sentido de unidad, esperanza, misión, conmemoración, festejo y pertenencia, de donde se deriva su importancia para el desarrollo funcional de la Iglesia y su labor en el mundo.

A juzgar por el testimonio de los Evangelios, la última Cena tuvo para Jesús, antes de ser entregado y padecer en la Cruz, un significado de hermandad por lo que el Señor encareció su conmemoración a sus seguidores como lo relata el evangelio de Lucas (Biblia de Jerusalén) realizándola en memoria de él. (Lc 22, 19). Un poco después, para el apóstol Pablo, el sentido de conmemoración es ya un rasgo predominante en este sacramento: “...y después de dar gracias, lo partió, y dijo: ‘Este es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo mío.’ Asimismo, también la copa después de cenar diciendo: “Esta copa es la Nueva Alianza de mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en recuerdo mío” (1 Co11, 24-25).

De otra parte, es observable que la celebración de la Cena de Jesús con sus discípulos era la celebración de su cumplimiento de la obra encomendada por el Padre acá en la tierra. Fue una celebración que se dio dentro de una línea de tradición de celebraciones de la conmemoración de la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud, es decir la Pascua judía. Lo que para la Iglesia fue posteriormente la Última Cena, fue para Jesús y sus discípulos, más cercanos la conmemoración judía de la Pascua, una cena celebratoria de la liberación fundante del pueblo judío: el éxodo.

Sin embargo, el desarrollo histórico de la celebración de la Eucaristía, modelada en la tradición judía de la Pascua (Jeremías, 1980, pp. 64,88), consiste mayormente en una diversidad de comprensiones del sentido de esa celebración, así como de su importancia y prácticas litúrgicas. Sin duda la diferencia más notable es la que se dio en las diversas reformas que llegaron a un punto cumbre en el siglo XVI, dando nacimiento al cristianismo protestante denominado también “evangélico” clasificado por algunos autores en cuatro grupos que son: (a) el protestantismo histórico o liberal, (b) el protestantismo evangelical, (c) el pentecostalismo, (d) el neo-pentecostalismo (Sardiñas, 2016, p.262), todas estas corrientes con un común denominador doctrinal pero diversas en sus funciones pastorales con la comunidad.

El presente escrito pretende incursionar dentro del movimiento pentecostal y en esfuerzo por llegar a un dialogo ecuménico entre la teología católica y pentecostal desea recobrar el lugar importante dentro de la valoración de la comunidad “evangélica” debido a que este último ha reducido de la Eucaristía los acentos de misterios teológicos y vehículo de comunicación de la gracia a expresiones litúrgicas simples que dentro de la tradición cumple con el nivel de sacramento y ocupa un lugar primordial dentro de la liturgia cristiana. Es importante al anotar que para la iglesia Católica este sacramento se entiende por Eucaristía y para la tradición Pentecostal se le denomina la “Cena del Señor”.

El movimiento pentecostal desde sus inicios en el año 1906 tiende a diferenciar la Cena del Señor de sacramento como tal con una importancia teológica-bíblica y lo lleva a la característica de ordenanza perdiendo dentro de los seguidores la connotación que tiene este sacramento en la tradición cristiana.

Se puede decir que las ordenanzas se definen como observaciones con simbolismo que fueron ordenadas directamente por Jesús que llegan a representar verdades cristianas importantes. (Duffield, 2002, p. 472). Y de acuerdo con este concepto la teología pentecostal reconoce solo dos ordenanzas o sacramentos: el bautismo y la Cena del Señor.

Dentro de esta teología pentecostal, describe Duffield, que las ordenanzas en algunas ocasiones se llaman sacramentos. Una de sus consecuencias, lo cual es parte integral de la hipótesis del presente trabajo, consiste en que los creyentes pentecostales no entienden y por ende no le dan la relevancia litúrgica a la Cena del Señor que fue instituido

directamente por Jesús. (Mc 14,12-25). Con todo, es de subrayar que la dinámica de vivencia espiritual pentecostal, por su énfasis en su dimensión comunitaria, se teje en torno a experiencias de culto que siguen un orden, generan una simbología, articulan un lenguaje, gestan una estética (sobre todo musical), tienen una estructura bíblica y crean un ambiente propicio para que sus seguidores tengan una conexión con el mundo espiritual y sus concepciones de lo divino.

El problema al interior de las iglesias pentecostales respecto de la Cena del Señor, el cual es punto de partida y objeto de la presente investigación, es que estamos ante la cuestión sobre cómo se comprende en la comunidad eclesial y hasta qué punto, que este sacramento es expresión de la anticipación de la comunidad escatológica, y que fue el mismo Jesús quien dijo que la volvería a tomar solo cuando se cumpliera en un punto culminante de la historia: “Porque os digo que no la comeré más, hasta que se cumpla en el reino de Dios” (Lc 22,16), subrayando así la resonancia escatológica mencionada en este punto.

En este orden de ideas, para el movimiento pentecostal es de suma importancia demostrar históricamente y bajo una reflexión teológica seria basada en la tradición, la necesidad de destacar la importancia que debe darse de este sacramento u ordenanza. La meta que se busca alcanzar es responder a la intención teológica de consolidar la vida de fe de los creyentes y, por lo tanto, al fortalecimiento del sentido de servicio como expresión de la misión de Dios a través de la Iglesia y volver a adquirir la importancia dentro de la vida y liturgia del creyente pentecostal.

Los capítulos 1 y 2 aportarán una sustentación bíblica e histórica de la Eucaristía respectivamente. Las raíces de la pascua judía y el paso neo testamentario de Pascua a Cena o Mesa del Señor, y de conmemoración “haced esto en memoria de mí,” (1 Cor 11,24) a anuncio escatológico, merece una consideración especial a la hora de discernir los sentidos que los textos canónicos encuentran en esa celebración. En lo concerniente al desarrollo histórico, se empieza con los primeros teólogos de la era apostólica, hasta llegar a la etapa escolástica, en busca de elementos que permitan entender los debates surgidos durante las reformas protestantes, no solamente entre los reformadores y Roma, sino también entre los mismos reformadores.

El capítulo 3 incluye una descripción de la metodología que se siguió para precisar los alcances y la naturaleza misma del problema en cuestión, a saber: el desconocimiento que las congregaciones cristianas evangélicas pentecostales presentan en lo relacionado con el sacramento, desconocimiento que alcanza un nivel crítico a la hora de la celebración de la Cena del Señor. Por último, se realizará una reflexión acerca de algunos horizontes teológicos que le permiten a los pentecostales revalorar este sacramento a la luz de la teología sacramental que ha sido revisada en los capítulos anteriores y que aporta desde la teología católica a la teología pentecostal. El interés a lo largo de la investigación es realizar un acercamiento y dialogo ecuménico Eucaristía-Cena del Señor.

1. Eucaristía: presupuestos bíblicos

1.1. Definición

Eucaristía¹(del griego *eukharisteo*, “acción de gracias”) aparece en el Nuevo Testamento como la traducción del término hebreo *berakah*. Esta palabra, a su vez, es una acción de gracias que los judíos piadosos pronunciaban sobre todas las cosas. En la cultura judía se expresaba así un acto de fe, exaltación y homenaje a la Palabra divina, no solo en su revelación a los hombres, sino como un gran acontecimiento en el que Dios se comunica. *Berakah* se puede identificar igualmente como una confesión del nombre de Dios, desde su naturaleza revelada en la realización de su decisión de dar su amor a la gente, y en particular a su pueblo escogido, el pueblo israelita. Es decir, en la restauración del sentido divino de todas las cosas, una consagración de la persona a la voluntad divina reconocida (Hawthorne, 1993, p. 275).

Según Hawthorne (1993), Pablo es el autor helenista, pagano y cristiano, que en el Nuevo Testamento hace mayor mención del término *eukharisteo* y su concepto (p.69). Sin embargo, el uso del término no necesariamente lo conecta al acto litúrgico de la Eucaristía. Es más, se puede decir que tal conexión nunca ocurre. Es posible que, de no haberse dado el desorden en la mesa comunitaria en las iglesias de Corinto, no hubiésemos tenido registro alguno en el Nuevo Testamento que tal compartir de la mesa se celebraba (1 Co 11, 20-22).

La centralidad de la mesa en las religiones judía y helenística tenía un fuerte acento de ofrecimiento de gratitud (Marshall, 1980, p.571). Más adelante se volverá a la relación entre la cena y la gratitud, sobre todo en las tradiciones judías. Por ahora basta con registrar el concepto de la gratitud que, dada su complejidad, está asociado al de la bendición. Como se verá más adelante, no es gratuito que muy temprano en la historia, la Iglesia Cristiana decida asumir la Cena del Señor como un acto de ofrecimiento de gracias y de bendición a Dios.

¹ Si bien los pentecostales poco pronuncian este término, ellos siguen la costumbre protestante de reducir la Eucaristía al momento del ofrecimiento del pan y del vino. En consecuencia, la Eucaristía se entiende como sinónimo de Cena del Señor o Santa Cena (Hawthorne, 1993, p. 275).

1.2. La Pascua judía

Para entrar en el contexto histórico de la Eucaristía, existe la necesidad de conocer un poco de la Pascua Judía, que fue exactamente la que estaba celebrando Jesús con sus discípulos y que da el inicio a la Cena del Señor. La Pascua es una celebración judía que recuerda el momento en el que Dios liberó al pueblo de Israel que vivió esclavo en Egipto según la Biblia fue durante 430 años (Ex 12,40). De aquí en adelante, el pueblo israelita comenzó a conmemorar ese suceso respondiendo a un mandato de Dios y, por lo tanto, de importancia capital, todos los años el día 14 del mes judío de *Abib*, (Borobio, 2005, p.14) más tarde llamado Nisán. “Noche de guardia fue ésta para Yahveh, para sacarlos de la tierra de Egipto. Esta misma noche será la noche de guardia en honor de Yahveh para todos los israelitas, por todas sus generaciones” (Ex 12,42).

La palabra pascua viene del sustantivo hebreo *pesah* que significa “pasar por alto” (Diccionario de Teología, 2002, p. 455) y hace referencia a la manera en que Dios protegió a los israelitas de la plaga que mató a todos los primogénitos de Egipto (Ex 12,27). Antes de que Dios trajera esta demoledora plaga habló a su pueblo y les dijo que degollaran una oveja o una cabra y que untaran la sangre sobre los marcos de las puertas de sus casas (Ex 12,21). Al ver esa señal, el ángel enviado por Dios para ejecutar su juicio sobre Egipto pasaría por alto sus casas y guardaría la vida de todos sus primogénitos (Ex 12,7).

La pascua en Israel proviene de una celebración agrícola muy antigua, exclusiva de los pastores, pero que ya existía en la época cananea. En tanto celebración, la pascua señala la terminación del tiempo en el desierto por el que pasó el pueblo israelita durante cuarenta años, para luego contar con la posibilidad de dejar de comer el maná que bajaba del cielo y disfrutar los frutos de la tierra conquistada. (Borobio, 2005, p.13):

Los Israelitas acamparon en Guilgal y celebraron allí la Pascua el día catorce del mes, a la tarde, en los llanos de Jericó. Al día siguiente de la Pascua comieron ya de los productos del país: panes ázimos y espigas tostadas, ese mismo día (Jos 5, 10-11).

En la fiesta de los pastores nómadas, ellos ofrecían a Yahveh las primicias de sus ganados. Esta celebración se realizaba sin ningún santuario ni sacerdote y consistía en sacrificar su animal más joven para garantizar la fertilidad en sus ganados. Se hacía alusión

a que la sangre del sacrificio colocada sobre los parales de las puertas alejaba los poderes maléficos y fue el mismo proceso que usó el pueblo israelita en su salida de Egipto (Borobio, 2005, p.13; De Vaux, 1964, p. 615).

De igual forma es importante reconocer las comidas sagradas del pueblo judío. Tanto el sentido de presencia y conmemoración, como las palabras que se pronunciaban y los ritos que se seguían, constituyen una simbología especial cuyo eco aún puede percibirse en las celebraciones eucarísticas actuales en las iglesias que celebran el sacramento de la Eucaristía, sin que de ahí se pueda deducir que la liturgia cristiana sea una copia de las celebraciones judías.

Es importante reconocer igualmente que la Pascua judía y su celebración están ligadas a la naturaleza porque establece dos ritos, uno con el cordero y otro con los ácidos. El cordero es exclusivo de los pastores que recorrían los campos y ofrecían las primicias de su rebaño. El de los ácidos es propio de los agricultores que también ofrecían sus primeros frutos. Recordemos que los ácidos son panes sin levadura, utilizados frecuentemente en los ritos de los pueblos israelitas. Estas dos fiestas, los pastores y la de los agricultores, se unen en una sola y con la salida del pueblo de Egipto da como resultado una fiesta judía que queda estipulada como mandato de Dios a su pueblo. (Dt 16, 1-6).

En lo relacionado con el cordero, no se le consideraba tanto como un rito propiciatorio que respondiera a una cosmovisión tribal, sino que estaba ligado a un acontecimiento de liberación, del que se convierte en símbolo y conmemoración. De esta manera se fue gestando un sentido religioso en el relato del surgimiento de Israel como nación o pueblo de Dios. El desarrollo de la pascua judía tenía una duración de una semana y su rasgo distintivo era la prohibición del consumo de alimentos derivados de cereales en fermentación. Por tanto, ningún alimento debía contener agentes leudantes.

Esta celebración seguía varias etapas dentro de las cuales están: (Borobio, 2005, pp.14-15; Jeremías, 1980, pp. 89-90):

- El *qiddush*. Momento de santificación en el que, luego de servir la primera copa de vino, fundamental en su celebración, el padre debe bendecir a todos sus integrantes, y antes de servir la cena se lavan las manos y es entregado el pan ácido y repartido a todos.

- La *haggadah*. Es la segunda copa servida y allí el padre dialoga con sus hijos acerca del acontecimiento de la salida de Egipto y el significado del rito realizado. Una vez terminado este tiempo se come el cordero y se reparte el pan que fue guardado.
- La *birkat ha mazon*. Es servida la tercera copa de vino y aquí el padre realiza una oración especial llamada *berakah*, en la cual se bendice a Dios por los favores recibidos. Cabe anotar que esta oración fue realizada por Abraham, así mismo dando gracias por todos los favores recibidos.
- El *hallel*. Luego de servida la cuarta copa se recitan los salmos del 113 al 118.

Este es el este contexto histórico y bíblico que arroja luz sobre la cena que Jesús celebró con sus discípulos. Sin embargo, Jesús le dio una nueva connotación a esta celebración, estableciendo un nuevo pacto que lo observaremos a continuación.

1.3. Jesús de Nazaret y sus discípulos

La Última Cena no fue el único momento de Jesús ante las comidas. Los relatos bíblicos presentan a Jesús compartiendo la mesa con Lázaro, Mateo, Simón el fariseo, Zaqueo el publicano, entre otros. El ambiente de estar sentados a la mesa para comer fue una buena manera de llevarles su mensaje. De igual forma, valiéndose de la comida, Jesús demostró mediante milagros ante el pueblo, como la multiplicación de los panes y los peces, y mediante sus parábolas, un paralelo entre el Reino de los Cielos y los grandes banquetes a los que todos estaban invitados.

Así, por ejemplo, en el conjunto de parábolas pronunciadas por Jesús que el Evangelio de Mateo incluye luego de relatar la entrada triunfal a Jerusalén, aparece la que se conoce como la parábola del banquete nupcial (Mt 22,1-14). Al margen del significado teológico de la parábola, vale la pena resaltarla por cuanto se evidencian en ella aspectos que le hacen eco a la importancia de la cena en la cultura de entonces. Participar o no de una cena, ya fuera por razones de conveniencia o exclusión social reforzaban o minimizaban (dependiendo del caso) la importancia de ese acto.

Esos relatos bíblicos permiten apreciar un propósito en Jesús al anunciar la llegada de un nuevo tiempo para su pueblo en el contexto de la mesa. Se trata de un mensaje cristológico que se une al inicio de un nuevo pacto realizado por Jesús en su muerte y

resurrección, celebración que los cristianos realizan al celebrar la Eucaristía en sus reuniones.

Los sinópticos referencian la Última Cena de Jesús (Mt26, 26-29; Mc14, 22-25; Lc22, 15-20.) como si fuera parte de las cenas que tradicionalmente se celebraban en su pueblo, en su cultura. Aldazábal (1999) señala esa cena específica como la “inminencia del Reino escatológico” (p.73) en donde Jesús anuncia el inicio de su Reino y la apertura a un nuevo tiempo en los eventos divinos. Y a partir de este momento, las referencias a esa última celebración de la Pascua que congregó a Jesús con sus discípulos antes de su muerte se van a dar en los textos canónicos en relación con lo que posteriormente se va a conocer como la Cena del Señor y, siglos más tarde, la Santa Cena. Continúa diciendo Aldazábal que

La Eucaristía tiene estrecha relación con la muerte de Cristo en la cruz. El pan que partimos es comunión con el cuerpo de Cristo que se entrega; el vino es comunión con la sangre de la nueva alianza de Cristo. En el fondo está la persona de Cristo, ‘él por vosotros,’ el Siervo (p.92).

Luego de la separación de Cristo de sus discípulos ellos comenzaron a celebrar la Eucaristía de manera continua, lo que se convirtió en una tradición apostólica en ellos: “Acudían al Templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón” (Hch 2,46). De igual manera encontramos varios textos bíblicos que nos mencionan el partimiento del pan como parte de la participación comunitaria de la primera comunidad cristiana (Hch 20, 7; 27,35). Además, en la Carta a los hebreos se encuentran algunas reseñas sobre la Eucaristía que dan alusión a la participación en el siglo primero. Pablo, por su parte, hace alusión a la Eucaristía en su reprensión a la Iglesia en razón a los abusos hacia los miembros con mayores necesidades económicas, quienes eran excluidos de los grandes banquetes que realizaban los miembros con mejores capacidades económicas (1 Cor 11,20-34), como ya se anotó anteriormente.

Pablo se refiere a esa celebración apelando a diversos nombres, tales como “Cena del Señor” (*Kyriakondeipnon*), “la mesa del Señor” (*trapezatouKyriou*) y de manera indirecta

“el partimiento del pan” (*Klasistouartou*), un apelativo proveniente del judaísmo que hace referencia a lo que encierra una comida (Aldazábal, 1999, p.92).

1.4. La Cena del Señor y la Pascua

Jesús, a tono con la cultura de la que provino, aprovecha la comida como símbolo para comunicar su mensaje a los suyos y, de paso, da un mensaje nuevo a la humanidad. En el ministerio de Jesús sus enseñanzas estuvieron caracterizadas por relacionarlas con formas de vida comunes dentro de la sociedad y la comida fue pieza fundamental.

En las culturas en general, lo que incluye a las orientales, es relevante el significado que tiene el momento de compartir el alimento. En esos entornos, la mesa se compartía con amigos, se tendía igualmente para recordar a sus muertos, para celebrar culto a sus dioses (de ahí el animal sacrificado para la cena), etc. Discutiendo la posibilidad de que la Última Cena hubiera sido nada más que una de esas *haburá*, o cenas de cofradías, posibilidad que él rechaza. Joachim Jeremías (1980) reconoce que:

Sucedo más bien que toda comida, por el hecho de la bendición de la mesa, tenía ‘carácter religioso’ tanto si se hacía en privado como si se reunían varios comensales, tanto si se trataba de una simple refacción como si se celebraba un banquete en el que corría el vino (p.30).

Este acto se asociaba, de manera simbólica, a la vitalidad, la fertilidad, la su fuerza entre otros, y establecía un vínculo entre el pueblo y sus dioses (Aldazábal, 1999, pp.33-35).

Es importante recalcar la importancia capital de la bendición solemne con la que se terminaban las comidas. Su significado encapsulaba la gratitud por la misericordia del Creador que comunica su propia vida, y por la Tierra Prometida que la había producido, signos de la salvación asegurada a su pueblo. Esto es evidente en algunos textos bíblicos que se tejen en torno a la comida. La connotación de celebración y culto es patente en pasajes como el que narra la invitación que Abraham les hace a tres misteriosos personajes (Gen 18,1-8), o el que da cuenta de una comida de Moisés y los ancianos en el Monte Sinaí (Ex 4,9-11).

Jesús, en tanto judío, sigue la tradición de su cultura al punto que buena parte de los momentos claves de su vida pública gira en torno a la comida, a la mesa compartida. En ese

contexto se teje el relato de la última pascua. No solo se asiste a un evento que se presenta como inaugural en el evangelio (es la celebración de una nueva alianza, un nuevo comenzar partiendo de donde la gesta del éxodo se había interrumpido), sino que también es uno que responde a tradiciones firmemente ancladas en la memoria colectiva del pueblo judío.

Jeremías (1980) reconoce que la última cena de Jesús puede considerarse como comida pascual, dándole un carácter especial sin perder su rasgo en los evangelios sinópticos, “[...] es evidente que el recuerdo era demasiado fuerte para ser suplantado por el rito vigente” (p.64), o por cualquier rito que las primeras comunidades de seguidores de Jesús pudieran haber observado en su momento. En este sentido, la Pascua adquiere un nuevo significado en lo que posteriormente la tradición cristiana empezaría a reconocer como “la Última Cena”. Jesús retoma este rito y expresa en la “Cena” el don definitivo de la vida verdadera a su pueblo. La nueva Pascua así inaugurada revalida una vieja alianza entre Dios y su pueblo mediante nuevos símbolos: (a) el pan, que es ahora el cuerpo a punto de ser sacrificado en una cruz; (b) el vino, que reemplaza la sangre de animales sacrificiales por tratarse de la misma sangre de Jesús que horas más tarde iría a ser vertida; (c) el pacto mismo, ya no mediado por una ley, sino garantizada por un nuevo mandamiento: el del amor.

Además, por ser la cena de la Pascua el modelo, se podría presumir que en un primer momento la celebración de la Cena del Señor pudo haber sido anual. Es posible que la “fracción del pan” en las primeras comunidades y de la cual habla el libro de los Hechos, no responda a la invitación conmemorativa “haced esto en recuerdo mío.” Cuenta el libro de los Hechos que inmediatamente después del Pentecostés las reuniones de la comunidad del resucitado eran de ocurrencia diaria. En esas reuniones se compartía la mesa, lo que, como se viene diciendo, no implica que la Eucaristía se celebrase todos los días.

Por lo tanto, Hawthorne (1993, p.574) plantea la cuestión si puede haber alguna evidencia que indique que una evolución en las cenas celebratorias de la Iglesia primitiva hacia una cena sacramental. Los mismos relatos de los evangelios, mayormente el de Juan, que se usan como instancias inaugurales de un sacramento, no arrojan luz suficiente al respecto.

Aparte de “haced esto en recuerdo mío” que podría ocurrir cada año en una cena especial, no contamos con indicios que nos muestren una cosa distinta a la siguiente: que el Señor Jesús aprovechó su última Pascua para invitar a los suyos a: (a) que lo recordaran, (b) que lo hicieran escatológicamente, (c) que formaran una comunidad de solidaridad y amor mutuo.

La importancia de hacer esta puntualización consiste en que en esos elementos está ya en nacimiento lo que la Iglesia iría posteriormente a discernir. En esa cena nacía un misterio. Y es a ese misterio a aquello que la comunidad de creyentes refiere cuando habla de sacramento.

En este sentido, todos los rasgos principales de la Eucaristía o Cena del Señor se incluyen en cada una de las narraciones de los sinópticos (Mt26, 26-30; Mc14, 22-26; Lc22, 14-20) y en la primera Carta de Pablo a la iglesia en Corinto (1Cor 11, 23-34).

Los relatos de Mateo y Marcos tienen afinidades de igual manera la de Lucas y Pablo, siendo las principales diferencias entre estos dos grupos que en Marcos se omite las palabras “haced esto en recuerdo mío” e incluye la frase “derramada por muchos” después de hacer referencia a la sangre del pacto. En lugar de lo que Jesús menciona en cuanto a su reunión con sus discípulos en el cumplimiento del Reino de Dios, algo común en los sinópticos, Pablo se refiere a proclamar la muerte del Señor “hasta que Él venga.”

El significado de la acción de Jesús puede entenderse mejor si se considera su trasfondo en el Antiguo Testamento y que haya ocurrido en el contexto de la Pascua judía. Juan afirma que Jesús murió en la tarde cuando el cordero pascual era sacrificado (Jn 18,26) por tanto la Cena fue anticipatoria a la Cena pascual. Los evangelios sinópticos nos dicen que la Cena fue preparada como una pascua, ella se realizó con solemnidad y gozo del rito pascual (Jeremías, 1980, pp.16-18).

1.5. Del partimiento del pan a la Cena del Señor

El “partimiento del pan,” un hecho temprano en la historia de la Iglesia es narrado en un texto más tardío. El libro de los Hechos habla del “partimiento del pan” como una de las marcas distintivas de la primera comunidad de creyentes en torno al resucitado y de sus celebraciones regulares. Hechos 20,7 da a entender que en Troas esa cena ocurría “el primer día de la semana”, lo cual da a entender que se trataba de una celebración semanal.

Si tal comida tenía una relación, o bien con la Pascua judía, o bien con la última cena de Jesús con sus discípulos, la situación no parece ser muy clara. Wright (1996), en su trilogía sobre los primeros años de la comunidad cristiana, intuye que el “partimiento del pan” obedecía más a un carácter misional de la Iglesia que litúrgico. Esta perspectiva es más clara en el segundo volumen sobre la transformación de Jesús al Cristo del *kerigma* (p.55).

Sin embargo, otros autores ven en Pablo al iniciador de una nueva tradición en torno a la mesa, sea por iniciativa propia o, como lo sugieren algunos, por haber establecido el eslabón entre la cena tal cual se celebraba en Jerusalén posiblemente sin la presencia del vino, (como lo sugiere el relato de Lucas del camino a Emaús) y la ceremonia tal cual la describe Pablo (Alikin 2010, p. 104), por su parte, afirma sin rodeo que el registro más temprano de la Cena del Señor es el que se encuentra en 1 Corintios 10,14-22, texto que ubica en el año 55. Pareciera como si para Alikin la responsabilidad de la institución de un nuevo símbolo le corresponde a Pablo. Para ella, la participación en la Cena el Señor era de importancia crucial para estimular un sentido robusto de comunidad entre los creyentes (p.104).

El propósito de la cena comunitaria era [...] darle forma concreta a la comunión (comunidad, solidaridad y hermandad) entre los miembros de la congregación; una comunión que no se daba en la inhumana sociedad jerárquica del mundo exterior. La Cena del Señor se proponía unir a los participantes, fueran ellos ‘judíos o griegos, esclavos o libres.’ Esa unidad ocurría cuando los participantes comían del pan y bebían de la copa, en otras palabras, cuando ellos se convertían en el cuerpo de Cristo. (p.105)

Los abusos en la participación en la Cena del Señor que Pablo ataca de manera decidida pueden ayudar a rastrear el paso de un acto temprano a un acontecimiento un poco más estructurado como el que se cultivaba en Corinto. Es posible que la tradición del “partimiento del pan” de las primeras comunidades palestinas dos décadas antes hubieran llegado ya al mundo mediterráneo, o también es probable que lo de Corinto haya sido la continuación de las comidas rituales a las que ya estaban acostumbrados (Marshall, 1980, p.131). Sea lo que fuere, Pablo recuerda que fue él quien los instruyó o bien en una ceremonia novedosa, o bien en la resignificación de la participación de una mesa ritual

largamente cultivada a lo largo de los siglos: “Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido” (1 Cor 11,23).

A pesar del aura religiosa y las costumbres propias en torno a la cena tanto en las tradición judías como las helénica, no se puede descartar que el “partimiento del pan” y la Cena del Señor constituyeran igualmente comidas en el sentido concreto del término. Una de las reconvenciones de Pablo a la comunidad corintia permite pensar que, en efecto, los creyentes se reunían para comer. El acontecimiento no se reducía a lo sacramental. El texto canónico pareciera dar a entender que, en su crítica a los excesos de gula y embriaguez, Pablo indicara que sentarse alrededor de la mesa formaba parte de la dinámica litúrgica de entonces. (Jeremías, 1980, pp.106).

Esta posibilidad se corrobora al consultar uno de los textos extra canónicos más antiguos, como la *Didaché* de los Apóstoles: “Después que os hayas saciado, agradecedle (a Dios) de esta manera.” (10,1). Esa instrucción viene justo después que el capítulo anterior ha enseñado en detalle cómo se debe administrar la Eucaristía.

Saciar la necesidad de nutrición crea un área de marcada distinción social. La relación entre las diferencias sociales alrededor de la mesa y las dinámicas religiosas en torno a los panteones en boga se puede colegir al escuchar la insistencia de Pablo en hacer de la mesa una ocasión de comunión. La queja en torno a las divisiones presentes en la comunidad corintia (1 Cor 11, 18-19) busca su sustentación en la evidencia ofrecida por una mesa que se usa para hacer gala de la favorabilidad social de algunos en desmedro de la condición precaria de otros (1 Cor 11,20-22).

En su carta a la Iglesia en Corinto, Pablo ubica el “partimiento del pan”, la celebración de una mesa comunitaria, en relación con la Última Cena de Jesús con sus discípulos. Con todo, no se queda ahí solamente, sino que, además, enlaza ese último momento de Jesús y los suyos con la tradición judía de la Pascua. Esa es una tradición de la que participa igualmente la Iglesia conformada mayormente por ex paganos. A juzgar por la lectura del texto canónico, pareciera como si se les invitara a involucrarse en una historia, para ellos extraña, que habla de la travesía de unos ex esclavos que van camino a una tierra prometida y que en el trayecto se van constituyendo en pueblo. (Rey García, 2011, p. 80)

La historia del éxodo le provee a Pablo los elementos para insistir en que en la Cena del Señor hay mucho más en juego que el despliegue de algunos privilegios sociales que suelen exhibirse en la mesa. Es la mesa de una cena de liberación y es también la mesa de una cena de una nueva alianza (Wright, 2003, pp.293-297). El paso de un “partimiento del pan,” que pudo haber estado revestido de riqueza simbólica similar, pero que el autor de Hechos no describe en detalle, a un acto bautizado como “la Cena del Señor,” empieza a mostrar el camino hacia una sofisticación simbólica mayor que la Iglesia posteriormente va a concebir en términos de sacramento.

El pueblo de Dios recordó y vivió los acontecimientos de su liberación de Egipto bajo el símbolo del cordero pascual sacrificado como si ellos mismos participaran de estos eventos. El horizonte teológico que de allí se vislumbra, y que aporta su carga de significado a la Eucaristía es el de Jesús como sustituto del cordero pascual. En ese evento es el salvador el que viene a traer libertad a su pueblo. Su sangre sería la señal por la cual Dios recordaría a su pueblo. (Rey García, 2011, p. 80)

Lo descrito en los párrafos anteriores permite, entonces, decir que lo que posteriormente va a quedar acuñado en la conciencia de la Iglesia universal como acción de gracias hunde sus raíces en el acervo devocional judío que asoció siempre la comida a la gratitud y al reconocimiento a la bondad generosa de Dios. Así conociendo que la cena de la Pascua era el clímax de las cenas religiosas en la liturgia y calendario judíos, sus componentes irían a ser influyentes en la conformación simbólica del primitivo mundo cristiano. El modelo por seguir fue el que Jesús adoptó la última vez que pudo celebrar la Pascua con sus discípulos.

El “partimiento del pan” fue una dinámica que entró a formar parte habitual de la liturgia cristiana temprana. Es posible que en esa mesa compartida el vino no haya estado presente. De la mesa compartida da cuenta el libro de los Hechos. El paso del “partimiento del pan” a la “Cena del Señor” no es muy claro. El testimonio de los textos canónicos apunta a Pablo como, o bien su gestor, o su iniciador en las iglesias por fuera de Judea. En la “Cena del Señor” aparecen ya en comienzos los elementos sacramentales que posteriormente le darían a ese símbolo la estatura de la que hoy goza en buena parte de la cristiandad.

2. Eucaristía: de la era apostólica a las reformas del siglo XVI

El breve rastreo bíblico del capítulo anterior conduce a que se siga una ruta histórica a fin de dar cuenta de la importancia que la Cena del Señor, la cual juntamente con el bautismo, se fue constituyendo en un pilar de la identidad de la comunidad cristiana primitiva. Puesto que parece pretencioso anunciar un rastreo histórico en una investigación que no persigue ese propósito, conviene aclarar que el relato va a ser breve. La atención se va a centrar en las voces de mayor autoridad de cada período con pausas más detenidas en dos momentos cumbre: la de la era correspondiente a la figura cimera de Tomás de Aquino y el siglo XVI con sus debates con la Iglesia de Roma y de los reformadores protestantes entre sí. Esos dos momentos en la historia de la Iglesia aportan rasgos definitorios de la identidad del cristianismo contemporáneo.

2.1. La patrística

El capítulo anterior ya cubrió el terreno de lo que se considera la Era Apostólica en la historia de la Iglesia. Este es el período inicial de la historia que fue testigo de la influencia y enseñanza directas de los apóstoles como testigos de Jesús de Nazaret. En ese sentido, el presente trabajo sigue la cronología sugerida por historiadores como Walker (1985) y González (1994).

Quizás el mayor desarrollo teológico de ese período apostólico fue el cristológico. Fueron dos las crisis que catapultaron la atención hacia la persona de Jesús y, casi al mismo tiempo, la figura kerigmática del Cristo. Por una parte, las relaciones tensas entre la sinagoga y la Iglesia; y por la otra, los conflictos de los judíos en Palestina con el Imperio Romano. Fueron tan decisivas esas tensiones en las que estaban involucrados los judíos que algunos incluso han llegado a afirmar que los sucesos que desembocaron en la destrucción de Jerusalén y el Templo en el año 70 fueron los que finalmente reivindicaron a Jesús de Nazaret y robustecieron su transformación en Cristo por parte del *kerigma* de la Iglesia primitiva (Walker, 1985, p.33).

En lo tocante al tema de la presente investigación, la dinámica iba moviéndose del “partimiento del pan” a la Cena del Señor como tal, símbolo que iba ganando prominencia junto con el bautismo.

En este punto vale la pena subrayar un rasgo importante. Hacia el final del siglo I y las primeras décadas del II, que corresponde a la escritura de los textos canónicos, así como de un importante cuerpo de literatura que no entró a formar parte del canon, pero de cuya importancia no hay duda alguna, era claro para las iglesias de entonces que en conjunto formaba “un linaje escogido... una nación santa, un pueblo para Dios” (1 P 2, 9). Walker (1985) sostiene que ya en esa etapa temprana era decididamente clara la separación de la Iglesia del resto del mundo que afirmaba su ciudadanía, no en Roma, sino en la Jerusalén celestial (p. 43). La Epístola a los hebreos emplea un tono similar.

La importancia de ese concepto que la Iglesia tenía de sí misma se debe a que sus dos símbolos centrales el bautismo y la Cena del Señor, subrayaban sus rasgos distintivos. Kelly (1978) sostiene que muy temprano, al cierre del siglo I, “la Eucaristía era ya considerada como un sacrificio distintivamente cristiano” (p. 196). No es de extrañar que para esas primeras generaciones la acción de gracias estuviese atada a la idea del sacrificio.

Ya para esta era temprana circulaba un texto de importancia crucial para entender la dinámica de la Iglesia en sus inicios. El ya citado *Didaché de los Apóstoles* (alrededor del 120) se ocupa extensivamente de la ceremonia de celebración. No solamente describe su procedimiento, sino que también instruye en cuanto a quiénes pueden participar. El capítulo 9 reza así:

“En lo relacionado con la eucaristía, dad gracias de la siguiente manera. En primer lugar, por el cáliz: te agradecemos, ¡oh, Padre nuestro! por la santa vid de David, tu siervo, que nos has revelado en Jesús, tu siervo. ¡A ti sea la gloria por los siglos! Después, por el pan partido: te agradecemos, ¡oh, Padre nuestro! por la vida y el conocimiento, que nos has revelado en Jesús, tu siervo. ¡A ti sea la gloria por los siglos! Como este pan partido, que una vez estuvo diseminado por los montes, fue recogido para ser uno, que así mismo tu Iglesia sea recogida de todos los extremos de la tierra en tu reino. ¡Pues es a ti a quien pertenecen la gloria y el poder por Jesucristo, por todos los siglos! Que ninguna persona coma y beba de la Eucaristía si no ha sido bautizada en el nombre del Señor, pues fue refiriéndose a esto que el Señor nos dijo: “No deis lo santo a los perros.” (nn.1-5).

Desde muy temprano, y a juzgar por la conclusión del capítulo citado, ya era claro que los elementos del pan y el vino eran sagrados. La consagración de esos elementos le hacen eco al modelo de Jesús en su última Pascua quien los puso aparte y los hizo objetos de una bendición especial. “Esos irían a ser los símbolos de él mismo en su muerte triunfante y el ‘nuevo pacto’ entre Dios y la humanidad que sería el fruto de esa muerte” (Walker, 1985, p.102). Sin embargo, aún no es observable en la *Didaché* si hay una comprensión de la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en los elementos. Sin embargo, las instrucciones dadas guardan concordancia con lo observado arriba en el sentido de que ese símbolo estaba reservado para quienes daban profesión pública de una fe. La *Didaché* tiene, por lo tanto, un orden sacramental ya establecido: el bautismo precede a la Eucaristía.

En el capítulo anterior no quedó clara la frecuencia con la que se celebraba la Eucaristía en la Iglesia primitiva. Como se dijo, es posible que en tanto “partimiento del pan” la mesa compartida haya sido un evento diario. Sin embargo, en tanto señal de comunión y de participación en el cuerpo de Cristo como se puede inferir de la correspondencia corintia en Pablo, era un evento restringido a “cada vez que os reunáis.” Para el público de la *Didaché*, la frecuencia ya está establecida. El capítulo 14 comienza con la siguiente instrucción:

“Reuníos el día dominical del Señor, partid el pan y dad gracias luego de que hayáis confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro. Quienquiera que tenga un diferendo con su compañero no se puede unir a vosotros antes de que se haya reconciliado, a fin de que vuestro sacrificio no sea profanado, pues mirad lo que ha dicho el Señor: ‘Que en todo tiempo y en todo lugar se me ofrezca un sacrificio puro; pues yo soy un rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable en todas las naciones.’”(nn.1-3).

Además de la frecuencia dominical, este pasaje de la *Didaché* está a tono con lo que se observó arriba tocante a la comprensión que Justino Mártir tenía de la Eucaristía: un sacrificio. De esta manera, el ciclo que bien pudo haber comenzado con Pablo, se completa hacia el siglo II en el sentido de que la Cena del Señor conlleva un elemento sacramental de participación del y en el sacrificio de Jesús.

Hacia el siglo III y la primera mitad del IV, la Iglesia se ve envuelta en serias discusiones teológicas no obstante su incómoda presencia en el imperio romano, discusiones que van a ir perfilando la ortodoxia que posteriormente delinearé la identidad doctrinal del cristianismo. Las cuestiones relacionadas con la persona de Jesús, con su identidad en tanto Hijo, dieron pie a intensos debates cristológicos que, a la vez, permitieron el surgimiento de líderes que resultaron influyentes en el desarrollo de la doctrina cristiana. Esta segunda parte busca indagar sus aportes en relación con el sacramento de la Eucaristía, que ya para esta época ha asumido su rasgo sacramental, misterioso, posiblemente, según Kelly, debido a “la vaguedad con la que se manejaban los conceptos de *mysterion* y *sacramentum*” (Kelly, 1978, p.423).

Hacia el siglo IV, y mayormente después del tiempo promisorio inaugurado con el advenimiento de Constantino al trono romano, y el Concilio de Nicea, la Iglesia desarrolló una liturgia con mayor riqueza simbólica. Fue así como se empezaron a implementar los calendarios litúrgicos, que inicialmente fueron ciclos anuales determinados por la Pascua y el Pentecostés. En la parte occidental, en Roma, se instituyó el 25 de diciembre como la fecha de celebración del nacimiento de Jesús. En la parte oriental, la fecha clave fue el 6 de enero, la Epifanía. En los dos casos, se trató de fiestas antiguas que se adoptaron para marcar momentos claves en el desarrollo litúrgico anual.

Sin embargo, la Iglesia vio la necesidad de reforzar el proceso de formación, el catecumenado, a fin de que el bautismo fuese administrado solo a quienes mostraban haber iniciado una nueva vida. Muchos optaban por permanecer como catecúmenos (literalmente oyentes) en la Iglesia ya que el bautismo les privaba de ciertas licencias morales.

Los catecúmenos no podían participar de la Eucaristía. La costumbre consistía en que en un momento de la misa se despedía a los congregantes y solamente quedaban los que habían sido bautizados para participar de la Cena del Señor y recitar la Oración del Señor (el Padrenuestro) y entender su significado. Se instauró así una “disciplina de lo secreto” con lo que el término griego *mysterion* (en latín *sacramentum*) pasó a asociarse a esos símbolos, actos, ceremonias reservadas para los fieles (Walker, 1986, pp.188-189).

Ya para entonces la liturgia eucarística se celebraba inmediatamente después de la exposición de la Palabra. El acto comenzaba con la presentación de las ofrendas por parte

del pueblo; a renglón seguido, los diáconos preparaban la mesa y traían el pan y el vino, que eran los elementos centrales de la celebración. Luego venía una oración introductoria que solía consistir en un diálogo entre el obispo y la congregación. La oración rogaba al Espíritu que descendiera sobre el pan y el vino para que los transformara en la carne y la sangre de Cristo, y que de igual manera descendiera sobre la congregación (Walker, 1986, p.190).

Esta breve descripción puede contribuir a apreciar un poco más lo que siglos más tarde habría de dar paso al debate en torno al misterio de la transustanciación tal como lo discernieron las iglesias occidentales, esto es, la afirmación de la presencia real de Cristo se hacía real en los elementos del pan (su cuerpo) y el vino (su sangre).

Sin embargo, hacia el siglo IV las dos corrientes de la Iglesia universal, las iglesias en la parte oriental del imperio romano, en torno a la sede imperial de Constantinopla y las de la parte occidental en la órbita de influencia del obispo de Roma, sostenían una controversia en torno al momento en que Cristo se hacía sacramentalmente presente en los elementos del pan y el vino. Para las iglesias occidentales, en contraposición a sus pares en la parte oriental, ese momento ocurría en la oración de la institución de la mesa.

Fue así como paulatinamente, la Eucaristía, junto con el bautismo, se constituyó en el centro de la devoción cristiana. Era nada menos que el sacramento en el que “aunque de manera derivada y secundaria, pero enteramente real, ocurría la ‘encarnación’ de la Palabra de Dios”, esto es, “derivada y secundaria” en relación con los medios mediante los cuales los creyentes recibían al Cristo mismo (Walker, 1986, pp.190-191).

2.1.1. Escuelas de Alejandría y Antioquía

Aunque ya se citaron algunos nombres en los párrafos anteriores, no se pasa por alto la mención especial que merecen ciertos centros de intensa actividad teológica. Se abre, entonces, un espacio para convocar a este diálogo a dos escuelas de pensamiento teológico que no solamente marcaron la era patristica, sino que, además, sentaron bases sólidas sobre las cuales se levanta el edificio de todo el pensamiento de la cristiandad. Mención similar merece la escuela latina centrada en Roma, a la cual se volverá más adelante.

Para los ya citados siglos III y IV se presentan dos escuelas teológicas que tienen influencia dentro del cristianismo por sus posturas teológicas frente a los pensamientos de

la época. Una fue la escuela de Alejandría (norte de Egipto) y la otra la de Antioquia (Siria), las cuales hicieron sus aportes a la comprensión de la Eucaristía. Los exponentes de la escuela de Alejandría (Clemente, Orígenes, Eusebio de Cesárea, Atanasio, Cirilo de Alejandría) dan preeminencia a la Palabra de Dios, a la fe, al Logos que es “para ellos el medio preferido de la comunión...; es el cuerpo y la sangre del logos, su figura y manifestación sacramental” (Borobio, 2005, p.58). El Logos tiene participación dentro de la Palabra de Dios por medio de la Eucaristía, y es el misterio central de la salvación.

Los exponentes de la Escuela de Antioquía (Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo, Cirilo de Jerusalén), discreparon contra este sentido alegórico de interpretar la Palabra y la Eucaristía y propusieron un aspecto literal y de sacramento. Esta escuela dio más importancia a la presencia sacramental de Cristo y a la participación de los creyentes en su cuerpo y sangre, sin dejar de lado la fe y la importancia de las Escrituras.

Según Borobio, Juan Crisóstomo expone una “visión mística-sacramental de la Eucaristía admirable” y en este acto hay una relación de amor y caridad de quienes participan de este sacramento:

“Pues qué, ¿acaso no presentamos oblacones todos los días? Ciertamente, pero al hacerlo hacemos conmemoración de su muerte, y esta oblación es una, no muchas. ¿Cómo puede ser una y no muchas? Porque fue ofrecida una sola vez, como aquella que se ofrecía en el “sancta sanctorum”. Ésta es tipo de aquella, pues siempre ofrecemos al mismo Cristo, no hoy uno y mañana otro, sino siempre el mismo. Y por esta razón el sacrificio es siempre uno [...] esto se hace en memoria de lo que antes sucedió: haced esto, dice, en memoria mía” (Juan Crisóstomo, Homilía sobre la carta a los hebreos, 17,3)

2.1.2. Escuela latina

Dentro de la comprensión de la Eucaristía en los Padres Latinos se nota un énfasis en los dones, y una atención preferencial a la presencia de Cristo. Entre sus principales exponentes se pueden mencionar a Tertuliano, Cipriano, Ambrosio y Jerónimo.

Tertuliano en su obra Prescripciones contra los herejes, el concepto de Eucaristía toma su figura desde una perspectiva más simbólica que la presencia real, aunque esta presencia se podía llevar a las casas para la comunión. (Citado en Greenslade, 1956, p.57).

De igual manera habla de la Eucaristía usando varios nombres, tales como cena del Señor, banquete de Dios, ofrenda, acción de gracias, solemnidad del Señor, sacramento del pan y del cáliz.

Cipriano de Cartago va en contra de las corrientes que solo desean utilizar pan y agua en la Eucaristía y defiende la necesidad de utilizar el vino porque de acuerdo con las Escrituras es un mandato de Jesús. Cipriano defiende el carácter sacrificial del sacramento, fiel memoria de la pasión y la muerte de Cristo. Aldazábal se une a la definición de la carta de Cipriano escrita en el año 253 al obispo Cecilio en donde dice refiriéndose a la Eucaristía que es la

Celebración del sacrificio verdadero y pleno, sacramento y memorial de la pasión de Cristo, ofrecido por el sacerdote en la comunidad, en presencia de los hermanos, a Dios padre, cumpliendo las veces de Cristo en la forma de pan y vino, que son realmente el cuerpo y la sangre de Cristo (p.147).

Ambrosio, con mayor énfasis que otros Padres de la Iglesia, apoyó la tesis de la presencia real de Cristo en la Eucaristía y afirmó las bases de la doctrina de la transubstanciación. Se puede decir que Ambrosio le pone interés al realismo eucarístico y de paso el énfasis en la parte histórica-salvífica, misteriosa-pascual y eclesial del sacramento de la Eucaristía. (Aldazábal, 1999, p.153).

Agustín, figura descolante lo ubica en un nivel aparte de la historia, y es, junto a Tomás, la influencia mayor no solamente en y de la Iglesia, sino también en toda la cultura occidental. Para Agustín, el cuerpo y sangre de Cristo son los nombres que se les da a los frutos de la tierra que, una vez santificados en unión con los santos, los cuales son los cristianos, nos alimentamos en el sacramento para nuestra vida eterna, conmemoramos la pasión extrema de nuestro Señor en la Cruz del Calvario para el perdón de nuestros pecados y la salvación. (Aldazábal, 1999, p.156).

Dentro de los pensamientos más importantes acerca del sacramento de la Eucaristía, Agustín enfatiza el sacrificio que la Iglesia ofrece y un modo de renovación de la vida del creyente porque en ella se involucra la fe, la esperanza y la caridad. De igual forma San Agustín le da una connotación escatológica porque este sacramento es el camino hacia la vida eterna que llegara a su fin con la resurrección. (Borobio, 2005, p.66).

La caridad, el amor, es un componente central en todo el pensamiento de San Agustín. Eso es evidente en su extenso tratado sobre la Trinidad. Para Agustín, las tres personas son, ante todo, tres relacionamientos marcados todos ellos por el amor. De ahí, de su énfasis en el amor, se desprende su comprensión de la presencia real de Cristo en los elementos del pan y el vino en la Eucaristía. Así que, participar del sacramento, es participar de la comunión de la caridad primordial, la que constituye la esencia del Dios trino (Walker, 1986, pp.197-206).

La era patristica, en síntesis, echó los cimientos para lo que más tarde, en el siglo XVI, daría pie a una de las mayores controversias al interior de la Iglesia universal: la transubstanciación. El consenso general se movió hacia el reconocimiento de la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en el pan y el vino. Sin embargo, y de mucho mayor importancia, esa fue la era que le aportó a toda la cristiandad el concepto de sacramento entendido como “aquellos ritos exteriores, más exactamente señales, que los cristianos creen comunican, por decisión de Cristo, una gracia santificadora invisible” (Kelly, 1978, p.193).

2.2. La escolástica

Si bien en la historia, y mayormente la de la Iglesia, la escolástica corresponde a una etapa, conviene aclarar que se trata igualmente de una forma de acceder al conocimiento, de cultivarlo y explorarlo. Básicamente se trata de una forma de argumentación que privilegia la disputa, esto es, el debate, mediante las preguntas que levanta una premisa propuesta y cuyos alcances últimos se buscan explorar. Este capítulo se ocupará mayormente de Tomás de Aquino. No solo es él quien expresa con mayor claridad el misterio del Evangelio que la Iglesia, y aquí sí que vale el uso de la mayúscula, se esfuerza en comunicar, sino que su proyecto de traer en un diálogo fecundo a la fe y a la razón sigue marcando la vida intelectual de toda la cultura occidental. Lo propuesto por el Doctor Angélico no es un diálogo árido en el que la fe capitula ante la rigurosidad de la razón, ni tampoco uno en el que la razón se obnubila ante la certidumbre de la fe, sino más bien un diálogo que “lejos de excluir la espiritualidad se constituye en espiritualidad” (Gilson, 1993, p.4).

La Edad Media se caracterizó por el inicio de instituciones de estudio en las principales ciudades conocidas también como escuelas y estas darían origen a las

universidades. Este periodo es llamado el periodo escolástico, el que a su vez estuvo marcado, gracias al descubrimiento de Aristóteles, por el dialogo entre la razón y la fe liderada en un esfuerzo por integrar el mundo racional con el ámbito espiritual, iniciativa que no le era extraña a la Iglesia puesto que ya había ocurrido antes, por ejemplo, en la patrística. Los principales exponentes de la escolástica son Anselmo de Canterbury, Pedro Abelardo, Buenaventura y Tomás de Aquino, entre otros.

Una síntesis del concepto del Eucaristía como sacramento en Santo Tomás puede presentarse de la siguiente manera:

La Eucaristía “el signo de salvación y medio para la vida espiritual del hombre” (Borobio, 2005, p.74). En el desarrollo de la Cuestión 73, del tomo III de la *Summa Teológica*, Tomás responde a tres objeciones a la Eucaristía como sacramento. En el transcurso, él subraya su eficacia por cuanto lleva en sí una virtud que le es inmanente (su respuesta a la Objeción 3), la cual es el cuerpo de Cristo, y la define como un signo de conmemorar la pasión y la muerte de Cristo, un signo de unidad de la Iglesia, pues no solamente nos unimos con Cristo, sino es la oportunidad de unirse su Iglesia y seguir siendo edificada y es una vía importante para la unión definitiva con Dios(S. Th. III, q.73,a. 4 y 6).

Define el sacramento como “símbolo real del cuerpo y la sangre del Señor Jesucristo”. Es acá en donde Santo Tomás expone el dogma de la transubstanciación, en el cual el pan y el vino, por medio de la consagración, se transforma en el cuerpo y la sangre de Cristo. Esta tesis se defiende desde el punto de la fe y sustentada en la Palabra cuando Jesús expresa “tomad, comed; esto es mi cuerpo” (Mt. 26,26). Borobio entiende a Tomás como diciendo que

“Por la consagración [los elementos] dejan de ser dones en sí mismos subsistentes; su ser y su sentido consiste ahora, por la palabra de Cristo, en ser sólo para él. La consagración transforma los dones de tal modo que cambian su sustancia creatural, y son elevados a la categoría de ser sacramento de Cristo, cuerpo y sangre de Cristo” (Borobio, 2005, p.75).

Tomás de Aquino define la Eucaristía como sacramento de gracia, porque es el motor para la vida cristiana, allí se puede expresar el perdón de pecados, el amparo del mal, la

experiencia de la alegría de la fe y la fuerza para dar testimonio de Cristo quien es el camino hacia la vida eterna. (S. Th. III, q.75, a.1.2.3.7; q.79, a 1,3,6.)

En la Eucaristía está el sacrificio conmemorativo del sacrificio de Cristo, siendo ella la representación del sacrificio del Señor, significado por la cruz. Afirma Tomás: “Los sacramentos [...] fluyen de Cristo mismo y tienen cierta semejanza suya. (S. Th. III, q.83, a. 1 y 2; q.79, a.5c).

En tanto sacramento, la Eucaristía deriva su actividad de la misma Palabra en la carne de Cristo, y es su tarea incorporarla. La pasión de Cristo es la matriz de la eficacia de los sacramentos en Santo Tomás, cuyo poder nos llega por medio de la fe y de los sacramentos (Biffi, 2005, p.10).

Vista desde esta línea fundamental en la que reside la unidad, la celebración de la Eucaristía aparece primero como un acto en el que esta recibe los dones de Dios que la constituyen como el pueblo de Dios, al entregarse a Dios a imitación de su cabeza, y adhiriéndose a su cruz y a todo lo que esta le da sentido. El Apóstol Pablo lo toma en este sentido explicando que todas las veces que tomemos este pan y que bebamos la copa estamos anunciando la muerte del Señor, hasta que Él venga (1 Cor 11,26).

Esta confesión de fe, por voluntad única de Cristo, concede a la Iglesia, el misterio de celebrarlo, “memorial”, y se da en el sentido más fuerte que el termino había recibido en el uso bíblico y litúrgico del Antiguo Testamento, la Eucaristía nos comunica de manera inseparable, en el ser mismo de aquel que es como sustancia, con todo el contenido de la voluntad divina acercándonos después de reconocerlo y aceptarlo a Dios Padre (Biffi, 2005, p.11).

En este sentido se puede decir que es la Eucaristía el sacrificio de la Iglesia, y que es renovado día a día por medio de la liturgia, pero cuya realidad no es otra que la de la cruz una vez ofrecida para la salvación de toda la humanidad. Es la reconciliación que se da entre el Padre y nosotros en el cuerpo de su Hijo Jesús.

La Eucaristía, contiene un elemento interno y uno externo. El primero (para Agustín, *sacramentum*) lo constituyen las especies, las apariencias de pan y vino. Semejante elemento visible es exigido por la naturaleza externa de la Iglesia como sociedad visible. El

elemento interno es el verdadero cuerpo y sangre de Cristo, que produce un elemento invisible, llamado la gracia.

2.3. Las reformas del siglo XVI

El milenio de consenso general en la doctrina y administración de la Iglesia en occidente llegó a un punto de crisis a comienzos del siglo XVI. Si bien suele señalarse el movimiento adelantado por el monje agustino Martín Lutero, los intentos de reforma al interior de la Iglesia a ese momento fueron numerosos (González, 1994, p. 9). Se habla que desde el siglo XII época del nacimiento de ordenes mendicantes a frailes como San Francisco de Asís y Santo Domingo de Guzmán al inicio de reformas en la iglesia (Ramírez, 2014, p.67), sin embargo, lo que lleva a que la Reforma en el siglo XVI represente un quiebre paradigmático de consecuencias de largo alcance consiste en el hecho de que lo que se produjo fue una ruptura doctrinal (Pelikan, 1984, pp.10-68). El consenso en torno a Roma llegaba a su final.

No es de sorprender, entonces, que la cuestión de la Eucaristía entrase a terciar en las contiendas doctrinales que se sucedieron. La liturgia no fue inicialmente la manzana de la discordia entre los reformadores y Roma. Ya es de sobra sabido que fueron los medios de salvación y el problema de la revelación los temas iniciales de choque. La salvación, ya fuese resultado de obras meritorias o de una justificación operada por Dios en la obra de Jesucristo y aceptada por la fe, demandaba que se dilucidara el asunto de la autoridad de la cual provenía la doctrina en cuestión. Es ahí donde se pasa a la consideración de la revelación. ¿Se da a conocer la revelación mediante la *Sola Scriptura*, como afirmaban los reformadores? ¿Basta por sí sola la Escritura, o acaso se hace imperativa la mediación de la autoridad de la de la Tradición de la Iglesia? Esta es una discusión que aún mantiene su vitalidad. En efecto, todavía en el siglo XXI.

El debate en torno a la fuente de autoridad de una doctrina es el telón de fondo de las cuestiones doctrinales concernientes a la Eucaristía. Como ya se anotó, la Eucaristía fue un asunto que los reformadores inicialmente debatieron entre sí. Fueron mayormente tres las posturas asumidas, y en todas ellas las Escrituras son invocadas como fuente de autoridad. Hubo otro factor común entre los reformadores, a saber: la cuestión de los sacramentos. En 1520, en el alegato en torno a los sacramentos que Martín Lutero consignó en su texto “La

cautividad babilónica de la Iglesia,” el reformador alega que solo son dignos de ser llamados *sacramentos* aquellos signos asociados a la administración del perdón: “sólo hay dos sacramentos en la iglesia: el bautismo y el pan. Sólo en ellos se encuentra el signo instituido por Dios y la promesa del perdón de los pecados.” (Lutero, 1985, p.46). Si bien en la introducción a ese texto Lutero sostiene que él solo reconoce tres sacramentos (bautismo, penitencia y eucaristía), en su diatriba se centra en los dos que finalmente las diversas tradiciones protestantes sostienen, a saber: el bautismo y la Cena del Señor. Volviendo, entonces, a la cuestión de la Eucaristía, las tres posturas que afectaron la unidad del movimiento reformador fueron las siguientes.

En primer lugar, la postura luterana, para el reformador alemán, las palabras de Cristo, “este es mi cuerpo,” se han de tomar literalmente. Por lo tanto, la carne y la sangre de Cristo están real, o sustancialmente, presentes en los elementos del pan y del vino, pero limitados al tiempo que dura la celebración de la Cena. Fue Martín Lutero quien rompió con la tradición milenaria de la Iglesia de administrar al pueblo un solo elemento, el pan, y negarle el cáliz. En esta ruptura lo siguieron los demás reformadores quienes empezaron a administrar los dos elementos a la congregación en general. Sin embargo, su convicción de la presencia sustancial de la carne y de la sangre del Señor en el pan y en el vino fue seriamente cuestionada por los demás reformadores. (Lutero, 1985, p.4).

Frente a la doctrina católica de la transubstanciación, Lutero enseñó la coexistencia del verdadero cuerpo y sangre de Cristo con la sustancia de pan y vino (consustanciación). Explicó la posibilidad de la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo basándose en una doctrina insostenible acerca de la ubicuidad de la naturaleza humana de Cristo, según la cual dicha naturaleza humana, por su unión hipostática, sería también partícipe real de la omnipresencia divina. (Lutero, M. “De la Cène du Christ”. En: Oeuvres VI, p. 13)

La segunda postura es la de Ulrich Zwinglio, el reformador suizo. Sus diferencias con Lutero no se restringen a la Cena del Señor. Está en juego, además, el asunto del papel político de la Iglesia. Mientras que Lutero abogaba por que fuera el príncipe el que orientara la cuestión espiritual de la nación, Zwinglio favorecía una influencia más directa de la Iglesia sobre los asuntos temporales. Para Zwinglio, la norma de vida pública y de administración de los asuntos públicos la provee la Biblia. En lo tocante a la Cena del

Señor, Zwinglio se distancia ostensiblemente de la postura luterana cuando reconoce que los elementos del pan y del vino son más que símbolos de la carne y de la sangre de Cristo. En ellos no hay presencia real del cuerpo de Cristo. (Walker, 1985, pp. 441-447)

La tercera postura, la de Juan Calvino, se acerca a la de Zwinglio. Con el reformador suizo, Calvino niega la presencia física del cuerpo de Cristo, pero a tono con Lutero, él afirma una presencia real, aunque espiritual, que se recibe por fe: “Cristo, de la sustancia de su carne, sopla vida en nuestras almas; en verdad, él derrama su propia vida en la nuestra, aunque la carne real de Cristo no entra en nosotros” (Calvino, 1960, pp. 17-32).

En síntesis, los reformadores coinciden en que: (a) de los siete sacramentos que la Iglesia en occidente administra desde los comienzos de la Edad Media, solo dos son válidos: el bautismo y la Cena del Señor; (b) esa afirmación reclama su validez en la autoridad de las Escrituras las que, sostienen los reformadores, deben ser leídas e interpretadas sin otra autoridad que la que el Espíritu aporta al creyente; (c) los dos elementos constitutivos de la Cena del Señor, el pan y el vino, son administrados tanto al clero como al laicado.

Sin embargo, los reformadores se distancian a lo largo de tres posturas: (a) la luterana, que afirma la presencia del cuerpo de Cristo en los elementos del pan y del vino en los términos consubstanciales ya descritos arriba; (b) la zwingliana, que reconoce esos elementos como símbolos del cuerpo de Cristo negando así la transustanciación (Roma) y la consubstanciación (Lutero); (c) la calvinista que, negando la presencia física y real del cuerpo de Cristo en los elementos del pan y del vino, reconoce su presencia espiritual que se acepta por fe.

Estas posturas siguen vigentes en las congregaciones protestantes y evangélicas hoy en día. La expresión de fe con la que se asocia la presente investigación, que es más cercana a las ramas evangélicas de las tradiciones protestantes, ha seguido la línea trazada por Ulrich Zwinglio.

Para las iglesias pentecostales, los elementos del pan y del vino simbolizan la carne y la sangre del Señor. La expresión que Lutero tomó en toda su fuerza literal, “esto es mi cuerpo,” es para las congregaciones pentecostales una declaración que retiene su fuerza persuasiva metafórica. (Duffield, 2002, p.p. 474-475).

Es posible que en ese punto radique una de las razones por las cuales la Cena del Señor carece de la fuerza con que se celebra en otras tradiciones, tanto católicas como protestantes. El énfasis en el perdón a la hora de discernir aquellos signos en la liturgia que merecen ser tomados como sacramentos, se diluye cuando el medio real de salvación, esto es, el cuerpo partido del Señor y su sangre vertida, desaparecen en sus sentidos literal y concreto, y se transforman en símbolos. Así, entonces, el acontecimiento fundacional de la última cena pasa al plano de lo metafórico. Lo cual, a su vez, demanda la pregunta de hasta donde lo metafórico, en tanto desplazamiento del sentido, conserva su fuerza de convocación.

Al decir de Ricoeur, esa fuerza que concita la persuasión descansa en el hecho de que la metáfora se mueve en el tiempo, aquel que “aporta certeza por cuanto se experimenta en el ámbito de la realidad vivida” (1983, p.22). Al parecer, el desplazamiento semántico implícito en la metáfora demanda que su anclaje histórico sea predicado bien sea como ocurrencia a ser validada literalmente, o como creación simbólica a ser conciliada con el dato histórico (Ricoeur, 1983, p.11).

El Concilio de Trento, por su parte, trató de corregir y aclarar algunos pensamientos de los reformadores. Vale la pena aclarar que los participantes tenían una amplia formación escolástica y, habida cuenta de la revolución paradigmática propiciadas por las reformas en la parte norte del continente europeo. Este concilio tenía que ocuparse de asuntos doctrinales que tenían repercusiones en el ordenamiento político del mundo conocido. Para entonces, la presencia de España y Portugal en las Indias Occidentales garantizaban el predominio de la Iglesia de Roma en un orbe en expansión. Sin embargo, también se amenazaba esa preponderancia toda vez que Inglaterra, que sin ser decididamente protestante había ya establecido su propia Iglesia independiente de Roma, de manera similar hacía sentir su presencia en la parte meridional del Nuevo Mundo. Doctrina y geopolítica formaban una preocupación común. (Gesteira, 1985, pp. 251-271.)

En lo tocante a la Eucaristía, Trento empezó por defender la presencia real de Cristo en el pan y en el vino, no solamente durante la celebración misma de la liturgia, sino también después de la celebración del culto. La presencia real de Cristo en los elementos le permitió Trento salirle al paso a la acusación de que la Iglesia de Roma era idólatra.

Otro asunto del que se ocupó Trento fue el relacionado con el alcance de la participación, más exactamente, del cáliz. Para Trento, aunque lo ideal sería que los fieles participaran del cáliz, bastaba con que solo el sacerdote lo hiciera.

Es posible que una especie de imperativo histórico sea lo que motivó a Trento a reafirmar la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en los elementos del pan y del vino. No solo la vigencia de la perspectiva de la transustanciación (presencia real del cuerpo de Cristo en el momento de la consagración de los elementos), sino también la reafirmación de que el cáliz ha de ser negado al laicado fueron las marcas que Trento subrayó como distintivas de lo que en lo sucesivo sería la liturgia en la Iglesia de Roma. (Borobio, 2005, p.83). Si bien en las iglesias que siguieron las orientaciones doctrinales de las reformas protestantes se mantuvieron las tres distinciones ya descritas, quedaron con todo en la conformación de un campo común en oposición a las conclusiones del Concilio de Trento.

Este breve rastreo histórico muestra una línea ascendente de sofisticación del sacramento de la Eucaristía. De una celebración en la intimidad con sus discípulos que Jesús observó de manera significativa, en plena conciencia de estar celebrando la Pascua judía por última vez, a un acto litúrgico con la pompa monárquica propia del culto cristiano medieval, la Eucaristía atravesó los parajes de ser una cena recordatoria a una que cristalizaba la unidad en un cuerpo que se fue haciendo más diverso y católico a medida que transcurrían los siglos y el mundo occidental acusaba las señales de la monocromía cristiana. Las crisis del siglo XVI diversificaron las expresiones y significados de un sacramento en camino de dejar de serlo. Surge así la pregunta en torno a su relevancia en los tiempos actuales.

Debe observarse que este breve asomo a la historia no hace referencia explícita a Trento en lo tocante a la Eucaristía. Es posible que alguien también reclame un tratamiento exhaustivo de la historia que incluya los aportes de Vaticano II y de las reformas litúrgicas. Vale, entonces recalcar, que la vista desde la cual se desarrolla el presente estudio, pretende obtener la herencia de las reformas del siglo XVI. Como se puede observar, la atención se fija en aquellos datos de la historia que van a contribuir a esclarecer el panorama en lo tocante a las iglesias pentecostales.

3. ¿Sacramento u ordenanza?: aportes a la teología pentecostal

Si bien, la herencia protestante que las iglesias pentecostales reclaman para sí, no cancela el sacramento ni en su concepción ni en su celebración, con todo, las iglesias sobre las que se centra el presente estudio han llegado al punto de hacer desaparecer el sacramento mismo de su inventario litúrgico. Lo que en otras tradiciones es una celebración sacramental, en las iglesias pentecostales y algunas protestantes, se ve como la observancia, el cumplimiento o la obediencia a una ordenanza. Tal es la razón por la cual el título del presente capítulo se propone con signos de interrogación.

Esta tercera se va a ocupar de extraer las razones del declive de la importancia de la Santa Cena que hunde sus raíces en la acción ministerial del mismo Señor Jesucristo.

3.1. Breve contexto histórico pentecostal

El actual mundo pentecostal, si bien afirma participar de la raíz histórica del protestantismo, no presenta los rasgos distintivos que son propios de las iglesias provenientes de los movimientos reformadores del siglo XVI. Su historia se puede rastrear al puritanismo anglicano del siglo XVII. El énfasis puritano en la santidad dio origen a lo que un siglo más tarde se conocería como “los movimientos de santidad” (Walker, 1985, pp.595-606). Dentro de estos movimientos, el más influyente fue el que tuvo a Juan y Carlos Wesley como protagonistas. Ministros ordenados de la Iglesia Anglicana, los hermanos Wesley se fueron gradualmente distanciando de la institución oficial por cuanto abogaban por (a) una experiencia personal de conversión, (b) el ordenamiento de laicos para el ministerio cristiano, (c) la posibilidad de alcanzar la perfección, o santidad, en esta vida (de ahí el rótulo de “movimiento de santidad”), y (d) un método efectivo y ágil de capacitación de líderes para el servicio de tiempo completo en la Iglesia. (Hurlbut, 2011, p.p. 152-153).

Esos rasgos aún se mantienen en las iglesias evangélicas y pentecostales hasta la actualidad. A ellos, los hermanos Wesley habían sumado la estrategia de expansión del movimiento consistente en reuniones masivas que propiciaron en las colonias inglesas de la parte norte de América una serie de fenómenos de movilización colectiva en procura de la santidad que la historia protestante conoce como “los grandes avivamientos.” Walker los describe en estos términos:

Los avivamientos no solo condujeron a un notable despertar de la vida cristiana, sino que también cambiaron la concepción de ingreso a esa vida de una manera que afectó profundamente a la mayoría de las iglesias de las colonias inglesas [...] El énfasis recayó en la transformación o cambio regenerativo, una ‘conversión,’ como el método normal de entrada a la Iglesia. (p.606).

Así, entonces, la iglesia no estaba determinada por unas fronteras geopolíticas ni por la confesión del monarca, sino que se convirtió en una comunidad conformada por personas que habían participado de la experiencia de la transformación.

El metodismo de los Wesley “predicaba una doctrina de libre albedrío y libre gracia, en oposición a las doctrinas de la predestinación y de la gracia limitada planteadas por el calvinismo” (Wentz, 2003, p.170), y en oposición al bautismo infantil como puerta de entrada a la Iglesia tal cual se pregona desde Roma. A nivel práctico, para Juan Wesley no había tal cosa como un cristiano bebedor, soez, mentiroso ni tramposo. Según Wesley, el cristiano es alguien que se extasía en Dios, su gozo no proviene de la intención humana sino de la presencia del Espíritu Santo en su vida, es alguien que ora sin cesar, cultiva un corazón limpio y cumple los mandamientos (Wentz, 2003, p.172).

Toda esta descripción coincide con la que puede hacerse del ideal del pentecostalismo evangélico contemporáneo. Cabe aquí resaltar que el énfasis del movimiento de santidad en el esfuerzo humano se encuentra con el énfasis en los méritos que aparece en el catolicismo. Esa tensión entre obras meritorias y gracia fue una de las rupturas entre los reformadores del siglo XVI (especialmente los luteranos) y la Iglesia de Roma. Mientras que Roma enfatizaba las obras meritorias, los reformadores hacían hincapié en la gracia de Dios que no requería de los méritos para otorgar su salvación. Juan Calvino fue un paso más allá de Lutero. Para Calvino, la salvación es expresión de la soberanía de Dios quien, mediante un decreto en ejercicio de su soberanía, determinó la salvación sin que para ello hubiera tenido en cuenta alguna obra meritoria por parte de los individuos.

Estos énfasis en la gracia se entienden si se toman en el contexto en que se propició el debate. Uno de los detonantes de la protesta de Lutero fue la venta de indulgencias, por entonces en boga. Si la salvación estaba atada a la capacidad de compra del individuo, una

gran masa de personas no podría jamás acceder a ella. Lutero concluyó, luego de su lectura de la Epístola a los Romanos, que es solo la fe lo que le permite a uno alcanzar la salvación (“el justo por la fe vivirá,” Rm1, 17). Calvino no diría que uno alcanza la salvación, sino que uno es alcanzado por la gracia, ya que es Dios quien inicia todo ese proceso.

Los Wesley provienen de otra vertiente, la arminiana, que debatió fuertemente el énfasis calvinista en la gracia en la que no había participación humana en la salvación. Si para Calvino la salvación es asunto del decreto soberano de Dios, para los Wesley la salvación está en relación directa con la transformación del individuo. Si para Calvino la gracia de Dios se restringe a aquellos a quienes en su soberanía Dios ha determinado salvar (doctrina de la predestinación), para los Wesley la salvación está al alcance de quien responde afirmativamente a la invitación de Dios y empieza a vivir en santidad. En breve, en Wesley la salvación está conectada al mérito humano. (González, 1994, pp. 300-308).

Esta breve digresión histórica permite poner en contexto al pentecostalismo evangélico. Todos los rasgos aquí descritos se pueden aplicar a las diversas manifestaciones del pentecostalismo. Esa versión del cristianismo llegó a América Latina en las primeras décadas del siglo XX, a un continente católico, y encontró un suelo fértil en el que las obras meritorias eran perfectamente entendidas como necesarias para alcanzar la salvación (González, 2012, p.373). Los énfasis del catolicismo les hicieron eco a las preocupaciones arminianas de los movimientos de santidad, las cuales animaron las actividades misioneras de los primeros pentecostales evangélicos en nuestro suelo.

Si se tiene en cuenta la sintonía de énfasis entre el catolicismo y una versión del cristianismo no católico como lo es el pentecostalismo, podría preguntarse por la razón por la cual el concepto de sacramento no es fuerte en este último. Es posible que se perciba aquí una contradicción conceptual. Sin embargo, ese asomo de contradicción se resuelve si tiene en cuenta lo que es distintivo del pentecostalismo. Son dos las marcas centrales que vale la pena resaltar: (a) el protagonismo del Espíritu Santo en la vida del creyente. Ese protagonismo se da desde una segunda experiencia de transformación regenerativa de la cual dan testimonio los pentecostales y que se conoce como bautismo en el Espíritu Santo (Anderson, 2010, p.194); (b) esa experiencia pneumatológica da paso a una vida de poder, pues el creyente empieza a vivir en las fuerzas del Espíritu lo cual lo faculta para acometer la tarea cotidiana de cultivar una vida de santidad (2010, p.198). Este último punto es

importante, ya que el pentecostalismo que llegó a América Latina sostiene ser el resultado de una tercera ola² de los avivamientos ya mencionados arriba (Anderson, 2010, p.199; González, 2012, p.374), una que se dio en la primera década del siglo XX en Los Ángeles, California, y que les añade a las dos olas anteriores el carácter de misión y evangelización.

Estos dos rasgos ponen al pentecostalismo en tensión tanto con las iglesias protestantes históricas como con el catolicismo. Con las primeras, debido al énfasis que se le da al Espíritu Santo y sus dones, mayormente el de hablar en lenguas extrañas. Con el segundo, por toda la carga histórica de la herencia protestante que los pentecostales insisten en asumir como propia. Con los dos, por el fanatismo propio de los énfasis en la santidad y la afirmación de haber experimentado una historia de transformación. Además, la presencia directa del Espíritu Santo en el creyente se ha traducido en un desdén por el cultivo de facultades humanas como el raciocinio y el pensamiento crítico.

3.2. Ordenanza y sacramento

Una respuesta breve al interrogante diría que en el lenguaje religioso pentecostal se desconoce la pertinencia del sacramento. Por cuanto el bautismo y la Cena aparecen en las Escrituras como mandamientos que el Señor dejó, se deduce que lo que se tiene que cumplir es una ordenanza. Sin embargo, la brevedad de una respuesta así formulada esconde un entramado doctrinal que merece ser dilucidado.

Se afirmó con Kelly que “los sacramentos de la Iglesia son aquellos ritos externos, más precisamente signos, que los cristianos creen conllevan, por decisión de Cristo, una invisible gracia santificadora” (1978, p.193). La celebración de un sacramento funciona como una marca sobresaliente en el terreno de la liturgia, la cual, a su vez, conecta a la Iglesia con toda una tradición que se ha mantenido vigente a lo largo de los siglos. En palabras de Bolz-Weber:

En los momentos en que no tenemos palabras, cuando no sabemos qué pensar porque estamos sintiendo demasiadas cosas a la vez, siempre está la liturgia, las palabras del

² La primera ola fue protagonizada directamente por los hermanos Wesley a mediados del siglo XVIII, poco antes de la independencia de Estados Unidos. La segunda se dio en la primera mitad del siglo XIX. Algunos historiadores afirman que el pentecostalismo contemporáneo se originó en la tercera ola de avivamiento que tuvo como elemento central el fenómeno de la glosolalia (Anderson, 2010, p. 190).

pueblo de Dios que han resonado por milenios y que pueden hablar por nosotros –palabras que podemos tomar prestadas para nosotros.(p.171).

El misterio que comunica y administra el sacramento está, pues, incrustado en el concepto de Tradición. Dos consideraciones saltan a la vista ante este lenguaje sacramental y tradicional: (a) el primero obedece a un eco que las comunidades evangélicas y pentecostales aún mantienen vigente apelando a las reformas del siglo XVI. Es el eco de la tensión entre Tradición y el examen directo de las Escrituras. Sin acatar todo el desarrollo histórico desde entonces, las comunidades pentecostales operan cual si tal discusión siguiera planteándose en los términos en los que debatió un Lutero, un Calvino, un Juan Wesley. (b) En segundo lugar, el pentecostalismo aún mantiene la vigencia de sus conflictos con el catolicismo en América Latina tal cual lo encontraron los primeros misioneros a comienzos del siglo XX.

En otras palabras, para los pentecostales los lenguajes litúrgico y sacramental traen a la memoria batallas vividas del pasado. La evangelización pentecostal ha consistido en una iniciativa de atracción a fin de que las personas cambien su forma de búsqueda espiritual y pasen a conformar comunidades eclesiales diferentes como lo es el pentecostalismo.

Para el pentecostal, la salvación consiste en que Dios ha “sacado al creyente del mundo,” en una sociedad que cada día prevalece de valores morales y la búsqueda de Dios de una manera diferente, esto sin demeritar el trabajo que durante muchos siglos ha realizado la Iglesia en el mundo. En consecuencia, las palabras liturgia y sacramento, sin conocer su gran importancia teológica y pastoral, le suena al pentecostal como un intento por perpetuar una forma antigua de vivir la fe.

En lo que tiene que ver con el protestantismo, y en la lectura que se hace de ese legado, solo algunos aspectos son relevantes para las comunidades pentecostales. Entre esos aspectos está el desdén protestante hacia el conjunto de sacramentos que la Iglesia venía cultivando a lo largo del milenio que concluyó en el siglo XVI. Como ya se anotó, los reformadores llegaron a la conclusión de que las Escrituras solo daban cuenta de dos sacramentos: el bautismo y la Cena del Señor. A diferencia de lo que la Tradición de la Iglesia venía sosteniendo en el sentido de que el sacramento comunica la invisible gracia santificadora, Lutero lo vio como un vehículo para el cultivo de la obediencia. Es posible

que obediencia y santificación estén en un plano de igualdad tal que puedan tomarse, si no como sinónimos, al menos como términos intercambiables. Sin embargo, la diferencia conceptual que se introduce es significativa. Básicamente, la obediencia no comunica el halo de misterio en el que se arropa el concepto de sacramento.

Es interesante anotar que la obediencia ocupa un lugar preferencial en el inventario conductual y conceptual del universo pentecostal. Si bien ya se han resaltado de manera negativa algunos énfasis que el pentecostalismo hace de su herencia protestante, conviene igualmente subrayar, como legado protestante que el pentecostalismo afirma, la centralidad de las Escrituras. La *Sola scriptura* luterana es cultivada con esmero en los círculos pentecostales si bien al margen del aprendizaje y aplicación de las herramientas críticas textuales, de redacción, etc. Se privilegia la lectura tal cual aparece a los ojos de los lectores. De ese abordaje proviene el concepto de obediencia y su centralidad.

Ese énfasis explica la mutación de sacramento en ordenanza. Si para Lutero el sacramento comunica obediencia, para el pentecostal no hay razón, entonces, de que se mantenga el concepto litúrgicamente sofisticado de un ritual. Si Jesús lo ordenó, la respuesta ha de ser simple: ¡Obedézcase!

No obstante, el pentecostal es consciente de las tensiones que provienen de sus apuestas doctrinales. En lo referente a la obediencia, en principio, una capacidad que aporta el Espíritu, hay una tensión en relación con la centralidad que se le quiere dar a las Escrituras. El pentecostalismo busca celebrar la libertad que descubre en la dimensión de la vida en la cual el Espíritu goza de protagonismo. No obstante, esa libertad se estrella contra las restricciones que le presenta el contexto en el que se vive esa dinámica. Es decir, la confesa centralidad de las Escrituras entra en tensión con la búsqueda de la libertad en el Espíritu.

Esta tensión no es exclusiva del mundo pentecostal. A fin de ilustrar la presencia aún más amplia de esa tensión y ubicarla en un ámbito que compete a la existencia humana, conviene seguir la pista que aporta el pensamiento ajeno al mundo pentecostal. Las iglesias pentecostales construyen un ámbito tal que genera en sus miembros un aislamiento de sus contextos inmediatos y un poco más distantes. En su lucha por la santidad llegan a creer que están solos. Afirman erróneamente que solo una dimensión pentecostal de la fe pone al

individuo en el centro de un serio conflicto espiritual en el que la libertad interna entra en crisis con las limitaciones del mundo alrededor.

En un primer momento de la historia, en términos generales hasta la década de los 90 cuando las iglesias pentecostales estaban restringidas a los sectores populares en las grandes ciudades y hacían mayor presencia en los sectores rurales, el culto jubiloso, esto es, ruidoso, tendió los puentes entre los signos sagrados y la cultura popular. A estas alturas esa fase ha mutado en una en donde el culto se desenvuelve en grados de mayor sofisticación. Sin embargo, la nota prevalente sigue siendo la del júbilo. De esa manera se sigue cultivando una preferencia a la expresión del campo referido al *liberum arbitrium* en relación con el correspondiente a lo exterior, a *libertas*.

En consecuencia, la relación entre el énfasis pentecostal en la ordenanza y el cultivo protestante del sacramento como vehículo de una obediencia santificadora, es una relación de superación de una propuesta de celebración litúrgica. Para la Iglesia en general hasta el siglo XVI el sacramento es signo de comunicación de una invisible gracia santificadora. Para Lutero, es signo o vehículo de una obediencia. Para el pentecostal ya no es misterio ni gracia invisible. Es obediencia en atención a un *arbitrium* que irrumpe en celebración jubilosa no obstante las limitantes que *libertas*, lo exterior, le pueda estar señalando. La ordenanza parece, entonces, apuntar a una dimensión de celebración visible, no misteriosa ni oculta, que el sacramento oculta.

3.3. Eucaristía no sacramental

Es posible que la expresión entrañe una contradicción absurda. La Eucaristía no sacramental se diría que es inexistente. Sin embargo, se aventura este lenguaje a fin de dar cuenta del actual estado de la cuestión en el ámbito pentecostal, que es campo de atención del presente trabajo.

Martín Lutero, en su debate con Roma, puso entre signos de interrogación el concepto de la Misa como sacrificio. En el contexto de una liturgia así concebida, el momento del partimiento del pan y el ofrecimiento del vino se constituye, entendiblemente, en un acto de ofrecimiento de gratitud. Es la acción de gracias que el pueblo le ofrece a su Dios que en su ofrecimiento de salvación entrega su cuerpo para ser partido y su sangre para ser

derramada. Toda la Misa es un sacrificio de donde sale el pueblo en *missio* (misión, “despido,” de ahí *misa*) para comunicar al mundo la gracia de Dios.

En los reformadores, la Misa pierde el carácter de ofrecimiento de un sacrificio. Ahora la gratitud, la celebración, es la Misa, no tan solo la Eucaristía. Incluso la etiqueta *Eucaristía* va siendo abandonada paulatinamente por el lenguaje protestante. En lugar de acción de gracias, se conmemora la Cena del Señor, que se convierte en el apelativo preferido.

Para cuando el pentecostalismo entra en escena, el concepto de Cena del Señor se asocia a la liturgia protestante que, a ojos del pentecostal, guarda similitudes preocupantes con la liturgia católica. El lenguaje a seguir, entonces, es el de la Santa Cena. Con ello, el anclaje histórico a la última Pascua que Jesús celebró con sus discípulos se diluye. Se pierde de vista la pertenencia de un signo a un momento histórico. Recordando la cita de Ricoeur, arriba, se borra del panorama la transformación semántica al punto que el concepto de Santa Cena pende de un hilo que no se relaciona con una historia, esto es, un hilo que no cuelga de historia alguna.

Esta anti-historicidad resultante problematiza aún más el hecho empíricamente comprobable de desatención de la Cena del Señor en los círculos pentecostales. Esa problematicidad se hace evidente de diversas maneras.

En primer lugar, y a tono con la gran mayoría de las iglesias evangélicas que alegan estar enraizadas en la tradición protestante, las pentecostales celebran la Cena del Señor, o la Santa Cena, una vez al mes. Como si se fuera a repetir la formulación del problema del presente estudio se puede recalcar que la periodicidad es ya un indicio de la poca importancia que se le da a ese acto.

En segundo lugar, la Santa Cena, así como está desconectada de un contexto histórico, también se celebra aislada de cualquier otra expresión sacramental que pueda reforzarla. Siguiendo la tradición protestante, los sacramentos u ordenanzas se reducen a dos. No obstante, en algunas iglesias protestantes se busca que la Cena del Señor ocurra en el contexto de prácticas como la confesión. No es así en las iglesias pentecostales. La Santa Cena no se da en contextos de confesión, ni tampoco tras ejercicios de introspección que le puedan permitir al creyente poner en perspectiva el ejercicio de su obediencia. No es usual

que los cultos en los que se administra la Santa Cena (por lo general, el primer domingo de cada mes) giren temáticamente en torno a esa ordenanza.³ Así, entonces, la celebración de la Santa Cena no impacta el mundo axiológico pentecostal.

En tercer lugar, el acto propiamente dicho de la Santa Cena se confina a los momentos de cierre del culto. La mecanicidad con la que se administra, o bien es consecuencia de la desatención ya anotada, o bien podría ser una de las causas de esa desatención, o simplemente una expresión más de la poca importancia que esa ordenanza tiene en el imaginario pentecostal.

Al parecer, la observación jubilosa de una ordenanza no parece dar cuenta de las dimensiones misteriosas de un sacramento. Aquí se observa una aparente contradicción, ya que, como se anotó anteriormente, la ordenanza, con su dosis de celebración, aparece como un paso ulterior del que dio Martín Lutero en su ruptura con Roma. La ordenanza le da a la libertad su lugar en el ejercicio de la obediencia. En consecuencia, el aparentemente contradictorio actual estado de cosas abre dos posibilidades: (a) se está ante el ocaso de un acto que ya ni aparece como componente de una liturgia⁴; o (b) se está ante una posibilidad de reinención.

Este trabajo aboga, dentro de la liturgia pentecostal, por la pertinencia de una celebración como el que en la Eucaristía conmemora sacramentalmente el ofrecimiento del cuerpo y de la sangre de Cristo. Los rastreos bíblico e histórico de los capítulos anteriores dan a conocer la intención subyacente de llamar la atención ante lo que se toma como un descuido en el cultivo de una ordenanza que se considera de importancia capital. El acervo pentecostal, con sus énfasis en el protagonismo del Espíritu, su resultante resignificación del fuero interno (*arbitrium*), su tensión fecunda Espíritu/*Sola Scriptura*, el legado aportado por los movimientos de santidad, la obediencia celebratoria, cuenta con los arrestos para reinventar un sacramento que sigue siendo misterio, pero que es también obediencia.

³ Hay, sin embargo, una excepción en las Asambleas de Dios en Colombia, y es el que constituyen las iglesias asociadas al liderazgo pastoral del reverendo Satirio dos Santos, con sede central en Cúcuta, y otras congregaciones de la misma denominación que celebran un culto mensual dedicado exclusivamente a la celebración de la Santa Cena.

⁴ Esta afirmación implica un inicio. El punto inicial implícito es el que le aportarían a las iglesias pentecostales su inserción, si bien distante, a las iglesias protestantes.

3.4. Aportes a la teología pentecostal

Después de observar históricamente la importancia histórica y bíblica de la Santa Cena o Cena del Señor se puede analizar que la perspectiva propuesta dentro de las primeras comunidades cristianas ha venido cambiando en las iglesias llamadas protestantes y más exactamente en las corrientes pentecostales y es necesario realizar una revaloración de este sacramento, entendiéndolo así también dentro de esta corriente, y extraer porque es necesario que tome un lugar predominante dentro de la realización de nuestros cultos. Veamos algunos aspectos por los cuales es importante la Cena del Señor o Santa Cena dentro de las comunidades Pentecostales y llevarlo al nivel de sacramento.

3.4.1. Expresión de unidad de la iglesia con Cristo

Como lo observamos en los capítulos anteriores la participación de la comida se hacía muy importante dentro de las diferentes culturas y es así como en el pueblo Judío el reunirse en torno a la mesa le da gran relevancia y lo transmite a sus generaciones siguientes llegando a trascender en las primeras comunidades cristianas quienes ante la sugerencia de los padres de la iglesia y Pablo retoman esta expresión genuina de los pueblos y la convierten en un símbolo de unidad entre los creyentes y seguidores de Cristo.

Esta costumbre se hace significativa dentro de las primeras iglesias fundadas por Pablo, quien a través de sus cartas le da el toque de valor y los resalta cuando al sugerir a la Iglesia en Corinto escribe que lo recibido del Señor, lo da a la Iglesia como un mandato. (1 Cor 11,18-19). Esta expresión da a nuestras iglesias pentecostales en la actualidad un símbolo de unidad entre creyentes que expresan un mismo creer.

El participar como miembros de un solo cuerpo es el culmen del mandamiento más importante dado por Cristo el cual es el amor a Dios y al prójimo en el cual el participar de este sacramento, da sentido de pertenecer a una familia la cual es la familia de Dios. (Ef. 4,3)

El participar de la Santa Cena nos hace entender que no estamos solos y que estamos llamados para vivir en comunidad y no separados porque es así como nos llama Dios a convivir entre nosotros, como una verdadera comunidad, unidos a Cristo a través de este sacramento.

La Iglesia Católica recalca que el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes en los elementos de la Cena (transubstanciación), los luteranos enseñan que los participantes están en, con y bajo los elementos y que estos no varían pero al consagrar el pan y el vino esto comunica a Cristo con su iglesia (consustanciación), y Zwinglio expone que la Cena es un acto conmemorativo, sobre este aspecto se acerca el pentecostalismo, pero unificando estos tres aspectos se puede decir que este sacramento unifica la iglesia universal a Cristo y le da sentido de pertenencia y unidad. (Ryrie Charles, 1993, p.489).

3.4.2. Fuente de reconciliación

Pablo anima a la Iglesia en Corinto a no tomar la Cena de manera indigna, sino a que cada uno se pruebe así mismo y recapacite como está su relación con Dios. Establece que aquel que come y bebe la Cena de manera indigna castigo come y bebe para sí. (1 Cor 11,29). En Cristo podemos encontrar el punto máximo de la reconciliación entre Dios y su pueblo, allí establece nuevamente su amor y amistad y deja establecido para siempre una reconciliación definitiva. (Borobio, 2005, p.371).

Al celebrar la cena la iglesia tiene la maravillosa oportunidad de examinar cuál es su relación con Dios, como es su comportamiento en este mundo y si realmente está siendo agente de cambio en la sociedad o si al contrario se comporta de una manera que no está de acuerdo con principios en la familia y la sociedad.

Cristo es sinónimo de reconciliación por su misma obra reconciliadora a través de su vida, su naturaleza hipostática⁵, por su labor pastoral, sus señales y prodigios y por su muerte en la cruz. En su ministerio terrenal llamó a la conversión, el perdón y recibió a los pecadores a pesar de los señalamientos de los religiosos de la época. Luego de su resurrección encomienda esta labor a la iglesia quien continúa la labor de reconciliación y perdón. De allí los sacramentos de reconciliación como el bautismo, la eucaristía y el arrepentimiento. (Borobio, 2005, p.371).

⁵La palabra es una transliteración del griego *hupostasis*, “sustancia”. Se desarrolló teológicamente como la palabra que describe a cualesquiera de las tres existencias reales y distintas en la sustancia o esencia de Dios, única e indivisible, y especialmente la única y unificada personalidad de Cristo el Hijo en sus dos naturalezas, humana y divina. (Harrison, E.F., 2002, p.294.)

Es urgente retomar los conceptos eucarísticos de este sacramento y llevarlo a las comunidades pentecostales, enseñando desde los pulpitos la gran importancia que debe tener este momento dentro de la liturgia y la vida espiritual de los creyentes.

3.4.3. Anuncio escatológico

Jesús afirmó a sus discípulos que el mismo volvería a tomar la Cena con ellos (Mt. 26,29), dando una esperanza que algún día se repetirá esa escena y que ese momento ha sido abierto para que todos los creyentes se encuentren nuevamente con Cristo.

Los escritores del antiguo testamento ya lo habían profetizado anunciando un nuevo reino, una futura asamblea, un evento escatológico que congregará a todas las naciones y pueblos. Dios creará una nueva nación y establecerá una nueva alianza con su pueblo. (Borobio, 2005, p.325).

Borobio establece algunos “rasgos” de esa asamblea escatológica de esta manera:

1. Dios convoca a esta nueva asamblea al pueblo disperso de Israel y a todos los pueblos.
2. Será la asamblea definitiva y mesiánica.
3. El Mesías será quien la conducirá.
4. Con ellos se realizará un nuevo pacto o alianza.
5. En ella se ofrecerá un culto espiritual.
6. Dios estará presente y habitará en su nuevo pueblo para siempre. (p.325).

Es por esto que toma gran importancia para la Iglesia el participar de este sacramento debido a que está afirmando y proclamando la promesa que anuncia que Cristo regresará nuevamente por su Iglesia, firme y constante en su labor evangelística por todos los lugares del mundo.

Es un reto para la Iglesia de hoy seguir proclamando el mensaje salvífico de Jesús y a través de este llevar esperanza a las sociedades marginales. Cuando la Iglesia participa de este sacramento puede recordar claramente el mandato dado por Cristo antes de ascender a los cielos que se resume en id y haced discípulos a todas las naciones bautizándolos en el nombre del Padre, del hijo y del Espíritu Santo (Mt 28.19).

3.4.4. Misión

La misión es una de las tareas más importantes que debe realizar la iglesia y todos sus miembros, responsabilidad que dejó el mismo Cristo y la cual debe asumir la comunidad

por medio del bautismo, el arrepentimiento y la eucaristía. La iglesia en su trabajo misionero asume este reto a través de las misiones liderado por el mismo Cristo, la *Missio Dei*. Podemos decir que es el mismo Dios que desea que la misión de su unigénito se realice en el cuerpo de Cristo que es su iglesia, comprada por el mismo Señor. (Rey García, 2011, p. 153)

Existen algunos principios que deben ser claros para la iglesia y es que la labor primordial de ella es ser una iglesia misionera y esta labor la deben realizar todos sus miembros, no solamente los líderes o pastores, de acuerdo con los dones y carismas que de Dios han recibido para realizar dicha misión.

Por esta razón, se convierte la Cena del Señor en “el lugar privilegiado de renovación y compromiso de la misión” (Borobio, 2005, p.386). Esta afirmación se fundamenta, además, en tres representantes principales que convergen en esta tarea misional: a. la iglesia misma que celebra este sacramento; b. el misterio que representa en los diferentes dogmas cristianos; y c. la comunidad que está comprometida en la evangelización.

En este sentido, la Cena del Señor transforma de manera interna y personal, hace reflexionar al creyente sobre su humanización y su misión en la sociedad, lo hace promover los valores del Reino de los cielos, trabaja por la idealización de una sociedad mejor en donde haya igualdad, reconciliación, ayuda a los desprotegidos, y como se enunciaba antes, el participar de este momento en nuestras reuniones hace recordar a la iglesia el compromiso de la *Missio Dei* (Borobio, 2005, p.399).

Conclusiones

A modo de conclusión del presente escrito se parte de la premisa de que la celebración de la Cena del Señor no goza de la centralidad que se esperaría en comunidades cristianas que alegan hundir sus raíces en tradiciones antiguas. Sin embargo, las comunidades pentecostales que constituyen el espacio de servicio pastoral, de donde surge esta investigación, se afirman así mismas como herederas del protestantismo que irrumpió en el siglo XVI.

Teniendo en cuenta que el protestantismo ha configurado una tradición religiosa cristiana, dentro de la cual la Cena del Señor es importante y bien valorada, también es necesario precisar que las rupturas que representa y los nuevos desarrollos doctrinales que ha introducido, parten de antecedentes históricos de varios siglos y son ampliamente compartidos en todo el espectro de la Iglesia cristiana universal.

Si bien la Eucaristía cambió en su forma litúrgica en los cultos pentecostales conservó su lugar central en la reunión de, al menos, las iglesias históricas que conservan un vínculo más directo con las revoluciones del siglo XVI. Además, y a pesar de que el sacramento, en su armazón doctrinal, pasó de ser la comunicación de un misterio a la expresión bíblicamente fundamentada de un acto de obediencia, con todo la Eucaristía o Cena del Señor, como se le denomina en varias denominaciones cristianas protestantes, mantuvo su estatus de signo significativo en la administración de los bienes de salvación.

Por otra parte, para fundamentar la importancia y aspecto central que la Cena del Señor ha de tener en comunidades cristianas pentecostales, y por tanto, establecer un diálogo ecuménico entre distintas Iglesias, es pertinente realizar un rastreo bíblico que inicie de los mismos orígenes de la Pascua judía. Apelando a fuentes extra bíblicas se pudo reconstruir la historia de una cena conmemorativa que arranca desde dos celebraciones de origen diverso: una cena pastoril y otra agrícola. Los elementos centrales en cada una (un cordero y panes ácidos) permiten entender la importancia que esas celebraciones tenían en las costumbres de un Israel que empezaba a constituirse como nación. Lo pastoril y lo agrícola se unen en la celebración de la pascua que así asume su centralidad en la constitución de la identidad de la nación israelita veterotestamentaria. La pascua es ahora una cena que conmemora y celebra la liberación que Dios operó a favor de su pueblo.

Esa es la celebración de carácter anual, de la que dan cuenta los cuatro evangelios. Jesús, plenamente consciente que concluía una etapa, celebró la pascua por última vez con sus discípulos. La resignificación que Jesús le dio a esa cena, esto es, que ya no era un cordero pascual el que se sacrificaba sino él mismo, y ya no era la sangre esparcida en un dintel de una puerta la que evitaría la muerte sino su propia sangre, se constituyó en el punto de partida de una conmemoración que posteriormente la Iglesia iría a adoptar como pieza central de su inventario litúrgico.

En manos de Jesús, la pascua es celebración, conmemoración y esperanza escatológica a la vez. Esa identidad triple se tomó del aporte de Tomás. Sin embargo, y antes de la mención a Tomás de Aquino, la atención fue puesta en la diversidad de celebraciones de la que da cuenta el Nuevo Testamento. Se identificaron cenas que se describen como “fracción del pan”, cuya periodicidad, se asume, fue frecuente. Es posible que la pascua como tal hubiese continuado siendo una celebración anual en los primeros años de la Iglesia.

Ahora bien, teniendo en cuenta los escritos neotestamentarios es necesario tomar en cuenta la teología paulina con relación a los relatos eucarísticos. No es claro si fue el apóstol Pablo quien inauguró el concepto de Cena del Señor, o Mesa del Señor. O bien, pudo haber sido el caso que fue él quien importó desde Jerusalén esa celebración a las iglesias en la cuenca del Mediterráneo. Cualquiera haya sido la situación, la discusión de la que este trabajo dio cuenta sugiere que bien se le puede considerar a Pablo como el que, en su correspondencia corintia, sentó las pautas para que la cena en conmemoración de la última pascua de Jesús se hubiera ido convirtiendo en sacramento.

El salto de la Última Cena a la Cena del Señor ya era un hecho en la época histórica de la Iglesia inmediatamente posterior. La Patrística, y así lo atestiguan documentos como *Didaché de los Apóstoles*, ya tiene en claro aspectos como la periodicidad de la celebración, el orden a seguir y los requisitos para participar del sacramento.

Las etapas posteriores de la historia de la Iglesia evidencian la centralidad de la que desde entonces goza la Eucaristía en el andamiaje litúrgico. Entre los aportes de quienes echaron los fundamentos de la identidad doctrinal cristiana, la atención se centró en la figura cimera de Tomás de Aquino. Como ya se recordó párrafos arriba, para el Doctor

Angélico la Eucaristía es el sacramento de unidad de la iglesia porque en ella existe unidad con Cristo y con su Iglesia (Borobio, 2005, p.74). Si bien, no es el Aquinate quien inaugura esa doctrina, este trabajo buscó subrayar su influencia decisiva, para que la comprensión de la Eucaristía desde la transustanciación se constituyera en un legado caro a los afectos de la Iglesia.

Por otra parte, llama la atención que cuando sobrevinieron los grandes debates en el siglo XVI, la Eucaristía fue un asunto contencioso entre los mismos reformadores, antes que entre estos y Roma. Si bien entre ellos hubo consenso en lo tocante a que la Eucaristía era uno de los dos de los sacramentos apuntalados en los textos canónicos y no siete, como lo establecía Roma, no hubo acuerdo en lo relacionado con la presencia de Cristo en los elementos del pan y del vino. Como se explicó en su momento, a la transustanciación sostenida por Roma, Lutero antepuso la consubstanciación. A esa persuasión, Zwinglio antepuso una comprensión francamente metafórica de la presencia de Cristo cuando planteó que los elementos no son más símbolos del cuerpo y de la sangre del Señor. Calvino terció afirmando que, si bien la presencia de Cristo es simbólica, con todo se hace real para el creyente quien así lo acepta por fe. Esas tres perspectivas marcaron el desarrollo doctrinal y litúrgico del mundo protestante hasta el día de hoy.

En ese contexto histórico se precisó la presencia pentecostal y su ubicación en el debate. La perspectiva de Zwinglio es la que influye en la dinámica de las congregaciones pentecostales. Por cuanto la Eucaristía habla de una presencia simbólica, una metáfora del cuerpo y de la sangre de Cristo, ya no hay un sustrato que le permita al mundo pentecostal asumirla como sacramento.

De una parte, el sacramento en tanto comunicación de una gracia santificadora invisible es ajeno al universo pentecostal. La invisibilidad es reemplazada por la concreción de un acto de obediencia. Sin que se pueda establecer una línea directa entre Lutero y su acento en la obediencia y la persuasión pentecostal de que antes que sacramento se habla de ordenanza, sí se procuró en este trabajo mostrar que la comprensión de la Cena del Señor como ordenanza, y no como sacramento, constituye un paso adelante en la dirección que Lutero planteó en sus debates con Roma.

En consecuencia de lo dicho anteriormente, se propone llevar a las aulas de nuestras iglesias pentecostales y de Seminarios Bíblicos, la enseñanza del contexto real y basado en los comentarios bíblicos y fuentes patrísticas de la importancia de la participación de la liturgia de la Eucaristía, llamada por el contexto pentecostal como ya antes se había mencionado anteriormente “Cena del Señor”, la enseñanza y connotación teológica y espiritual de la participación, no esporádica, sino constante, de este sacramento que toma importancia dentro de nuestra tradición como Iglesia Universal.

De otra parte, este trabajo realiza algunos aportes a la teología pentecostal, sobre los que es necesario seguir trabajando y reflexionando, de la mano de la experiencia que durante muchos siglos teólogos católicos han estudiado y reflexionado en el tema del sacramento de la Eucaristía. Sobre todo, si se tiene en cuenta que en este tema hay pocos escritos o investigaciones desde el punto de vista pentecostal, que aporten ideas a las comunidades sobre la importancia de la Cena del Señor dentro de las reuniones pentecostales, y que no sea un espacio olvidado en ellos, sino una parte fundamental de acuerdo con la importancia histórica, bíblica y eclesiológica que se ha estudiado en el presente escrito. Queda el aporte de esta investigación a los teólogos pentecostales el continuo dialogo con los diversos pensamientos y afirmar una propia identidad pentecostal no solamente en el tema eucarístico sino en otros tratados que se han debilitado ante el afán de un crecimiento nominal en las comunidades.

Bibliografía

- A Alikin, V. (2010). *The Earliest History of the Christian Gathering: Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*. Leiden: Brill.
- Aldazábal, J. (1999). *La Eucaristía*. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica.
- Anderson, G. (10-13 de agosto de 2010). *El bautismo en el Espíritu Santo, evidencia inicial y un nuevo modelo*. Ponencia presentada en Congreso Teológico Pentecostal: pentecostalismo años 50 en Asambleas de Dios de Colombia. Bogotá.
- Anónimo. (1983). *Didaché des Apotres. Édition bilingue*. Paris: Desclée de Bower.
- Biblia Nueva Jerusalén Edición 2009.
- Biffi, I. (2005). *La Santa Eucaristía en Santo Tomás*. Siena: Edizioni Cantagalli.
- Bolz-Weber, N. (2019). *Santos accidentales: Encontrando a Dios en las personas equivocadas*. Buenos Aires: JuanUno1 Ediciones.
- Borobio, D. (2005). *Eucaristía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Calvino J. (1960). *Institutes of Christian Religion, vol 4*. Filadelfia: Fortress Press.
- De Vaux, R. (1964). *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- Duffield, G. (2002). *Fundamentos de Teología Pentecostal*. Los Ángeles: Editorial Desafío.
- Gesteira, M. (1995). *La eucaristía misterio de comunión*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gilson, É. (1993). *Christian Philosophy: An Introduction*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- González, J. (1994). *Historia del cristianismo, Tomos I y II*. Miami: Unilit.
- González, J. (2012). *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Greenslade, L. (1956). *Early Latin Theology*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Harrison, E. (2002). *Diccionario de Teología*. Michigan: CRC Publications.
- Hawthorne, G. (1993). *Dictionary of Paul and his Letters*. Downers Grove: IVP Academic.
- Hurlbut, J. L. (2011). *Historia de la iglesia cristiana*. Vida.
- Jeremías, J. (1980). *La Última Cena: Palabras de Jesús*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Juan Crisóstomo. (2008). *Homilías sobre la Carta a los hebreos*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.

- Kelly, J. (1978). *Early Christian Doctrines (Edición revisada)*. New York: Harper & Row Publishers.
- Lutero, M. (1985). *La cautividad babilónica de la Iglesia*. Ediciones Orbis.
- Marshall, I. (1980). *Last Supper and Lord's Supper*. Filadelfia: Paternoster.
- Pelikan, J. (1984). *Reformation of Church and Dogma (1300-1700). The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol 4*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ramirez, A. (2014). Martín Lutero y la reforma del cristianismo occidental. *Revista Albertus Magnus, vol 5 (nº 1)* p.p. 65-86.
- Rey, J. (2011). *Eucaristía, Memoria, Presencia y Profecía*. Madrid: San Pablo.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit, vol I*. París: Éditions du Seuil.
- Ryrie, C. (1993). *Teología Básica*. Miami : Editorial Unilit.
- Sardiñas, L. (2016). Iglesias, identidad y plurirreligiosidad : una mirada al protestantismo histórico. *Revista Albertus Magnus, vol 7 (nº2)*, pp. 259-292.
- Tomás de Aquino (1975). *Summa Teológica, Tomo III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Walker, W. (1985). *A History of the Christian Church. 4ª Edición*. New York: Charles Scribner's Son.
- Wentz. R. (2003). *American Religious Traditions: The Shaping of Religion in the United States*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, N. (1996). *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, N. (2003). *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press.