

La comunione sotto le due specie: aspetti teologici e pastorali

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

La comunione sotto le due specie, nel rispetto dei principi dogmatici stabiliti dal Concilio di Trento, può essere concessa, a giudizio dei vescovi, nei casi che la Sede Apostolica preciserà, sia ai chierici e ai religiosi, sia ai laici; ad esempio: ai neoordinati nella Messa della loro ordinazione, ai professi nella Messa della loro professione religiosa, ai neofiti nella Messa che segue il loro battesimo.²

Così si esprime il Concilio Vaticano II, nella costituzione sulla sacra liturgia.

Nessuno ignora che la comunione sotto le due specie non costituisce affatto una pratica di recente invenzione. La prima comunione eucaristica, ricevuta dagli stessi apostoli dalle mani del Signore in persona, si compie sotto le due specie del pane e del vino consacrati, poiché è così che Cristo istituì il sacramento dell'Eucaristia (Lc 22,19-20).

Dall'epoca apostolica fino al XII-XIII secolo, questa modalità di comunione era praticamente universale, sebbene non esclusiva, sia in Oriente che in Occidente, come attesterà lo stesso Concilio di Trento, lungi dall'essere, in materia, l'unico testimone: «*Ab initio christianæ religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisse*» – «All'inizio del cristianesimo la pratica della comunione sotto le due specie non era rara» – (Sess. XXI, c. 2).

Dopo san Paolo in 1 Cor 11,28, si possono citare la *Didachè*, sant'Ignazio di Antiochia, san Giustino, Tertulliano, san Cipriano di Cartagine, san Cirillo di Gerusalemme³. Queste testimonianze non si

limitate ai primi cinque o sei secoli; così Neoforo di Costantinopoli (+829) nel suo *Antirrheticus II adversus Constantinum Copronymum*.⁴

I Padri, nella loro contemplazione del mistero eucaristico e alla luce di questo rito della comunione, ricevuta sotto le due specie del pane e del vino, hanno trattato volentieri la simbologia del calice, in particolare per quanto riguarda la dimensione soteriologica e i legami tra Eucaristia-escatologia ed Eucaristia-pneumatologia. Padre Lebeau, gesuita di Lovanio, ha dedicato a questi temi diversi studi, nei quali cita, tra gli altri autori, alcuni bei passaggi tratti dai Padri:

¹ Conferenza tenuta in occasione del 2° colloquio del C.I.E.L., ottobre 1996.

² Costituzione *De sacra Liturgia*, cap. 2, «Mistero dell'Eucaristia», art. 55.

³ Ma anche Basilio il Grande, Giovanni Crisostomo, Ambrogio, Agostino, Gregorio I, Isidoro di Siviglia, Beda...; cfr. J.J. MEGIVERN, *Concomitance and communion. A study in eucharistic Doctrine and practice*, Friburgo-New York, 1963, pp. 6-12. E. DUBLANCHY, art. «Comunione sotto le due specie», in *D.T.C.*, Parigi, vol. III, 1923, col. 554-555. N. IUNG, art. «Comunione», in *D. Droit Can.*, Parigi, vol. III, 1942, col. 1171-1172. Tra i numerosi autori, BOSSUET, *Trattato sulla comunione sotto le due specie*, in *Opere complete*, Ed. Lachat-Vivès, vol. 16, 1864, p. 225 ss.

⁴ P.G., 100, 337 e segg.

«Il grappolo appeso al legno negli ultimi giorni, il cui sangue diventa bevanda di salvezza per coloro che credono», scrive san Gregorio di Nissa (*Vita Moïis.*, II, 268). «Comunicando al Suo sangue versato per noi, riceviamo lo Spirito Santo», dice lo pseudo-Crisostomo⁵. E sant'Ambrogio: «[Vieni al cibo] di Cristo, a quello del corpo del Signore, al banchetto sacramentale, a quel calice di cui si inebria l'affetto dei fedeli, per rivestirti della gioia che viene dalla remissione dei peccati, liberarti dalle preoccupazioni del mondo, dalla paura della morte e dalle ansie. Grazie a questa ebbrezza, il corpo non vacilla, ma conosce un rinnovato vigore; l'anima non è confusa, ma divinizzata.»⁶

Confutando gli Ebioniti – che non volevano riconoscere a Gesù Cristo la qualità di Messia escatologico e che, nell'ordine rituale, erano seguaci dell'«eresia acquariana» (volontà di non «consacrare», «eucaristicare», se non l'acqua pura), san Ireneo scriverà: «Essi rifiutano la commistione del vino celeste e vogliono essere solo acqua di questo secolo, rifiutando di ricevere Dio affinché Egli si mescoli a loro»⁷.

Certamente, per i Padri come per san Paolo (1 Cor 10,3-4), anche il pane eucaristico è un alimento «spirituale», come riconosce padre Lebeau: «cioè portatore di spirito, PNEUMATICON BROMA, PNEUMATICON POMA. 8»

I Padri sottolineano inoltre la dimensione simbolica della *koinônia* di cui è portatore il calice, mostrando tuttavia che essa è condivisa con il pane, carne sacra del Salvatore. Già sant'Ignazio di Antiochia scriveva ai Filadelfesi: «Abbate cura di praticare una sola Eucaristia, poiché c'è una sola carne di Nostro Signore Gesù Cristo, e un solo calice per unirvi al suo sangue, un solo altare, come c'è un solo vescovo, con il collegio dei presbiteri e dei diaconi.⁹» E l'anafora di san Basilio dice, subito dopo l'epiclesi: «Che tutti noi che partecipiamo all'unico pane e all'unico calice siamo uniti gli uni agli altri nella comunione dell'unico Spirito Santo»¹⁰

Si tratta quindi di una modalità ordinaria del rito della comunione, che si manterrà tale, anche in Occidente, fino al XII secolo circa. La comunione sotto le due specie dovrà tuttavia affrontare le difficoltà, diciamo «pratico-pastorali», che presenta la comunione al Preziosissimo Sangue. Queste difficoltà non sono ovviamente estranee a una dimensione

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

⁶ *Sermone 15 sul Salmo 118*, 28; P.L. 15, 1197, 1526.

⁷ *Advers. Haeres*, V, 1, 2.

⁸ P. LEBEAU, «La Signification de la coupe eucharistique d'après les Pères», in *Studia Patristica. Texte und Untersuchungen*, 107, Berlino, 1970, p. 367

⁹ *Filadelf.*, 4, 1.

¹⁰ Citato da P.M. GY, «I riti della comunione eucaristica», in *La Maison-Dieu*, 24, 1950, p. 150.

propriamente teologico, come il sacro rispetto verso la presenza reale di Cristo sotto entrambe le specie, rispetto che la comunione al calice non poteva sempre garantire in modo assoluto (*timor effusionis*).¹¹

Ne è testimonianza l'evoluzione del modo di distribuire la comunione sotto la specie del vino. Si cominciò bevendo dal calice. Poi *l'Ordo romanus I* mostra che nell'^{VIII} secolo i comunicandi usavano un *pugillaris* (tubo). «Era difficile dare la comunione a tutto un popolo direttamente calice¹²». A causa di questa stessa difficoltà, si vede apparire l'uso del «cucchiaino eucaristico», abbastanza presto a quanto pare, in Siria, verso il ^{VII} secolo¹³. In Occidente, J. B. Pitra ne rileva la comparsa in un testo conciliare regionale del ^{IX} secolo¹⁴. Gran parte dell'Oriente la adatterà, secondo la testimonianza del cardinale Umberto (+1061).

È sempre nel ^{VII} secolo che, da una condanna pronunciata dal ^{III} concilio di Braga, ci giunge la prima testimonianza dell'intinctio¹⁵. Se i latini hanno emesso diverse condanne contro questa pratica, è perché la considerano, o contraria all'istituzione fatta durante l'Ultima Cena, o – secondo un'obiezione meno seria – troppo incline a ricordare la comunione di Giuda; ma l'Oriente, in alcuni dei suoi riti (in particolare quelli bizantini), la adotta. In questo modo, l'ordine: «Bevetene tutti» non viene più eseguito, e il significato del calice vi è attenuato, per non dire altro.

Come possiamo constatare, non è quindi convincente affermare che presso gli orientali – che hanno conservato la comunione sotto le due specie – questo rito non abbia mai posto problemi; e questi, secondo la testimonianza di M. Jugie, «non hanno mai considerato il modo di comunicare osservato nell'Ultima Cena come prescritto dal Salvatore per tutti, indefinitamente e senza possibilità di cambiamento.¹⁶» L'evoluzione ha potuto arrivare, in alcuni luoghi, fino alla comunione sotto una sola specie (Armeni, Maroniti¹⁷); e secondo J. Jungmann, presso i Bizantini separati:

«Le ostie destinate alla comunione dei fedeli non vengono generalmente consacrate; si riceve solo il Preziosissimo Sangue, insieme a un pezzo di pane simbolico.¹⁸»

¹¹ Cfr. G. DANEELS, «La Comunione sotto le due specie», in *Concilium*, 1965, 2, p. 134. J. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, Parigi, 1954, t. III, p. 315. Per il rispetto delle sacre specie fin dai primi secoli, cfr. in particolare Cirillo di GERUSALEMME, *Cat. Mystagog.*, V, 27; TERTULLIANO, *De Corona mil.*, 3; Ippolito di ROMA, *Tradit. Apostol.*, in Coll. Sources Chrétiennes, XI, p. 67.

¹² P. BATIFFOL, *Lezioni sulla Messa*, Parigi, ed. 1920, p. 290.

¹³ F. NAU, «Le Texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase», in *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, citato da A. MICHEL, «Communion sous les deux espèces», in *l'Ami du clergé*, 72, 1962, p. 702.

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

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

Del resto, tutti gli storici riconoscono che l'uso della comunione sotto la sola specie del pane è una pratica tra le più antiche, in particolare al di fuori dell'edificio ecclesiastico. È documentata fin dal III secolo da autori quali Tertulliano o san Cipriano , n. ¹⁹. Ai fedeli poteva essere concesso di conservare nelle loro case la santa riserva. San Basilio menziona questa pratica per l'Egitto e l'Africa; san Girolamo attesta questa usanza della comunione a domicilio a Roma ai suoi tempi. Essa era frequente durante i periodi di persecuzione e anche dopo, tanto che i concili del ^{IV} secolo dovettero regolamentarla per evitare o scongiurare abusi (Saragozza, nel 380; Toledo, nel 400) ²⁰.

Così i malati, i fedeli «sani» durante (e anche al di fuori) delle persecuzioni, gli anacoreti..., tutti comunicanti anche sotto la sola specie del pane, testimoniano la volontà di unirsi a Cristo attraverso la comunione al Santissimo Corpo. È necessario sottolineare qui il legame *tra* la mistica del martirio e la spiritualità eucaristica, così come *tra* quest'ultima e i fondamenti della *Vita monastica*, considerata come volontà di incorporazione al *mysterium Christi*. Così, anche nella comunione sotto la sola specie del pane, si esprime «l'unione a Cristo nel suo passaggio vittorioso (passover) dalla morte, o meglio, attraverso la morte, verso la vita . ²¹». Non si potrebbe cogliere in questo un avvicinamento alla credenza, almeno implicita, nella «concomitanza», intendiamo dire nel fatto che essa esprima il *Christus totus et integrus*? P. M. Gy non osserva forse che l'espressione *Christus totus* si trova già in sant'Agostino, anche se non pretendiamo che in lui essa rivesta una connotazione esclusivamente eucaristica . ²²

Inoltre, fin dalle ricerche del cardinale Bona (+1674), gli storici amano distinguere tra «comunione fuori dalla chiesa» e «comunione nella chiesa» (cioè soprattutto nell'ambito dell'assemblea liturgica), limitando al primo caso la comunione sotto la sola specie del pane (o del vino), altri studi storici dimostrano che in questo campo un'eccessiva semplificazione può distorcere la comprensione dei fatti. Sono state conservate le testimonianze sulle usanze della Chiesa di Costantinopoli sotto san Giovanni Crisostomo (cfr. Sozomeno e Niceforo Callisto ^{e 23}); della Chiesa di Gerusalemme, secondo la testimonianza del cardinale Humbe ^{e 24}; della Chiesa di Roma al

¹⁹ TERTULLIANO, *Ad Uxorem*, P.L., 1, 1296; san CIPRIANO, *De Lapsis*, P.L., 4, 486. Gli storici citano anche Dionigi di Alessandria (+265), Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.*, I, VI, 44. P.G., XX, 629), Paolino di Milano...

²⁰ Cfr. J. DUHR, art. «Communion fréquente», in *Dict. de spiritualité*, Parigi, vol. II, 1953, col. 1240.

²¹ J.J. MEGIVERN, *op. cit.*, p. 20. Cfr. L. BOUYER, «La spiritualità del Nuovo Testamento e dei Padri», in *Storia della spiritualità cristiana*, I, Parigi, 1960, pp. 254, 622.

²² P.M. GY, «La Relazione a Cristo nell'Eucaristia secondo san Bonaventura e san Tommaso d'Aquino», in J. DORE et alii, *Sacramenti di Gesù Cristo*, Parigi, 1983, 82. (Contributo ripreso in *La Liturgia nella storia*, Parigi, 1990).

²³ SOZOMENE, 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.

V secolo da papa san Le^{on}²⁵: i manichei, rifiutando di ricevere il Preziosissimo Sangue, si nascondevano tra i fedeli per ricevere il Santissimo Corpo, atteggiamento impossibile se la comunione sotto una sola specie non fosse stata in uso. Poi testi più recenti, s.²⁶, sulla Gallia nei secoli VI-IX, sembrano indicare l'uso di questo rito *sub specie panis* («sotto la specie del pane»), nell'ambito dell'assemblea liturgica; ancora a Roma, nel VII secolo, sotto san Gregorio Magno, la comunione sotto una sola specie era abituale, secondo la testimonianza del diacono Paolo, riportata da Mabill, n.²⁷

Menzioniamo anche l'uso di ovviare all'insufficienza di vino consacrato mediante l'infusione, nel vino ordinario, di alcune gocce di Preziosissimo Sangue. Poiché tale miscela non produceva la consacrazione del vino ordinario, ne rimaneva al massimo solo una parte del «carico simbolico», e tale uso testimonia che la comunione sotto una sola specie era di fatto conosciuta e praticata.

Citiamo ancora la comunione sotto una sola specie nella Messa dei Presantificati, conosciuta in Oriente nel IV secolo e, tra i Latini, menzionata nel sacramentario attribuito a san Gelasio; e infine la comunione dei bambini, il più delle volte sotto la sola specie del vino.

Sembra impossibile ammettere che i credenti di quelle epoche potessero vedere in queste usanze dei riti «mutilati», e che non credessero in un *verum sacramentum*. Tanto più che, né nell'ordine teologico, né nella pratica pastorale (se si escludono gli abusi delle comunioni a domicilio per i non malati, o ancora le reticenze latine *all'intinctio*, menzionate sopra), non furono sollevate a questo proposito particolari difficoltà o controversie.

A partire dal XIII secolo, si constata la (quasi) totale scomparsa dell'usanza, per i non celebranti, di ricevere la comunione con il Preziosissimo Sangue. La Chiesa non si opporrà a questo cambiamento e finirà addirittura per rendere obbligatoria la comunione solo con il pane nel rito latino. A. Dublanchy fa questa osservazione, che è tutt'altro che irrilevante per il nostro discorso: «La nuova consuetudine si afferma progressivamente, senza l'ausilio di alcuna legislazione formale per tutta la Chiesa. 28» Nel suo *Trattato sulla comunione sotto le due specie*, Bossuet spiega che il passaggio da una modalità all'altra avvenne «senza contraddizione»; il vescovo di Meaux aggiunge: «Il segno più certo che un'usanza è considerata libera è quando viene cambiata senza turbamenti. 29» E cita in particolare l'uso

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

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

Vedi anche in A. MICHEL, *Les Décrets du C. de Trente*, in HEFEFE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, Parigi, t. 10/1, 1938, p. 401, altri argomenti utilizzati dai Padri conciliari.

²⁷ Alcuni storici della liturgia contestano oggi il valore probatorio di queste diverse testimonianze.

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

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

pacifica della Chiesa di Gerusalemme, riportata dal cardinale Umberto, legato di Leone IX presso gli Orientali.

Tuttavia, le dottrine di Berengario di Tours avevano potuto indurre alcuni a ritenere che la comunione *sub utraque* («sotto le due specie») fosse necessaria e, osserva Megivern, Roma forse non avrebbe reagito in modo così «passivo» a tale evoluzione «se la verità della presenza integrale di Cristo sotto una sola specie non fosse stata contestata . 30»

Ecco perché è importante stabilire una gerarchia delle cause che hanno portato a un tale cambiamento di rito, il quale non è certamente avvenuto senza motivi.

Così, alcuni storici (tra cui Gregory Di ^{x31}) hanno potuto sostenere che l'abbandono del calice, in un tale contesto, fosse da attribuire principalmente a ragioni dottrinali, tra le quali la teologia della concomitanza andrebbe collocata in primo piano.

Una tale posizione non è vincolante, e molti altri autori sottolineano i motivi «pratici» o liturgico-pastorali: grandi assemblee di comunicandi alcune volte all'anno, dovute in parte al calo della comunione frequente, che obbligò la Chiesa a imporre il precetto della comunione annuale, nel Concilio Lateranense IV; ragioni igieniche ^{ne32}... il che non significa concludere all'assenza di ragioni teologiche e spirituali. Così P. Gy, dal canto suo, mette più chiaramente in evidenza il motivo del *periculum effusionis*, il timore di versare il Preziosissimo Sangue, «ma questo motivo ha potuto giocare in modo decisivo solo in un clima spirituale e teologico nuovo», osserva ³³. Ed è questo che conta.

Questo clima «spirituale e teologico nuovo» era quello del culto reso alla santa umanità di Cristo e alla sua Passione. Allo stesso tempo, la devozione al *Corpus Christi*, il «Santo Sacramento», si intensificava, prestandosi a importanti movimenti mistici e spirituali. Si conservava la santa ostia – e non il sangue sacro – e il desiderio di adorare la presenza reale si sviluppava senza mai escludere, anzi, il senso della *Passio* sanguinosa (che a sua volta rimandava al calice). Possiamo tuttavia notare che la dimensione escatologica di questo calice ne risultò in qualche modo attenuata.

All'inizio del ^{xiii} secolo, le rivelazioni ricevute da Santa Giuliana del Mont-Cornillon riguardo alla devozione eucaristica esercitarono una reale influenza sulla decisione di istituire, a Liegi, la festa del *Corpus Domini*, che papa Urbano IV, in seguito al miracolo di Bolsena, confermò nel 1264. Una raccolta di miracoli eucaristici, redatta da P. Browe, mostra quanto questo fenomeno sia

³⁰ J. J. MEGIVERN, *Communion under both species*, op. cit., p. 50.

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

³² Cfr. ad es. M. AUGÉ, in *La Liturgia, Eucaristia*, vol. 3/2 della collana Anàmnese, a cura di S. Marsili et alii, Marietti, ed. 1994, p. 279. J.J. MEGIVERN, *Concomitance and communion*, op. cit., p. 242.

³³ P.M. GY, in «Sacramenti di Gesù Cristo», op. cit., p. 71. (in *La Liturgia...*, op. cit., p. 249)

si concentra sui secoli XII-XV³⁴: queste ostie sanguinanti non mostravano forse, a modo loro, al popolo fedele che il *Christus totus* è presente nel pane consacrato? Questi fatti miracolosi non mancarono di contribuire alla conservazione della natura sacrificale dell'Eucaristia e all'elaborazione della devozione al Preziosissimo Sangue.

Tuttavia, va notato che i fedeli desideravano «vedere», e questo «bisogno di contemplare il corpo del Signore è la forza che, a partire dall'XI secolo, riuscì a introdurre nel mezzo del canone, pur considerato da tempo come il santuario intoccabile, una novità molto considerevole»: l'elevazione^{del 35}. Il calice, il più delle volte allora coperto dalla parte posteriore del corporale ripiegata in avanti, veniva elevato un po' più tardi; inoltre, non si poteva vedere il Preziosissimo Sangue stesso.

Secondo J. J. Megivern, sembra che, a partire da un'epoca difficile da determinare (secondo lui, l'epoca carolingia), si sia verificata una perdita del senso simbolico. Ma se ciò ha potuto influire relativamente al calice, è perché l'accento posto sulla presenza reale di Cristo sotto ciascuna delle due specie consacrate tendeva a proteggere nettamente il calice da ogni effusione; bisognava forse interpretarlo come un impoverimento? G. Daneels scrive: «La teologia della presenza reale, tipica di quel periodo, ispirava un realismo che rafforzava il desiderio di circondare le sante specie con la massima riverenza . 36»

Le dottrine di Berengario, le sue provocazioni contro Lanfranco suscitarono una riflessione teologica che portò alla dottrina della concomitanza, dimostrando che Cristo è totalmente presente sotto ciascuna delle due specie. Elaborato quando la rinuncia alla comunione sotto le due specie era già emersa, questo lavoro non ne fu la causa, ma accompagnò il movimento liturgico fornendogli le giustificazioni teologiche. Successivamente si potrà parlare di causalità reciproca tra il motivo del *periculum effusionis* e quello della concomitanza.

Il termine «concomitanza» sembra provenire dal filosofo arabo Avicenna^{n. 37}, e il concetto intende legare, a una data realtà, ciò che è al di fuori della sua essenza ma non può esserne separato. Nella disciplina sacramentale, questa dottrina è il fiorire della credenza universale nel *totus Christus*, ma esplicitamente delineata e formalizzata dopo la crisi detta «berengariana». Tutti i grandi teologi affrontano questa dottrina, in particolare Guglielmo di Champeaux, Ugo di San Vittore e P. Lombardo. Dopo quest'ultimo, essa sarà comunemente insegnata nella Scuola, e

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

³⁵ J.A. JUNGMANN, *op. cit.*, p. 125. Cfr. anche Megivern, *op. cit.*, p. 242.

³⁶ G. DANEELS, *op. cit.*, p. 134.

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

San Tommaso d'Aquino la porterà al suo «coronamento» (J. Megive , n. 38). I concili di Costanza (Denzinger-Sch, 1198), Firenze (DS, 1320) e Trento la faranno propria, e quest'ultimo «canonizzerà» il termine nella sua XIII sessione, nel 1551: «...in virtù della connessione e della concomitanza naturale mediante la quale le parti di Cristo Signore, che ormai è risorto dai morti per non morire più, sono legate tra loro» (cap. 3, DS 1640; cfr. 1729).

Queste affermazioni del concilio fanno propria la teologia di san Tommaso (IIIa, q. 76, a. 1,2,3) sulla presenza totale di Cristo in ciascuna delle sue parti. A questa dottrina, san Tommaso ricorrerà nuovamente nella q. 80, e precisamente per giustificare la comunione sotto una sola specie: «Il corpo può essere consumato dal popolo senza che esso consumi il sangue, e da ciò non deriva per lui alcun danno (*aliquod detrimentum*), perché il sacerdote offre e consuma il sangue tenendo il posto di tutti, e perché Cristo è presente per intero sotto ciascuna delle due specie... » (a. 12, sol. 3) Avrete notato che, in questa riflessione del Dottore angelico, l'argomento della concomitanza è posto in secondo luogo. Prima di esso, Tommaso evoca il ruolo e il posto del sacerdote celebrante che, scrive: «offre e consuma il sangue tenendo il posto di tutti, in *persona omnium*».

Parlare in questo modo non significa sminuire la portata e il valore della dottrina della concomitanza – che la Chiesa farà propria in quanto tale. Come scriverà P. Roguet: «Il ragionamento che struttura la dottrina della concomitanza ha il merito di basarsi su un fatto garantito alla nostra fede dalla parola di Dio: Cristo è attualmente vivo e glorioso in cielo, non morirà più, la sua carne e il suo sangue non possono quindi più essere separati .³⁹». Non era inutile sottolinearlo.

Tuttavia, prima ancora di ricorrere, nella sua dimostrazione, alla concomitanza, il Dottore angelico invoca l'argomento del sacerdote celebrante «che tiene il posto di tutti»; «ciò non dipende dal fatto che egli occupi personalmente, sul piano della comunione, un rango superiore a quello del laico», scrive ancora P. Roguet (p. 362); ma è in quanto celebrante del santo sacrificio che il sacerdote rappresenta l'intera assemblea.

P. Roguet dichiara che questa risposta di san Tommaso è «molto migliore della risposta basata sulla concomitanza, perché si colloca sul piano sacramentale, quello della significati on.⁴⁰»

Questo argomento di san Tommaso è pienamente teologico, in un duplice aspetto sacramentale ed ecclesiologico. Certo, gli effetti in quest'ultimo ambito sono stati storicamente importanti, ma occorre fare nostra questa giusta conclusione di P. Bouyer, al fine di evitare la caricaturale opposizione dialettica sacerdote/laico: «Non c'è mai stato un ritiro del calice ai laici, al contrario di

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

³⁹ A.M. ROGUET, *L'Eucaristia*, vol. II, Commento alla *Somma* teologica, Desclée, 1967, p. 358.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 362. Roguet, come molti studiosi moderni, distingue nettamente, dalla questione della presenza reale, questo «piano sacramentale»: il significato.

ciò che dicono i protestanti, ma a tutti gli altri comunicandi che il celebr^{nt41}», e quindi anche ai chierici comunicandi.

L'interpretazione di P. Roguet riguardo alla superiorità del primo argomento invocato da san Tommaso può essere accolta, poiché da essa non dovrebbe derivare l'abbandono né tantomeno la svalutazione della dottrina della concomitanza che, secondo lo stesso autore, «è ben altro che una speculazione scolastica (poiché si basa sulla pratica della Chiesa, che è la regola principale della teologia sacramentale).42»

È infatti importante non dimenticare che la risurrezione e l'unione ipostatica di Cristo sono le realtà – certamente di ordine diverso – che fondano la dottrina della concomitanza. Cristo è risorto. In questo stato, il suo corpo e il suo sangue sono inseparabili: questa è la realtà. Ed è proprio questa realtà che «viene sotto il sacramento» (ibid.), in virtù della concomitanza, anche se non va confusa con la realtà sacramentale in sé, cioè quella che è «definita e prodotta dalle parole, *vi verboru*» (ibid., p. 313).

L'Eucaristia – inseparabilmente sacrificio e sacramento – ci rende presente il mistero pasquale integrale (passione, morte e risurrezione) che è opera del Verbo incarnato e redentore e, attraverso la comunione (il *de usu* di san Tommaso, IIIa q. 80), ci associa ad esso e ci procura i suoi frutti.

L'Eucaristia si realizza quindi nella sua perfetta verità per il fatto che il sacerdote-celebrante consacra la materia⁴³ e comunica il corpo e il sangue sotto le due specie del pane e del vino, agendo in tutto ciò *in persona Christi* e, inseparabilmente, *in persona omnium* (q. 80 a. 12 ad 3), poiché egli prende il posto dell'assemblea, la quale, in un certo senso, si «personifica» in lui.

Così i fedeli che ricevono Cristo totale quando si comunicano *sub specie panis* non sono privati né della verità del sacramento, né delle grazie che ne derivano. Non ne subiscono «alcun danno» (*Aliquod detrimentum*, ibid).

In virtù di questo duplice motivo, il passaggio alla comunione *sub specie panis* si è compiuto in un clima sereno, senza provocare disordini, come abbiamo già osservato.

Tuttavia, nel^{xv} secolo, emerse la rivendicazione «utraquista» degli hussiti e dei calistini; questi ultimi, moderati seguaci di Jan Hus, facevano della comunione dal calice la più evidente delle loro richieste. È il calice che ha fatto l'ussitismo ed è Jakoubek «l'autore del calice», si è potuto scriver⁴⁴. Il nostro intento non è quello di raccontare qui la storia di questa disputa. Si rimanda con profitto agli articoli di G. Bareille e E. Dublanchy del D.T.C. («Calixtini», «Comunione sotto le

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

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

⁴³ Perfezione detta «prima»; *cf.* IV Sent. d. X, a. 2, q. 3. La manducazione concorre a questa perfezione, *cf.* IIIa q. 73 a. 2

⁴⁴ P. DE VOOGHT, *Jacobellus de Stribro: primo teologo dell'ussitismo*, Lovanio, 1972, p. 123.

«due specie»), nonché all'opera di D. R. Holeton che tratta di tali questioni, dove quest'ultimo mostra in particolare come gli utraquisti tentarono di avvalersi delle parole di san Cipriano, di Guglielmo di Laon e persino di san Alberto Magno per sostenere la loro rivendicazione. Così Jakoubek, citando sant'Alberto: «Nel sacramento, la Chiesa non intende (solo) possedere Cristo, che si può possedere essendo abitati dalla grazia e dai meriti, ma intende possedere Cristo in quanto cibo e cibo perfetto. Tuttavia, il cibo perfetto non è nel solo nel sacramento del pane, ma nel sacramento del pane e del vin , n. ⁴⁵». Ma ciò non è vincolante poiché la comunione *sub utraque* viene realizzata ad ogni messa dal celebrante e così è assicurata la verità del sacramento.

Il concilio di Costanza li condannò il 15 giugno 1415, durante la sua ^{XIII} sessione, avendo individuato che la rivendicazione utraquista «nascondeva qualche errore dogmatico sulla presenza reale e⁴⁶» e metteva in dubbio che Cristo fosse interamente presente sotto ciascuna delle specie.

Va notato che il Concilio di Basilea – che allora agì senza il sommo pontefice – concesse ai calistini di Boemia il «privilegio» di ricevere la comunione *sub utraque*, ma alle condizioni stabilite nell'accordo di Praga del 1433, noto come *Compactat* ^{a47}. Questa concessione fu revocata per ordine di Pio II il 13 agosto 1462.

Il Concilio di Trento (1545-1563), al quale giungiamo ora, non stabilisce la comunione sotto una sola specie come precetto positivo. Ciò non era affatto necessario poiché l'obbligo di questa modalità di comunione per i non celebranti era già antico. Prima di Costanza, che si esprimeva formalmente: «*habenda est pro lege*» (DS 1199), un concilio locale, quello di Lambeth, aveva potuto vietare ai fedeli, fin dal 1281, la comunione con il vino consacrato, senza esporsi ad alcuna censura o contraddizione romana.

Trento si impegnerà quindi a condannare l'errore dei presunti «riformatori» – o protestanti – che riproduceva l'affermazione dei calistini. Notiamo tuttavia che questi ultimi credevano nella presenza reale. Non si può avanzare in termini analoghi un'affermazione simile riguardo ai protestanti, che differiscono tra loro su questa verità di fede. Sottolineiamo un'ulteriore differenza: il movimento hussita fu fortemente animato dal desiderio di una comunione frequente e persino quotidiana, frutto di una devozione molto reale a Cristo eucaristico e ^{che⁴⁸}.

⁴⁵ D.R. HOLETON, *La Communion des tout-petits enfants. Étude du mouvement eucharistique en Bohême vers la fin du Moyen-Âge*, Roma, 1989, pp. 86-89.

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

⁴⁷ Legittimità dogmatica della comunione sotto una sola specie, presenza del *totus Christus* sotto ogni specie.

⁴⁸ J. DHUR, art. «Comunione frequente», in *Dizionario di spiritualità*, Parigi, vol. II, col. 1268-1270. D.R. HOLETON, *op. cit.*, pp. 43-58.

Nel caso dei protestanti, la rivendicazione della comunione al calice può essere considerata come appartenente all'ambito della teologia sacramentale o della pietà eucaristica, o piuttosto di ordine «ecclesiologico», inscrivendosi nel rifiuto dell'istituzione ecclesiale e della sua organizzazione gerarchica – in particolare la distinzione tra sacerdozio e laicato – nonché in un comportamento di contestazione sistematica e istituzionalizzata del magistero: il

«protestantesimo»? J. Megivern riferisce a questo proposito dell'atteggiamento contraddittorio di Lutero, affermando che,

«Se un concilio concedesse il calice, egli lo rifiuterebbe, e viceversa. * . 49*»

Trento, in risposta a queste «proteste», si impegnerà a difendere la dottrina e la pratica della comunione *sub specie panis*. E innanzitutto affermando che la comunione sotto le due specie non può essere qualificata come precetto divino:

Di conseguenza, il santo concilio, istruito dallo Spirito Santo, che è lo spirito di sapienza e di intelligenza, di consiglio e di pietà, e seguendo il giudizio e la consuetudine della Chiesa, dichiara e insegna che nessun precetto divino obbliga i laici e i chierici non celebranti a ricevere la comunione sotto le due specie e che non si può, senza offesa alla fede, dubitare in alcun modo (*nullo pacto*) che la comunione sotto l'una o l'altra specie sia sufficiente per la salvezza (Sess. XXI, c. 1)

Per dimostrare la correttezza di questa definizione, il concilio ricorrerà ad argomenti scritturali, attinti in particolare dal Vangelo di Giovanni, 6.

Ci furono discussioni nel corso delle quali si confrontò il v. 24: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue avrà la vita eterna», con i v. 52: «Come può darci da mangiare la sua carne?» e 58 «Chi mangia questo pane vivrà in eterno», per dimostrare che il v. 24 (carne e sangue) non contiene alcun precetto divino (per i fedeli).

Per quanto riguarda Matteo 26, 27: «Bebetene tutti», e Luca 22, 17: «E, preso un calice, rese grazie e disse: “Prendetelo e dividetelo tra voi”», questi versetti esprimono, da parte di Cristo, un comando puntuale, circostanziale e quindi rivolto solo agli apostoli. Ben diverso è il caso di Lc 22, 19: «Fate questo in memoria di me», che esprime il potere conferito agli apostoli in vista di una missione che i loro successori avrebbero continuato. Era il potere di offrire il

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

sacrificio eucaristico, potere che implica la consacrazione delle due specie e la comunione a queste due specie, perché, dice E. Dublanchy, «questa comunione integra il sacrificio .50»

I Padri conciliari fecero proprio anche gli argomenti di ordine tradizionale, attinti dalla pratica secolare della Chiesa e che dimostrano che, parallelamente alla comunione sotto le due specie, la comunione *sub una* era praticata fin dall'antichità della Chiesa, in determinate circostanze, come abbiamo visto sopra (cfr. nota 25).

In secondo luogo, il Concilio di Trento difende la comunione sotto una sola specie invocando il potere disciplinare della Chiesa in materia di dispensazione dei sacramenti⁵¹:

Inoltre il concilio dichiara che la Chiesa ha sempre posseduto il potere di stabilire (*statueret*) o di modificare, nella dispensazione dei sacramenti, salva la loro sostanza (*salva illorum substantia*), ciò che ritiene più utile per il bene dei fedeli o per il rispetto dei sacramenti ... Di conseguenza, sebbene all'inizio della religione cristiana l'uso delle due specie fosse frequente, tuttavia essendo la consuetudine universalmente mutata nel corso dei tempi, la Chiesa, riconoscendosi tale potere disciplinare nell'amministrazione dei sacramenti, mossa peraltro da giuste e gravi ragioni, ha approvato questa consuetudine della comunione sotto una sola specie e ha decretato che d'ora in poi sarebbe stata seguita come legge, legge che non si può disapprovare né modificare a proprio piacimento senza l'autorità della Chiesa. (Sess. XXI, cap. 2, DS 1728).

Abbiamo esaminato in precedenza le ragioni, attinte dalla storia della pratica pastorale della Chiesa, che permisero al concilio di definire e promulgare la decisione che abbiamo appena letto. I Padri respinsero l'opinione errata di alcuni di loro che avanzavano la possibilità per la Chiesa di cambiare un precetto di diritto divi, n.⁵² La questione era stata sollevata nella XIV sessione sull'estrema unzione, e i termini *statueret, salva illorum substantia* mostrano chiaramente che la Chiesa intendeva enunciare un principio. (Questo sarà più volte ribadito, in particolare da Pio

⁵⁰ E. DUBLANCHY, *op. cit.*, col. 554. Alcuni esegeti e alcuni liturgisti contemporanei si dichiarano poco convinti da questa argomentazione. La loro interpretazione si colloca su piani – come ci si potrebbe aspettare – ben diversi. Da un lato, per Lc 22, 17, sottolineano che questo calice potrebbe non essere il calice eucaristico dell'istituzione (cfr. ad es. X. LÉON-DUFOUR, *Le Partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Parigi, p. 269; traduzione della TOB, ed. integrale del N.T., Parigi, 1972, p. 269, note (d) (f)). Per Giovanni 6, l'interpretazione simbolica raccoglie l'adesione di molti; così, secondo L.M. CHAUVET, questo discorso: «non è un discorso sull'Eucaristia in quanto tale, ma una catechesi sulla fede in Gesù come Verbo di Dio, passato attraverso la morte per la vita del mondo. Ma questa catechesi è espressa dall'inizio alla fine in linguaggio eucaristico» (*Symbole et sacrement*, Parigi, 1990, p. 230. Cfr. anche X. LÉON-DUFOUR, *ibid.*, 306-307). Si sottolinea anche volentieri che le coppie pane/vino e corpo/sangue, o questi stessi elementi presi separatamente, possono simboleggiare una rifrazione completa o una doppia rifrazione. (cfr. *Vocabulaire de théologie biblique*, Parigi, 1962, pp. 165-166 e 991). Da qui A.M. ROGUET: «Di conseguenza, che il Vangelo parli solo di mangiare, o di mangiare e bere; che parli solo di pane, o di pane e vino, non si può trarre nulla da questi testi a favore o contro la comunione sotto le due specie.» (*op. cit.*, t. II, p. 361).

⁵¹ I calistini riconoscevano questo potere, sebbene sostenessero che in materia la Chiesa si fosse spinta troppo oltre (cfr. D.R. HOLETON, *op. cit.*, pp. 237-242). I riformatori, invece, contestavano tale potere.

⁵² Cfr. A. MICHEL, in HEFELE-LECLERCQ, *Storia dei concili*, *op. cit.*, vol. 10/1, pp. 250, 400-401; A.M. ROGUET, *L'Eucharistie*, vol. II, *op. cit.*, pp. 351-353; e SAN TOMMASO, *Somma teologica*, IIIa q. 64 a. 2 ad 1.

XII, in *Sacramentum ordinis*, riguardo alla materia e alla forma del sacramento dell'ordine, e in *Mediator Dei*).

Infine, il Concilio di Trento evocerà la ragione teologica della presenza di Cristo *totus et integrus* sotto una sola specie, e la produzione reale della grazia del sacramento dell'Eucaristia durante la comunione sotto una sola specie:

Il concilio dichiara inoltre che, sebbene il nostro Redentore abbia, come già detto, istituito questo sacramento nell'Ultima Cena sotto le due specie e lo abbia così distribuito ai suoi apostoli, si deve tuttavia riconoscere che, anche sotto una sola specie, si riceve sia Cristo totale e integro sia la realtà del sacramento e che, di conseguenza, per quanto riguarda il frutto di questo sacramento, coloro che ricevono una sola specie non sono privati di alcuna grazia necessaria alla salvezza (cap. 3, DS 1729).

«Grazia necessaria alla salvezza»: leggendo questa espressione del concilio, comprendiamo che quest'ultimo si pronuncia solo sulla causalità sacramentale in quanto tale, affermata dalle parole *verum sacramentum*, e non sulla sua integrità. La questione rimane aperta alla riflessione teologica, poiché i Padri non hanno voluto trarre una conclusione definitiva su questo argomento ^{t. 53}.

Sembra possibile raggruppare le opinioni teologiche in questo campo sotto due voci: 1) una sola causalità sacramentale; 2) una doppia causalità sacramentale.

1) Secondo questa prima opinione, le specie sacramentali significano l'unità della rifocillazione spirituale. Nell'ordine spirituale, cibo e bevanda non hanno un significato distinto. Essendo la causalità sacramentale proporzionata non al modo di significare, ma a ciò che significa, essa rimane la stessa quando è presente una sola specie (si può fare l'analogia con l'immersione o la semplice infusione nel sacramento del battesimo). È infatti opportuno ricordare che le specie eucaristiche sono cause sacramentali *virtute corporis et sanguinis*. Ora, questo principio di santificazione esiste anche sotto una sola specie: *vi concomitantiae e non vi consecrationis*. La distinzione delle specie ha infatti come ragion d'essere non la causalità sacramentale, ma piuttosto la verità del sacrificio eucaristico.

San Tommaso aveva fatto propria questa posizione (secondo la maggioranza dei commentatori) nella IIIa q. 80 a. 12 ad 3, così come del resto san Bonaventura, anche se quest'ultimo stabilisce una distinzione tra la perfezione dell'efficacia e quella del significato.

2) Secondo la seconda opinione, vi è una doppia causalità sacramentale, che corrisponderebbe al doppio ristoro spirituale che le specie significherebbero. Una grazia eserciterebbe nell'anima un'azione simile, nell'ordine spirituale, al nutrimento corporeo, e l'altra simile alla bevanda

⁵³ Cfr. A. MICHEL, in HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, op. cit., t. 10, pp. 403, 408, 418. N.B. Il concilio, per ragioni diverse, evitò il termine «causalità», utilizzando dichiarativamente i termini *continere e conferire* (cfr. DS 1606).

corporeo. Grazie distinte sebbene molto simili, vantaggiose per il comunicando, ma la cui privazione di una sarebbe facilmente compensata dalle grazie molto simili spesso ricevute nella comunione sotto l'altra specie. Non ne deriverebbe quindi alcun danno spirituale degno di nota.

Tutto ciò si basa sull'ipotesi di un duplice modo di rifacimento spirituale, il che non è affatto provato. Si potrebbe invece fare appello all'«unità specifica del sacramento dell'Eucaristia, che presuppone l'unità del rifacimento dell'anima nonostante la distinzione delle specie . 54»

Alcuni Padri avevano sostenuto che, comunicando sotto le due specie, la grazia fosse meglio accolta, in virtù di disposizioni migliori, *ex opere operantis*. Ma questo aspetto soggettivo, certamente non trascurabile, è superato dal motivo più generale del *periculum effusionis* (che è comune a tutta l'assemblea), nonché dall'argomento della disciplina della Chiesa latina (di ordine ancora più ampio, che tiene conto dei vari motivi che il catechismo scaturito dal concilio riassume abbastanza bene, secondo A. Miche .¹⁵⁵), qualunque fosse, del resto, la sollecitudine per l'unità che era allora così presente al concilio. Va inoltre notato che la questione dottrinale era immersa in un'atmosfera intrisa di politica. È anche per questo che l'eventuale concessione del calice fu al centro dei dibattiti, al fine di salvaguardare, se possibile, l'unità. Così, un santo Carlo Borromeo e altri cardinali, i vescovi d'Ungheria, ecc... erano favorevoli alla concessione (in genere limitata alla Boemia), come riporta in dettaglio Pallavici ⁿⁱ⁵⁶. Più tardi, lo stesso Bossuet penserà alla possibilità di ripristinare la comunione sotto le due specie, per «facilitare il ritorno dell'Inghilterra e della Germania». Pensava che così «si vedrebbe la rovina totale dell'eresia .57»

I Padri contrari alla concessione invocarono la prudenza, che impone di non fare eccezioni alla legge universale in periodi di eresia dottrinale (J. B. Castano), affinché quest'ultima non si sviluppasse grazie a una *prassi* che potesse sembrare giustificarla ^{r. 58}; e perché ciò avrebbe significato mettersi nella posizione di concedere ancora di più. Non potendo i Padri mettersi d'accordo, ci si rimise a papa Pio IV, che sembrava più favorevole alla concessione; egli la accordò ad alcuni metropolitani dell'Impero nel 1564. Ma il calice, diventato il simbolo della Riforma, fu respinto dagli stessi cattolici .^{s59}. Le concessioni furono quindi alla fine annullate.

⁵⁴ E. DUBLANCHY, *op. cit.*, col. 572. Va notato che a partire da san Tommaso e dopo il Concilio di Trento, la prima opinione è la più diffusa, nonostante, ad esempio, l'opinione dei salmanticensi (*Cursus theol.*, t. 18, *De Eucharist.*, disp. XI, d. 6, 2); ne sono testimonianza le discussioni dei Padri, a Trento (cfr. A. MICHEL, in HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, *op. cit.*, t. 10/1, pp. 402-403, 409, 418); e A.M. ROGUET, *L'Eucharistie*, *op. cit.*, p. 359. Tra i molti, Bossuet sostiene la prima opinione, *op. cit.*, p. 331.

⁵⁵ A. MICHEL, *ibid.*, pp. 416-417.

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

⁵⁷ BOSSUET, *Lettera a Mabillon*, del 12 agosto 1685.

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

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

Entrando nel periodo contemporaneo, vediamo riemergere, in un clima completamente diverso, l'uso della comunione sotto le due specie, e questo al più alto livello, poiché lo stesso Concilio Vaticano II ne tratta, nella costituzione *Sacrosanctum Concilium*, al n. 25: «La comunione sotto le due specie, mantenuti i principi dogmatici stabiliti dal Concilio di Trento, può essere concessa, a giudizio dei vescovi, nei casi che la Sede Apostolica preciserà» («*concedi potest, in casibus ab ap. sedis definiendis, de iudicio episcoporum*»).

Il *Missale Romanum*, promulgato dall'omonima costituzione apostolica del 3 aprile 1969, si esprime in modo analogo al n. 241 dell'*Institutio generalis*, prescrivendo ai pastori di ricordare nel modo più chiaro possibile la dottrina cattolica sulla comunione così come enunciata a Trento, e in particolare riguardo alla presenza totale di Cristo sotto ciascuna specie, così che il sacramento sia ricevuto nella sua verità, senza che manchi alcuna grazia necessaria alla salvezza a chi si comunica *sub una specie*.

L'istruzione *Eucharisticum Mysterium*, della S. C. dei Riti, datata 25 maggio 1967, si esprime negli stessi termini riguardo alla necessità di attenersi ai principi stabiliti dal Concilio di Trento (n. 32).

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma quanto segue (edizione francese):

Grazie alla presenza sacramentale di Cristo sotto ciascuna delle specie, la comunione sotto la sola specie del pane permette di ricevere tutto il frutto della grazia dell'Eucaristia. Per ragioni pastorali, questo modo di comunicare si è legittimamente affermato come il più abituale nel rito latino. «La santa comunione realizza più pienamente la sua forma di segno quando si effettua sotto le due specie. Infatti, in questa forma, il segno del banchetto eucaristico è messo più pienamente in luce.» (IGMR 240) È la forma abituale di comunione nei riti orientali.⁶¹

Il C.I.C., al canone 925, prescrive quanto segue: «La Santa Comunione sarà amministrata sotto la sola specie del pane o, secondo le leggi liturgiche, sotto le due specie; ma in caso di necessità, potrà essere sotto la sola specie del vino». In questo canone, la comunione *sub una specie* è quindi menzionata due volte, *sub specie panis* e *sub specie vini*.

Nessuno di questi riferimenti, e anche tenendo conto dei diversi gradi di autorità di cui sono rivestiti, può essere trattato con leggerezza. Tutti questi testi, e ciascuno di essi, in modo esplicito o implicito, fanno riferimento all'insegnamento e ai canoni di Trento. Non poteva certo essere altrimenti, ma è tanto più importante sottolinearlo.

⁶⁰ Il C.E.C. sembra confermare l'opinione teologica più diffusa; va addirittura oltre la posizione tridentina.

⁶¹ Per quanto riguarda il diritto delle Chiese orientali, l'*Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice di diritto canonico delle Chiese orientali*, del 6 gennaio 1996, richiede che sia distribuita la comunione *sub utraque* e che sia abbandonato il modo di comunione sotto la sola specie del pane, se ciò corrisponde a una «latinizzazione» dei riti (n. 59).

Anche dal punto di vista pastorale, i principi di Trento devono quindi essere mantenuti, richiamati e insegnati con precisione ai fedeli. Ciò implica che tali verità non siano semplicemente menzionate, come di sfuggita e una sola volta. Una vera catechesi, una predicazione fedele devono necessariamente dare loro spazio. È un'esigenza e una prescripti⁶², non è un'opinione libera.

Vediamo quindi che, quando la comunione «sotto le due specie» è praticata in obbedienza alla Chiesa (correttezza dottrinale dell'insegnamento pastorale), può diventare l'occasione per mettere in evidenza le ragioni serie e gravi per cui la comunione «sotto una sola specie» è legittimamente diventata la modalità «abituale» (C.E.C.) di comunione nella Chiesa di rito latino, senza che per questo ne vengano occultati i propri valori. Pertanto, la comunione sotto le due specie non può legittimamente implicare una svalutazione della comunione *sub sola specie panis*.

È quindi in uno spirito che esclude ogni volontà di rottura con la pratica secolare della comunione *sub specie panis* che il Concilio Vaticano II, e le altre prescrizioni del magistero, hanno voluto ristabilire – in determinate circostanze – la possibilità di ricevere la comunione sotto le due specie. Ne è ulteriore testimonianza il decreto romano del 7 marzo 1965 che autorizzava «la concelebrazione della Messa e la comunione sotto le due specie» proprio nel rito detto tridentino. Non era quindi inutile sottolineare questo aspetto, mentre vediamo riapparire un'usanza caduta in disuso nella Chiesa latina dal XII-XIII secolo, fino ad essere infine proibita.

Sempre dal punto di vista pastorale, non è forse legittimo stupirsi che, nonostante le disposizioni conciliari e poi romane che prescrivono un insegnamento necessario alla giusta comprensione e alla retta applicazione della comunione sotto le due specie, se ne segnalino piuttosto pochi esempi nella predicazione, e che molti grandi testi catechistici non le dedichino – o le dedichino così poco – spazio?

Ad esempio, *Il Catechismo per adulti* dei vescovi di Francia (1991) non ne parla esplicitamente per quanto riguarda il rito, anche quando cita Gv 6, 51-55 o 1 Cor 11, 27-29 (§ 410-411, 421-423). Lo stesso vale per *Il Libro della fede* dei vescovi del Belgio (Tournai, 1987) che cita 1 Cor 11, 27 senza ulteriori precisazioni. Tuttavia *La fede della Chiesa*, catechismo per adulti pubblicato dalla Conferenza episcopale tedesca, vi dedica un paragrafo, dichiarandola «ammessa in determinate occasioni» e richiamando brevemente i principi del Concilio di Trento nonché gli aspetti positivi del calice,

⁶² Cfr. *Eucharisticum Mysterium*, Istruzione della S.C. dei Riti e del Concilio, del 25 marzo 1967, n. 32; I.G.M.R. (1969), n. 241; *Liturgicæ instaurationes*, della S.C.C.D., n. 6; *Inestimabile Donum*, Istruzione della S. C. S. C.D., del 17 aprile 1980, n. 12, ecc. Ad esempio, *Enchiridion liturgico*, Roma, 2ª ed. 1994, nn. 459, 517, 658, 977.

come esposto dall'IGMR n. 240 .⁶³. Al contrario, *Le Nouveau Livre de la foi - La foi commune des Chrétiens*, la cui prospettiva è tuttavia ecumenica, non lo menziona come possibile elemento di avvicinamento; [al contrario, si impegna a respingere la «reificazione» che, secondo gli autori, opererebbero i concetti di sostanza e di accidente .⁶⁴! ...]. *La Foi des catholiques* (Parigi, 1984), di B. Chenu e F. Coudreau, non menziona la comunione sotto le due specie (nelle pagine indicate, nell'indice analitico, alla voce: «comunione»).

Senza pretendere di essere esaustivi, ci sembra che il catechismo dei vescovi tedeschi e il C.E.C. appaiano quasi come delle eccezioni, su un argomento al quale, al contrario, il *Catechismo del Concilio di Trento* dedicava un lungo passaggio.

Poiché la ragione di questa discrezione – o assenza – non può essere il disinteresse, e tanto meno la riserva degli autori di questi documenti nei confronti della comunione sotto le due specie, quale sia allora .⁶⁵?

È ancora più sorprendente che il *Dizionario enciclopedico della liturgia* (1992), alla voce «Eucaristia», non dedichi una sola parola a questo argomento⁶⁶, mentre *L'Église en prière*, (t. II), opera collettiva più antica, a cura di A.G. Martimort, vi dedica diverse pagine⁶⁷.

Passiamo ora alla questione dei riti. Secondo quale rituale deve svolgersi la comunione sotto le due specie, così come è stata ripristinata?

1) Per la comunione al calice, il rito è descritto minuziosamente al n. 244 dell'I.G.M.R. del 1969.⁶⁸ Nonostante queste precisazioni, non vediamo in che modo il *periculum effusionis* sarebbe stato soppresso, né tantomeno realmente evi⁶⁹. La minuziosità delle rubriche che occupano anche il n. 245 mostra in

⁶³ *La Foi de l'Église*, Parigi, 1987, p. 347.

⁶⁴ *Le nouveau Livre de la foi - La foi commune des Chrétiens*, Parigi, 1976, pp. 552.

⁶⁵ D'altra parte, nessuno ignora che non vale lo stesso per i teologi, i quali hanno trattato frequentemente questo argomento. Ma notiamo che le loro ricerche e i loro lavori non costituiscono (sempre o direttamente) le opere da cui il popolo fedele può e deve attingere l'insegnamento che ha il diritto di aspettarsi e di ricevere dai propri pastori. Alcuni hanno potuto redigere opere di divulgazione, a titolo personale, in cui la questione è trattata dal punto di vista della superiorità del rito di questa comunione sotto le due specie, ma senza alcun richiamo alla dottrina tradizionale. Così P. LE CABELLEC, *Pour mieux vivre l'Eucharistie*, Dossiers «Actualités de notre temps», Coutances, 1980, ne parla come del modo «normale», e rimprovera a una «teologia della riflessione di far passare in secondo piano il gesto vero», p. 44.

⁶⁶ Mentre «la prospettiva che ha guidato la scelta degli articoli [...] è quella che in Francia si chiama da mezzo secolo pastorale liturgica». (H. DELHOUGNE, *Brepols*, vol. I, 1992, Introduzione, p. V). Da vedere forse nel volume II, non ancora pubblicato, ma in quale lettera, dato che «C» ed «E» appartengono al volume I?

⁶⁷ Le enciclopedie italiane sembrano impegnarsi più volentieri nella valorizzazione di questo rito eucaristico. Così *l'Enciclopedia di pastorale*, vol. 3, Liturgia, a cura di E. COSTA, Casale Monferrato, 1988, 229-230; M. AUGÉ, in *La Liturgia, Eucaristia*, t. 3/2 della coll. *Anàmnèsis, op. cit.*, pp. 279-280.

⁶⁸ Si tratta di una ripresa quasi testuale del decreto che ristabilisce la comunione sotto le due specie del 1965, nel rito detto «tridentino». Faremo riferimento all'I.G.M.R.

⁶⁹ Anche se il divieto di passare il calice di mano in mano tra i comunicandi è una prescrizione rigorosa. Cfr. *Liturgicæ instaurationes*, n. 6.

oltre al fatto che, nel caso di un'assemblea numerosa, questa modalità di comunione non può che allungare in modo molto sensibile la durata della funzione.

2) Il rito con il calice a beccuccio: in questa modalità, il *periculum effusionis* è menzionato nella stessa rubrica (249b): «*attendens ne quid defluat*» («prestando attenzione che nulla si versi»); il rischio è quindi possibile, se non probabile. Inoltre, se si osserva ciò che prescrive la rubrica 249b, il rito diventa complesso, anche se P. Roguet scrive, in modo piuttosto divertente, che «anche questo modo di bere è moderno», evocando così, probabilmente, le nostre «cannucce» contemporanee !70...

3) Il rito con il cucchiaino: sembra più semplice per quanto riguarda i gesti da compiere, ma la rubrica «*attendens ne eorum labia aut linguam cochleari tangat*» («prestando attenzione affinché le labbra o le lingue non tocchino il cucchiaino») ne complica la pratica e non sembra affatto realistica. Inoltre, anche in questo caso, permane il *periculum effusionis* (n. 251), e forse proprio a causa delle precauzioni.

4) Il rito *sub utraque* per intinzione: il celebrante deve tenere il calice e il vaso sacro contenente le ostie in un'unica mano, il che presuppone un vaso di piccole dimensioni, e quindi un'assemblea poco numerosa. In caso contrario, come prevede la rubrica, è necessario portare un tavolino supplementare coperto da una tovaglia e da un corporale, per vi depositare il calice. Queste prescrizioni, del tutto giustificate, non semplificano lo svolgimento delle funzioni e questo aspetto deve essere, dal punto di vista pratico e pastorale, menzionato.

Ma torneremo più approfonditamente sulla questione dell'intinzione.

Notiamo, non senza un certo stupore, che il rischio di «effusione» è ormai «assunto», mentre, allo stesso tempo, l'obbligo formale dei segni di venerazione verso la Presenza Reale è chiaramente menzionato (n. 244 e segg.): «*Singuli communicantes accedunt, debitam reverentiam faciunt...*» («uno a uno si avvicinano i comunicandi, compiono il segno di riverenza dovuto»). Presentarsi per la comunione non costituisce affatto di per sé il segno di riverenza dovuto. Inoltre, è evidente che è necessaria una preparazione liturgica in vista della pratica di questi vari riti piuttosto complessi e che, non essendovi stati dedicati mediante prove adeguate, i comunicandi proveranno esitazioni che non contribuiranno affatto alla dignità dell'uffici e ⁷¹. Questo fatto, il cui richiamo potrebbe sembrare di una banalità un po' volgare, è tuttavia un'osservazione abbastanza comune in situazioni simili. Non è quindi affatto estraneo a una sollecitudine pastorale concreta, e non solo teorica.

⁷⁰ A.M. ROGUET, «La Comunione al calice», in *La Vie spirituelle*, 517, 1965, p. 732. Lo stesso autore proponeva l'uso di «cannucce senza valore che sarebbero state raccolte e bruciate»; (*ibid.*).

⁷¹ E quindi anche al beneficio spirituale, individuale e collettivo, di questa simbologia. *Cfr.* G. DANEELS, *op. cit.*, p. 136, che sottolinea questa esigenza: «L'amministrazione di un sacramento [...] deve anche creare questa atmosfera concreta di fede». Il documento romano *Liturgicæ instaurationes* lo sottolinea al n. 6 (f).

Ci sembra necessario tornare ora alla comunione sotto le due specie detta «per intinzione». Il ripristino puro e semplice di questo rito alla stregua degli altri tre suscita un legittimo interrogativo, poiché questo modo di ricevere la comunione è stato oggetto di varie riprovazioni e persino di diverse condanne, in particolare tra il VII e il XIII secolo.⁷²

Questo uso dell'intinzione è documentato solo a partire dal concilio di Braga del 675 che, nel suo secondo canone, ne condanna l'uso⁷³. I motivi addotti sono che il Vangelo dell'istituzione afferma la separazione delle due specie, ma anche che il pane intinto fu dato solo a Giuda, l'autorità di quest'ultimo argomento avendo ovviamente una portata più limitata. L'usanza riapparve verso l'XI secolo, se si dà credito al *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*⁷⁴, che ne fa una novità degna di riprovazione. Nel 1095, il concilio di Clermont, presieduto da papa Urbano II, condannò questo uso nel suo 28° canone⁷⁵.

Nel 1175, anche il concilio detto di Londra, o di Westminster, proibì l'intinzione⁷⁶. Ma ciò che è ancora più interessante è l'intervento di papa Innocenzo III, nel XIII secolo, nel suo *De sacro Altaris mysterio*. Il papa dichiara che questa norma è fissata e stabilita dalla Chiesa:

«*Eucharistia non detur intincta*» («non si dia l'Eucaristia per intinzione»). E, proibendo anch'egli l'intinzione, il pontefice adduce come motivo la necessaria estirpazione dell'eresia – *pro haeresi extirpanda* – che rifiuta la presenza totale di Cristo sotto ciascuna delle specie⁷⁷. Ciò ha una portata ben diversa.

Prendere del pane con l'aggiunta di alcune gocce di vino non significa affatto prendere una bevanda, cosa che invece richiederebbe la comunione *sub specie vini*.⁷⁸ Paradossalmente,

⁷² Certamente, si può notare che, in altri ambiti, alcune pratiche, un tempo disapprovate per motivi circostanziali, furono in seguito raccomandate, ma ciò avvenne proprio perché le circostanze che le rendevano pericolose erano completamente scomparse. È questo il caso, al giorno d'oggi, per quanto riguarda la venerazione dell'Eucaristia?

⁷³ MANSI, vol. IX, col. 155.

⁷⁴ Cap. XIX, P.L. 151, 989 ss.

⁷⁵ Così si esprime il Concilio di Clermont: «*Nessuno riceva la comunione [...] se non assume separatamente il corpo e, allo stesso modo, il sangue*». Il concilio precisava tuttavia che questo rito poteva essere praticato in caso di necessità, ma non senza una certa *cautela* (diffidenza e precauzione). Tale necessità si riassume in quella che indicherà più tardi papa Pasquale II: «*Praeter in parvulis ac omnino infirmis qui panem absorbere non possunt*» (*Lettera a Pons, abate di Cluny, Epist. DXXXV, P.L. 163, 442*). Clermont menziona tuttavia che l'intinzione poteva costituire una precauzione – *cautela* – contro il *periculum effusionis* nel caso in cui un intero popolo comunicasse al Preziosissimo Sangue. Questa precisazione del concilio non gli impedisce tuttavia di condannare tale uso – nonostante la precauzione segnalata e riconosciuta. Pasquale II, nella sua lettera a Pons, rimprovererà a quest'abate il fatto che tale uso si fosse mantenuto a Cluny. È interessante notare che Guglielmo di Champeaux (+1121), che sosteneva tale uso, afferma tuttavia a questo proposito che sostenere la necessità di comunicare *sub utraque* costituisce una «eresia» (*De Sacramento altaris*, P.L. 163, 1039).

⁷⁶ Canone 16; cfr. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, op. cit., vol. 7, p. 480.

⁷⁷ *De sacro Altaris mysterio*, l. VI, c. 13; P.L. 217, 866. Innocenzo III, in un primo momento, fa proprio l'argomento tratto dalla comunione di Giuda, e scrive: «*Unde constitutum est ab Ecclesia ut eucharistia non detur intincta*». Ma più avanti, il pontefice argomenta in modo molto più forte: «*Constitutum est nihilominus et pro haeresi extirpanda quae dogmatizavit Christum sub neutra specie totum existere sed sub utraque simul existere totum*». Cfr. J.J. MEGIVERN, *Concomitance and communion*, op. cit., p. 242.

⁷⁸ E. DUBLANCHY, op. cit., col. 562.

L'intinzione dimostra quindi che la comunione al Preziosissimo Sangue non è né una necessità né un obbligo o una «regola».

Tuttavia, non rifiutiamo di riconoscere i valori teologici e pastorali che, in virtù della ragione del segno, *ratione signi*, (I.G.M.R. n. 240 e la maggior parte dei documenti che l'hanno seguito), sono legati alla comunione *sub utraque*.

Ricordiamo che in questa esposizione abbiamo già fatto riferimento agli insegnamenti di diversi Padri della Chiesa, in particolare riguardo al ricco simbolismo del calice.

Menzioniamo inoltre la dimensione dell'alleanza sigillata nel sangue dell'Agnello, che è sicuramente valorizzata dalla comunione sotto la specie del vino (cfr. Eb 9, 15-22). Inoltre, per quanto riguarda «il segno del banchetto eucaristico» e «il rapporto tra il banchetto eucaristico e il banchetto escatologico del Regno» (ibid., n. 240), come si può negare che la comunione *sub utraque* – e soprattutto *per modum potus* – li metta sicuramente in vale ^{ur 79}, anche se va sottolineato che tutto ciò rientra nell'ambito del significato: «*quo signum eucharistici convivii plenius elucet*», ripete l'I.G.M.R. in conclusione al n. 241? (Si noti anche che *l'Instructio* riprende i termini del decreto del 1965).

Questi testi mettono quindi in evidenza una dimensione teologica, spirituale e pastorale che non è priva di interesse. Tuttavia, essi non pretendono di esprimere tutto il contenuto dottrinale dell'Eucaristia. Situandosi in un orientamento che privilegia una concezione simbolica della teologia sacramentale, essi valorizzano più volentieri il sacramento-segno piuttosto che applicarsi, ad esempio, a considerare il sacramento-causa della grazia ^{e 80}.

Il contesto di una semplice esposizione ci costringe ovviamente a tracciare qui a grandi linee queste osservazioni, e quindi a una semplificazione che non pretende di rendere conto scientificamente in modo esaustivo della questione. Aggiungiamo tuttavia che la dimensione comunitaria dell'Eucaristia – *koinônia* –, di cui sottolineavamo le espressioni presso i Padri, è diventata, per un'intera corrente

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

⁸⁰ Poiché l'agire in quanto segno non esaurisce l'agire sacramentale; e se il sacramento È segno (*Somm. teol.* IIIa, q. 62, a. 1), il sacramento aggiunge un aspetto propriamente strumentale, come segno elevato dalla virtù divina («*Vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem*» a. 4, ad 1). Certamente, ciò presuppone una teologia sacramentale che si fonda su una metafisica dell'essere. Sistema superato, hanno potuto dire alcuni; e P. Gy segnalava «il carattere in gran parte “indisponibile” (Cfr. Ricoeur) dell'ontologia e più in particolare della causalità nel nostro contesto filosofico attuale » (P.M. GY, in *Problèmes de théologie sacramentaire*, collana Recherches Actuelles, II, Parigi, 1972, p. 179). Così una certa corrente di ricerca, che affonderebbe le sue radici ad esempio in un L.M. Chauvet in un “superamento” di tipo hegeliano, rifiuterebbe l'onto-teologia, o piuttosto, “superandola”, potrebbe affermare: «Di fatto, la comunicazione della grazia (sacramentale) va intesa non secondo lo schema «metafisico» di causa ed effetto, ma secondo quello, simbolico, della comunicazione della parola». (L.M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, op. cit., p. 147). Oppure: «Ciò presuppone che si lascino provvisoriamente da parte le categorie della causalità per assumere quelle della simbologia». X. LÉON-DUFOUR, op. cit., p. 330.

teologico che non manca in alcuni documenti del magistero, l'aspetto centrale di questo sacramento:

Tutti gli altri aspetti, dice il liturgista A. Ganoczy, [...] anche quello della presenza reale e del sacrificio, sono assorbiti e interpretati a partire da questo punto centrale. [...] La presenza reale e il sacrificio si mettono, per così dire, al servizio dell'incontro tra Dio e gli uomini, e degli uomini tra loro (così che né l'uno né l'altro possono più essere considerati come un fine a sé stante).⁸¹

Va da sé che, per questa corrente teologica, il segno del banchetto conviviale – *signum convivii* –, sottolineato dalla comunione *sub utraque*, ancora una volta considerata dal punto di vista del significato, rende questo uso una pratica a dir poco privilegiata.⁸²

Si dovrebbe concludere che le circostanze che, al di fuori di qualsiasi legislazione formale, hanno portato progressivamente a ridurre e poi ad abbandonare la comunione *sub utraque* per i non celebranti sarebbero completamente scomparse? I motivi che spiegano questa evoluzione e giustificano le successive misure di divieto sarebbero svaniti, come vane astrazioni?

Usciremo finalmente – con il ripristino della comunione sotto le due specie – da una lunga eclissi o almeno da un chiaroscuro teologico, liturgico e pastorale? L'Eucaristia ritroverà, nella vita della Chiesa, il posto eminente che le spetta, oggetto di una fede più illuminata, in una verità e un'autenticità meglio comprese?

Il rispetto e la venerazione della Presenza Reale ne usciranno rafforzati nel segreto dei cuori e nell'espressione liturgica? Che significato avrebbero allora quei sondaggi allarmanti sull'adesione dei fedeli al dogma della presenza reale⁸³? Che importanza avrebbero per noi certe affermazioni di cui preferiremmo non sentire il se^{ns84}?

La comunione sotto le due specie costituirebbe infine, dopo un «regime di eccezione» plurisecolare, il ritorno alla «norma» originaria?

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

⁸² Ecco perché le riflessioni di SAN TOMMASO nella IIIa q. 80 a. 12 sul ruolo del sacerdote-celebrante, in quanto agisce *in persona Christi e in persona omnium*, sono sempre di grande attualità. E «l'alternativa» o l'opposizione tra queste due funzioni è considerata dai teologi contemporanei come abusiva. Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 333, nota 9, con gli autori citati.

⁸³ Sondaggio SOFRES per France-Inter (già nel 1986): «meno della metà dei cattolici praticanti crede nella presenza reale».

⁸⁴ «La sua presenza (di Cristo) sacramentale nel pane e nel vino va [...] intesa come la cristallizzazione della sua presenza nell'assemblea. [] La presenza eucaristica va intesa come la cristallizzazione della presenza di Cristo mediante lo Spirito, nello Spirito, nell'umanità e nell'universo». L.M. Chauvet, *Temi di riflessione sull'Eucaristia*, (doc. preparatorio al Congresso Eucaristico Internazionale 16-23 luglio 1981), Parigi, 1981, p. 20.

Questa litania di domande non vuole essere ironica. Essa riflette ed esprime posizioni che non sono affatto segrete. Ascoltate ciò che professa *l'Enciclopedia di pastorale* pubblicata in italiano nel 1988:

La comunione al solo pane rende vana la catechesi del segno eucaristico... Senza il calice, ogni discorso sul simbolismo eucaristico della Cena si rivela una pia menzogna... [Con la comunione sotto le due specie] la Chiesa riscopre la necessità della fedeltà alla parola del Signore [...] per superare l'insufficienza rituale e il simbolismo ridotto a metà. La comunione che include anche il calice è la regola; quella che si limita al solo pane o al solo vino è l'eccezione dovuta a circostanze particolari (non si tratta di un'utopia o di un discorso completamente estraneo alla realtà, ma di un dato di fatto, che fa parte del realismo sacramentale, da accettare senza riserve mentali). Le espressioni «Comunione sotto le due specie» o «sotto una sola specie», espressioni derivanti da concettualizzazioni riduttive della scolastica, il cui vocabolario è ormai diventato incomprensibile; tali espressioni dovrebbero essere abbandonate, per ricorrere semplicemente al termine «comunione», senza altro. Il percorso psicologico da compiere per tradurre in atti la riforma liturgica è ancora immenso .⁸⁵

Ancora una volta, non si tratta qui di tesi che circolano sottobanco, e non le avremmo citate se non riflettessero una corrente teologico-liturgica e una *prassi* pastorale abbastanza diffuse da essere significative.

Del resto, esse sono esposte nell'ambito di un'enciclopedia, e il loro autore è solo uno tra molti altri all'interno della stessa opera. Notiamo di sfuggita il tono polemico al punto da risultare offensivo. Ad esempio: «La Chiesa riscopre la necessità della fedeltà alla parola del Signore»! Cosa si direbbe se i difensori della comunione sotto una sola specie si esprimessero in questo modo? In questa frase c'è materia per un dibattito teologico che non trova spazio qui. Ma non soffermiamoci su questo aspetto, pur abbastanza rivelatore di una mentalità che non era estranea ai riformatori del ^{XVI} secolo. Passiamo alla cosa più importante.

Innanzitutto – e lo notiamo solo di sfuggita – per segnalare che la teologia del segno e del simbolismo (di cui ci guarderemo bene dal negare ciò che può comportare di illuminante) è qui privilegiata – per non dire esaltata – fino alla quasi-esclusività. «La comunione che include il calice è la regola. » Ecco ciò che deve catturare la nostra attenzione, come del resto vuole *l'Enciclopedia*, la quale ci esorta a reprimere su questo punto ogni «restrizione mentale», con grande aplomb e un dirigismo intellettuale senza replica. Attenzione al «pensiero unico»! Come conciliare questa affermazione con le fonti scritturali (pensiamo a Gv 6) dove è impossibile

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

scoprire una prescrizione divina della comunione *sub utraque*, come riconosceva, tra molti altri, P. Roguet (cfr. nota 49)? Come conciliarla con la «regola» teologico-pastorale richiamata così chiaramente e con tanta forza dalla stessa *Institutio generalis* del *Novus Ordo*? Come non vi scorgere la punta di diamante o almeno il germe di una nuova incarnazione della disputa suscitata dagli «utraquisti», la cui responsabilità è così grande nel divieto formale del calice per i non celebranti, s.⁸⁶?

Come si può definire «eccezione» un uso liturgico della Chiesa, fortemente giustificato nella dottrina e praticato per otto secoli? È davvero questo il risultato e il frutto di un ragionamento teologico? Non si tratterebbe piuttosto di confondere la propria convinzione con la verità? E questo al punto da imporlo in virtù di una pretesa di infallibilità: «da accettare senza riserve mentali» (sic). Non stiamo estrapolando, poiché *l'Enciclopedia* mette in discussione – nel caso di un'opposizione alla sua tesi – lo stesso «realismo sacramentale» (sic).

Non è forse questo un modo per suggerire che, nella teologia e nella pastorale della Chiesa, il «realismo sacramentale» fosse svanito? Infatti, come abbiamo visto in dettaglio, la comunione sotto una sola specie era praticata (in circostanze che non possono essere definite eccezionali ma particolari) fin dall'antichità ecclesiale. È proprio questa l'interrogazione che suscitano – se non vi è già contenuta... – queste parole: si dovrebbe «usare semplicemente il termine di comunione, senza altro», poiché l'unica comunione vera, «reale», sarebbe la comunione sotto le due specie...

L'altra modalità di comunione non meriterebbe quindi questo nome? Chi non vi scorgerebbe un'esagerazione e un eccesso che la Chiesa – dopo un periodo di paziente esame delle sue conseguenze dottrinali, liturgiche e spirituali – non potrà che condannare (cfr. nota 85)?

Chi sono dunque gli avversari della comunione sotto le due specie?

Non bisogna cercarli tra i sacerdoti e i fedeli che, in virtù di «giuste aspirazioni» (*motu proprio - Ecclesia Dei*) fanno uso dei libri liturgici detti «del 1962», poiché essi non sono contrari «per principio» alla comunione sotto le due specie, purché il suo uso sia giustificato dall'importanza di circostanze particolari, secondo la lettera e lo spirito del documento conciliare che ripristina la possibilità di tale uso (Costituzione *De sacra Liturgia*, e C.I.C. can. 925). Tutti fanno propria questa verità secondo cui la Chiesa «nella dispensazione dei sacramenti e al di fuori della loro sostanza ha sempre posseduto il potere di stabilire o modificare ciò che ritiene più utile per il bene dei fedeli e nel rispetto dei sacramenti» (Trento).

L'uso ordinario della comunione sotto la sola specie del pane, giustamente conservato dal rito tradizionale (talvolta chiamato tridentino), si fonda – come abbiamo visto – su motivi dottrinali così

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

legati alla fede da dover essere obbligatoriamente ricordati a coloro che si comunicano sotto le due specie.

Questo uso è quindi chiamato a svolgere un ruolo di garante teologico e pastorale. Infatti, le condizioni enunciate per una giusta pratica della comunione *sub utraque* ci rivelano che la Chiesa si rifiuta di vedere quest'ultima rischiare di trasformarsi in «bandiera» di qualsiasi ideologia teologica – ecclesiologica e/o pastorale – essa sia.

Quando ciò avviene, la comunione sotto le due specie deve quindi necessariamente avvenire secondo le disposizioni della Santa Sede e il giudizio dei vescovi, e questo per «il bene dei fedeli e il rispetto» di questo sacramento in cui DIO si dona nella persona di Gesù Cristo immolato e risorto «*propter nos homines et propter nostram salutem* » («per noi uomini e per la nostra salvezza»).