

La comunión bajo las dos especies: aspectos teológicos y pastorales

R.P. Wladimir-Marie de Saint-Jean, OM (Francia)¹

La comunión bajo las dos especies, respetando los principios dogmáticos establecidos por el Concilio de Trento, puede concederse, a juicio de los obispos, en los casos que la Sede Apostólica precise, ya sea a clérigos y religiosos, ya sea a laicos; por ejemplo: a los recién ordenados en la misa de su ordenación, a los profesos en la misa de su profesión religiosa, a los neófitos en la misa que sigue a su bautismo .²

Así se expresa el Concilio Vaticano II, en la Constitución sobre la Sagrada Liturgia.

Nadie ignora que la comunión bajo las dos especies no constituye en modo alguno una práctica de invención reciente. La primera comunión eucarística, recibida por los propios apóstoles de manos del Señor en persona, se realiza bajo las dos especies del pan y el vino consagrados, ya que así instituyó Cristo el sacramento de la Eucaristía (Lc 22,19-20).

Desde la época apostólica hasta los siglos XII y XIII, este modo de comulgar fue prácticamente universal, aunque no exclusivo, tanto en Oriente como en Occidente, como atestiguará el propio Concilio de Trento, lejos de ser, en esta materia, el único testigo: «*Ab initio christianæ religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisse*» —«En los inicios del cristianismo, la práctica de la comunión bajo las dos especies no era infrecuente»— (Sess. XXI, c. 2).

Tras san Pablo en 1 Cor 11,28, podemos citar la *Didaché*, san Ignacio de Antioquía, san Justino, Tertuliano, san Cipriano de Cartago, san Cirilo de Jerusalén .³ Estos testimonios no se limitan a los primeros cinco o seis siglos; así, Nicéforo de Constantinopla (+829) en su *Antirrheticus II adversus Constantinum Copronymum* .⁴

Los Padres, en su contemplación del misterio eucarístico, y a la luz de este rito de la comunión, recibida bajo las dos especies del pan y el vino, se han complacido en tratar la simbología del cáliz, y en particular en lo que respecta a la dimensión soteriológica, así como a los vínculos entre la Eucaristía y la escatología y entre la Eucaristía y la pneumatología. El P. Lebeau, jesuita de Lovaina, ha dedicado a estos temas varios estudios, en los que cita, entre otros autores, algunos hermosos pasajes extraídos de los Padres:

¹ Conferencia pronunciada en el II Coloquio del C.I.E.L., octubre de 1996.

² Constitución *De sacra Liturgia*, cap. 2, «Misterio de la Eucaristía», art. 55.

³ Pero también Basilio el Grande, Juan Crisóstomo, Ambrosio, Agustín, Gregorio I, Isidoro de Sevilla, Beda...; cf. J.J. MEGIVERN, *Concomitance and communion. A study in eucharistic Doctrine and practice*, Friburgo-Nueva York, 1963, pp. 6-12. E. DUBLANCHY, art. «Comunión bajo las dos especies», en *D.T.C.*, París, t. III, 1923, col. 554-555. N. IUNG, art. «Comunión», en *D. Droit Can.*, París, t. III, 1942, col. 1171-1172. Entre numerosos autores, BOSSUET, *Traité de la communion sous les deux espèces*, en *Œuvres complètes*, Edit. Lachat-Vivès, t. 16, 1864, p. 225 ss.

⁴ P.G., 100, 337 y ss.

«El racimo suspendido del madero en los últimos días, cuya sangre se convierte en bebida de salvación para los que creen», escribe san Gregorio de Nisa (*Vita Moï̄s.*, II, 268). «Al comulgar con Su sangre derramada por nosotros, recibimos el Espíritu Santo», dice el Pseudo-Crisóstomo⁵. Y san Ambrosio: «[Ven al alimento] de Cristo, al del cuerpo del Señor, al banquete sacramental, a esa copa de la que se embriaga el afecto de los fieles, para revestirte de la alegría que proviene de la remisión de los pecados, liberarte de las preocupaciones del mundo, del temor a la muerte y de las inquietudes. Gracias a esta embriaguez, el cuerpo no vacila, sino que renueva sus fuerzas; el alma no se confunde, sino que se diviniza».⁶

Refutando a los ebionitas —que no querían reconocer a Jesucristo como Mesías escatológico y que, en el orden ritual, eran adeptos de la «herejía acuariana» (voluntad de no «consagrar», «celebrar la Eucaristía», más que agua pura), san Ireneo escribirá: «Rechazan la mezcla del vino celestial y solo quieren ser agua de este siglo, negándose a recibir a Dios para que se mezcle con ellos».⁷

Ciertamente, tanto para los Padres como para san Pablo (1 Co 10,3-4), el pan eucarístico es también alimento «espiritual», como reconoce el P. Lebeau: «es decir, portador de espíritu, PNEUMATICON BROMA, PNEUMATICON POMA».⁸

Los Padres también destacan la dimensión simbólica de *la koinonía* que encarna el cáliz, señalando, sin embargo, que la comparte con el pan, carne sagrada del Salvador. Ya san Ignacio de Antioquía escribía a los filadelfianos: «Cuidad de practicar una sola Eucaristía, pues hay una sola carne de Nuestro Señor Jesucristo, y un solo cáliz para unirnos a su sangre, un solo altar, como hay un solo obispo, con el colegio de presbíteros y diáconos».⁹ Y la anáfora de san Basilio dice, inmediatamente después de la epiclesis: «Que todos los que participamos del único pan y del único cáliz estemos unidos unos con otros en la comunión del único Espíritu Santo»¹⁰

Se trata, pues, de una forma habitual del rito de la comunión, que se mantendrá como tal, incluso en Occidente, hasta aproximadamente el siglo^{XII}. La comunión bajo las dos especies se enfrentará, sin embargo, a las dificultades, digamos «práctico-pastorales», que presenta la comunión con la Preciosa Sangre. Estas dificultades no están, evidentemente, exentas de relación con una dimensión

⁵ PSEUDO-CRISÓSTOMO, *In sanctum Pascha*, P.G. 59,726.

⁶ *Sermón 15 sobre el Salmo 118*, 28; P.L. 15, 1197, 1526.

⁷ *Advers. Haeres*, V, 1, 2.

⁸ P. LEBEAU, «La Significación de la copa eucarística según los Padres», en *Studia Patristica. Texte und Untersuchungen*, 107, Berlín, 1970, p. 367

⁹ *Filadelf.*, 4, 1.

¹⁰ Citado por P.M. GY, «Les Rites de la communion eucharistique», en *La Maison-Dieu*, 24, 1950, p. 150.

propriadamente teológico, como el respeto sagrado hacia la presencia real de Cristo bajo cada una de las dos especies, respeto que la comunión en el cáliz no siempre podía garantizar de manera absoluta (*timor effusionis*).¹¹

Prueba de ello es la evolución del modo de distribución de la comunión bajo la especie del vino. Se comenzó bebiendo del cáliz. Luego, *el Ordo romanus I* muestra que, en el siglo VIII, los comulgantes utilizaban un *pugillaris* (tubo). «Era difícil comulgar a todo un pueblo directamente el cáliz¹²». Debido a esta misma dificultad, aparece el uso de la «cuchara eucarística», al parecer bastante pronto, en Siria, hacia el siglo VII¹³. En Occidente, J. B. Pitra señala su aparición en un texto conciliar regional del siglo IX¹⁴. Gran parte de Oriente la adoptará, según el testimonio del cardenal Humbert (+1061).

Es también en el siglo VII cuando, a partir de una condena dictada por el III Concilio de Braga, nos llega el primer testimonio sobre el intincti^{on15}. Si los latinos han dictado varias condenas contra esta práctica, es porque la consideran, bien contraria a la institución de la Última Cena, bien —según una objeción menos grave— demasiado propicia para recordar la comunión de Judas; pero Oriente, en algunos de sus ritos (en particular los bizantinos), la adopta. De este modo, ya no se cumple la orden: «Bebed todos de él», y el significado del cáliz queda atenuado, por decirlo suavemente.

Como podemos constatar, no resulta, pues, convincente afirmar que entre los orientales —que han conservado la comunión bajo las dos especies— este rito nunca haya planteado ningún problema; y estos, según el testimonio del Sr. Jugie, «nunca han considerado la forma de comulgar observada en la Última Cena como prescrita por el Salvador para todos, indefinidamente y sin posibilidad de cambio .¹⁶ ». La evolución ha podido llegar, en algunos lugares, hasta la comunión bajo una sola especie (armenios, maronitas^{s17}); y según J. Jungmann, entre los bizantinos separados: «Las hostias destinadas a la comunión de los fieles no suelen estar consagradas; solo se recibe la Preciosa Sangre, junto con un trozo de pan simbólico . 18»

¹¹ Cf. G. DANEELS, «La Comunión bajo las dos especies», en *Concilium*, 1965, 2, p. 134. J. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, París, 1954, t. III, p. 315. Para el respeto a las santas especies desde los primeros siglos, véase en particular Cirilo de Jerusalén, *Cat. Mystagog.*, V, 27; Tertuliano, *De Corona mil.*, 3; Hipólito de Roma, *Tradit. Apostol.*, en *Coll. Sources Chrétiennes*, XI, p. 67.

¹² P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, París, ed. 1920, p. 290.

¹³ F. NAU, «Le Texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase», en *Oriens christianus*, III, 1903, p. 62.

¹⁴ J.B. PITRA, *Juris Græcorum hist. et mon.*, II, p. 136.

¹⁵ MANSI, *Collectio*, XI, col. 155. J.J. MEGIVERN, *op. cit.*, p. 27; N. IUNG, *op. cit.*, col. 1175.

¹⁶ M. JUGIE, citado por A. MICHEL, «Comunión bajo las dos especies», en *L'Ami du clergé*, 72, 1962, p. 702.

¹⁷ I.H. DALMAIS, *Liturgies d'Orient*, París, 1980, p. 106; E. HERMAN, art. «Eucharistie en droit oriental», en *D.D.C.*, París, t. V, 1953, col. 542.

¹⁸ J. JUNGSMANN, *op. cit.*, p. 317, n. 77.

Por lo demás, todos los historiadores reconocen que la práctica de la comunión bajo la sola especie del pan es una de las más antiguas, especialmente fuera del edificio de la iglesia. Está documentada desde el siglo III, por autores como Tertuliano o san Cipriano, ^{n. 19}. Se podía autorizar a los fieles a conservar en sus casas la santa reserva. San Basilio menciona esta práctica en Egipto y África; san Jerónimo da fe de esta costumbre de la comunión en casa en la Roma de su época. Esta era frecuente durante los tiempos de persecución e incluso después, hasta tal punto que los concilios del siglo IV tuvieron que regularla para evitar o descartar abusos (Zaragoza, en 380; Toledo, en 400) ²⁰.

Así, los enfermos, los fieles «sanos» durante (e incluso fuera de) las persecuciones, los anacoretas..., todos ellos comulgando también bajo la sola especie del pan, dan testimonio de la voluntad de unirse a Cristo mediante la comunión con el Santísimo Cuerpo. Cabe destacar aquí el vínculo *entre* la mística del martirio y la espiritualidad eucarística, así como *entre* esta última y los fundamentos de la *Vita monastica*, considerada como voluntad de incorporación al *mysterium Christi*. Así, incluso en la comunión bajo la sola especie del pan, se expresa «la unión con Cristo en su paso victorioso (passover) de la muerte, o mejor, a través de la muerte, hacia la vida ^{. 21}». ¿No podría entenderse en ello un aproximación a la creencia, al menos implícita, en la «concomitancia», es decir, al hecho de que expresa el *Christus totus et integrus*? ¿No señala el P. M. Gy que la expresión *Christus totus* ya se encuentra en san Agustín, aunque no pretendamos que en él revista una connotación exclusivamente eucarística ^{. 22}

Además, desde las investigaciones del cardenal Bona (+1674), a los historiadores les gusta distinguir entre «comunión fuera de la iglesia» y «comunión en la iglesia» (es decir, sobre todo en el marco de la asamblea litúrgica), limitando en el primer caso la comunión a la sola especie del pan (o del vino), otros trabajos históricos muestran que, en este ámbito, una simplificación excesiva puede distorsionar la comprensión de los hechos. Se han conservado testimonios sobre las costumbres de la Iglesia de Constantinopla bajo san Juan Crisóstomo (cf. Sozomeno y Nicéforo Calisto ^{e 23}); de la Iglesia de Jerusalén, según el testimonio del cardenal Humbert ^{rt 24}; de la Iglesia de Roma en

¹⁹ TERTULIANO, *Ad Uxorem*, P.L., 1, 1296; san CIPRIANO, *De Lapsis*, P.L., 4, 486. Los historiadores citan también a Dionisio de Alejandría (+265), Eusebio de Cesarea (*Hist. Eccl.*, I, VI, 44. P.G., XX, 629), Paulino de Milán...

²⁰ Cf. J. DUHR, art. «Comunión frecuente», en *Dict. de espiritualidad*, París, t. II, 1953, col. 1240.

²¹ J.J. MEGIVERN, *op. cit.*, p. 20. Véase L. BOUYER, «La espiritualidad del Nuevo Testamento y de los Padres», en *Hist. de la espiritualidad cristiana*, I, París, 1960, pp. 254, 622.

²² P.M. GY, «La relación con Cristo en la Eucaristía según san Buenaventura y santo Tomás de Aquino», en J. DORE et al., *Sacramentos de Jesucristo*, París, 1983, 82. (Contribución recogida en *La liturgia en la historia*, París, 1990).

²³ SOZOMENO, H. E., P.G. 117, 1528 ss.; NICEFORO C., H.E., P.G. 146, 953 ss.

²⁴ HUMBERT, *Adv. græc. Calumnias*, 23, P.L. 143, 951 ss.

Siglo V por el papa San León²⁵: los maniqueos, al negarse a comulgar con la Preciosa Sangre, se ocultaban entre los fieles para recibir el Santísimo Cuerpo, actitud imposible si la comunión bajo una sola especie no hubiera estado en uso. Posteriormente, textos más recientes, p. 26, sobre la Galia en los siglos VI-IX, parecen indicar el uso de este rito *sub specie panis* («bajo la especie del pan»), en el marco de la asamblea litúrgica; también en Roma, en el siglo VII, bajo San Gregorio Magno, la comunión bajo una sola especie era habitual, según el testimonio del diácono Pablo, recogido por Mabillon²⁷

Mencionemos también el uso de suplir la insuficiencia de vino consagrado mediante la infusión, en vino ordinario, de unas gotas de la Preciosa Sangre. Como esta mezcla no producía la consagración del vino ordinario, no quedaba, a lo sumo, más que una parte de la «carga simbólica», y tal uso atestigua que la comunión bajo una sola especie era, de hecho, conocida y practicada.

Citemos también la comunión bajo una sola especie en la misa de los presantificados, conocida en Oriente en el siglo IV y, entre los latinos, mencionada en el sacramentario atribuido a san Gelasio; y, por último, la comunión de los niños, habitualmente bajo la sola especie del vino.

Parece imposible admitir que los creyentes de aquellas épocas pudieran ver en estas costumbres ritos «mutilados», y que no creyeran en un *verum sacramentum*. Sobre todo porque, ni en el orden teológico, ni en la práctica pastoral (si se exceptúan los abusos de las comuniones en casa para personas no enfermas, o las reticencias latinas a *la intinctio*, mencionadas anteriormente), se plantearon a este respecto dificultades o controversias particulares.

A partir del siglo XIII, se observa que desaparece (casi) por completo la costumbre, entre los no celebrantes, de comulgar con la Preciosa Sangre. La Iglesia no se opondrá a este cambio e incluso acabará por hacer obligatoria la comunión solo con el pan en el rito latino. A. Dublanchy hace esta observación, que dista mucho de carecer de importancia para nuestro tema: «La nueva costumbre se fue estableciendo progresivamente, sin el apoyo de ninguna legislación formal para toda la Iglesia .²⁸». En su *Tratado de la comunión bajo las dos especies*, Bossuet explica que el paso de un modo a otro se produjo «sin contradicción»; el obispo de Meaux añade: «La señal más segura de que una costumbre se considera libre es cuando se cambia sin perturbación .²⁹» Y cita, en particular, el uso

²⁵ LÉON LE G., *Serm.* 42, 5, P.L. 54, 279 y ss.

²⁶ GREGORIO DE T., *Hist. Francor.*, 10, 8, P.L. 71, 535 ss.; MABILLON, *Annales ord. S. Ben.*, IX, c. 43, Lucca, 1739, I, p. 239.

Véanse también en A. MICHEL, *Les Décrets du C. de Trente*, en HEFEFE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, París, t. 10/1, 1938, p. 401, otros argumentos utilizados por los Padres conciliares.

²⁷ Algunos historiadores de la liturgia cuestionan hoy el valor probatorio de estos diversos testimonios.

²⁸ A. DUBLANCHY, *op. cit.*, col. 565.

²⁹ BOSSUET, *op. cit.*, pp. 330-331. Cf. J. MEGIVERN, «*Communion under both species*», en *Worship*, 37, 1962-1963, p. 52.

pacífica de la Iglesia de Jerusalén, según informaba el cardenal Humbert, legado de León IX ante los orientales.

No obstante, las doctrinas de Berengario de Tours habían podido inclinar a algunos a pensar que la comunión *sub utraque* («bajo las dos especies») era necesaria y, señala Megivern, Roma quizá no habría reaccionado tan «pasivamente» ante esta evolución «si no se hubiera rechazado la verdad de la presencia integral de Cristo bajo una sola especie .30»

Por eso es importante jerarquizar las causas que condujeron a tal cambio de rito, el cual, sin duda, no se produjo sin motivos.

Así, algunos historiadores (entre ellos Gregory Di^{x31}) han sostenido que el abandono del cáliz, en tal contexto, se debía principalmente a razones doctrinales, entre las cuales la teología de la concomitancia ocuparía un lugar destacado.

Tal postura no es vinculante, y muchos otros autores hacen hincapié en los motivos «prácticos» o litúrgico-pastorales: grandes asambleas de comulgantes en algunas ocasiones del año, debidas en parte a la disminución de la comunión frecuente, lo que obligó a la Iglesia a imponer el precepto de la comunión anual en el Concilio de Letrán IV; razones de higiene, n.º³²... lo cual no equivale a concluir que no existieran razones teológicas y espirituales. Así, el P. Gy, por su parte, destaca más claramente el motivo del *periculum effusionis*, el temor a derramar la Preciosa Sangre, «pero este motivo solo pudo jugar un papel decisivo en un clima espiritual y teológico nuevo», señala³³. Y eso es lo que importa.

Este «nuevo clima espiritual y teológico» era el del culto rendido a la santa humanidad de Cristo, así como a su Pasión. Al mismo tiempo, la devoción al *Corpus Christi*, el «Santo Sacramento», se intensificaba, prestándose a importantes movimientos místicos y espirituales. Se conservaba la sagrada hostia —y no la sangre sagrada— y el deseo de adorar la presencia real se desarrollaba sin que ello excluyera en ningún momento, sino todo lo contrario, el sentido de la *Passio* sangrienta (que a su vez hacía referencia al cáliz). Podemos señalar, sin embargo, que la dimensión escatológica de este cáliz quedó de algún modo atenuada.

A principios del siglo^{XIII}, las revelaciones que recibió Santa Juliana de Mont-Cornillon, relativas a la devoción eucarística, ejercieron una influencia real en la decisión de instaurar, en Lieja, la fiesta del *Corpus Christi*, que el papa Urbano IV, a raíz del milagro de Bolsena, confirmó en 1264. Una recopilación de milagros eucarísticos, elaborada por P. Browe, muestra hasta qué punto este fenómeno se

³⁰ J. J. MEGIVERN, «*Communion under both species*», *ibid.*, p. 50.

³¹ Cf. J. J. MEGIVERN, *Concomitance and communion*, *op. cit.*, p. 241.

³² Véase, por ejemplo, M. AUGÉ, en *La Liturgia, Eucaristía*, t. 3/2 de la colección Anàmnesis, por S. Marsili y otros, Marietti, ed. 1994, p. 279. J. J. MEGIVERN, *Concomitance and communion*, *op. cit.*, p. 242.

³³ P. M. GY, en «Sacramentos de Jesucristo», *op. cit.*, p. 71. (en *La Liturgia...*, *op. cit.*, p. 249)

se centra en los siglos XII-XV ³⁴: ¿no mostraban estas hostias sangrantes, a su manera, al pueblo fiel que el *Christus totus* está presente en el pan consagrado? Estos hechos milagrosos contribuyeron a la conservación de la naturaleza sacrificial de la Eucaristía y al desarrollo de la devoción a la Preciosísima Sangre.

No obstante, cabe señalar que los fieles deseaban «ver», y esta «necesidad de contemplar el cuerpo del Señor es la fuerza que, a partir del siglo XI, logró implantar en medio del canon — considerado desde hacía tiempo como el santuario intangible— una novedad muy considerable»: la elevación ^{de} ¹ ³⁵. El cáliz, que en la mayoría de los casos estaba cubierto por la parte trasera del corporal doblada hacia delante, se elevaba un poco más tarde; además, no se podía ver la Preciosa Sangre en sí.

Según J. J. Megivern, parece que se habría producido, desde una época difícil de determinar (según él, la época carolingia), una pérdida del sentido simbólico. Pero si esto pudo influir en relación con el cáliz, es porque el énfasis puesto en la presencia real de Cristo bajo cada una de las dos especies consagradas tendía a proteger claramente el cáliz de cualquier derramamiento; ¿debía interpretarse esto como un empobrecimiento? G. Daneels escribe: «La teología de la presencia real, típica de este periodo, inspiraba un realismo que reforzaba el deseo de rodear de la máxima reverencia las santas especies . 36»

Las doctrinas de Berengario, sus provocaciones contra Lanfranco, suscitaron una reflexión teológica que condujo a la doctrina de la concomitancia, demostrando que Cristo está totalmente presente bajo cada una de las dos especies. Elaborada cuando ya se había producido el abandono de la comunión bajo las dos especies, esta obra no fue la causa de ello, pero acompañó al movimiento litúrgico proporcionándole sus justificaciones teológicas. Más adelante se podrá hablar de causalidad recíproca entre el motivo del *periculum effusionis* y el de la concomitancia.

El término «concomitancia» parece provenir del filósofo árabe Avicena (, n.º ³⁷), y el concepto pretende vincular a una realidad dada aquello que está fuera de su esencia pero de lo que no puede separarse. En la disciplina sacramental, esta doctrina es la plenitud de la creencia universal en *el totus Christus*, pero explicitada y formulada tras la crisis denominada «berengariana». Todos los grandes teólogos abordan esta doctrina, en particular Guillermo de Champeaux, Hugo de San Víctor y P. Lombardo. A partir de este último, se enseñará comúnmente en la Escuela, y

³⁴ P. BROWE, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau, 1938, 139-146.

³⁵ J.A. JUNGSMANN, *op. cit.*, p. 125. Véase también Megivern, *op. cit.*, p. 242.

³⁶ G. DANEELS, *op. cit.*, p. 134.

³⁷ P.M. GY, en «Sacraments de Jésus-Christ», *op. cit.*, p. 83, 101.

santo Tomás de Aquino la llevará a su «coronación» (J. Megive , n.º 38). Los concilios de Constanza (Denzinger-Sch, 1198), Florencia (DS, 1320) y Trento la adoptarán como propia, y este último «canonizará» el término en su XIII sesión, en 1551: «...en virtud de la conexión y concomitancia natural por la cual las partes de Cristo Señor, que ya ha resucitado de entre los muertos para no morir más, están unidas entre sí» (cap. 3, DS 1640; cf. 1729).

Estas afirmaciones del concilio hacen suya la teología de santo Tomás (IIIa, q. 76, a. 1, 2, 3) sobre la presencia total de Cristo en cada una de sus partes. A esta doctrina recurrirá de nuevo santo Tomás en la q. 80, y precisamente para justificar la comunión bajo una sola especie: «El cuerpo puede ser consumido por el pueblo sin que este consuma la sangre, y de ello no se deriva para él ningún perjuicio (*aliquid detrimentum*), porque el sacerdote ofrece y consume la sangre en lugar de todos, y porque Cristo entero está presente bajo cada una de las dos especies... » (a. 12, sol. 3) Habrán observado que, en esta reflexión del Doctor Angélico, el argumento de la concomitancia ocupa un segundo lugar. Antes de él, Tomás evoca el papel y el lugar del sacerdote celebrante quien, escribe: «ofrece y consume la sangre en lugar de todos, *in persona omnium*».

Hablar así no es menoscabar el alcance y el valor de la doctrina de la concomitancia —que la Iglesia hará suya como tal—. Como escribirá el P. Roguet: «El razonamiento que estructura la doctrina de la concomitancia tiene el mérito de apoyarse en un hecho garantizado a nuestra fe por la palabra de Dios: Cristo está actualmente vivo y glorioso en el cielo, ya no morirá más, por lo que su carne y su sangre ya no pueden separarse .³⁹». No era inútil subrayarlo.

Sin embargo, incluso antes de recurrir, en su demostración, a la concomitancia, el Doctor Angélico invoca el argumento del sacerdote celebrante «que ocupa el lugar de todos»; «esto no se debe a que ocupe personalmente, en el plano de la comunión, un rango superior al del laico», escribe también el P. Roguet (p. 362); sino que es en su calidad de celebrante del santo sacrificio que el sacerdote representa a toda la asamblea.

El P. Roguet declara que esta respuesta de santo Tomás es «mucho mejor que la respuesta basada en la concomitancia, porque se sitúa en el plano sacramental, el de la significati ón⁴⁰».

Este argumento de santo Tomás es plenamente teológico, en un doble aspecto sacramental y eclesiológico. Ciertamente, los efectos en este último ámbito han sido históricamente importantes, pero debemos hacer nuestra esta justa conclusión del P. Bouyer, a fin de evitar la caricaturesca oposición dialéctica sacerdote/laico: «Nunca se ha retirado la copa a los laicos, al contrario de

³⁸ J.J. MEGIVERN, *op. cit.*, pp. 214-236.

³⁹ A.M. ROGUET, *L'Eucharistie*, t. II, Comentario a la *Suma* Teológica, Desclée, 1967, p. 358.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 362. Roguet, como muchos autores modernos, distingue claramente, de la cuestión de la presencia real, este «plano sacramental»: el significado.

lo que dicen los protestantes, sino a todos los demás comulgantes que el celebr^{nt41} », y por tanto también a los clérigos comulgantes.

La interpretación del P. Roguet sobre la superioridad del primer argumento invocado por santo Tomás puede aceptarse, ya que de ello no debería derivarse el abandono ni siquiera la desvalorización de la doctrina de la concomitancia que, según este mismo autor, «es algo muy distinto de una especulación escolástica (pues se apoya en la práctica de la Iglesia, que es la regla mayor de la teología sacramental).42»

Porque es importante no olvidar que la resurrección y la unión hipostática de Cristo son las realidades —ciertamente de orden diferente— que fundamentan la doctrina de la concomitancia. Cristo ha resucitado. En este estado, su cuerpo y su sangre son inseparables: tal es la realidad. Y es precisamente esta realidad la que «viene bajo el sacramento» (ibíd.), en virtud de la concomitancia, aunque no debe confundirse con la realidad sacramental en sí misma, es decir, aquella que es «definida y producida por las palabras, *vi verboru*» (ibíd., p. 313).

La Eucaristía —inseparablemente sacrificio y sacramento— nos hace presente el misterio pascual íntegro (pasión, muerte y resurrección) que es obra del Verbo encarnado y redentor y, por la comunión (el *de usu* de santo Tomás, IIIa q. 80), nos asocia a él y nos procura sus frutos.

La Eucaristía se realiza, pues, en su perfecta verdad por el hecho de que el sacerdote celebrante consagra la *materia* . 43 y comulga del cuerpo y la sangre bajo las dos especies del pan y el vino, actuando en todo ello *in persona Christi* y, inseparablemente, *in persona omnium* (q. 80 a. 12 ad 3), porque ocupa el lugar de la asamblea, la cual, en cierto modo, se «personifica» en él.

Así, los fieles que reciben a Cristo total al comulgar *sub specie panis* no se ven privados ni de la verdad del sacramento, ni de las gracias que de él se derivan. No sufren «ningún perjuicio» (*Aliquod detrimentum*, ibíd.).

En virtud de este doble motivo, el paso a la comunión *sub specie panis* se llevó a cabo en un ambiente pacífico, sin provocar disturbios, como ya hemos señalado.

Sin embargo, en el siglo ^{XV} surgió la reivindicación «utraquista» de los husitas y los calixtinos; estos últimos, partidarios moderados de Juan Hus, hicieron de la comunión en el cáliz la más destacada de sus exigencias. «Fue el cáliz lo que hizo el husitismo y fue Jakoubek “el autor del cáliz”, se ha podido escribir» . 44. No es nuestro propósito relatar aquí la historia de esta disputa. Conviene consultar los artículos de G. Bareille y E. Dublanchy del D.T.C. («Calixtinos», «Comunión bajo las

⁴¹ L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, París, 1990, p. 83.

⁴² A.M. ROGUET, *op. cit.*, t. I, 1960, pp. 312-313.

⁴³ Perfección denominada «primera»; cf. IV Sent. d. X, a. 2, q. 3. La manducación contribuye a esta perfección, cf. IIIa q. 73 a. 2

⁴⁴ P. DE VOOGHT, *Jacobellus de Stribro: primer teólogo del husitismo*, Lovaina, 1972, p. 123.

«dos especies»), así como a la obra de D. R. Holeton que trata estas cuestiones, en la que este último muestra, en particular, cómo los utraquistas intentaron apoyarse en las palabras de san Cipriano, de Guillermo de Laon e incluso de san Alberto Magno para fundamentar su reivindicación. Así, Jakoubek, citando a san Alberto: «En el sacramento, la Iglesia no pretende (solo) poseer a Cristo, a quien se puede poseer al estar habitado por la gracia y los méritos, sino que pretende poseer a Cristo como alimento y alimento perfecto. Sin embargo, el alimento perfecto no está en el sacramento del pan únicamente, sino en el sacramento del pan y del vi, n.º 45». Pero esto no es obligatorio, ya que la comunión *sub utraque* la realiza el celebrante en cada misa y así se asegura la verdad del sacramento.

El concilio de Constanza los condenó, el 15 de junio de 1415, en su ^{XIII} sesión, tras haber detectado que la reivindicación utraquista «encubría algún error dogmático sobre la presencia real e46» y ponía en duda que Cristo estuviera presente enteramente bajo cada una de las especies.

Cabe señalar que el concilio de Basilea —que entonces actuará sin el sumo pontífice— concederá a los calistinos de Bohemia el «privilegio» de comulgar *sub utraque*, pero con la reserva de las condiciones estipuladas en el acuerdo de Praga de 1433 bajo el nombre de *Compactat* ^{a47}. Esta concesión fue revocada por orden de Pío II el 13 de agosto de 1462.

El concilio de Trento (1545-1563), al que llegamos ahora, no establece la comunión bajo una sola especie en forma de precepto positivo. No era en absoluto necesario, ya que la obligación de este modo de comulgar para los no celebrantes era ya antigua. Antes de Constanza, que se expresaba formalmente: «*habenda est pro lege*» (DS 1199), un concilio local, el de Lambeth, había podido prohibir a los fieles, ya en 1281, la comunión con el vino consagrado, sin exponerse a ninguna censura o contradicción romana.

Trento se dedicará, pues, a reprender el error de los supuestos «reformadores» —o protestantes—, que reproducía la afirmación de los calistinos. Observemos, sin embargo, que estos últimos defendían la presencia real. No se puede afirmar en los mismos términos algo similar respecto a los protestantes, que difieren entre sí en cuanto a esta verdad de la fe. Señalemos una diferencia adicional: el movimiento husita estuvo fuertemente impulsado por el deseo de la comunión frecuente e incluso diaria, fruto de una devoción muy real a Cristo eucarístico e ^{que48}.

⁴⁵ D.R. HOLETON, *La Comunión de los niños muy pequeños. Estudio del movimiento eucarístico en Bohemia hacia el final de la Edad Media*, Roma, 1989, pp. 86-89.

⁴⁶ G. BAREILLE, art. «Calixtinos», D.T.C., col. 1364.

⁴⁷ Legitimidad dogmática de la comunión bajo una sola especie, presencia del *totus Christus* bajo cada especie.

⁴⁸ J. DHUR, art. «Comunión frecuente», en *Dictionnaire de spiritualité*, París, t. II, col. 1268-1270. D.R. HOLETON, *op. cit.*, pp. 43-58.

En el caso de los protestantes, ¿puede considerarse la reivindicación de la comunión en el cáliz como una cuestión de teología sacramental o de piedad eucarística, o más bien de orden «eclesiológico», inscribiéndose en el rechazo de la institución eclesiástica y de su organización jerárquica —en particular la distinción entre sacerdocio y laicado— así como en un comportamiento de contestación sistemática e institucionalizada del magisterio: el «protestantismo»? J. Megivern señala a este respecto la actitud contradictoria de Lutero, afirmando que, «Si un concilio concediera el cáliz, él lo rechazaría, y viceversa. * · 49*»

Trento, en respuesta a estas «protestas», se dedicará a defender la doctrina y la práctica de la comunión *sub specie panis*. Y, en primer lugar, afirmando que la comunión bajo las dos especies no puede calificarse de precepto divino:

En consecuencia, el santo concilio, instruido por el Espíritu Santo, que es el espíritu de sabiduría e inteligencia, de consejo y de piedad, y siguiendo el juicio y la costumbre de la Iglesia, declara y enseña que ningún precepto divino obliga a los laicos y a los clérigos no celebrantes a comulgar bajo las dos especies y que no se puede, sin atentar contra la fe, dudar en absoluto (*nullo pacto*) de que la comunión bajo una u otra especie basta para la salvación (Sess. XXI, c. 1)

Para demostrar la veracidad de esta definición, el concilio recurrirá a argumentos bíblicos, extraídos especialmente del Evangelio de Juan, 6.

Hubo debates en los que se comparó el v. 24: «El que come mi carne y bebe mi sangre tendrá vida eterna», con los versículos 52: «¿Cómo puede darnos a comer su carne?», y 58: «El que come este pan vivirá eternamente», para demostrar que el versículo 24 (carne y sangre) no contiene ningún precepto divino (para los fieles).

En cuanto a Mateo 26, 27: «Bebed todos de ella», y Lucas 22, 17: «Y, tomando una copa, dio gracias y dijo: “Tomadla y repartidla entre vosotros”», estos versículos expresan, por parte de Cristo, un mandamiento puntual, circunstancial y, por tanto, dirigido únicamente a los apóstoles. Muy diferente es el caso de Lc 22, 19: «Haced esto en memoria mía», que expresa el poder conferido a los apóstoles con vistas a una misión que continuarán sus sucesores. Era el poder de ofrecer el

⁴⁹ J.J. MEGIVERN, *Concomitance and communion*, op. cit., p. 248. Cf. Y. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, París, 1950, p. 548.

sacrificio eucarístico, poder que implica la consagración de las dos especies y la comunión bajo estas dos especies, porque, dice E. Dublanchy, «esta comunión integra el sacrificio e .50»

Los Padres conciliares retuvieron también los argumentos de orden tradicional, extraídos de la práctica secular de la Iglesia y que demuestran que, paralelamente a la comunión bajo las dos especies, la comunión *sub una* se practicaba desde la antigüedad de la Iglesia, en ciertas circunstancias, como hemos visto más arriba (véase la nota 25).

En segundo lugar, Trento defenderá la comunión bajo una sola especie invocando el poder disciplinario de la Iglesia en materia de dispensación de los sacramentos⁵¹:

Además, el concilio declara que la Iglesia siempre ha poseído el poder de decidir (*statueret*) o de modificar, en la dispensación de los sacramentos, salvando su sustancia (*salva illorum substantia*), lo que juzga más útil para el bien de los fieles o para el respeto de los sacramentos... En consecuencia, aunque en los inicios de la religión cristiana el uso de las dos especies fuera frecuente, sin embargo, habiendo cambiado universalmente la costumbre con el paso del tiempo, la Iglesia, reconociéndose este poder disciplinario en la administración de los sacramentos, movida además por razones justas y graves, aprobó esta costumbre de la comunión bajo una sola especie y decretó que en adelante se seguiría como ley, ley que no se puede reprobear ni modificar a voluntad sin la autoridad de la Iglesia. (Sess. XXI, cap. 2, DS 1728).

Hemos examinado anteriormente las razones, extraídas de la historia de la práctica pastoral de la Iglesia, que permitieron al concilio definir y promulgar la decisión que acabamos de leer. Los Padres rechazaron la opinión errónea de algunos de ellos que planteaban la posibilidad de que la Iglesia cambiara un precepto de derecho divino⁵². La cuestión se había planteado en la sesión XIV sobre la extremaunción, y los términos *statueret, salva illorum substantia* muestran claramente que la Iglesia pretendía enunciar un principio. (Este será recordado en varias ocasiones, en particular por Pío

⁵⁰ E. DUBLANCHY, *op. cit.*, col. 554. Algunos exégetas y liturgistas contemporáneos se declaran poco convencidos por este razonamiento. Su interpretación se sitúa en planos —como cabría esperar— muy diferentes. Por un lado, respecto a Lc 22, 17, subrayan que esta copa tal vez no sea la copa eucarística de la institución (véase, por ejemplo, X. LÉON-DUFOUR, *Le Partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, París, p. 269; traducción de la TOB, ed. integral del N.T., París, 1972, p. 269, notas (d) (f)). En cuanto a Juan 6, la interpretación simbólica cuenta con la adhesión de varios; así, en L.M. CHAUVET, este discurso: «no es un discurso sobre la Eucaristía como tal, sino una catequesis sobre la fe en Jesús como Verbo de Dios, que pasó por la muerte para la vida del mundo. Pero esta catequesis se expresa de principio a fin en lenguaje eucarístico» (*Symbole et sacrement*, París, 1990, p. 230. Véase también X. LÉON-DUFOUR, *ibid.*, 306-307). También se subraya con frecuencia que las parejas pan/vino y cuerpo/sangre, o estos mismos elementos tomados por separado, pueden simbolizar una refección completa o una doble refección. (cf. *Vocabulaire de théologie biblique*, París, 1962, pp. 165-166 y 991). De ahí que A.M. ROGUET afirme: «Por consiguiente, tanto si el Evangelio habla solo de comer, como de comer y beber; tanto si habla solo de pan, como de pan y vino, no se puede deducir nada de estos textos a favor o en contra de la comunión bajo las dos especies» (*op. cit.*, t. II, p. 361).

⁵¹ Los calixtinos reconocían este poder, aunque pretendían que, en esta materia, la Iglesia había ido demasiado lejos (cf. D.R. HOLETON, *op. cit.*, pp. 237-242). Los reformadores, por el contrario, impugnaban este poder.

⁵² Véase A. MICHEL, en HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, *op. cit.*, t. 10/1, pp. 250, 400-401; A. M. ROGUET, *L'Eucharistie*, t. II, *op. cit.*, pp. 351-353; y SAN TOMÁS, *Suma teológica*, IIIa q. 64 a. 2 ad 1.

XII, en *Sacramentum ordinis*, a propósito de la materia y la forma del sacramento del orden, y en *Mediator Dei*).

Por último, Trento evocará la razón teológica de la presencia de Cristo *totus et integrus* bajo una sola especie, y la producción real de la gracia del sacramento de la Eucaristía en la comunión bajo una sola especie:

El concilio declara además que, aunque nuestro Redentor, como ya se ha dicho, estableció este sacramento en la Última Cena bajo las dos especies y así lo distribuyó a sus apóstoles, hay que reconocer, sin embargo, que, incluso bajo una sola especie, se recibe a la vez a Cristo total e íntegro y la realidad del sacramento y que, por consiguiente, en lo que se refiere al fruto de este sacramento, aquellos que reciben una sola especie no se ven privados de ninguna gracia necesaria para la salvación (cap. 3, DS 1729).

«Gracia necesaria para la salvación»: al leer esta expresión del concilio, entendemos que este último solo se pronuncia sobre la causalidad sacramental en cuanto tal, afirmada por las palabras *verum sacramentum*, y no sobre su integridad. La cuestión queda abierta a la reflexión teológica, ya que los Padres no quisieron zanjar el debate ⁵³.

Parece que se pueden agrupar en dos apartados las opiniones teológicas en este ámbito: 1) una única causalidad sacramental; 2) una doble causalidad sacramental.

1) Según esta primera opinión, las especies sacramentales significan la unidad de la refección espiritual. En el orden espiritual, el alimento y la bebida no tienen un significado distinto. Siendo la causalidad sacramental proporcional, no al modo de significación, sino a lo que significa, permanece la misma cuando está presente una sola especie (se puede establecer la analogía con, en el sacramento del bautismo, la inmersión o la simple infusión). Conviene recordar, en efecto, que las especies eucarísticas son causas sacramentales *virtute corporis et sanguinis*. Ahora bien, este principio de santificación existe incluso bajo una sola especie: *vi concomitantiae y no vi consecrationis*. La razón de ser de la distinción de las especies no es, en efecto, la causalidad sacramental, sino más bien la verdad del sacrificio eucarístico.

Santo Tomás había hecho suya esta posición (según la mayoría de los comentaristas) en la IIIa q. 80 a. 12 ad 3, al igual que, por otra parte, san Buenaventura, aunque este último establece una distinción entre la perfección de la eficacia y la de la significación.

2) Según la segunda opinión, existe una doble causalidad sacramental, que correspondería a la doble refección espiritual que significarían las especies. Una gracia ejercería en el alma una acción similar, en el orden espiritual, al alimento corporal, y la otra similar a la bebida

⁵³ Cf. A. MICHEL, en HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles, op. cit.*, t. 10, pp. 403, 408, 418. N.B. El concilio, por diversas razones, evitó el término «causalidad», utilizando declarativamente los términos *continere* y *conferre* (cf. DS 1606).

corporal. Gracias distintas, aunque muy similares, beneficiosas para el comulgante, pero cuya privación de una de ellas se vería fácilmente compensada por las gracias muy próximas que a menudo se reciben en la comunión bajo la otra especie. Por lo tanto, no se derivaría de ello ningún perjuicio espiritual notable.

Todo ello se basa en la hipótesis de un doble modo de refección espiritual, lo cual no está en absoluto demostrado. Por el contrario, se podría invocar «la unidad específica del sacramento de la Eucaristía, que supone la unidad de la refección del alma a pesar de la distinción de las especies . 54»

Algunos Padres habían sostenido que, al comulgar bajo las dos especies, la gracia se recibía mejor, gracias a una mejor disposición, *ex opere operantis*. Pero este aspecto subjetivo, ciertamente nada desdeñable, se ve superado por el motivo más general del *periculum effusionis* (que es común a toda la asamblea), así como por el argumento de la disciplina de la Iglesia latina (de un orden aún más amplio, que tiene en cuenta los diversos motivos que el catecismo surgido del concilio resume bastante bien, según A. Miche , p. 155), cualquiera que fuera, por lo demás, la preocupación por la unidad que estaba tan presente entonces en el concilio. Cabe señalar, además, que la cuestión doctrinal se desarrollaba en un ambiente impregnado de política. Por eso también la posible concesión del cáliz fue el centro de los debates, con el fin de salvaguardar, si era posible, la unidad. Así, un santo Carlos Borromeo y otros cardenales, los obispos de Hungría, etc., eran partidarios de la concesión (en general restringida a Bohemia), como relata en detalle Pallavici , n.º 56. Más tarde, el propio Bossuet pensaría en la posibilidad de restablecer la comunión bajo las dos especies, para «facilitar el retorno de Inglaterra y Alemania». Pensaba que así, «se vería la ruina total de la herejía . 57»

Los Padres opuestos a la concesión invocaron la prudencia, que exige no hacer excepciones a la ley universal en tiempos de herejía doctrinal (J. B. Castano), para que esta no se desarrollara al amparo de una *praxis* que pudiera parecer que la justifica ^r 58; y porque eso habría supuesto ponerse en una posición de conceder aún más. Al no poder ponerse de acuerdo los Padres, se recurrió al papa Pío IV, que parecía más favorable a la concesión; este la concedió a ciertos metropolitanos del Imperio en 1564. Pero el cáliz, convertido en símbolo de la Reforma, fue rechazado por los propios católicos , s. 59. Las concesiones fueron, por tanto, finalmente anuladas.

⁵⁴ E. DUBLANCHY, *op. cit.*, col. 572. Cabe señalar que desde santo Tomás y después de Trento, la primera opinión es la más corriente, a pesar, por ejemplo, de la opinión de los salmanticenses (*Cursus theol.*, t. 18, *De Eucharist.*, disp. XI, d. 6, 2); como atestiguan las discusiones de los Padres en Trento (cf. A. MICHEL, en HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, *op. cit.*, t. 10/1, pp. 402-403, 409, 418); y A. M. ROGUET, *L'Eucharistie*, *op. cit.*, p. 359. Entre muchos otros, Bossuet se inclina por la primera opinión, *op. cit.*, p. 331.

⁵⁵ A. MICHEL, *ibid.*, pp. 416-417.

⁵⁶ S. PALLAVICINI, *Histoire du concile de Trente*, París, 1863, t. 2, pp. 1254-1258

⁵⁷ BOSSUET, *Carta a Mabillon*, del 12 de agosto de 1685.

⁵⁸ S. PALLAVICINI, *op. cit.*, p. 1260; A. MICHEL, *op. cit.*, p. 401.

⁵⁹ Cf. G. DANNEELS, *op. cit.*, p. 135.

Al entrar en la época contemporánea, vemos resurgir, en un clima totalmente diferente, la práctica de la comunión bajo las dos especies, y ello al más alto nivel, ya que el Concilio Vaticano II la aborda en la constitución *Sacrosanctum Concilium*, en el n.º 25: «La comunión bajo las dos especies, mantenidos los principios dogmáticos establecidos por el Concilio de Trento, puede concederse, a juicio de los obispos, en los casos que la Sede Apostólica precise» («*concedi potest, in casibus ab ap. sedis definiendis, de iudicio episcoporum*»).

El *Missale Romanum*, promulgado por la constitución apostólica del mismo nombre, de fecha 3 de abril de 1969, se expresa de manera similar en el n.º 241 de *la Institutio generalis*, prescribiendo a los pastores que recuerden lo más claramente posible la doctrina católica de la comunión tal y como fue enunciada en Trento, y en particular en lo que se refiere a la presencia total de Cristo bajo cada especie, de modo que el sacramento sea recibido en su verdad, sin que falte ninguna gracia necesaria para la salvación a quien comulga *sub una specie*.

La instrucción *Eucharisticum Mysterium*, de la Sagrada Congregación de Ritos, con fecha del 25 de mayo de 1967, se expresa en los mismos términos en cuanto a la necesidad de mantener los principios establecidos por Trento (n.º 32).

El *Catecismo de la Iglesia Católica* dice lo siguiente (edición francesa):

Gracias a la presencia sacramental de Cristo bajo cada una de las especies, la comunión bajo la sola especie del pan permite recibir todo el fruto de la ^{graci e60} de la Eucaristía. Por razones pastorales, esta forma de comulgar se ha establecido legítimamente como la más habitual en el rito latino. «La sagrada comunión realiza más plenamente su forma de signo cuando se hace bajo las dos especies. Porque, bajo esta forma, el signo del banquete eucarístico se pone más plenamente de relieve.» (IGMR 240) Esta es la forma habitual de comulgar en los ritos orientales.⁶¹

El C.I.C., en el canon 925, prescribe lo siguiente: «La sagrada comunión se administrará bajo la sola especie del pan o, según las leyes litúrgicas, bajo las dos especies; pero en caso de necesidad, podrá ser bajo la sola especie del vino». En este canon, la comunión *sub una specie* se menciona, por tanto, en dos ocasiones, *sub specie panis* y *sub specie vini*.

Ninguna de estas referencias, incluso teniendo en cuenta los distintos grados de autoridad que revisten, puede tomarse a la ligera. Todos estos textos, y cada uno de ellos, de manera explícita o implícita, hacen referencia a la doctrina y a los cánones de Trento. Es cierto que no podía ser de otra manera, pero es aún más importante subrayarlo.

⁶⁰ El C.E.C. parece confirmar la opinión teológica más común; va incluso más allá de la posición tridentina.

⁶¹ En cuanto al derecho de las Iglesias orientales, *la Instrucción para la aplicación de las prescripciones litúrgicas del Código de Derecho Canónico de las Iglesias Orientales*, del 6 de enero de 1996, exige que se distribuya la comunión *sub utraque* y se abandone la forma de comunión bajo la sola especie del pan, si ello corresponde a una «latinización» de los ritos (n.º 59).

Desde el punto de vista pastoral también, los principios de Trento deben, por tanto, mantenerse, recordarse y enseñarse con precisión a los fieles. Lo que implica que tales verdades no se evoquen simplemente, como de pasada y una sola vez. Una verdadera catequesis, una predicación fiel deben necesariamente darles cabida. Es una exigencia y una prescripción ^{ón62}, no es una opinión libre.

Vemos, pues, que cuando la comunión «bajo las dos especies» se practica en obediencia a la Iglesia (corrección doctrinal de la enseñanza pastoral), puede convertirse en una ocasión para poner de relieve las razones serias y graves por las que la comunión «bajo una sola especie» se ha convertido legítimamente en el modo «habitual» (C.E.C.) de comunión en la Iglesia de rito latino, sin que por ello se oculten sus propios valores. Así, la comunión bajo las dos especies no puede implicar legítimamente una desvalorización de la comunión *sub sola specie panis*.

Es, pues, en un espíritu que excluye toda voluntad de ruptura con la práctica multisecular de la comunión *sub specie panis* por lo que el Concilio Vaticano II, y las demás prescripciones del magisterio, se han empeñado en restablecer —en determinadas circunstancias— la posibilidad de comulgar bajo las dos especies. Como testimonio adicional de ello, citamos el decreto romano del 7 de marzo de 1965, que autorizaba «la concelebración de la misa y la comunión bajo las dos especies» en el propio rito tridentino. No era, pues, inútil subrayar este aspecto, cuando vemos reaparecer una costumbre que había caído en desuso en la Iglesia latina desde los siglos ^{XII} y ^{XIII}, hasta que finalmente fue prohibida.

Desde el punto de vista pastoral, ¿no es legítimo sorprenderse de que, a pesar de las disposiciones conciliares y luego romanas que prescriben una enseñanza necesaria para la correcta comprensión y la adecuada aplicación de la comunión bajo las dos especies, se señalen muy pocos ejemplos de ello en la predicación, y que varias grandes referencias catequísticas no le dediquen —o le dediquen muy poco— espacio?

Por ejemplo, *El Catecismo para adultos* de los obispos de Francia (1991) no habla de ello explícitamente en lo que respecta al rito, ni siquiera cuando cita Jn 6, 51-55 o 1 Co 11, 27-29 (§ 410-411, 421-423). Lo mismo ocurre con *El Libro de la fe* de los obispos de Bélgica (Tournai, 1987), que cita 1 Cor 11, 27 sin más precisiones. Sin embargo, *La Fe de la Iglesia*, catecismo para adultos publicado por la Conferencia Episcopal Alemana, le dedica un párrafo, declarándola «autorizada en ciertas ocasiones» y recordando brevemente los principios de Trento, así como los aspectos positivos del cáliz,

⁶² Cf. *Eucharisticum Mysterium*, Instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos y del Concilio, del 25 de marzo de 1967, n.º 32; I.G.M.R. (1969), n.º 241 ; *Liturgicae instaurationes*, de la S.C.C.D., n.º 6; *Inestimabile Donum*, Instrucción de la S. C. S. C.D., de 17 de abril de 1980, n.º 12, etc. Por ejemplo, *Enchiridion liturgico*, Roma, 2.ª ed. 1994, n.º 459, 517, 658, 977.

que la IGMR, n.º 240, ha expuesto.⁶³ En cambio, *Le Nouveau Livre de la foi - La foi commune des Chrétiens*, cuya perspectiva es, sin embargo, ecuménica, no lo menciona como posible elemento de acercamiento; [por el contrario, se esfuerza por rechazar la «cosificación» que, según los autores, operarían los conceptos de sustancia y accidente.⁶⁴ ...]. *La Fe de los católicos* (París, 1984), de B. Chenu y F. Coudreau, no menciona la comunión bajo las dos especies (en las páginas referenciadas, en el índice analítico, bajo la palabra: «comunión»).

Sin pretender ser exhaustivos, nos parece que el catecismo de los obispos alemanes y el C.E.C. parecen casi como excepciones, en un tema al que, por el contrario, el *Catecismo del Concilio de Trento* dedicaba un largo pasaje.

Dado que la razón de esta discreción —o ausencia— no puede ser el desinterés, y menos aún la reserva de los autores de estos documentos hacia la comunión bajo las dos especies, ¿cuál es entonces⁶⁵?

Es aún más sorprendente que el *Diccionario enciclopédico de la liturgia* (1992), en el artículo «Eucaristía», no diga ni una palabra sobre este tema⁶⁶, mientras que *L'Église en prière* (t. II), obra colectiva más antigua, bajo la dirección de A. G. Martimort, le dedica varias páginas⁶⁷.

Pasemos ahora a la cuestión de los ritos. ¿Según qué ritual debe celebrarse la comunión bajo las dos especies, tal y como ha sido restablecida?

1) En cuanto a la comunión en el cáliz, el rito se describe minuciosamente en el n.º 244 del I.G.M.R. de 1969.⁶⁸ A pesar de estas precisiones, no vemos en qué sentido se habría suprimido el *periculum effusionis*, ni siquiera se habría evitado veramen⁶⁹. La minuciosidad de las rúbricas que ocupan también el n.º 245 muestra en

⁶³ *La Fe de la Iglesia*, París, 1987, p. 347.

⁶⁴ *El nuevo Libro de la fe - La fe común de los cristianos*, París, 1976, pp. 552.

⁶⁵ En cambio, nadie ignora que no ocurre lo mismo con los teólogos, quienes han tratado con frecuencia este tema. Pero hay que señalar que sus investigaciones y trabajos no constituyen (siempre ni directamente) las obras en las que el pueblo fiel puede y debe encontrar la enseñanza que tiene derecho a esperar y a recibir de sus pastores. Algunos han podido redactar obras de divulgación, a título personal, en las que se aborda la cuestión desde el punto de vista de la superioridad del rito de esta comunión bajo las dos especies, pero sin ninguna referencia a la doctrina tradicional. Así, P. LE CABELLEC, *Pour mieux vivre l'Eucharistie*, Dossiers «Actualités de notre temps», Coutances, 1980, habla de ello como del modo «normal», y reprocha a una «teología de la reflexión que anteponga el paso al gesto verdadero», p. 44.

⁶⁶ Mientras que «la perspectiva que ha guiado la elección de los artículos [...] es la que en Francia se denomina desde hace medio siglo “pastoral litúrgica”». (H. DELHOUGNE, Brepols, t. I, 1992, Introducción, p. V). ¿Quizás en el tomo II, aún no publicado, pero en qué letra, si «C» y «E» pertenecen al tomo I?

⁶⁷ Las enciclopedias italianas se muestran, al parecer, más dispuestas a destacar este rito eucarístico. Así, *la Enciclopedia di pastorale*, vol. 3, Liturgia, dir. E. COSTA, Casale Monferrato, 1988, 229-230; M. AUGÉ, en *La Liturgia, Eucaristia*, t. 3/2 de la col. Anàmnèsis, *op. cit.*, pp. 279-280.

⁶⁸ Se trata de una repetición casi textual del decreto de 1965 que restablecía la comunión bajo las dos especies, en el rito denominado «tridentino». Nos remitiremos a las I.G.M.R.

⁶⁹ Aunque la prohibición de pasar el cáliz de mano en mano entre los comulgantes es una prescripción rigurosa. Véase, por ejemplo, *Liturgiæ instaurationes*, n.º 6.

Además, en el caso de una asamblea numerosa, este modo de comunión no puede sino alargar considerablemente la duración del oficio.

2) El rito con el chalumeau: en este modo, el *periculum effusionis* se menciona en la propia rúbrica (249b): «*attendens ne quid defluat*» («prestando atención a que nada se derrame»); el riesgo es, por tanto, posible, si no probable. Además, si se observa lo que prescribe la rúbrica 249b, el rito se vuelve complejo, aunque el P. Roguet escriba, de forma bastante divertida, que «esta forma de beber también es moderna», evocando así, probablemente, nuestras «pajitas» contemporáneas !70...

3) El rito con la cuchara: parece más sencillo en cuanto a los gestos que hay que realizar, pero la rúbrica «*attendens ne eorum labia aut linguam cochleari tangat*» («prestando atención a que los labios o las lenguas no toquen la cuchara») complica su práctica y no parece muy realista. Además, también aquí persiste el *periculum effusionis* (n.º 251), y tal vez incluso debido a las precauciones.

4) El rito *sub utraque* por intinción: el celebrante debe sostener el cáliz y el vaso sagrado que contiene las hostias en una misma mano, lo que supone un vaso de pequeñas dimensiones y, por tanto, una asamblea poco numerosa. En caso contrario, tal y como prevé la rúbrica, es necesario traer una mesita adicional cubierta con un mantel y un corporal, para depositar allí el cáliz. Estas prescripciones, totalmente justificadas, no simplifican el desarrollo de los oficios y este aspecto debe ser mencionado, tanto desde el punto de vista práctico como pastoral.

Pero volveremos más detenidamente sobre la cuestión de la intinción.

Observaremos, no sin cierto asombro, que el riesgo de la «efusión» queda ahora «asumido», mientras que, al mismo tiempo, se menciona claramente la obligación formal de los signos de veneración hacia la presencia real (n.º 244 y ss.): «*Singuli communicantes accedunt, debitam reverentiam faciunt...*» («uno a uno se acercan los comulgantes, hacen el signo de reverencia que se debe»). Presentarse para comulgar no constituye en sí mismo el signo de reverencia debido. Además, es evidente que se necesita una preparación litúrgica para la práctica de estos diversos ritos bastante complejos y que, al no haberse dedicado a ello mediante ensayos adecuados, los comulgantes experimentarán vacilaciones que no contribuirán en nada a la dignidad del oficio⁷¹. Este hecho, cuyo recordatorio podría parecer de una banalidad un tanto vulgar, es sin embargo bastante habitual en situaciones similares. Por lo tanto, no es en absoluto ajeno a una solicitud pastoral concreta, y no solo teórica.

⁷⁰ A. M. ROGUET, «La comunión con el cáliz», en *La Vie spirituelle*, 517, 1965, p. 732. Este mismo autor proponía el uso de «sopletes sin valor que se habrían recogido y quemado»; (*ibid.*).

⁷¹ Y, por tanto, también al beneficio espiritual, individual y colectivo, de este simbolismo. Cf. G. DANEELS, *op. cit.*, p. 136, quien destaca esta necesidad: «La administración de un sacramento [...] debe crear también esta atmósfera concreta de fe». El documento romano *Liturgicae instaurationes* lo subraya en su n.º 6 (f).

Nos parece necesario volver ahora a la comunión bajo las dos especies, denominada «por intinción». El restablecimiento puro y simple de este rito al mismo nivel que los otros tres suscita una legítima interrogación, ya que esta forma de comulgar fue objeto de diversas reprobaciones e incluso de varias condenas, entre los siglos ^{VII} y ^{XIII} en particular . ⁷²

Este uso de la intinción no se menciona documentalmente hasta el concilio de Braga de 675, que, en su ^{segundo} canon, condena su uso ^{ge73}. Los motivos alegados son que el evangelio de la institución afirma la separación de las dos especies, pero también que el pan mojado solo se le dio a Judas, aunque la autoridad de este último argumento tiene, evidentemente, un alcance más limitado. La costumbre reapareció hacia el siglo ^{XI}, si damos crédito al *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* ⁷⁴, que la presenta como una novedad digna de reprobación. En 1095, el concilio de Clermont, presidido por el papa Urbano II, condenó este uso en su ^{28.º} canon ⁷⁵.

En 1175, el concilio conocido como de Londres, o de Westminster, prohibió también la intinción ⁷⁶. Pero lo que resulta aún mucho más interesante es la intervención del papa Inocencio III, en el siglo ^{XIII}, en su *De sacro Altaris mysterio*. El papa declara que la Iglesia ha fijado y establecido esta norma: «*Eucharistia non detur intincta*» («no se da la Eucaristía por intinción»). Y, al prohibir también él la intinción, el pontífice aduce como motivo la necesaria extirpación de la herejía —*pro hæresi extirpanda*— que niega la presencia de Cristo total bajo cada una de las especies ^{s77}. Esto tiene un alcance muy diferente.

Tomar pan al que se le han añadido unas gotas de vino no es realmente tomar una bebida, lo que exigiría, sin embargo, la comunión *sub specie vini* . ⁷⁸» Paradójicamente,

⁷² Ciertamente, cabe señalar que, en otros ámbitos, ciertas prácticas, en su momento rechazadas por motivos circunstanciales, fueron posteriormente recomendadas, pero fue precisamente porque las circunstancias que las hacían peligrosas habían desaparecido por completo. ¿Es este el caso hoy en día en lo que respecta a la veneración de la Eucaristía?

⁷³ MANSI, t. IX, col. 155.

⁷⁴ Cap. XIX, P.L. 151, 989 ss.

⁷⁵ Así se expresa el Concilio de Clermont: «*Ne quis communicet [...] nisi corpus separatim et sanguinem similiter sumat*». El concilio precisaba, no obstante, que este rito podía practicarse en caso de necesidad, pero no sin cierta *cautela* (desconfianza y precaución). Esta necesidad se resume en la que indicará más tarde el papa Pascual II: «*Praeter in parvulis ac omnino infirmis qui panem absorbere non possunt*» (*Carta a Pons, abad de Cluny, Epist. DXXV, P.L. 163, 442*). Clermont menciona, sin embargo, que la intinción podía constituir una precaución —*cautela*— contra el *periculum effusionis* en el caso de que todo un pueblo comulgara con la Preciosa Sangre. Esta precisión del concilio no le impide, sin embargo, condenar este uso —a pesar de la precaución señalada y reconocida. Pascal II, en su carta a Pons, reprochará a este abad que tal uso se hubiera mantenido en Cluny. Es interesante señalar que Guillermo de Champeaux (+1121), que defendía este uso, dice sin embargo a este respecto que afirmar la necesidad de comulgar *sub utraque* constituye una «herejía» (*De Sacramento altaris, P.L. 163, 1039*).

⁷⁶ Canon 16; cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles, op. cit.*, t. 7, p. 480.

⁷⁷ *De sacro Altaris mysterio*, l. VI, c. 13; P.L. 217, 866. Inocencio III, en un primer momento, hace suyo el argumento tomado de la comunión de Judas, y escribe: «*Unde constitutum est ab Ecclesia ut eucharistia non detur intincta*». Pero más adelante, el pontífice argumenta con mucha más fuerza: «*Constitutum est nihilominus et pro hæresi extirpanda quæ dogmatizavit Christum sub neutra specie totum existere sed sub utraque simul existere totum*». Cf. J.J. MEGIVERN, *Concomitance and communion, op. cit.*, p. 242.

⁷⁸ E. DUBLANCHY, *op. cit.*, col. 562.

La intinción demuestra, por tanto, que la comunión con la Preciosísima Sangre no es ni una necesidad ni una obligación ni una «regla».

Sin embargo, no nos negamos a reconocer los valores teológicos y pastorales que, bajo la razón de signo, *ratione signi*, (I.G.M.R. n.º 240 y la mayoría de los documentos que le siguieron), se atribuyen a la comunión *sub utraque*.

Recordemos que ya hemos hecho referencia, en esta exposición, a las enseñanzas de varios Padres de la Iglesia, en particular en lo que se refiere al rico simbolismo del cáliz.

Mencionemos, además, la dimensión de la alianza sellada en la sangre del Cordero, que sin duda se pone de relieve mediante la comunión bajo la especie del vino (cf. Heb 9, 15-22). Además, en cuanto al «signo del banquete eucarístico» y a la «relación entre el banquete eucarístico y el banquete escatológico del Reino» (ibíd., n.º 240), ¿cómo negar que la comunión *sub utraque* —y sobre todo *per modum potus*— los pone sin duda en vale^{ur 79}, aunque hay que subrayar que todo esto pertenece al ámbito del significado: «*quo signum eucharistici convivii plenius elucet*», repite la I.G.M.R. al final del n.º 241? (Nótese también que *la Instructio* retoma los términos del decreto de 1965).

Estos textos ponen así de relieve una dimensión teológica, espiritual y pastoral que no carece de interés. Sin embargo, no pretenden expresar todo el contenido doctrinal de la Eucaristía. Situándose en una orientación que privilegia una concepción simbólica de la teología sacramental, valoran más el sacramento-signo que, por ejemplo, el sacramento-causa de la gracia^{e 80}.

El marco de una simple exposición nos obliga evidentemente a esbozar aquí a grandes rasgos estas observaciones y, por tanto, a una simplificación que no pretende ofrecer un análisis científicamente exhaustivo de la cuestión. Añadamos, no obstante, que la dimensión comunitaria de la Eucaristía —*koinônia*—, cuyas expresiones subrayábamos en los Padres, se ha convertido, para toda una corriente

⁷⁹ Cf. 1 Co 10, 16-22 y 11, 20; Sal 23, 5; 104, 15; Pr 9, 2; Mt 26, 27-29; Lc 22, 17-18. Véase en particular M. AUGÉ, *La Liturgia-Eucaristía*, op. cit., p. 280; Joseph DE SAINTE-MARIE, *L'Eucharistie, salut du monde*, París, 1981, pp. 301, 303; J. DUPONT, «Ceci est mon Corps, Ceci est mon Sang», en *Nouv. Revue théolog.*, 80, 1958, pp. 1040-1041; P. BENOIT, «Les Récits de l'institution et leur portée», en *Lumière et Vie*, 31, 1957, p. 62.

⁸⁰ Porque la acción en modo de signo no agota la acción sacramental; y si el sacramento ES signo (*Suma Teológica*, IIIa, q. 62, a. 1), el sacramento añade un aspecto propiamente instrumental, como signo elevado por la virtud divina («*Vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem*», a. 4, ad 1). Ciertamente, esto supone una teología sacramental que se apoya en una metafísica del ser. «Un sistema superado», han podido decir algunos; y el P. Gy señalaba «el carácter en gran parte “indisponible” (cf. Ricoeur) de la ontología y, más particularmente, de la causalidad en nuestro contexto filosófico actual» (P.M. GY, en *Problèmes de théologie sacramentaire*, colección Recherches Actuelles, II, París, 1972, p. 179). Así, una cierta corriente de investigación, que se arraigaría, por ejemplo, en un L.M. Chauvet en una «superación» de tipo hegeliano, rechazaría la ontoteología, o más bien, «superándola», podría afirmar: «De hecho, la comunicación de la gracia (sacramental) debe entenderse, no según el esquema «metafísico» de causa y efecto, sino según el esquema, simbólico, de la comunicación de la palabra». (L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, op. cit., p. 147). O también: «Esto supone dejar provisionalmente de lado las categorías de la causalidad para adoptar las de la simbología». X. LÉON-DUFOUR, op. cit., p. 330.

teológico que no está ausente de ciertos documentos del magisterio, el aspecto central de este sacramento:

Todos los demás aspectos, dice el liturgista A. Ganoczy, [...] incluso el de la presencia real y el sacrificio, se absorben e interpretan a partir de este punto central. [...] La presencia real y el sacrificio se ponen, por así decirlo, al servicio del encuentro entre Dios y los hombres, y de los hombres entre sí (de modo que ni uno ni otro pueden ya considerarse un fin en sí mismos).⁸¹

Huelga decir que, para esta corriente teológica, el signo del banquete convivial —*signum convivii*—, subrayado por la comunión *sub utraque*, considerada una vez más desde el punto de vista del significado, convierte este uso en una práctica, como mínimo, privilegiada.⁸²

¿Deberíamos concluir que las circunstancias que, al margen de toda legislación formal, llevaron progresivamente a la escasez y luego al abandono de la comunión *sub utraque* para los no celebrantes habrían desaparecido por completo? ¿Se habrían desvanecido, como vanas abstracciones, los motivos que explicaban esta evolución y justificaban las posteriores medidas de prohibición?

¿Saldríamos por fin —con la comunión bajo las dos especies restablecida— de un largo eclipse o, al menos, de un claroscuro teológico, litúrgico y pastoral? ¿Recuperará la Eucaristía, en la vida de la Iglesia, el lugar eminente que le corresponde, objeto de una fe más esclarecida, en una verdad y una autenticidad mejor comprendidas?

¿Se afianzarán el respeto y la veneración de la presencia real en lo más recóndito de los corazones y en la expresión litúrgica? ¿Qué significarían entonces esas alarmantes encuestas sobre la adhesión de los fieles al dogma de la presencia real⁸³? ¿Qué importancia tendrían para nosotros ciertas afirmaciones que preferiríamos no oír⁸⁴?

¿Constituiría finalmente la comunión bajo las dos especies, tras un «régimen de excepción» multiseccular, el retorno a la «norma» original?

⁸¹ A. GANOCZY, *La Doctrine catholique des sacrements*, París, 1988, p. 97.

⁸² Por eso las reflexiones de SAN TOMÁS en la IIIa q. 80 a. 12 sobre el papel del sacerdote celebrante, en cuanto que actúa *in persona Christi* e *in persona omnium*, siguen siendo de gran actualidad. Y «la alternativa» o la oposición entre estas dos funciones es considerada por los teólogos contemporáneos como abusiva. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 333, nota 9, con los autores citados.

⁸³ Encuesta SOFRES para France-Inter (ya en 1986): «menos de la mitad de los católicos practicantes creen en la presencia real».

⁸⁴ «Su presencia (la de Cristo) sacramental en el pan y el vino debe [...] entenderse como la cristalización de su presencia en la asamblea. [] La presencia eucarística debe entenderse como la cristalización de la presencia de Cristo por el Espíritu, en el Espíritu, en la humanidad y en el universo». L.M. Chauvet, *Temas de reflexión sobre la Eucaristía*, (documento preparatorio para el Congreso Eucarístico Internacional, 16-23 de julio de 1981), París, 1981, p. 20.

Esta letanía de preguntas no pretende ser irónica. Refleja y expresa posiciones que no son en absoluto secretas. Escuchen lo que profesa *la Enciclopedia de pastoral* editada en italiano en 1988:

La comunión solo con el pan hace vana la catequesis del signo eucarístico... Sin el cáliz, todo discurso sobre el simbolismo eucarístico de la Última Cena resulta ser una piadosa mentira... [Mediante la comunión bajo las dos especies] la Iglesia redescubre la necesidad de la fidelidad a la palabra del Señor [...] para superar la insuficiencia ritual y el simbolismo reducido a la mitad. La comunión que incluye también el cáliz es la norma; la que se limita al solo pan o al solo vino es la excepción debida a circunstancias particulares (no se trata de una utopía ni de un discurso completamente ajeno a la realidad, sino de un hecho, que forma parte del realismo sacramental, que hay que aceptar sin restricciones mentales). Las expresiones «Comunión bajo las dos especies» o «bajo una sola especie», expresiones derivadas de conceptualizaciones reduccionistas de la escolástica, cuyo vocabulario se ha vuelto ya incomprendible; estas expresiones deberían olvidarse, para utilizar simplemente el término «comunión», sin más. El camino psicológico que queda por recorrer para traducir en hechos la reforma litúrgica es aún inmenso .⁸⁵

Una vez más, no se trata aquí de tesis que circulan en secreto, y no las habríamos citado si no reflejaran una corriente teológico-litúrgica y una *praxis* pastoral lo suficientemente extendidas como para ser significativas.

Por lo demás, se exponen en el marco de una enciclopedia, y su autor no es más que uno entre muchos otros dentro de la propia obra. Cabe señalar, de paso, el tono polémico hasta el punto de resultar ofensivo. Por ejemplo: «¡La Iglesia redescubre la necesidad de la fidelidad a la palabra del Señor!» ¡Qué se diría si los defensores de la comunión bajo una sola especie se expresaran de este modo? En esta frase hay materia para un debate teológico que no tiene cabida aquí. Pero no nos detengamos en este aspecto, aunque bastante revelador de una mentalidad que no era ajena a los reformadores del siglo ^{XVI}. Pasemos a lo más importante.

En primer lugar —y lo señalaremos solo de pasada— para indicar que la teología del signo y de lo simbólico (cuya capacidad esclarecedora no negaremos) se privilegia aquí —por no decir se exagera— hasta la casi exclusividad. «La comunión que incluye el cáliz es la regla. » Esto es lo que debe llamar nuestra atención, tal y como propone, por otra parte, *la Enciclopedia*, que nos exhorta a reprimir en este punto toda «restricción mental», con un gran aplomo y un dirigismo intelectual sin réplica. ¡Cuidado con el «pensamiento único»! ¿Cómo conciliar esta afirmación con las fuentes escriturales (pensemos en Jn 6), donde es imposible

⁸⁵ *Enciclopedia di pastorale*, vol. 3, «Liturgia», dir. E. COSTA, *op. cit.*, pp. 229-230.

descubrir una prescripción divina de la comunión *sub utraque*, como reconocía, entre muchos otros, el P. Roguet (cf. nota 49)? ¿Cómo conciliarla con la «regla» teológico-pastoral recordada tan clara y enérgicamente por la propia *Institutio generalis* del *Novus Ordo*? ¿Cómo no detectar en ello la punta de lanza o, al menos, el germen de una nueva encarnación de la controversia suscitada por los «utraquistas», cuya responsabilidad es tan grande en la prohibición formal del cáliz para los no celebrantes, p. 86?

¿Cómo se puede calificar de «excepción» un uso litúrgico de la Iglesia, fuertemente justificado en la doctrina y practicado durante ocho siglos? ¿Es esto realmente el resultado de un razonamiento teológico? ¿No sería más bien confundir su convicción con la verdad? Y ello, hasta el punto de imponerlo en virtud de una reivindicación de infalibilidad: «a aceptar sin restricciones mentales» (sic). No estamos extrapolando, ya que *la Enciclopedia* pone en tela de juicio —en caso de oposición a su tesis— el propio «realismo sacramental» (sic).

¿No es esto dar a entender que, en la teología y la pastoral de la Iglesia, el «realismo sacramental» se había desvanecido? En efecto, como hemos visto en detalle, la comunión bajo una sola especie se practicaba (en circunstancias que no pueden calificarse de excepcionales, sino de particulares) desde la antigüedad eclesial. Tal es, en efecto, la interrogación que suscitan —si es que no está contenida en ellas...— estas palabras: se debería «utilizar simplemente el término de comunión, sin más», ya que la única comunión verdadera, «real», sería la comunión bajo las dos especies...

¿Acaso el otro modo de comunión no merecería, pues, ese nombre? ¿Quién no discerniría en ello una exageración y un exceso que la Iglesia —tras un tiempo de paciente examen de sus consecuencias doctrinales, litúrgicas y espirituales— no podrá sino reprobar (cf. nota 85)?

¿Quiénes son, pues, los adversarios de la comunión bajo las dos especies?

No hay que buscarlos entre los sacerdotes y los fieles que, en virtud de «justas aspiraciones» (*motu proprio - Ecclesia Dei*), hacen uso de los libros litúrgicos denominados «de 1962», pues no se oponen «por principio» a la comunión bajo las dos especies, siempre que su uso esté justificado por la importancia de circunstancias particulares, según la letra y el espíritu del documento conciliar que restablece la posibilidad de dicho uso (Constitución *De sacra Liturgia* y C.I.C., canon 925). Todos hacen suya esta verdad de que la Iglesia «en la dispensación de los sacramentos y al margen de su sustancia, siempre ha tenido el poder de establecer o modificar lo que juzga más útil para el bien de los fieles y el respeto de los sacramentos» (Trento).

El uso ordinario de la comunión bajo la sola especie del pan, conservado con razón por el rito tradicional (a veces llamado tridentino), se basa —como hemos visto— en motivos doctrinales tan

⁸⁶ Cf. J.J. MEGIVERN, *Concomitance and communion*, op. cit., p. 242.

relacionados con la fe que deben ser recordados obligatoriamente a las personas que comulgan bajo las dos especies.

Así, este uso está llamado a desempeñar un papel de garante teológico y pastoral. En efecto, las condiciones enunciadas para una práctica correcta de la comunión *sub utraque* nos revelan que la Iglesia se niega a que esta última corra el riesgo de convertirse en «bandera» de cualquier ideología teológica —eclesiológica y/o pastoral— que sea.

Cuando así ocurre, la comunión bajo las dos especies debe, por tanto, realizarse necesariamente según las disposiciones de la Santa Sede y el juicio de los obispos, y ello por «el bien de los fieles y el respeto» de este sacramento en el que DIOS se entrega en la persona de Jesucristo inmolado y resucitado «*propter nos homines et propter nostram salutem* » («por nosotros los hombres y por nuestra salvación»).