
LA DISPUTA AL CONCILIO DI BASILEA
TRA GIOVANNI DA RAGUSA
E GIOVANNI DA ROKYCANA

GIACOMO CANOBBIO

ABSTRACT

**The Dispute between John of Ragusa and John of Rokycany
at the Council of Basle**

The study is aimed to sketch the dispute which took place on the Council of Basle between the representatives of Czech Church and Roman Catholic Church, namely between John of Rokycany and Ivan of Dubrovnik. The theme of the discussion was mainly the question of communion under both kinds for the laity, which could be regarded just as a disciplinary matter. In: reality, both disputers show that there are ecclesiological consequences: How should the Church be understood? What is Jesus's relation to this church? The dispute thus reflected the Church reform initiated by John Wycliffe and advanced by John Hus. The question of communion under both kinds for laity provided an opportunity to rethink the nature of the Church, the role of authority in it and the relation between the Church and Eucharist. This would, however, presuppose a certain way of perceiving the Eucharist (a sacrament or a sacrifice?), which both theologians present to justify their notion of the Church. In: order to resolve these questions, it was necessary to face a methodological problem: How to interpret the Bible and who is the supreme authority to offer an authentic interpretation? According to John of Rokycany, it is the Church while Ivan of Dubrovnik claims that it is the authority of the Church. The dispute is thus an example of the relation between the mysteries which theology should pursue.

Key words

Church; Eucharist; Communion; Body of Christ; Authority; Reform; Holy Scripture; John Hus; Council of Basle

DOI: 10.14712/23363398.2015.69

Il concilio di Basilea si colloca in un periodo notevolmente travagliato della storia della Chiesa. Il concilio di Costanza aveva cercato di porre rimedio alle lacerazioni anche condannando gli eretici. Tra gli altri interventi di condanna nella sessione XV (6 luglio 1415) aveva inserito anche quello relativo a Giovanni Hus, dichiarato discepolo di Giovanni Wyclif¹ e aveva stabilito che lo stesso Hus fosse consegnato al giudizio secolare per essere bruciato². Il teologo boemo era stato fatto entrare nell'aula conciliare dopo la messa e gli erano stati fatti ascoltare un sermone sul testo di *Rm 6,6* (“affinché fosse distrutto questo corpo di peccato”) e quindi l'elenco dei suoi errori³. Di fronte alla condanna Hus aveva invocato il perdono per i suoi nemici che lo condannavano ingiustamente⁴. L'anno successivo nella sessione XXI (30 maggio 1416) ci sarà la condanna anche di Gerolamo da Praga⁵, un discepolo di Hus, che non aveva ascoltato il consiglio del maestro di non venire a Costanza, e che preso da paura aveva prima dichiarato di sottomettersi al concilio e alla Santa Sede per poi ritrattare la sua dichiarazione. La condanna dei due non poteva che suscitare reazioni nel movimento cui Hus aveva dato inizio.

Le questioni in causa riguardavano anzitutto la riforma della Chiesa, cosa che pure il concilio di Costanza voleva mettere in atto, ma coerentemente avevano sullo sfondo la concezione stessa di Chiesa. Il problema che si poneva era anzitutto quello dell'autorità della e nella Chiesa. Attorno a esso ruotava la diatriba tra i “boemi” e la Chiesa di Roma. Dopo il concilio di Costanza tale diatriba lungi dall'acquietarsi si era rinvigorita. Non sorprende quindi che il concilio di Basilea abbia posto tra i suoi principali scopi l'estirpazione dell'eresia hussita, che ormai vedeva coinvolto un popolo intero.

Tra i temi che si dovevano affrontare, vi era quella della comunione sotto le due specie anche ai laici⁶. La questione potrebbe apparire

¹ Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (= *COD*). G. Alberigo et al. (ed.). Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1973, p. 427.

² *Ibidem*, p. 429.

³ *Ibidem*, pp. 429–431. Si tratta di trenta proposizioni estratte dalle opere di Hus. Per una breve presentazione del processo a Hus a Costanza, cfr. Joseph Gill. *Constance et Bâle-Florence*. Paris: Éditions de l'Orante, 1965, pp. 75–88.

⁴ La preghiera di Hus in Karl Joseph von Hefele – Henri Leclercq. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*; VII/1. Paris: Letouzey et Ané, 1916, pp. 327–328.

⁵ *COD*, pp. 433–434.

⁶ Si tratta del secondo dei “quattro articoli di Praga”: la libera predicazione della parola di Dio, la comunione sotto le due specie, la rinuncia della Chiesa ai suoi beni e il

marginale; comportava invece un modo di pensare l'uguaglianza e la diversità nella Chiesa e rimandava al rapporto tra Eucaristia e Chiesa.

Su questi temi a Basilea all'inizio del 1433 si svilupperà un vivace dibattito tra due rappresentanti delle divergenti visioni: Giovanni da Ragusa per la Chiesa di Roma e Giovanni da Rokycana per gli Hussiti. Al dibattito tra i due vogliamo qui prestare attenzione per mettere in evidenza come dalle due parti si considerasse il rapporto tra Eucaristia e Chiesa. Il dibattito rivela, insieme alla difficoltà di ascolto delle ragioni degli interlocutori, soprattutto da parte del rappresentante romano la funzione “ideologica” della teologia: le argomentazioni che si adducono appaiono spesso funzionali a difendere visioni che hanno radici e finalità diverse. Nessuna meraviglia: compito della teologia è mostrare la connessione tra i diversi aspetti del mistero cristiano e quando se ne vuol difendere uno particolare è logico che si adducano ragioni con esso collegate; tutto si tiene: illustrare e difendere un aspetto vuol dire illustrare e difendere una visione intera.

A causa della documentazione a disposizione⁷ lo spazio maggiore sarà dato a Johannes Stojković de Ragusio (1390/95–1443)⁸,

ritorno del clero alla povertà evangelica, il castigo dei peccatori pubblici. Attorno a questi quattro articoli nel 1419–1420 si coagulavano i due gruppi riformatori, quello di Praga, più moderato, e quello “taborita” (dal nome dato alla collina di Burkovák, dove si erano raccolti 40.000 pellegrini) più violento; questo gruppo a partire dal 1419 semina il terrore tra la borghesia e la nobiltà di Boemia. I due gruppi riformatori difendono la libertà incondizionata di seguire la Parola di Dio e il loro diritto a riformare la cristianità. L'accordo sui quattro articoli di Praga in verità è nominalistico, perché le divergenze permanevano soprattutto sulla estensione della riforma (a tutta la Chiesa [taboriti] o alla sola Boemia).

⁷ Il discorso di Giovanni da Ragusa, come vedremo, è molto più ampio dei due di Giovanni da Rokycana, che è anche meno studiato al di fuori del suo Paese.

⁸ Su questo teologo lo studio più completo sono gli Atti del Congresso tenuto a Dubrovnik dal 26 al 28 maggio 1983: Franjo Šanjek (ed.), *Misao i djelo Ivana Stojkovića (1390/95–1443)*, Zagreb: Kršćanska Sadašnjost, 1986; cfr. anche J. Santiago Madrigal Terrazas, *Juan de Ragusa O.P. (1390/95–1443) ecclesiologo. Estudio e interpretación de su Tractatus De Ecclesia*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1994 (estratto della tesi di dottorato); Angel Antón Gómez, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. Vol. I*, Madrid – Toledo: Editorial Católica – Estudio Teológico de San Ildefonso, 1986, pp. 254–260; Josef Kubalík, Jean de Raguse. Son importance pour l'ecclésiologie du XV siècle. *Revue des sciences religieuses* 41 (1967), pp. 150–167; Id. Johannes von Ragusa und die Husistische Ekklesiologie. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 125 (1977), pp. 290–295; Roger Aubert, Jean de Raguse. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris: Latouzey et Ané, vol. 27 (2000), coll. 489–491. Studente a Padova (1414–1417), poi a Parigi dove diventa Magister di teologia nel 1420. Professore all'università di Parigi, nel 1422 viene inviato da questa università a Papa Martino V e all'imperatore Sigismondo per chiedere di convocare un concilio, secondo il decreto del concilio di Costanza *Frequens* (1417);

autore anche di un *Tractatus de Ecclesia*, “il primo trattato dogmatico cattolico sulla Chiesa nella storia della teologia”⁹, che però non ebbe influsso nella storia dell’ecclesiologia poiché fu editato solo recentemente¹⁰, ma testimonia una maturazione delle idee¹¹. Di questo trattato non prenderemo in considerazione tutto l’impianto¹², che è dogmatico-apologetico¹³, ma ci limiteremo a verificare se e come in esso si presenti il rapporto tra Eucaristia e Chiesa che è oggetto del dibattito tra cattolici e Hussiti. Il dibattito prende avvio da lontano, ma troverà particolare espressione al concilio di Basilea tra il 10 gennaio e l’8 aprile 1433¹⁴.

I lunghi discorsi di Johannes de Rokycana (ca 1390–1471), Maestro dell’Università di Praga¹⁵, e di Johannes de Ragusio meritano attenzione perché attestano il passaggio dalla discussione su un tema

partecipa al concilio di Pavia-Siena (1423) e di Basilea (1431–1437) come attore primario, soprattutto nella disputa sulla dottrina di Hus (1433) e nel tentativo di unione con i greci (1435–1437). Muore come cardinale dell’antipapa Felice V (1439–1449); cfr. Ivica Tomljenović. Beiträge zum Leben von Ivan Stojković. In: Šanjek. *Misao i djelo Ivana Stojkovića*, pp. 123–131.

⁹ L’espressione è di Werner Krämer. *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*. Münster: Aschendorff, 1980, p. 90.

¹⁰ Qui ci si atterrà all’edizione critica (la prima): Magistri Johannis [Stojković] de Ragusio Ordinis Praedicatorum. *Tractatus de Ecclesia*. F. Šanjek (ed.). Zagabriae: Hrvatska Dominikanska Provincija – Kršćanska Sadašnjost, 1985.

¹¹ Yves-Marie Congar. *L’Église de Saint Augustin à l’époque moderne*. Paris: Cerf, 1970, p. 329.

¹² Oltre ai due saggi di J. Kubalík citati nella nota 8, per una presentazione generale in veloce comparazione con il trattato di Giacomo da Viterbo e di Giovanni de Torquemada, e con più ampia attenzione al Vaticano II, cfr. J. Santiago Madrigal Terrazas. El primer “Tractatus de Ecclesia”. Relectura de la doctrina de las “Notae Ecclesiae”. *Estudios Eclesiásticos* 67 (1992), pp. 19–50; cfr. anche Antón Gómez. *El misterio de la Iglesia*, p. 257, dove si fa notare come il punto di partenza del trattato non sia la realtà sociale, ma il mistero stesso della Chiesa, che è accettata nell’atto di fede.

¹³ L’obiettivo è quello di precisare cosa è la Chiesa e di determinare dove si trovi, contro la concezione spiritualista dei Boemi: Yves-Marie Congar. La place de Jean de Raguse dans l’histoire de l’ecclesiologie. In: Šanjek. *Misao i djelo Ivana Stojkovića*, p. 262. Il saggio di Congar colloca il trattato sulla scia dei primi trattati di ecclesiologia: di Giacomo da Viterbo e in generale delle riflessioni preoccupate di risolvere il problema del potere.

¹⁴ Cfr. Paul De Vooght. La confrontation des thèses Husites et romaines au concile de Bâle. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 37 (1970), pp. 97–136; J. Santiago Madrigal Terrazas. Eucaristía e Iglesia en la “Oratio de communione sub utraque specie” de Juan de Ragusa. *Revista Española de Teología* 53 (1995), pp. 145–208; 285–340.

¹⁵ Per un profilo biografico di Giovanni da Rokycana cfr. Frederick G. Heymann. John Rokycana. Church Reformer between Hus and Luther. *Church History* 28 (1959), pp. 244–256; per una esposizione globale del suo pensiero teologico pp. 256–274.

tangenzialmente eucaristico¹⁶ a una riflessione ecclesiologica. La questione del calice anche ai laici poteva sembrare puramente disciplinare; in verità, implicava la questione più generale della riforma della Chiesa e quindi, come già si diceva, la concezione della Chiesa: il “calice” si trasformava nel catalizzatore della ribellione contro Roma, al punto che gli eserciti hussiti inalberavano il calice come simbolo¹⁷. Sintomatica la scelta: anche al di là della teorizzazione un elemento eucaristico diventava espressione di una concezione della Chiesa. In: tal modo si recuperava anche solo implicitamente il rapporto tra Eucaristia e Chiesa che la teologia scolastica aveva messo in secondo piano. In: effetti, la teologia, come H. de Lubac ha convincentemente illustrato¹⁸, da tempo aveva spostato l'attenzione sulle questioni relative alla presenza reale, all'Eucaristia sacrificio e sacramento¹⁹, e per quanto attiene all'ecclesiologia si preoccupava anzitutto della questione del potere.

La disputa a Basilea, come un fiume carsico, permetteva di riprendere un tema che appartiene strutturalmente all'ecclesiologia. Se ne ha una indicazione oltre che nella *oratio* di Giovanni da Rokycana già all'inizio della replica di Giovanni da Ragusa, dove si legge una citazione di Alberto Magno, secondo cui nel sacramento dell'altare “consistit fundamentum fidei et totius ecclesiae communio”²⁰. Tutto il discor-

¹⁶ Nel movimento di riforma in Boemia sul tema dell'eucaristia si erano introdotte anche questioni circa la transustanziazione, di ascendenza wyclifita (permanenza della sostanza del pane e del vino anche dopo la consacrazione, fino alla negazione della presenza reale sulla base della corruttibilità delle specie, in collegamento con una visione apocalittica che prevedeva l'avvento prossimo della parusia: secondo Martin Húška la presenza reale diminuirebbe l'importanza della venuta immediata del Signore; la cena dovrebbe essere celebrata come un pasto normale, non per significare la morte di Cristo, ma per indicare il movimento dell'anima che celebra con gioia il trionfo di Cristo), benché non ci fosse unanimità tra i diversi gruppi: cfr. Madrigal Terrazas. Eucaristía e Iglesia, pp. 167-172.

¹⁷ Una questione in sé puramente disciplinare si trovò portata sul terreno dogmatico; anzi, la rivendicazione del calice per i laici divenne sinonimo della ribellione e dell'eterodossia: cfr. Burkhard Neunheuser. *L'eucharistie II. Au Moyen Age et à l'époque moderne*. Paris: Cerf, 1966, pp. 106-107.

¹⁸ *Corpus mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*. Studio storico. Torino: Giubaudi, 1968.

¹⁹ Questi temi affiorano anche nel dibattito tra i due autori che vogliamo considerare e facevano parte della dottrina di Rokycana, il quale sul tema dell'Eucaristia non accettava le posizioni radicali di provenienza wyclifita: cfr. Heymann. John Rokycana, pp. 260-263; De Vooght. La confrontation des thèses, p. 98.

²⁰ Mansi 29, col. 704; il contesto della citazione riguarda l'onnipotenza divina che opera nella consacrazione del pane e del vino. Il testo di Alberto Magno cui ci si riferisce riguarda la preparazione alla messa: si tratta di una preghiera nella quale si dichiara

so di Stojković è poi attraversato da una concezione di Chiesa come corpo mistico di Cristo e sposa di Lui, da considerare però nella sua situazione visibile attuale²¹. Soprattutto la citazione di Alberto Magno, che fa quasi da esergo, mostra la consapevolezza che le questioni rela-

che a Dio tutto obbedisce, ma nell'Eucaristia l'onnipotenza divina si manifesta in modo sublime: "De potentia enim Patris dicitur, Esther, XIII, 9 et seq.: 'Domine, Domine, rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuae resistere voluntati, si decreveris salvare Israel. Tu fecisti coelum et terram, et quidquid coeli ambitu continetur. Dominus omnium es, nec est qui resistat majestati tuae.' Ac si dicat: 'Talem redemptionis nostrae cibum et pignus impossibile est humanae infirmitati praeparare: sed tibi, Domine Deus, rex omnipotens, nihil est impossibile: quia in ditione tua cuncta sunt posita, quia in verbo simplici tibi coaeterno fecisti coelum et terram, et omnia quae in eis sunt contenta: et eodem verbo creaturas, ut dicit Ambrosius, mutare potes in corporis et sanguinis Fili tui cibum.' Nec enim mirum est si verbum quod omnipotentia Dei fecit creaturas, eadem potentia mutat creaturas in illud quod voluerit: quia Dominus universorum ipse est: cuius magnificentiae cuncta obediunt, et nihil resistit. Et hoc est quod dicitur, Sapient. XII, 18: 'Subest tibi cum volueris posse.' Quia quamvis fides in omnibus articulis suis omnipotentiae Dei invitatur, in sacramento tamen altaris, in quo consistit fundamentum fidei et totius Ecclesiae communio, maxime innititur omnipotentiae. Et hoc est quod in signo hujus sacramenti dixit ad Saram Angelus, Genes. XVIII, 14, ubi similis promissio sanguinis facta est, et confectio cibi Angelorum de tribus farinæ satis, quae magna fuerunt, et non nisi ab omnipotentia Dei fieri poterat. Numquid Deo quidquam est difficile? Quasi diceret: 'Non est: facile est enim creaturas mutare et transsubstantiare quas fecit, et de cibis nobis consuetis, hoc est, pane et vino, corporis sui et sanguinis nobis dulcem coenam praeparare.' Hoc est etiam quod, Luc. I, 37, Angelus dixit cum de perfectione et conceptione Dominici corporis et sanguinis ageretur: 'Non erit impossibile apud Deum omne verbum.' Et persuadens Virgini, unde hoc fieri posset, dixit, v. 35: 'Virtus Altissimi obumbrabit tibi.' Quod exponens Origenes, dicit virtutem Altissimi esse virtuosam potentiam Patris, quae umbram et imaginem sui ipsius fecit in Maria Virgine, de creatura vetustatis corruptae novum hominem secundum Deum creatum perficiens, et hunc non ad imaginem, sed ipsam imaginem faciens per unionem, in quo perfecta resultaret potentia Patris" (*De corpore domini* [ed. Borgnet, 1899], dist. 3, tract. 1, cap. 3, pp. 244b – 245a).

²¹ Va riconosciuto che l'una e l'altra immagine servono a Stojković soprattutto per difendere l'impossibilità di errore da parte della Chiesa. Le due immagini rimarcano infatti la stretta, inscindibile, unione tra Cristo e la Chiesa al punto da formare un'unica realtà: dopo aver descritto il matrimonio spirituale tra Cristo e la Chiesa e aver affermato che se Cristo ha dato totalmente se stesso alla Chiesa e quindi le ha pure dato la grazia di non venire meno sbagliando, aggiunge: "Praeterea nullus sapiens sui ipsius, aut ejus, quod ex caritate et dilectione vera amantem in amatum transformantem seipsum reputat, dum potest et valet, curam et providentiam praetermittit: sed Christus tanto caritatis affectu ecclesiam diligit, ut non aliam et aliam, sed unam et tandem personam se et ecclesiam reputet, ut patet Actuum nono, ubi Christus ad Saulum loquens ecclesiam persequentem, ait *Saule, Saule, quid me persequeris?* Christus jam in caelo regnabat, et Saulus in terra non ipsum sed membra sua et fideles suos perseguebatur: et tamen transformans caritas cogebat ipsum persecutorem sponsae propriam reputare, et unam eamdemque personam fateri, cum ait: *Quid me persequeris?* Sic et in fine mundi, mundum judicaturus, dicet: *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Ergo Christus cum potens sit et valet,

tive all’Eucaristia hanno implicazioni ecclesiologiche. Erano queste al centro di tutta la controversia tra Hussiti e “romani”; come fa notare Werner Krämer: “sia i teologi del concilio [di Basilea] sia i leader dei Boemi si vedevano obbligati a discutere espressamente il concetto di Chiesa come fondamento di ogni punto in programma”.²² Che questa fosse la questione fondamentale lo si coglie poi facilmente leggendo la *Replica* di Giovanni da Rokycana al discorso di Giovanni da Ragusa, che già in apertura pone il problema di dove sia la vera Chiesa e al fine di risolvere la questione introduce sei significati del termine *ecclesia*²³, attraverso riferimenti biblici e patristici, per giungere a sostenere che la vera Chiesa, quella che secondo Agostino costituisce la mediazione necessaria della fede, è solo quella dei santi. Questa idea di Chiesa peraltro può costituire il punto di partenza per la riforma della Chiesa, il vero obiettivo del movimento boemo.

Per comprendere il dibattito tra i due Giovanni si deve riandare, pur brevemente, alla dottrina hussita, soprattutto agli aspetti relativi all’Eucaristia.

La dottrina hussita

Dopo la sua conversione nel 1363, il prelato Milíč de Kroměříž si dedica a una vita povera, fonda nel centro di Praga la sua “Gerusalemme”, una comunità di discepoli dedita alla predicazione della Parola di Dio. La denominazione della comunità richiama la dimensione escatologica della stessa e si connette con l’importanza attribuita all’Eucaristia: i suoi membri devono ricevere il sacramento tutti i giorni o almeno due volte alla settimana poiché il banchetto con il Risorto nel regno dello Spirito è prefigurato dal sacramento dell’Eucaristia. L’idea è ripresa dal discepolo di Milíč, Matias Janov, che sottolinea anche l’effetto ecclesiale e comunitario dell’Eucaristia. Lamenta altresì che i laici non possano accedere al segno completo, pane e vino, dell’Eucaristia.

“numquam sponsalem suae ecclesiae providentiam praetermittit et curat” (Mansi 29, coll. 788–789).

²² Konsens und Rezeption, p. 69.

²³ Anzitutto indica l’edificio, in secondo luogo i prelati, in terzo luogo i sudditi cattolici, in quarto i soli cattivi e *praesciti*, in quinto i soli giusti e predestinati, infine sia i giusti e predestinati e i peccatori; cfr. la replica di Rokycana è pubblicata in Krämer. *Konsens und Rezeption*, pp. 366–367.

Su questa base si muove il movimento hussita di riforma, nel quale l'Eucaristia occupa un posto di rilievo: nell'attesa escatologica degli ultimi tempi l'Eucaristia somministra il pane per il cammino. Jan Hus nel 1415 pubblica un *De Ecclesia* nel quale descrive la Chiesa sia come *congregatio fidelium* sia come *communio praedestinatorum*, corpo mistico il cui capo è Cristo, al quale solo si deve obbedire a fronte delle pretese dell'autorità umana. La condanna di Hus al concilio di Costanza²⁴, lo rende un martire della riforma boema. Nel frattempo, nell'ottobre del 1414 Jacobello da Stříbro (o Jacoubek de Mies), mentre Hus è imprigionato a Costanza, incomincia a distribuire la comunione sotto le due specie. Da allora la questione diventa il coagulo del movimento hussita²⁵. Va anche ricordato che alla comunione con il vino si dava un significato non solo di carattere storico (la prassi delle comunità primitive) ed ecclesiolologico (uguaglianza dei fedeli), ma pure spirituale: il vino svolge la funzione di alimento spirituale per l'anima, mentre il pane è per il corpo. Peraltro, siccome Gesù in *Gv* 6,53 ha parlato anche della necessità di bere il sangue, la comunione al calice è necessaria per la salvezza.

La controsensi dei romani era che il testo giovanneo doveva essere inteso in senso spirituale e nella cena Gesù aveva dato il calice agli Apostoli, cioè al clero. Nella discussione si profilava anche la distinzione tra sacramento e sacrificio: secondo i "romani" dicendo "fate questo in memoria di me" (*Lc* 22,19) Gesù si riferiva al sacrificio e quindi al sacerdozio, che deve offrire il corpo e il sangue e a questi comunica, mentre per quanto attiene al sacramento non occorre che ci si comunichi anche al calice poiché nel pane/corpo è già contenuto anche il sangue²⁶. A loro volta gli Hussiti vedevano negli Apostoli la

²⁴ Va notato che dei trenta articoli, tolti dalle opere di Hus, condannati a Costanza, nessuno riguarda il tema eucaristico e, se si prescinde dai primi sei relativi alla Chiesa costituita dai predestinati, tutti sono relativi al Papa e ai sacerdoti, precisamente al rapporto tra funzione e santità di vita.

²⁵ Nella Sessione XIII (15 giugno 1415) il concilio di Costanza condannava la prassi introdotta da Giacomo da Mies, dichiarando che la prassi della Chiesa cattolica di non dare il calice ai laici era *consuetudo* introdotta *rationabiliter* "ad vitanda aliqua pericula et scandala" (*COD*, p. 419). Trattandosi di *consuetudo* le si deve riconoscere valore di legge e quindi a nessuno è lecito trasgredirla. Peraltro sotto ciascuna delle specie si deve credere "integrum Christi corpus et sanguinem [...] veraciter contineri" (*ibid.*).

²⁶ La posizione dei "romani" può essere vista emblematicamente nell'opera di Jean Gerson, cancelliere dell'università di Parigi, *De necessaria communione laicorum sub utraque specie* (20 agosto 1417), con la quale difende la posizione assunta dal concilio di Costanza il 15 giugno 1415. Ciò che Gerson contesta soprattutto riguarda la necessità della comunione al calice per la salvezza e l'equiparazione tra sacerdoti e laici;

prefigurazione della futura Chiesa militante, il cui capo è Cristo; sicché nel ricevere la comunione da Cristo essi rappresentavano il corpo dei credenti. Di conseguenza, se ci si vuole attenere alla legge evangelica, a fronte della deviazione della Chiesa romana, si deve dare il calice anche ai laici. Si arriva così alla contrapposizione tra la vera e la falsa Chiesa. E questo sarà il centro del problema affrontato a Basilea.

La disputa a Basilea: la posizione di Giovanni da Rokycana

Qui tra il gennaio e l'aprile 1433 si svolge la discussione sugli errori degli Hussiti²⁷. La base della discussione dovevano essere i quattro articoli di Praga, e a Giovanni da Rokycana fu dato il compito di difendere l'articolo sul calice tra il 16 e il 19 gennaio 1433, mentre Giovanni da Ragusa (aiutato da Giovanni de Torquemada a preparare il discorso) difese la posizione romana sulla comunione con una sola specie dal 31 gennaio all'11 febbraio.

La *Positio* di Rokycana²⁸, che ripropone le argomentazioni abituali nel movimento hussita sopra sinteticamente richiamate, si articola in tre parti: 1. La comunione sotto le due specie è utile e conveniente per la salvezza (*utilis multum est et saluti expediens*); 2. è necessaria a tutto il popolo dei credenti; 3. è un preceppo divino. Nel procedere si chiarisce anzitutto cosa significhi *communio corporis Christi*; si individuano tre significati: 1. *communio* significa *societas ipsorum sanctorum, ecclesia sanctorum*, poiché *solum talium est unum corpus Christi mysticum, cuius caput est Christus*; 2. *communio* significa *sacramentum corporis et sanguinis Jesu Christi*, mediante il quale l'uomo si incorpora alla comunione della *societas sanctorum*²⁹; 3. volgarmente e quindi

lo stesso difende poi la distinzione tra sacrificio e sacramento: il primo riguarda il sacerdote il cui compito è “confidere hoc sacramentum et sub utraque specie sumere, propter perfectam significationem et repraesentationem dominicae passionis et mortis”, il secondo, che riguarda la *communio laicorum*, si attua “propter efficaciam et non propter repraesentationem” (cfr. Madrigal Terrazas. Eucaristía e Iglesia, pp. 173-178). Si tenga conto che la *repraesentatio* assumeva valore iconico-teatrale e non semplicemente simbolico.

²⁷ Cfr. Hefele – Leclercq. *Histoire des conciles*, pp. 763-789.

²⁸ Per il discorso di Johannes de Rokycana cfr. Mansi 30, coll. 269-306. Una presentazione sintetica dell'intervento in Madrigal Terrazas. Eucaristía e Iglesia, pp. 187-204; De Vooght. La confrontation des thèses, pp. 100-104.

²⁹ Merita attenzione la sottolineatura: il secondo significato di *communio* “dicitur proprie ab effectu quem facit, sed non principaliter, nisi solum ob rationem primae; et est malorum et bonorum, quantum ad sacramentalem manducactionem” (Mansi 30, col. 271). Da quanto si scrive appare che la comunione sacramentale è funzionale

in modo meno appropriato, *communio* indica la *congregatio omnium credentium in Christo [...] bonorum simul et malorum*⁵⁰. Solo in riferimento a questo terzo significato ha senso la scomunica da parte di un giudice umano; dalla Chiesa dei giusti e dei predestinati o di coloro che si trovano in stato di grazia, solo il giudice divino può scomunicare, in quanto solo questa è necessaria alla salvezza, mentre l'altra, cioè la *communio bonorum christianorum et malorum est dumtaxat in actu credendi, in conversatione mutua, in caeremoniis, in adinventionibus, et traditionibus seniorum, et in sacramentis ecclesiae*⁵¹, non lo è.

In senso proprio quindi la Chiesa è dei santi, è cioè la *communio* dei buoni cristiani, che soli, esclusi quindi i peccatori, costituiscono il corpo mistico. Solo impropriamente la Chiesa è detta *congregatio* di tutti i credenti in Cristo⁵².

Per avallare la sua posizione Rokycana adduce il commento di Agostino al cap. 6 di *Gv*, dove si scrive: “Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinatis et vocatis, et justificatis, et glorificatis sanctis, et fidelibus eius.”⁵³ Da Agostino, che costituisce uno dei riferimenti principali del suo pensiero, dunque Rokycana riprende il rapporto tra Eucaristia e Chiesa: dalla prima deriva la seconda, che quindi viene pensata nel suo effetto “spirituale”, cioè santo, il quale invece non raggiunge coloro che non sono predestinati.

Nell'argomentazione di Rokycana il cap. 6 di *Gv* occupa un posto di rilievo: già per giustificare l'utilità della comunione sotto le due specie adduce i vv. 54.56.58, nei primi due dei quali si parla di mangiare la carne e bere il sangue in senso non semplicemente spirituale. Peraltro, sulla scorta delle attestazioni patristiche (Cipriano, Ambrogio, Agostino, Crisostomo) e di Alberto Magno e Tommaso, oltre che di Nicola di Lira (cui è dedicato ampio spazio)⁵⁴, l'effetto del sacramento

alla comunione ecclesiale intesa nel primo significato; ed è l'appartenenza alla *communio* nel primo significato che rende degni di appartenere al secondo e al terzo.

⁵⁰ *Ibi*, col. 270.

⁵¹ *Ibi*, col. 271.

⁵² Mansi 30, coll. 270-271. Il legame di dipendenza tra Eucaristia e Chiesa porta a considerare, sulla scorta del Magister IV, d. 8, 4 [PL 192, col. 857] che la *res significata et non contenta* nell'Eucaristia è *unitas ecclesiae in praedestinatis, vocatis, iustificatis et glorificatis*. E questa è la Chiesa senza macchia né ruga, oggetto di fede di cui si parla nel Simbolo (*Replica de sancta communione*, in Krämer, *Konsens und Rezeption*, p. 367).

⁵³ In *Johannem* 26,15, commentando *Gv* 6,55: “se non mangerete la carne ...”.

⁵⁴ Di questo autore Rokycana cita spesso la *Postilla* su *Mt* 16,18 dove si sostiene che la Chiesa consiste non in coloro che detengono l'autorità, bensì in coloro nei quali *est*

eucaristico è diverso secondo ciascuna delle specie: il pane/carne mira alla salvezza del corpo, il vino/sangue a quella dell'anima⁵⁵. Di conseguenza non si potranno privare i laici della duplice grazia; una tale privazione è da considerare un sacrilegio e per di più danneggia la Chiesa perché toglie ad alcuni la *gratia redemptionis* data dal calice⁵⁶.

Altro riferimento scritturistico è il racconto dell'istituzione dell'Eucaristia presente nei Sinottici e in Paolo. Da esso si ricava che il preceitto di Cristo non riguarda semplicemente la consacrazione, ma la consumazione⁵⁷. A questo riguardo il Maestro di Praga riprende anche un'idea di

notitia et vera confessio fidei et veritatis. Nicola di Lira (lat. *Nicolaus de Lyra*) fu un esegeta dei frati minori (Lyre, presso Evreux, 1270 circa – Parigi 1349). Addottoratosi in teologia a Parigi (1309 circa), fu poi ministro provinciale di Francia (1319 e 1322) e di Borgogna (1325) e fondatore, a Parigi (1330–1332), del collegio di Borgogna. Nel 1322 prese parte, a Perugia, al capitolo generale dell'Ordine in cui fu determinata la povertà assoluta di Cristo; ebbe anche parte nella controversia sulla visione beatifica, cui dedicò un trattato (*De visione divinae essentiae*). Rivolse i suoi interessi soprattutto alla Sacra Scrittura, che studiò ricorrendo anche, per il Vecchio Testamento, al testo ebraico (cfr. il suo *Tractatus de differentia nostrae translationis ab hebraica littera Veteris Testamenti*, 1333) e agli interpreti ebrei, primo fra tutti Shēlōmōh ben Yāq, e interpretò secondo il senso letterale nelle *Postillae litterales* (1322–1331; 1^a ed., 5 voll., 1471–1472) e secondo il senso mistico nelle *Postillae morales seu mysticae* (1339; 1^a ed. 1478); ambedue diffusissime, le prime sono spesso accompagnate, nelle stampe, dalle *Additiones*, critiche, dell'ebreo convertito Paolo di S. Maria vescovo di Burgos e dalle *Replique* a queste di M. Döring. Tra gli altri suoi scritti va ricordata una *Probatio adventus Christi contra Iudeos* (pubbl. 1470): cfr. Gilbert Dahan (éd.). *Nicolas de Lyre franciscain du XIV^e siècle, exégète et théologien*. Paris: Institut d'Études augustinianes, 2011.

⁵⁵ Mansi 30, coll. 275–281.

⁵⁶ Benché Cristo sia presente in ambedue le specie con la pienezza delle grazie, “non tamen uno modo [Christus] omnem gratiam dispensat: sed per diversa sacramenta diversas gratias idem ipse Christus confert. Patet: Nam in prima specie corpus dat in communionem, sanguinem autem in redemptionem” (*ibid.*, col. 280). La distinzione degli effetti, sulla scorta della distinzione sopra richiamata circa il significato di *communio*, sembrerebbe far pensare che la *communio ecclesialis* sia prodotta solo della comunione con il pane, la *manducatio*, e quindi offrire all'avversario il facile compito di contestare l'argomentazione: basterebbe allora la comunione con il pane. Ma obiettivo di Rokycana è mostrare l'utilità della comunione anche al calice. Non spiega però perché la redenzione sia frutto del calice, se non attraverso il richiamo alle parole di Cristo sul pane e sul vino, rilette alla luce di *Eb* 9 congiunto con *1Gv* 1 e *Gn* 49, testi nei quali si mostra il legame tra sangue e liberazione dal peccato, cioè redenzione. La motivazione si trova nei riferimenti ai Padri e a san Tommaso, che rimanda ad Ambrogio. Volendo giustificare che la materia dell'Eucaristia sono il pane e il vino l'Aquinate adduce come terzo motivo il seguente: “Quia, ut Ambrosius dicit, super Epistulam” *1 ad Corinthios* [11,20], “hoc sacramentum valet ad tuitionem corporis et animae”: et ideo “caro Christi” sub specie panis “pro salute corporis, sanguis vero” sub specie vini “pro salute animae offertur” sicut dicitur *Levit* 17,14 quod animalis anima “in sanguine est” (*Sth* III, q. 74, a. 1).

⁵⁷ Mansi, coll. 294–295, dove si insiste sul significato di *Hoc facite in meam commemorationem* come riferito non solo alla consacrazione, ma alla *manducatio* e alla *bibitio*.

Scoto: “sumere eucharistiam est maioris necessitatis quam conficere”, cioè, secondo Rokycana, “sumptio seu communio sacramenti est maioris necessitatis quam consecratio, tamquam finis melior et nobilior ipsa consecratione, quod est contra omnes adversarios huius veritatis, dicentes: Consecrationem esse de praecepto, non communionem”³⁸, come del resto appare dal comando di Cristo *Nisi manducaveritis etc.* Con tale argomentazione, suffragata anche da canoni conciliari (di Papa Martino e di Nicea) e da auctoritates, tra le quali Agostino occupa un posto di rilievo, si intende confutare la tesi di coloro che ritengono precesto di Cristo la consacrazione e non la comunione. Questa corrisponde alla *manducatio* richiesta da Cristo, ed è ovvio che la *manducatio* deve essere intesa in senso materiale, non puramente spirituale, come già si è detto, sulla base di *Gv* 6,53. Tale *manducatio* poi non può essere intesa del corpo mistico: “Et patet quod hoc non potest intelligi de corpore mystico diffuso per orbem, quia illud non adoratur in sacramento sed de corpore reali et naturali, de quo dicit: *Nisi manducaveritis, et quod necesse est visibiliter celebrari in sacramento.*”³⁹ Non tenere conto del precesto di Cristo, che – lo si deve ripetere – riguarda la *manducatio* e la *bibitio*, significa cambiare l’istituzione di Cristo con la propria tradizione, che peraltro si presenta come innovativa rispetto alla prassi della Chiesa primitiva e alle attestazioni che giungono fino a Tommaso⁴⁰.

Non è difficile vedere che anziché soffermarsi direttamente sull’effetto ecclesiale dell’Eucaristia, Rokycana pone l’accento sul distinto effetto del pane/corpo e vino/sangue sul singolo fedele. Il problema ecclesiologico si sposta sulla questione dove stia la vera Chiesa: dove si è modificata la disposizione di Cristo o dove la si è mantenuta? Ovvia la risposta di Rokycana. Questa Chiesa non è però quella empirica, bensì la *communio sanctorum*, che coincide con la Chiesa escatologica: “Quinto modo ecclesia capitur pro solis iustis et praedestinatis. [...] De hac et Magister IV d. 8 loquens de sacramento dicit: ‘Res autem significata et non contenta est unitas ecclesiae in praedestinatis, vocatis, iustificatis et glorificatis’. Haec ille. Et illa est proprie ‘sine macula et ruga’ [...] Et ista ecclesia est articulus fidei, de qua in Symbolo.”⁴¹

³⁸ *Ibi*, col. 284.

³⁹ *Ibi*, col. 292.

⁴⁰ *Ibi*, coll. 300–305.

⁴¹ *Replica de sancta communione, pars 3: De Ecclesia*: Krämer. *Konsens und Rezeption*, pp. 366–367; Johannes Stojković. *Tractatus de Ecclesia*, p. 11, richiama questo passaggio della replica di Rokycana

La replica di Giovanni da Ragusa

Johannes de Ragusio propone la sua visione di Chiesa rispondendo a questo discorso⁴². La struttura della replica, il cui scopo fondamentale è giustificare la comunione sotto una sola specie come *veritas catholicae fidei*⁴³, è costituita da tre parti⁴⁴.

Non vogliamo soffermarci a considerare tutto il discorso, nel quale entrano questioni attinenti alla dottrina eucaristica (la trasformazione, per la potenza divina, del pane e vino in corpo e sangue di Cristo, quindi la transustanziazione, con particolare riferimento alla dottrina di Wyclif, che un gruppo dei Boemi aveva fatto sua), con l'accento sulla *consecratio*, in forza della quale si attua una venuta di Dio tra gli uomini al fine di trasmettere la sua grazia, che prepara alla vita eterna; peraltro etimologicamente *eucharistia* significa *bona gratia*⁴⁵, poiché

⁴² Il discorso si protrae per otto giorni: testo in Mansi 29, coll. 699–868. Una presentazione dell'*oratio* di Giovanni da Ragusa in Madrigal Terrazas, *Eucaristía e Iglesia*, pp. 286–327; De Vooght, *La confrontation des thèses*, pp. 104–115.

⁴³ Si tenga presente che Rokycana presentava la visione boema come *veritas evangelica*. Con enfasi retorica Giovanni da Ragusa dichiara che non vuole dire altro che la fede cattolica (Mansi 29, col. 709).

⁴⁴ La questione è riassunta in questi termini: “Utrum communio divinissimae eucharistiae sub utraque specie, panis scilicet et vini, sit utilis multum et saluti expediens, toti credentium populo necessaria, et a domino praecepta salvatore” (*ibid.*, col. 712). Il procedimento prevede che si pongano delle premesse necessarie a capire la questione, poi che si pongano conclusioni relative alla questione posta, infine si risponda alle obiezioni degli avversari (in questa lunga parte Giovanni da Ragusa sfodera la sua profonda conoscenza della letteratura teologica dei secoli precedenti, discutendo l'interpretazione dei testi addotti da Giovanni da Rokycana: *ibid.*, coll. 771–864). Il modo di procedere vuole essere scientifico: si riconduce la questione ai primi principi dai quali poi si possono ricavare conclusioni. Ma al fondo sta un principio fondamentale: la Chiesa cattolica è guidata dallo Spirito e quindi non può errare in ciò che riguarda la fede ed è necessario alla salvezza (*ibid.*, col. 713).

⁴⁵ Mansi 29, col. 706. L'etimologia risale a Isidoro di Siviglia. *Elymologiarum sive Originum libri XXVI*, 19,38: “Sacrificium dictum quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis Dominicæ passionis; unde hoc eo iubente corpus Christi et sanguinem dicimus. Quod dum sit ex fructibus terrae, sanctificatur et fit sacramentum, operante invisibiliter Spiritu Dei; cuius panis et calicis sacramentum Graeci Eucharistian dicunt, quod Latine bona gratia interpretatur. Et quid melius sanguine et corpore Christi?” La legittimazione del significato etimologico è vista da Giovanni da Ragusa in sei ragioni: “una est, quia non est nisi gratia, et non nisi gratia esse potest. Secunda autem, quia non datur nisi a gratissimo. Tertia, quia non nisi gratissimis administratur. Quarta, autem quia non nisi gratiam operatur. Quinta quia gratia est super gratiam. Sexta, quia est omnis gratiae contentivum, etenim cum in omnibus sacramentis aliis gratiam eorum per partes participemus, in hoc sacramento totum quod videmus, quod tangimus, quod gustamus, est gratia” (*ibidem*).

in questo sacramento è contenuto *totus Christus*; ci interessano tali questioni solo in rapporto al tema ecclesiologico⁴⁶.

Questo si orienta in buona parte sul rapporto tra autorità della Chiesa e interpretazione della Scrittura: il principio guida è l'infallibilità della Chiesa nel determinare la dottrina⁴⁷; su tale principio a parere di Johannes Stojković si basa tutto l'edificio della teologia⁴⁸. Di conseguenza anche nella questione della comunione sotto le due specie va affermata l'autorità della Chiesa nell'interpretare la Scrittura, a fronte del *sola Scriptura hussita*⁴⁹. Con ciò non si vuol porre l'autorità della Chiesa sopra la Scrittura: infatti “*Sacra Scriptura in sensu literali sane et bene intellecta est infallibilis fidei regula et sufficientissima*”⁵⁰. Si vuole piuttosto dire che la Chiesa attuale, soprattutto se riunita in concilio, è la regola prossima della fede, la regola infallibile di interpretazione di ciò che è necessario per la salvezza. Si delinea quindi l'idea che tocca alla Chiesa stabilire se la comunione sotto le due specie sia o no necessaria per la salvezza.

Risolta la questione dell'autorità della Chiesa nello stabilire le pratiche oltre che le dottrine, cosa già precisata al concilio di Costanza,

⁴⁶ Va riconosciuto che il rapporto Eucaristia e Chiesa è in buona parte indotto dal fatto che la tradizione alla quale Giovanni da Ragusa si richiama lo aveva trattato: cfr. Tomislav J. Šagi-Bunić. Eucharistie und Kirche in Stojković baseler Rede “*De Communione sub utraque specie*”. In: Šanjek. *Misao i djelo*, p. 364. “Per lui la Chiesa è anzitutto una massa di singoli e non una comunità” (*ibid.*, p. 370). In: questo saggio si rimarca la differenza tra la visione di Agostino e quella di Giovanni da Ragusa, che pure cita testi del santo di Ippona: nella visione di Agostino si va dall'Eucaristia alla Chiesa, mentre in Stojković si va dalla Chiesa così come si è articolata in chierici e laici all'Eucaristia: una volta dato per scontato che la forma attuale della Chiesa è quella corretta, la si deve vedere riprodotta nella celebrazione eucaristica (cfr. *ibid.*, p. 371).

⁴⁷ Cfr. Johannes Laudage. *Certum est quod Papa potest errare*. J. von Ragusa und das Problem der Unfehlbarkeit, In: Johannes Helmuth et al. (ed.). *Studien zum 15. Jahrhundert. FS E. Meuthen*. Vol. 1. München: Oldenbourg, 1994, pp. 145–167, dove si mostra che quando Ragusa parla dell'infallibilità la intende della Chiesa soprattutto radunata in concilio.

⁴⁸ In questo modo Stojković spostava, come già Rokicana, il dibattito con i Boemi sul versante propriamente ecclesiologico della controversia: la questione diventava dove stia la vera Chiesa e quindi chi fosse il giudice supremo nelle controversie; se per i Boemi questi era Dio, per Stojković era la Chiesa: cfr. Amádeo Molnar. La pensée Husite dans l'interpretation de Jean Stojković de Raguse. In: Šanjek. *Misao i djelo*, pp. 221–228.

⁴⁹ Sono sedici le regole di interpretazione della Scrittura indicate da Stojković: cfr. Mansi 29, coll. 715–728, ma si risolvono “in auctoritatem, receptionem et approbationem universalis ecclesiae, tamquam in primum et universalissimum doctrinae et scientiae fidei principium” (col. 728). Su questa questione cfr. Bonaventura Duda. Biblijska ermeneutika Ivana Stojkovića. In: Šanjek. *Misao i djelo*, pp. 235–252.

⁵⁰ Mansi 29, col. 718.

riappare però la questione del rapporto tra Eucaristia e Chiesa. Giovanni da Ragusa lo introduce richiamando la distinzione ormai classica tra *sacramentum* (il pane e il vino), *res et sacramentum* (il corpo e il sangue di Cristo), *res tantum* (il corpo della Chiesa)⁵¹. Cita poi un testo di Innocenzo III, *Summa de officio missae*⁵²: “Tria quippe in hoc sacramento sunt discreta, videlicet forma visibilis, veritas corporis, et virtus spiritualis. Forma panis et vini, veritas, caro et sanguis, virtus, unitas et caritas. Primum oculo cernitur, secundum anima creditur, tertium corde percipitur, primum est sacramentum et non res, secundum est sacramentum et res, tertium est res et non sacramentum. Sed primum est sacramentum geminae rei, secundum verum sacramentum unius est, et res alterius, tertium vero est res gemini sacramenti. Nam forma panis utramque carnem Christi significat, id est veram et mysticam, sed veram carnem continet et significat, mysticam vero significat, sed non continet.”⁵³ Il sacramento si presenta pertanto come segno di due realtà: il corpo vero di Cristo, quello nato dalla Vergine, e il corpo mistico di cui egli è il capo. Per un aspetto il sacramento svolge la funzione di alimento spirituale, per un altro di figura del corpo mistico,

⁵¹ *Ibi*, col. 731, con riferimento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo IV,8,7: “De re sacramenti, quae est duplex. Huius autem sacramenti gemina est res: Una scilicet contenta et significata, altera significata et non contenta. Res contenta et significata est caro Christi quam de Virgine traxit, et sanguis quem pro nobis fudit. Augustinus, super ioannem: Res autem significata et non contenta est unitas ecclesiae in praedestinatis, vocatis, iustificatis et glorificatis. Haec est duplex caro Christi” (ci si potrebbe richiamare anche a IV,1,10: “Conficitur autem sacrificium ecclesiae duobus: Sacramento et re sacramenti, id est corpore Christi; est igitur sacramentum et res sacramenti idem corpus Christi. Ecce invisibilem dixit carnem Christi, quia forma panis opera sumitur et tractatur; idemque corpus dixit esse sacramentum et rem”).

⁵² In verità si tratta dell'opera *De sacro altaris mysterio*: PL 217, coll. 775–916: l'opera in sei libri, preceduti dall'ordinario della Messa, spiega i protagonisti, i gesti, le orazioni, gli abiti, le suppellettili della celebrazione; è una specie di rituale. La citazione è tolta dal libro IV, cap. 36 (PL 217, col. 879).

⁵³ Mansi 29, col. 731–732. L'idea è ripresa più avanti quando cerca di mostrare l'in fondatezza della posizione di Rokycana distinguendo i diversi aspetti dell'Eucaristia: “in quantum est rememoramentum Dominicæ Passionis, dicitur sacrificium, ostia et oblatio, et hoc modo significatio eius refertur ad praeteritum. In: quantum vero significat rem, respectu praesentis temporis, tum cum duplex sit res huius sacramenti una significata et non contenta, scilicet ecclesiastica unitas, ideo ratione primæ rei significatae et contentae, ut dicit dominus Petrus de Palude [domenicano francese (1270/75–1342), autore tra l'altro di un Commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo], dicitur eucharistia quasi bona gratia, quia continet fontem gratiae: eucharistia enim Graece, bona gratia Latine interpretatur. Ratione vero secundæ rei significatae, scilicet unitatis ecclesiasticae, nominatur communio, vel synaxis, secundum quod omnes per hoc sacramentum significantur aggregari in unum corpus Christi mysticum” (coll. 791–792).

che è l'altra *res significata* dal sacramento, “sed non contentum sub eo realiter: nec aliquid aliud secundum se ex vi huius sacramenti significans, et ideo est res tantum et non sacramentum”⁵⁴.

Si capisce l'espressione *res significata sed non contenta*, unitamente a “figura”, tenendo conto della somiglianza tra la confezione del pane e del vino e la costituzione della Chiesa: come da molti grani e da molti acini si forma il pane e il vino, “sic ex multis fidelium personis unitas ecclesiastica constat, et constituitur corpus Christi mysticum”⁵⁵. La carne mistica è la *societas ecclesiastica*⁵⁶.

Sulla scorta della distinzione richiamata si dà una triplice *manducatio*: delle specie (*corporalis*), della vera carne (*sacramentalis*), della carne vera e mistica (*spiritualis*)⁵⁷. Per quanto attiene al primo tipo di *manducatio spiritualis* o *manducatio primae rei* (Cristo), si deve pure notare una differenza tra i *minores seu vulgares* e i *majores*: ai primi spetta la semplice devota *cogitatio seu meditatio passionis Domini*, di cui l'Eucaristia è memoriale; agli altri *meditatio ipsius passionis secundum quod sub hoc sacramento continetur*, e quindi del modo secondo cui Cristo è presente nel sacramento, ovviamente unendosi mediante un atto di amore a Cristo, in modo da essere trasformati; e ciò corrisponde all'incorporazione. La meditazione devota della passione, infatti, trasforma e incorpora. La *manducatio spiritualis secundae rei* (il corpo mistico di Cristo) è invece “*consecutio unionis seu adeptio per fidem*

⁵⁴ *Ibi*, col. 731.

⁵⁵ *Ibi*, col. 732, con rimando a *1Cor 10* e ad Agostino. Lo stesso Innocenzo III nel *De sacro altaris mysterio* fa uso di questa immagine, applicandola però a diverse tipologie di persone: “Sicut unus panis ex multis granis conficitur, et unum vinum ex diversis acinis confluit: sic corpus Christi ex multis membris componitur, et unitas ecclesiastica ex diversis consistit; in praedestinatis, vocatis, justificatis et glorificatis” (si tratta di un *topos* rinvenibile già nella *Didachè*); Innocenzo usa poi anche un'altra immagine: quella dell'arca formata da legni di acacia che non marciscono e che sono simili a spine bianche, mentre il vino rosso assomiglia al sangue; di più, questo “in quantum calet, et redoleat, proprietatem charitatis significat et ostendit. Nam vinum et sanguinem operatur, et excitat charitatem, quia cor bibentis exhilarat et dilatat” (PL 217, col. 879).

⁵⁶ Mansi 29, col. 733.

⁵⁷ “Tertia manducatio et bibitio est spiritualis, et haec ad os animae pertinet. Et haec est duplex secundum quod duplex est res huius sacramenti. Prima primae rei, scilicet verae carnis et veri sanguinis Christi; et haec est devota cogitatio seu meditatio passionis Domini nostri Iesu Christi, sive ipsius Christi secundum quod sub sacramento continetur, cum vero suo corpore et sanguine, in quo multiplicem sustinuit passionem, et quem pro nobis in ara crucis fudit. Et hanc ipsam cogitationem seu meditationem sequitur ipsius recogitantis unio transformative ad ipsum cogitatum per actum amoris” (*ibi*, col. 733).

et charitatem ad membra ecclesiae et cum Christo capite, quam unionem tam sacramentum quam prima res huius sacramenti significat”⁵⁸.

Già da queste brevi notazioni si comprende che per Giovanni da Ragusa ciò che è determinante è la *manducatio spiritualis*: è questa, infatti, che è comandata da Cristo con le parole *nisi manducaveritis*⁵⁹ ed è quindi necessaria per la salvezza; peraltro la *manducatio sacramentalis* richiede quella *spiritualis* per essere buona e degna. Si può convenire con J. Santiago Madrigal: secondo Giovanni da Ragusa “una partecipazione e incorporazione al corpo mistico di Cristo (seconda *res sacramenti*) e al suo capo (*prima res*) si attua già a partire dalla fede e dalla carità grazie a ciò che la scolastica chiamava la *manducatio spiritualis*, che è già un degustare spirituale il corpo del Signore⁶⁰. Si può parlare di una degustazione spirituale lì dove il sacramento dell’altare si presenta nel suo significato simbolico; attraverso la contemplazione devota di ciò che l’Eucaristia è segno, il *corpus verum* e il *corpus mysticum* del Signore. L’Eucaristia è, fondamentalmente, sacramento della incorporazione al corpo mistico di Cristo”⁶¹. E per ottenere questo effetto non è necessaria la comunione sotto le due specie per i laici: essa infatti non è necessaria per la salvezza e Cristo non l’ha ordinata, come si può vedere dalla Scrittura⁶², oltre che dai concili, dalla consuetudine della Chiesa e dalla testimonianza di santi dotti⁶³.

⁵⁸ *Ibi*, col. 734.

⁵⁹ *Ibi*, coll. 810–832, dove discute l’esposizione di Giovanni da Rokycana affidandosi soprattutto all’autorità di Agostino, del quale cita ampi passi del *Commento a Giovanni*, e mostrando l’inconsistenza delle argomentazioni dell’avversario fondate su auctoritates male interpretate.

⁶⁰ Nella sua risposta alla seconda parte della *Positio* di Rokycana, Johannes Stojković appellandosi ad Agostino (*tract. 27* del commento a Giovanni) difenderà l’idea che mangiare e bere coincide con credere e cioè con la *manducatio spiritualis*, l’unica che può garantire la vita eterna, come si vede nel fatto che Pietro e Giuda hanno mangiato, l’uno per la vita l’altro per la condanna: cfr. Mansi 29, coll. 813. 816.

⁶¹ Eucaristia e Iglesia, p. 301.

⁶² Giovanni da Ragusa fa notare che in *Gv* 6 delle quindici volte in cui Cristo parla di mangiare la sua carne e bere il suo sangue, undici volte fa riferimento al mangiare il pane/la carne, mentre solo quattro volte aggiunge anche bere il sangue, e mai si parla del bere il vino (Mansi 29, coll. 736–737). Peraltro chi pretende che anche ai laici si dia il vino si sofferma sulle specie (*sacramentum tantum*): infatti, in ogni specie vi è carne e sangue (*ibi*, col. 737; cfr. anche coll. 796–807 dove illustra il suo pensiero ricorrendo alla testimonianza di molte auctoritates, in primis di san Tommaso). Del resto nella cena Cristo non ha comunicato nessun laico, bensì solo i dodici Apostoli che ha ordinato sacerdoti in quella circostanza.

⁶³ Cfr. *ibi*, coll. 744–771. Alquanto strana la giustificazione della prassi della Chiesa primitiva di dare la comunione anche con il calice: essendo l’Eucaristia il sacramento della carità, “quae sola celat et operit multitudinem peccatorum, *1Petri* 4 in primitiva

Peraltrō le parole di Cristo “prendete e mangiate, prendete e bevete” vanno intese solo del sacerdote celebrante poiché il “fate questo in memoria di me” significa: *id confidite*⁶⁴; sicché ai laici si deve dare la comunione sotto una sola specie. In: effetti l’Eucaristia non è solo sacramento, ma è pure sacrificio della Chiesa in quanto contiene *Christum passum*, e quindi giova a tutti i fedeli, indipendentemente dal fatto che questi assumano con una o due specie⁶⁵; in quanto sacrificio è riservato ai sacerdoti⁶⁶.

La differenza tra i due contendenti ha sullo sfondo la visione della Chiesa. Ciò che Giovanni da Ragusa contesta a Rokycana è la

autem ecclesia, laicorum caritas efferbuerat in tantum, quod pro christiano nomine sitiebant, sicut sitit cervus ad aquae fluvium, effundere sanguinem proprium; et hoc principaliter ex triplici causa. Primo ex vicissitudine amoris, ad quam invitabat apostolus dicens: *hoc facite in vobis, quod et in Christo Jesu*. Secundo ex recompensatione satisfactionis, prout beatus Petrus hortabatur fideles dicens: *Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini* [1Pt 4]. Tertio propter exemplum apostolorum quos videbant ultro de passionibus ingerere atque persecutionibus, de quibus dicitur actorum 5. *Ibant apostoli gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati*: in cuius fervoris signum Christo eos ad passionem invitanti, secundum beatum Hieronymum, *potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum? Efficaciter responderunt, possumus, ex fervore martyrii*” (coll. 769–770). Ora, una volta terminata la ragione della comunione al calice, cioè “bere il sangue di Cristo” con il martirio, non c’è più bisogno di dare la comunione al calice.

⁶⁴ Se il comando di Cristo dovesse essere inteso della *sumptio* anziché della *consecratio*, si dovrebbe concludere che tutti i fedeli sono sacerdoti, dato che Cristo con quelle parole (*hoc facite*) ha consacrato sacerdoti gli apostoli (*ibi*, col. 834; cfr. anche 840). Inoltre nel comando di Cristo si deve distinguere l’*hoc* che riguarda la sostanza del sacramento e non il *sic*, che indica il modo (cfr. *ibi*, col. 836).

⁶⁵ “[...] populus fidelis in subtractione calicis non spoliatur quibuscumque effectibus salutiferis, aut quomodocumque utilibus, cum sanguis Christi non auferatur ab eis, sed solum species et signum repraesentans” (*ibi*, col. 803). Peraltrō il pane e il vino non costituiscono due sacramenti, ma uno solo, sicché Cristo non dà una grazia diversa a seconda che si tratti del pane o del vino; solo se questi fossero due sacramenti si potrebbe pensare così: infatti la grazia è diversa solo quando diversi sono i sacramenti (coll. 806–807).

⁶⁶ *Ibi*, col. 771. Il pane e il vino servono a significare la passione di Cristo, che è da intendere come sacrificio. Sicché se è vero che in ogni specie è presente Cristo, siccome l’Eucaristia ha anche una funzione rappresentativa, il sacerdote che compie il sacrificio deve assumere le due specie (cfr. coll. 796–797); l’idea è ripresa a conclusione della *Oratio*: quanto si legge nella Scrittura e nelle *authoritates* circa la comunione sotto le due specie deve essere inteso “de sacerdotibus sacrificantibus, quorum est confidere hoc sacramentum, et sub utraque specie sumere propter perfectam significationem et repraesentationem dominicae passionis et mortis, spiritualis refectionis completae, et aliorum quae in hoc sacramento repraesentantur, non autem de communione laicorum, quorum capere et sumere est solum propter efficaciam, et non propter repraesentationem, cuiusmodi est auctoritas Christi, qui solis apostolis, quos in sacerdotibus instituerat, praecepit ut hoc facerent sub utraque specie in suam commemorationem” (col. 864).

concezione della Chiesa *toto orbe diffusa* intesa come comunità di quanti sono in grazia e quindi come la *congregatio praedestinatorum*, sicché il corpo di Cristo sarebbe costituito solo dai “santi”⁶⁷. Secondo tale prospettiva l’attuale autorità della Chiesa, come quella dei secoli precedenti, andrebbe sottoposta a giudizio da parte dei “santi”. A fronte di tale visione Giovanni da Ragusa dichiara che l’attuale Chiesa, che contiene giusti e peccatori, è il corpo mistico di Cristo e dalla sua autorità dipende approvare o disapprovare le norme di vita; e a questa medesima autorità si devono sottoporre i dottori, per quanto santi essi siano⁶⁸.

Il *Tractatus de Ecclesia* di Giovanni da Ragusa

La visione di Stojković verrà ripresa nel suo *Tractatus de Ecclesia* nel quale sottolinea la visibilità della Chiesa, che richiede pertanto segni o indizi: *Unitas fidei, unitas sacramentorum et praceptorum*. Di conseguenza chiunque prende parte alla fede, ai sacramenti, ai precetti della Chiesa, può essere certo di essere nella Chiesa⁶⁹. Il trattato,

⁶⁷ Nella discussione determinante è la concezione di “corpo mistico”: per il boemo si tratta della Chiesa dei santi; per Stojković è “universitas fidelium bonorum et malorum orthodoxam fidem tenentium, in sacramentis ecclesiasticis societatem habentium” (*ibid.*, col. 779). Ciò significa che il corpo di cui Cristo è capo è la Chiesa così come si presenta ora, con la tipica distinzione tra gerarchia e laici. Tale distinzione si evidenzia anche nella celebrazione eucaristica, come si coglie nell’anafora. Al riguardo merita ricordare che Giovanni da Ragusa rimarca non solo la differenza ma pure l’unità del celebrante e del popolo nell’offerta del sacrificio eucaristico: “Sicut enim pro omnibus orat et pro omnibus offert imo et ipsi cum ipso offerunt, sicut enim sacerdos ait pro omnibus orans, et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est, et nota devotio, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis. Sic ipse sumens in persona omnium, omnes sumunt cum ipso, quia ipsius oblationis omnes fideles efficiuntur participes per remissionem peccatorum et augmentum gratiae, et in his sacerdos sacram consummat actionem” (*ibid.*, col. 843). Ciò significa che il sacerdote assume il calice *in persona ecclesiae*. Ciò dipende dall’accento posto sul *consecrare* rispetto al *sumere*, che implica l’accento sulla *manducatio spiritualis* e quindi sulla adorazione.

⁶⁸ Cfr. la settima Regola per l’interpretazione dei testi: *ibid.*, coll. 867–868.

⁶⁹ *Ibid.*, coll. 722–778. Per illustrare l’idea di una Chiesa militante che ingloba giusti e peccatori si richiamano immagini della Scrittura: le dieci vergini di *Mt 25*, 1ss, la rete, l’ala in cui si separa il grano dalla paglia, le nozze del figlio del re, l’arca di Noè, la casa (di cui parla *2Tm 2,20*) nella quale ci sono utensili d’oro e d’argento, ma anche di legno e di creta. A fronte di Iohannes de Rokycana si deve affermare: “non tamen propter praedestinationem aut gratiam quae occulta sunt sancta ecclesia dicitur catholica, sed propter communionem unius fidei, sacramentorum, et praceptorum, quae omnibus possunt esse nota et communia, bonis scilicet et malis” (*ibid.*, 29, col. 777). Sicché “Ecclesia sancta catholica militans sive viatrix est universitas

terminato probabilmente nel 1440–1441⁷⁰, si divide in tre parti⁷¹: 1. in 17 capitoli si espone la molteplice considerazione della Chiesa cattolica⁷²; 2. in 47 capitoli si illustra che la Chiesa è costituita da buoni e cattivi ed è quella che si confessa nel simbolo di fede, e a essa si applicano le caratteristiche (una, santa, cattolica e apostolica) qui indicate⁷³; 3. in 12 capitoli si risponde alla questione dove sia la Chiesa cattolica: dove, sulla scorta di sant'Agostino⁷⁴, si riscontrano cinque segni, cioè l'integrità della fede, il consenso dei popoli, l'autorità confermata dai miracoli, la successione dei sacerdoti nella sede di Pietro, il nome “Chiesa cattolica”; e quindi la Chiesa si trova nella Chiesa romana.

La trattazione ha uno stile apologetico-didattico⁷⁵ e, come già detto, prende avvio dalla disputa tenutasi nel concilio di Basilea con Johannes de Rokycana⁷⁶, in particolare relativa alla considerazione della

fidelium bonorum et malorum orthodoxam fidem tenentium, in sacramentis ecclesiasticis societatem habentium” (*ibid.*, col. 779B).

⁷⁰ Cfr. *Introductio*. B. Duda et al. (ed.). In: *Tractatus*, pp. XV–XVIII. Sulla questione cfr. la meticolosa indagine di Alois Krchňák. Wann wurde der *Tractatus de Ecclesia* von Johannes de Ragusio verfasst? In: Šanek. *Misao i djelo*, pp. 291–319, dove attraverso un confronto tra le diverse opere di Stojković si conclude che nel 1440 l'autore stava ancora lavorando al trattato (p. 311). Le argomentazioni di A. Krchňák, frutto di una tesi di dottorato presso la Pontificia Università Lateranense discussa nel 1958, sono riassunte nella *Introductio* alle pp. XVI–XVIII.

⁷¹ Un'ampia esposizione si può leggere in Krämer. *Konsens und Rezeption*, pp. 96–124; cfr. anche o due saggi di J. Kubalík citati sopra, alla nota 8.

⁷² Karl Binder fa notare che nel suo trattato Giovanni da Ragusa pone una serie di definizioni della Chiesa senza collegarle tra loro: Der “*Tractatus de Ecclesia*” Johanns von Ragusa und die *Verhandlungen des Konzils von Basel mit den Husiten*. *Angelicum* 28 (1951), p. 47.

⁷³ Si tratta della parte più corposa e più polemica, come l'autore stesso dichiara all'inizio della terza parte: “Et praedicta dicta sunt de Ecclesia in generali tantum quantum adversarius Ecclesiae praestitit occasionem dicendi” (*Tractatus de Ecclesia* III, 1, p. 211).

⁷⁴ Si cita il passo di *Contra epistulam Manichaei quam vocant “fundamenti”* cap. 4, n. 5.

⁷⁵ Lo indica l'autore stesso alla fine dell'opera: è stata scritta per difendere la Chiesa cattolica rispondendo all'esigenza del tempo, con molta fatica e notti insonni (cfr. III, 12, pp. 312–315).

⁷⁶ La circostanza è dichiarata dallo stesso Stojković al termine del trattato: “Explicit *Tractatus de Ecclesia* quem magister Iohannes de Ragusio Ordinis Praedicatorum Basileae, dum in Concilio generali cum magistro Iohanne de Rochizana, Boheme haeretico, disputaret, compilavit, in quo tanta de Ecclesia locutus est, quantum sibi praefatus haereticus praestitit loquendi occasionem” (*Tractatus de Ecclesia*, pp. 313–314). “La *Oratio de communione sub utraque specie* di Giovanni da Ragusa è servita di pre-testo, nel duplice significato del termine, per una riflessione ecclesiologica che si è depositata nel suo *Tractatus de Ecclesia*” (Madrigal Terrazas. *Eucaristía e Iglesia*, p. 151). Lo stesso Stojković qua e là fa riferimento alla disputa: cfr. in particolare il cap. I della Pars III: pp. 211–213; cfr. anche cap. 12, pp. 289–315, dove si confronta con la replica di Johannes de Rokycana. Questo fatto mette in evidenza che

Chiesa come costituita dai soli giusti e predestinati. A fronte di tale descrizione Giovanni da Ragusa presenta la Chiesa come “congregatio omnium in fide, spe et revelatione Iesu Christi unitorum”⁷⁷; tale descrizione deriva da un’analisi del termine *ecclesia*, che significa “solum fideles, qui sunt quasi quaedam membra vinculo caritatis vel fidei in uno corpore, cuius caput est Christus, in simul coniuncta”⁷⁸. Essa può poi essere distinta in *Ecclesia bonorum* e *Ecclesia malignantium*. La distinzione dipende dalla condizione dei cristiani che compongono la Chiesa, a seconda che siano in stato di grazia o di peccato. La prima è costituita da tre stati: celeste, purgante, militante⁷⁹. A questo stato, in forza dell’appartenenza a esso anche dei cattivi cristiani, si applica l’espressione del *Cantico* “Nigra sum sed formosa” (1,4). La parte di Chiesa costituita dai buoni che perseverano fino alla fine grazie alla predestinazione di Dio si denomina *Ecclesia praedestinorum*, che si oppone alla *Ecclesia praescitorum*, di coloro cioè che non hanno la grazia e muoiono senza recuperarla. Va da sé però che le due denominazioni non possono essere poste sullo stesso piano poiché Dio vuol salvare tutti gli uomini (cfr. *1Tm* 2,4). Ciò non toglie che la Chiesa militante sia composta da buoni e cattivi. Ma ciò non comporta che si tratti di due Chiese: è sempre la medesima considerata secondo diversi aspetti in dipendenza dalla condizione delle persone che la compongono. Ne consegue che nel presente stato la Chiesa non corrisponde ancora alla descrizione che si trova in *Ef* 5,27, poiché vale quanto scrive *1Gv* 1,8 (*se diciamo che non abbiamo peccato...*). Ciò non toglie che coloro che sono predestinati, sebbene siano in peccato, siano da considerare figli di Dio, pecore e frumento di Cristo⁸⁰.

a Basilea, nella disputa con gli Hussiti, non era in gioco semplicemente la questione del rapporto tra papa e concilio, ma pure la questione dell’essenza della Chiesa e dell’appartenenza a essa: cfr. Binder. *Der “Tractatus de Ecclesia”*, p. 54.

⁷⁷ *Tractatus de Ecclesia*, I, 2, p. 15.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Si riprende l’identificazione, risalente ad Amalario di Metz, di ciascuno dei tre stati con la parte di ostia nella celebrazione eucaristica: la prima corrisponde al frammento messo nel calice, la seconda alla parte minore di ostia che rimane fuori dal calice, la terza alla parte maggiore dell’ostia. Cfr. Henri de Lubac. *Corpus mysticum: l’eucharistie et l’Église au Moyen âge. Étude historique [L’Eucaristia e la Chiesa nel medioevo]*. Paris: Aubier, 1949, pp. 389–441.

⁸⁰ Giovanni da Ragusa si preoccupa di precisare che essere figlio, pecora, frumento di Cristo non coincide con l’essere membro di Cristo e della Chiesa: questo comporta incorporazione attuale in forza della fede, e della grazia e della carità nel caso dei membri vivi; sicché nessun infedele, sebbene predestinato, finché resti tale può essere detto membro di Cristo e della Chiesa, se non in potenza, benché possa essere

Se questo è vero, si deve affermare che quando nel simbolo di fede si confessa la Chiesa una santa, cattolica e apostolica, è di questa Chiesa che si parla; peraltro è solo questa che noi conosciamo: quella dei predestinati è nota solo a Dio⁸¹.

Nella seconda parte dell'opera Giovanni da Ragusa si sofferma a illustrare le quattro “note” (*conditiones*) prendendo avvio dall'unità⁸², che si comprende a partire dalla descrizione della Chiesa come corpo mistico a somiglianza del corpo naturale dell'uomo. Sulla scorta di questa somiglianza si considera l'unità secondo due aspetti: quello dell'unità dei membri tra di loro e quella del corpo con il capo. Quanto alla prima considera cinque aspetti: “Prima quidem in quantum omnia membra huius corporis mystici sunt unius naturae specificae. 2º in quantum omnia huiusmodi membra accipiunt per spirituale regenerationem unum esse spirituale in baptismo. 3º in quantum sunt colligata ad invicem per fidem et spem, quia sic continuantur in uno credito et sperato. 4º in quantum vivificantur per gratiam et caritatem. 5º vero secundum quod in eis est Spiritus Sanctus, unus et indivisibilis, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici quasi anima in corpore naturali.”⁸³ La vera unità tuttavia non è garantita dai

detto figlio, pecora e frumento. Wyclif e Hus hanno sbagliato non tenendo conto di questa distinzione e quindi considerando la Chiesa costituita solo dai predestinati (*ibid.* p. 43). Anche per Giovanni da Ragusa l'*auctoritas* per eccellenza è Agostino.

⁸¹ Preoccupazione di Giovanni da Ragusa è rimarcare la visibilità della Chiesa. A tal fine, sulla scia di san Tommaso, distingue tre tipi di grazia: *praedestinationis, gratum faciens, gratis data* (cfr. I,3–6: pp. 23–36). La prima e la seconda sono note solo a Dio e quindi non sono decisive per identificare chi appartenga alla Chiesa; solo la terza lo è: questa, infatti, è data non in vista della giustificazione, bensì in vista della cooperazione del singolo alla propria e altrui giustificazione; cioè mediante la fede e il battesimo per quanto attiene alla giustificazione propria, e la fraterna collaborazione, con il proprio ufficio, alla giustificazione degli altri. In: forza della triplice grazia non si può però parlare di una triplice Chiesa, come se si desse una Chiesa dei predestinati, una militante, e una romana; nel Simbolo infatti si parla di una sola Chiesa (cfr. I, 6: p. 34). Il riferimento è ad alcuni autori cattolici (Stanislaus de Znoyma, Stephanus de Palec, Thomas Netter of Walden) che avevano scritto contro gli Hussiti e avevano introdotto la distinzione richiamata. “Item Ecclesia Christi catholica est unum corpus mysticum, ad similitudinem corporis naturalis, secundum Apostolum [cfr. 1Cor 12,12], in quo diversitas et multiplicitas membrorum, ut caput, manus pedes et alia viliora membra non faciunt plura corpora, sed unum constituent et perficiunt. Tam igitur praedestinati, quam in gratia constituti et prelati non tres ecclesias catholicas, sed unum et integrum corpus Christi et Ecclesiae militantis constituent: una fide, uno baptismate, una spe et caritate, colligatum et connexum” (*ibid.* I,7: p. 36).

⁸² A questa *conditio* si riserva notevole spazio, presumibilmente per la situazione della Chiesa nel momento in cui Stojković scrive: cfr. Antón Gómez. *El misterio de la Iglesia*, p. 257.

⁸³ II, 2, p. 61.

primi due aspetti, ma solo dagli altri tre, poiché i primi due non pongono ancora un'unità numerica (il fatto di essere uomini non include l'appartenenza al corpo mistico e il carattere del battesimo, benché questo sia l'elemento fondamentale dell'unità che trae la sua *virtus* dalla passione di Cristo, può andare di pari passo anche con l'eresia), mentre gli altri tre pongono una cosa sola numericamente in tutti.

La nozione di Chiesa corpo era ormai acquisita e la sua assunzione in forma rigida, che portava a trasferire sul capo, Cristo, la condizione peccaminosa delle membra, era stata oggetto di dibattito al concilio di Basilea⁸⁴. Johannes de Ragusio fa dunque sua la dottrina della Chiesa corpo di Cristo per illustrare l'unità della Chiesa⁸⁵. Per giustificare l'analogia con l'unità del corpo fisico si affida prevalentemente a *1Cor 12*⁸⁶. Preoccupazione costante è mostrare che si tratta di un'unità fondata su elementi visibili. Tra questi il battesimo, che però non può stare senza la fede ed è la condizione per la salvezza per tutti, siano essi vissuti prima o dopo Cristo⁸⁷: benché il battesimo sia la porta della

⁸⁴ Si tratta della condanna di Agostino Favaroni, il quale mutuando da Agostino la dottrina dell'unità tra capo e corpo era giunto ad affermare che Cristo pecca ogni giorno. Il Concilio aveva condannato la proposizione “Christus quotidie peccat, ex quo fuit quo Christus quotidie peccavit” (*COD*, p. 493).

⁸⁵ Illustrando la Chiesa come corpo di Cristo, oltre che da san Paolo, si fa guidare da Agostino e Tommaso, e giunge a dichiarare la Chiesa la realtà più grande dopo Dio: “Haec itaque Ecclesia sponsa Christi carissima, quae Christum continet caput, Virginem eius beatissimam tanquam collum et universos sanctos fideles, praeteritos atque futuros, tamquam corpus et membra ipsius corporis, nichil est post Deum dignius” (*Tractatus de Ecclesia*, II, 9, p. 79). E ciò sebbene nel Simbolo non si creda *in* lei, ma *lei*, poiché essa è solo una creatura, e non le si deve il culto che si deve solo a Dio. Ciò nonostante, l'unione tra Cristo capo e la Chiesa suo corpo è tale “ut unus Christus, unus homo et una quaedam persona Christus et Ecclesia dicantur” (*ibid.*). Per illustrare questa affermazione adduce una serie di testi di Agostino. Ovvio che la Chiesa corpo e sposa di Cristo è la Chiesa romana (cfr. *ibid.*, III, 5, p. 247).

⁸⁶ Già nella *Oratio* a Basilea questo era il testo guida: cfr. Mansi 29, coll. 778–779, dove si descrive la Chiesa come “corpus mysticum organicum, fide Christi animatum”; precisa poi che si usa l'aggettivo “mistico” per distinguerlo da quello naturale, e “organico” per indicare la diversità di stati, gradi e uffici (col. 778).

⁸⁷ Stojković fa sua la dottrina di Agostino della Ecclesia ab Abel: *Tractatus de Ecclesia*, II, 4, pp. 67–68; commentando *Mt 25,35* (il sangue di Abele il giusto), scrive: “ut ostendat [Dominus] in Abel incepisse et non in Adam, quia Abel fuit virgo et martyr et primus iustus, iustitia continuata et non interrupta per lapsus peccati, sicut fuit in Adam, ad ostendendum quod Ecclesia Dei sponsa Christi incipiendo ab ipso primo iusto Abel usque ad consummationem saeculi, sine interruptione, semper et continue virgo et immaculata permanebit, quia a praedicto sancto et iusto Abel numquam fuit tempus nec erit, in quo non sint sancti et immaculati aliqui in utero sanctae matris Ecclesiae vel aliquis, ratione quorum vel cuius verificabitur de Ecclesia omnis sanctitas et iustitia”.

Chiesa e degli altri sacramenti, poiché non può stare senza la fede e non rende membri della Chiesa senza la fede, “unitas fidei est prima unitas, per quam quis incipit Ecclesiae incorporari, et est fundamentum et radix totius aedificii spiritualis”⁸⁸.

Colpisce il fatto che parlando dell’unità non si faccia riferimento all’Eucaristia, neppure quando nel cap. 5 si parla dell’unità nella carità⁸⁹ e quando nel cap. 7 nel quale si illustra dell’unità tra il capo, Cristo nella sua duplice natura, e il corpo. La ragione sembra doversi cercare nella similitudine con il corpo fisico che guida tutta la riflessione, benché nel cap. 8 cerchi di mostrare che si tratta solo di similitudine. Non c’è riferimento all’Eucaristia neppure nei capitoli dedicati alla potestà di giurisdizione⁹⁰, benché si usi il termine *sacerdotium*⁹¹.

⁸⁸ *Tractatus de Ecclesia*, II, 4, p. 65. Fede è da intendere in senso oggettivo e si identifica con Gesù Cristo; peraltro la Chiesa è detta dei fedeli, termine che deriva da fede.

⁸⁹ La carità è identificata con la *gratia gratum faciens*, cioè “id quo aliquid perfecte et sufficienter membrum corporis mystici Christi et Ecclesiae nullo alio requisito efficitur” (*ibi*, II, 5, p. 69). Introduce qui la contestazione della visione wyclifita e hussita, secondo la quale è la predestinazione che rende membro del corpo di Cristo.

⁹⁰ “Potestas iurisdictionis ecclesiastica est, qua Ecclesia potest dicere ius statuendo et sententiando pro felicitate aeterna consequenda, cum obligatione subditorum ad tenendum et habendum illud quod dicitur pro iusto. Et est duplex: una quae respicit intellectum, alia quae respicit voluntatem. Prima obligat intellectum respectu creditum et agibilium, prout a ratione lege divina informata diriguntur; alia voluntatem respectu agibilium, prout ad opus ordinantur, et utraque vel statuendo vel etiam sententiando” (*ibi*, II, 33, p. 154).

⁹¹ Nel cap. 34 della Pars II, con citazioni bibliche mostra che la duplice potestà di giurisdizione appartiene al sacerdozio della nostra Chiesa (pp. 157–159). Si vede chiaramente che obiettivo è difendere la legittimità della legiferazione ecclesiastica. Il sacerdozio viene pertanto attratto nella giurisdizione. Anche quando nel cap. 42 citando un passo di Agostino, *De corpore Domini* (in verità quest’opera è di Lanfranco, *De corpore et sanguine Domini*, come si trova nel *Decretum Gratiani* [Pars II, Causa 1, q. 1, c. 77]), ma Giovanni da Ragusa riferisce al cap. 77 del *Decretum Gratiani* ciò che si riferisce al cap. precedente: “Maledicam benedictionibus vestris”: hoc est, quicquid a vobis benedicetur per me erit maledictum. XI. Pars. Gratian. Hoc igitur intelligendum est de heretico, illud autem ad Luciferianum de peccatore ecclesiastico. De quo Augustinus ait in libro *de corpore Domini*; infatti il testo citato da Giovanni da Ragusa non si trova nell’opera di Lanfranco): “Intra ecclesiam catholicam in ministerio corporis et sanguinis Domini nichil a bono maius, nichil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur creatoris et virtute Spiritus Sancti. Si enim in merito sacerdotis, nequaquam ad Christum pertineret. Nunc autem sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per Spiritum sanctum hanc suam efficit carnem et transfundit in sanguinem”), vuole mostrare che la potestas, neppure nel caso della consacrazione del pane e del vino, non viene tolta dal peccato di colui che la detiene, sembra utilizzare sacerdotium nel senso di giurisdizione (p. 180); così pure nel cap. 43, dove riprende l’argomento della impossibilità che il peccato tolga la potestà ai cattivi sacerdoti (pp. 185–186). Solo nel cap. 4 della Pars 3 parla del sacerdozio di Cristo in riferimento anche ai sacramenti con rimando

Si può restare sorpresi che, mentre nella disputa a Basilea il tema eucaristico fosse presente, nel *Tractatus* manchi completamente. La ragione sembra da vedersi nell'intenzionalità del *Tractatus*: contestare la visione della Chiesa che i Boemi proponevano, soprattutto la loro contestazione dell'identificazione tra la Chiesa e la Chiesa cattolica romana, che implicava una concezione di Chiesa “invisibile”, costituita solo dai predestinati. Per descrivere la Chiesa nel suo aspetto visibile, costituita da giusti e peccatori, a Giovanni da Ragusa non serviva fare riferimento all'Eucaristia. In: tal senso il *Tractatus* è una testimonianza dello scollamento che già si era riscontrato nei secoli precedenti tra Eucaristia e Chiesa e del tenore dominante della riflessione sulla Chiesa, di sapore giuridico. Si può dire che se a Basilea il rapporto tra Eucaristia e Chiesa è ancora presente è per la questione che era sul tappeto: il calice ai laici. Una questione teologicamente marginale diventava occasione per riprendere una tematica che con il trascorrere dei secoli tendeva a essere sottaciuta a fronte della questione del potere della Chiesa, come appare anche nel *Tractatus* di Stojković.

Conclusione

La disputa a Basilea permette di constatare il permanere di una convinzione: l'Eucaristia è il sacramento che contenendo Gesù Cristo trasmette ai fedeli la grazia e quindi realizza l'unione di essi con Lui stesso e tra di loro, cioè la Chiesa. Va riconosciuto che tale prospettiva è maggiormente sottolineata da Giovanni da Rokycana che non da Giovanni da Ragusa. Nei due casi il riferimento all'Eucaristia (nella duplice o singola specie) è funzionale a giustificare la rispettiva concezione di Chiesa. Del resto era questo il tema fondamentale del dibattito, benché questo trovasse occasione dalla comunione al calice anche per i laici.

Se qualcosa si può imparare dalla disputa è la capacità di connettere tra loro questioni che sembrerebbero lontane: quella pratica

al *Sal* 110 (109), 4: “Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedek”, con il commento di Bonaventura, ma subito tiene a precisare che se la Chiesa permane fino alla fine dei secoli è grazie ai sacramenti, “utique et secundum regalem dignitatem usque in finem permanebit” (p. 235). Anche quando parla della successione sulla cattedra di Pietro usa il termine “successio sacerdotum” (III, 6, p. 255), ma chiaramente non lo intende nel senso di funzione cultuale. In: tal senso Giovanni da Ragusa è testimone di una tradizione teologica che ha ormai identificato il sacerdozio con la potestà ecclesiastica.

del calice ai laici non può essere risolta senza cogliere le implicazioni ecclesiologiche ed eucaristiche. A proposito di queste ultime si deve riscontrare la distinzione tra Eucaristia sacramento ed Eucaristia sacrificio, che diventava specchio e fonte di una distinzione nella Chiesa tra laici e sacerdoti. In: ultima analisi, il modo di considerare l'Eucaristia induce un modo di considerare la Chiesa; e viceversa, poiché nella polemica tra Boemi e romani il riferimento alla concezione dell'Eucaristia diventa tentativo di legittimazione del modo di pensare la Chiesa. Nei due casi si ha l'attestazione del rapporto tra Eucaristia e Chiesa, o almeno tra la concezione dell'una e dell'altra.

*Via Bollani 20
I-25123 Brescia
Italia
e-mail: giacomocanobbio@alice.it*