

Implicazioni morali della celebrazione della Messa per il sacerdote

Don Dario Composta, S.D.B.¹

I - Introduzione

Il vostro invito a trattare "Le implicazioni morali della celebrazione della Messa per il sacerdote" permette di evocare orizzonti molto luminosi attorno ai due poli che sono la santità soggettiva del celebrante e la sacralità oggettiva della Santa Messa.

Non si può studiare il Mistero eucaristico dal punto di vista teologico eludendo il suo riflesso sulla persona del celebrante e senza trattare il fondamento e l'intensità di questa vita morale del sacerdote; si tratta di una vita morale semplicemente umana o soprannaturale? E se bisogna considerarla soprannaturale, quale deve essere il suo grado? È sufficiente la morale della legge naturale secondo il Decalogo, o il sacerdote deve praticare la morale superiore dei consigli evangelici e delle Beatitudini secondo il Discorso della Montagna? Oppure, se si tratta di una morale superiore, si può pensare che essa sia propria del sacerdote in quanto ministro, o del sacerdote in quanto membro del clero, o infine in quanto celebrante?

Ecco le diverse questioni che saranno affrontate nel corso di questa comunicazione.

II - Religione, morale, spiritualità

Dobbiamo innanzitutto evocare il rapporto tra la religione in generale e la morale. Questa questione mi sembra interessante per confutare alcune teorie filosofiche o teologiche secondo cui bisognerebbe opporre, in qualche modo, la religione e la morale.

Immanuel Kant, nelle "Osservazioni generali" della sua opera *La religione nei limiti della semplice ragione*, afferma che non è necessario che gli uomini sappiano "ciò che Dio fa o non fa per la loro salvezza". In un'altra opera, *La critica della ragione pratica*, aggiunge queste parole

: «Anche l'amore di Dio può rappresentare un pericolo per la morale, poiché potrebbe degenerare in superstizione (*Pfaffentum*)». ²

Questa feroce opposizione tra religione e morale è stata sfumata da Rudolf von Otto; la religione è un fenomeno umano autonomo che scaturisce dallo spirito come categoria estranea alla morale, poiché si riduce all'emozione irrazionale del «sacro» (*das Heilige*), ovvero del *numinosum* che produce nell'anima due sentimenti: lo stupore (*Fascinans*) e il terrore (*Tremendum*). Otto non riconosce (come Kant) al cristianesimo alcun valore morale, il quale, di conseguenza, non richiede sacerdoti, ma maghi, stregoni non vincolati ad alcuna moralità. ³ Ancora più sorprendente è la teoria teologica di Paul Tillich, secondo cui la morale è per sua natura contraria alla sacralità del Mistero cristiano n. ⁴

¹ Conferenza tenuta in occasione del 1° colloquio del C.I.E.L., Versailles – Gap, dal 4 al 6 ottobre 1995.

² Emmanuel KANT: *Kritik der praktischen Vernunft* I, 1, 3

³ Rudolf VON OTTO: *Das Heilige*, trad. ital. Bologna, 1926.

⁴ Paul TILLICH: *The Dynamics of faith*, New York, 1952.

Se torniamo alla filosofia pagana degli Antichi, ci sorprende scoprire un desiderio e una preoccupazione più vicini alle esigenze della morale cristiana; basta citare Platone e Aristotele; il primo considera la morale come un'assimilazione a Dio (*homoiosis toi Theoi*, Protagora 360 6); l'altro pensa alla morale come a una sorta di ispirazione divina (*mantéia*, Etica Eudemia, 1215 a 5) che produce una certa felicità avvicinando l'uomo, per imitazione, alla beatitudine degli dei (Etica Nicomachea, 1101 a 20-21).

Ben diversa è la concezione cristiana della morale: essa è una condizione essenziale per ottenere la salvezza e obbliga i battezzati a osservare la legge naturale dei comandamenti. L'acquisizione delle virtù non completa tuttavia l'ideale cristiano, come era il caso per lo *spoidaios anér*, l'uomo seriamente impegnato di Aristotele (Ethic. Eudem. 1215 a 5 av.): Gesù, nel suo incontro con il giovane ricco, chiede, naturalmente, l'obbedienza alla legge naturale del Decalogo, ma questo è il punto di partenza di un «cammino» (in greco la parola *hodos*) superiore che si eleva fino ai sette doni dello Spirito Santo: sapienza, intelligenza, scienza, consiglio, timore, pietà e forza.

Come ci insegna san Tommaso d'Aquino: «*dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum*» (I, II, 68, 1). Egli ci avverte che le virtù naturali appartengono all'ordine della retta ragione; mentre i doni sono concessi da Dio come moti esterni e come istinti divini. Essi sono superiori alla natura e sono necessari per la vita eterna (*ibid.* II, II, 89, 2) e, sotto un certo aspetto, sono superiori per dignità ed eccellenza alle virtù naturali (I, 69, 8).

Ma non è tutto: san Tommaso aggiunge che il cristiano si perfeziona moralmente attraverso la pratica delle beatitudini evangeliche, predicate da Gesù nel Discorso della Montagna; esse sono degli *habitus* che sostengono i doni e che ci fanno partecipare (*inchoatio*) già quaggiù alla vita eterna (I, II, 69, 8).⁵

Questi sono i fondamenti della morale cristiana che si applicano ovviamente ai sacerdoti in quanto cristiani. Ma questa conclusione sembra troppo semplicistica, poiché il sacerdote non può predicare la dignità senza dare l'esempio di una morale più elevata e specifica.

La vita del sacerdote non è solo una successione di atti virtuosi, ma deve essere piuttosto come una liturgia vivente, il cui fondamento è proposto da san Paolo nella Lettera ai Romani. L'Apostolo esorta i cristiani in generale a «offrire il proprio corpo come sacrificio vivente, santo, gradito a Dio» (Rm 12,1), vale a dire che l'intera persona è considerata nel suo impegno concreto ed esistenziale, in un culto conforme alla ragione, in greco *logikè latreia* (Rm 12, 1).⁶

Ma poiché ogni sacramento produce una perfezione specifica, è importante tenerne conto per la spiritualità del sacerdote; la vita morale del sacerdote consiste quindi in una spiritualità

⁵ Si comprenderanno allora le reazioni di alcuni moralisti postconciliari che, scandalizzati da certe tendenze immanentiste, si sono «convertiti» alla vera concezione della morale evangelica. Cfr. Ph. DELHAYE: *Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale*, Cambrai-les-Tours, 1979; per un approfondimento sull'opposizione tra «La morale della fede» e «La morale autonoma» cfr. A. GRAZIEUX, *Morale de la foi et Morale autonome*, Lovanio, 1995).

⁶ Cfr. Ugo VANNI S.J.: «La figura del sacerdote presbitero nel Nuovo Testamento», in AA.VV.: *Identità e missione del sacerdote*, Roma, 1994, p. 26

specifica dell'ordine sacro .⁷ Mentre il battesimo fonda la spiritualità del cristiano, compreso il sacerdote, l'ordine sacro fonda la spiritualità sacerdotale.

III - Il ministero del sacerdote

L'argomento che trattiamo si riferisce alla spiritualità del sacerdote all'altare, nella quale è possibile distinguere le seguenti tre dimensioni: il ministero sacro, lo *status* clericale e l'identità nuziale (secondo l'espressione di padre James Francis Stafford⁸), ovvero la sua unità con Gesù Cristo dopo la consacrazione (*in persona Christi*).

La questione così posta implica un approccio piuttosto complesso; il sacerdote-ministro compie all'altare cerimonie regolate dal diritto liturgico: la predicazione, le preghiere liturgiche, i canti, le inchinazioni, i segni della croce, le esortazioni alla preghiera, ecc. Si può trattare della spiritualità del sacerdote in quanto ministro, in quanto esecutore delle prescrizioni liturgiche della Messa?

In risposta a questa domanda, san Tommaso d'Aquino ci offre il suo aiuto dottrinale: egli propone una distinzione tra la personalità strettamente ecclesiale del sacerdote e la sua personalità sacerdotale.

La personalità ecclesiale si rivela quando il sacerdote segue le indicazioni rituali. La personalità sacerdotale si realizza nel momento della consacrazione. Ecco le parole stesse di san Tommaso d'Aquino: «*Il sacerdote nella Messa, se parla nelle orazioni, agisce in persona della Chiesa, nella cui unità consiste. Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cujus vicem in hoc gerit ordinis potestatem*» (S. Theol III, 82, 7) «Il sacerdote, nelle preghiere che pronuncia durante la Messa, parla effettivamente in vece della Chiesa, poiché si colloca nella sua unità. Ma nella consacrazione del sacramento, egli parla in vece di Cristo, di cui in quel momento assume il ruolo per il suo potere di ordine." *Somma di San Tommaso d'Aquino*, traduzione di A.M. ROGUET, *L'Eucaristia*, Parigi - Tournai - Roma, Le Cerf, 1967, p. 188). Le espressioni latine «*in persona Ecclesiae*», «*in persona Christi*» sono ovviamente più tecniche; contengono una sfumatura che rimanda più alla funzione che alla persona .⁹

In ogni caso, bisogna notare con san Tommaso che le due personalità possono distinguersi nettamente nel caso in cui un sacerdote eretico o scismatico celebri la Messa: da un lato egli adempie la sua funzione sacerdotale consacrando validamente l'Eucaristia; dall'altro è separato dalla Chiesa, e quindi celebra la Messa al di fuori della *communio Ecclesiae* (S. Theol. *Ibid.*), al di fuori del servizio della comunità dei credenti. Un sacerdozio (*hieràteuma*, 1 Pt. 2, 4-10) è veramente

⁷ San Tommaso d'Aquino ci insegna: «*Gratia sacramentalis supermeriti consequendum, sicut dona et virtutes super gratiam addere viactus perficiendos*» (S. Theol. III, 62,2).

⁸ Mons. James Francis STAFFORD: «*Il fondamento eucaristico del celibato sacerdotale*», in AA.VV.: *Identità e missione*, op. cit., p. 202; l'autore riferisce la nuzialità all'alleanza tra il sacerdote e Gesù Cristo, il secondo Adamo, che agisce attraverso il sacerdote («*in persona Christi*»).

⁹ Dopo il Concilio Vaticano II, alcuni teologi hanno esagerato la funzione a scapito della condizione. Così, come afferma il card. J. Ratzinger: «la funzione» minaccia «l'essere» del sacerdote (cit. da A. Feuillet: *Le Sacerdoce du Christ et ses ministres*, Parigi, 1972, p. 85)

ministeriale quando le due personalità sono riunite nella stessa realtà di Gesù Cristo, Capo della Chiesa.

La funzione ministeriale del sacerdote non è solo esteriore, ma anche simbolica quando il sacerdote, con il fasto delle vesti e dei gesti, introduce ed espone la realtà del Mistero suscitando sentimenti di carità, di riverenza, di dolore, di adorazione, ecc .¹⁰

Cosa accade se si sottolinea eccessivamente il simbolismo, o peggio, se si cerca di infiammare il *pathos* religioso dell'assemblea? Ci ritroviamo allora in una posizione teologica del tutto opposta a quella che abbiamo descritto in precedenza, cioè consacrando il trionfo della personalità ecclesiale. Si tratta di una teologia della Messa che fa appello alla psicologia delle masse, all'estetica, alla drammaturgia: l'assemblea prende allora il posto della Chiesa e il sacerdote non è più il consacrato di Dio, ma (come è stato scritto) il presidente della riunione popolare, o del popolo di Dio. L'incontro fraterno del pasto si sostituisce alla presenza divina di Cristo sull'altare, e il rituale sostituisce il mistero del Sacrificio.

Si arriva così ad affermare che tutte le religioni contengono sacramenti naturali la cui forma e il cui rituale provocano un'atmosfera di intensa religiosità e di profonde emozioni. Theodore W. Jennings afferma, ad esempio, che la Messa suscita un'emozione tale da far scendere le lacrime .¹¹ Si capisce allora perché la parola «esperienza» sia diventata la chiave ermeneutica di una tale teologia sacramentale: si penetra nel *sacrum* della Messa solo se se ne percepisce il dinamismo sacramentale ,¹² o se si «vive l'evento emotivo» .¹³

Secondo John Boldovin, la riflessione teologica deve fondarsi sull'antropologia, la psicologia e la sociologia piuttosto che abbandonarsi alla metafisica .¹⁴

Sorge allora questa domanda: esiste una vita morale o una spiritualità del sacerdote all'altare? Se si dà credito ai recenti tentativi di spiegare la funzione del sacerdote all'altare come drammaturgo, come presidente dell'assemblea, come regista dello spettacolo o come mimo incomparabile delle cerimonie più solenni, il problema della spiritualità svanisce. Il gioco dell'altare appartiene in questo caso all'estetica, e non alla morale.

¹⁰ Tutta la codificazione del diritto liturgico della Messa Tridentina è accessibile nel *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V Pontificis Maximi iussu aliorum Pontificum cura recognitum, a S. Pio X reformatum et Benedicti XV auctoritate vulgatum* ed. XVI, Turonibus die X martii MCMXXXVI. Le prescrizioni propriamente liturgiche sono riportate alle pp. XXX-XL sotto il titolo: «Ritus servandus in celebratione Missae» (pp. XLI-LXXIX). Noto che la ricchezza delle preghiere per la preparazione e il ringraziamento dopo la Messa è stata notevolmente ridotta nel nuovo *Missale Romanum*. Si ha la convinzione che l'intenzione della riforma liturgica di dedicare alcuni minuti di silenzio dopo la comunione del sacerdote e dei fedeli sia stata scossa e cancellata in modo impressionante.

¹¹ Theodore W. JENNINGS: *Encyclopedia of Religions*, 2a ed., New York, 1963; ID.: «On Ritual Knowledge» in *Journal of Religions* 62, 1982, p. 115.

¹² Kena B. OSBORNE: *Sacramental Theology, A General Introduction*, New York, 1988, p. 42.

¹³ È il programma di John GALLEN («American Liturgy, A theological Locus» in «Theological Studies» 15, 1974, p. 303); cfr. Walter BURGHARDT: A theological Challenge to Liturgy in *Theological Studies*, 33, 1974, pp. 233-248; Léon DUFOUR: *Participation au Pain eucharistique, le témoignage du Nouveau Testament*, Parigi 1979, p. 194.

¹⁴ John BOLDOVIN «Celebration in Flesh and Blood Communities» in *Commonweal*, 29 gennaio 1988, pp. 54-58. Un importante contributo sul valore del vero simbolismo nel Mistero Eucaristico è offerto da Mons. Antonio PIOLANTI: *Il Mistero Eucaristico*, Vaticano, 1985, pp. 367-371.

Si deve quindi concludere che la vita morale del sacerdote in quanto ministro è una spiritualità fondata su diverse virtù: sulla carità pastorale quando si tratta della predicazione al popolo; sull'obbedienza alle norme liturgiche; sulla pietà che anima interiormente ogni gesto, ogni movimento, ogni sguardo, ogni saluto o esortazione liturgica. Ma bisogna aggiungere che una tale spiritualità non è specifica del sacerdote: tutte queste virtù sono comuni ai cristiani in generale e si fondano sul battesimo e sulla cresima. Questa affermazione è talmente vera che alcune azioni liturgiche del sacerdote-ministro possono essere eseguite anche dai laici. Ne consegue che la spiritualità del sacerdote all'altare si caratterizza in modo ben diverso.

IV - Lo status clericale del sacerdote

Dobbiamo quindi mettere da parte la spiritualità del sacerdote all'altare in quanto ministro, per ricercarne ora la specificità. Ecco quindi la seconda dimensione già menzionata: lo *status* clericale del sacerdote all'altare. Non credo sia necessario sviluppare a lungo la natura di questo *status*: la dottrina teologica e canonica è ben radicata nella storia della Chiesa.¹⁵ È sufficiente evocare alcune generalità al riguardo, confrontando lo *status* con il «ministero»:

- 1°: lo *status* clericale o *clericatus* è una “condizione” dell'appartenenza alla Chiesa che viene definita “dignità” (*axioma*); il ministero abbraccia una complessa varietà di funzioni (*agere*), determinate dalle norme canoniche. Sebbene *l'esse* e *l'agere* non si contrappongano, essi sono in relazione come la causa si rapporta agli effetti;
- 2°: si può rinunciare al ministero, ma non allo *status*: consideriamo la vecchiaia di un sacerdote che non può celebrare la Messa. Questo sacerdote conserva tutti i suoi privilegi, diritti e dignità;
- 3°: nel diritto canonico si prevede la perdita del ministero ma non dello *status*: consideriamo ad esempio la *suspensio a divinis*; è tuttavia possibile perdere lo *status* attraverso la sanzione, ma tale sanzione implica la cessazione del ministero;
- 4°: la tradizione ecclesiastica ha sempre stabilito delle regole per l'esercizio del ministero sacerdotale; nel IV secolo si riconosceva in tutto il mondo latino la *regula ecclesiastica* che riguardava in modo particolare la disciplina del clero e il suo ministero.¹⁶ Questo «codice» del ministero dei sacerdoti fu confermato dal Concilio Lateranense II (1139) come *regula fidei* e *regula morum*. La dignità dello *status* del clero si basava più su esortazioni che su norme canoniche;
- 5°: il ministero è una funzione che comporta numerosi compiti; lo *status* è una via di eccellenza nella Chiesa. È così possibile determinare il tempo dedicato al ministero durante il giorno o l'anno. Un sacerdote dedica al ministero cinque o sei ore al giorno: confessioni, catechesi,

¹⁵ Rimando al mio trattato di teologia del diritto *La Chiesa visibile* Città del Vaticano 1985, pp. 211 segg. Dario Composta : «La consacrazione del sacerdote e il suo stato ecclesiale» in AA. VV.: *Il presbitero nel Nuovo Codice*, Brescia 1985, pp. 9-42.

¹⁶ A. BONI: «Concetto di “Regola ecclesiastica” nella legislazione canonica antica» in *Questioni canoniche*, Milano, 1984, pp. 41-68.

carità verso i malati, messa, predicazione. Quando un sacerdote ha terminato il suo dovere, dispone del resto del tempo per nutrirsi, per riposarsi, per i suoi studi, per distrarsi.

Tuttavia, al giorno d'oggi, il sacerdote è spesso considerato con uno sguardo sociologico. Infatti, a causa del difficile contesto della società contemporanea, alcune conferenze episcopali insistono maggiormente sull'azione pastorale del sacerdote. Non si parla quindi di "vita morale" ma di "morale", cioè del coraggio di cui il sacerdote deve dare prova alla vigilia dell'anno 2000.¹⁷

La prospettiva è completamente diversa se si affronta l'argomento dal punto di vista dello *status*, cioè della dignità del sacerdote che è trascendente. In virtù della sua dignità, il sacerdote non dimentica chi è davanti a Dio e anche davanti alla Chiesa. Sa bene che non c'è rottura tra vita personale e sociale, privata e pubblica, tra la sua umanità e la sua sacralità. Il suo *clericatus* lo rende un dignitario della Chiesa, un *alter Christus*, un «servo di Dio». Non ci sono vacanze per il suo sacerdozio, nemmeno nella sua camera. Ora, se ci soffermiamo sullo *status* del sacerdote come manifestazione della sua dignità all'altare, scopriamo una nuova dimensione della sua grandezza; lo *status* clericale si fonda concettualmente su due valori:

- a) una certa separazione (più assiologica che materiale) dal mondo profano;
- b) il carattere rappresentativo di Cristo nella Chiesa e nel mondo.

Questa separazione fa del sacerdote, come lo descrive san Paolo, un «essere riservato» (in greco *aphorizein*, Rm 1, 1), un «essere preso» (in greco *désmios*, Fil 1, 9) e significa, come abbiamo già osservato, una separazione qualitativa del sacerdote rispetto al mondo.

Il carattere rappresentativo si manifesta nel sacerdote attraverso la sua diretta dipendenza dal Signore; è lo stesso san Paolo a parlare di sé come di un ambasciatore di Cristo (in greco *presbéyo*, 2 Cor 5, 20), di cui egli rappresenta la persona divina.

Se ora solleviamo la questione della vita morale del sacerdote all'altare, possiamo trarre una conclusione parziale ma interessante: lo *status* clericale del sacerdote si realizza perfettamente all'altare. La sua spiritualità è ben significata dalla sua separazione materiale all'altare dal resto del mondo e dalla sua rappresentazione *in persona Christi*, come vedremo più avanti. Vorrei inoltre trarre dall'esperienza stessa di san Paolo il carattere interiore di questa grandezza: il sacerdote vive la sua spiritualità con una grande consapevolezza della sua dignità: san Paolo esige dai cristiani che lo riconoscano come «ministro di Dio» (1 Cor. 4, 2); il verbo greco *logizomai* non significa solo un riconoscimento della dignità dell'Apostolo da parte dei Corinzi, ma presuppone che l'Apostolo ne abbia già la consapevolezza e ne chieda il rispetto.

Lo *status* clericale ci rivela quindi un principio che la teologia e la spiritualità moderna sottolineano con un'insistenza talvolta eccessiva: l'identità sacerdotale. Bisogna proclamare il primato dell'identità sacerdotale sullo *status* clericale? Notiamo che la coscienza del sacerdote non è sufficiente. Infatti lo *status* che si fonda sul «carattere sacro» sacerdotale è un principio

¹⁷ Mi riferisco al documento della «National Episcopal Conference of the United States» (*Conferenza Episcopale Nazionale degli Stati Uniti*, Original NC Documentary Service, 12 gennaio 1989, vol. 18 n. 31, pp. 489-505).

ontologica prima che psicologica. Vorrei aggiungere che quando san Paolo chiede di essere riconosciuto come apostolo, fa appello alla fede e non all'ammirazione umana.

Lo *status* clericale si realizza nell'amore nuziale del sacerdote, quando si trova all'altare, con Gesù Cristo, *in unione indissolubile*.

Ma come dobbiamo spiegare questa unione all'altare? Eccoci alla terza dimensione del sacerdote: il sacerdote celebrante e la spiritualità particolare legata a questa azione. Dobbiamo quindi approfondire il rapporto tra il *sacrum* e il *sanctum*, come abbiamo già proposto.

V - Il celebrante all'altare

L'incontro tra il sacerdote e Gesù Cristo all'altare è realmente la più alta unione tra il *sanctum* e il *sacrum*; da un lato il sacerdote raggiunge la forma più elevata della sua spiritualità, l'amicizia più intima con il Signore; ora, l'amicizia è l'amore di assimilazione spirituale. D'altra parte, Gesù, che si rende presente sull'altare, è il *sacrum* supremo. Non si tratta di uno *status clericalis* nel senso in cui l'abbiamo visto in precedenza, ma piuttosto di un'unione che si realizza nell'evento della consacrazione e della comunione.

Si è paragonata questa unione all'amore coniugale¹⁸: a mio avviso, l'analogia è molto insufficiente perché l'unione del sacerdote è invisibile e l'incontro si svolge nella fede più pura. Ne consegue che la spiritualità del sacerdote (*sanctus*) è davvero specifica, diversa dalla spiritualità dei religiosi, che è imitativa, e diversa dalla spiritualità coniugale, che è condivisa. Che il sacerdote possa celebrare la Messa in modo sacrilego è un'eventualità dolorosa e terribile. San Tommaso d'Aquino, richiamando le antiche fonti teologiche e canoniche, ripete con il papa san Gelasio: «*ita benedictio sacerdotis peccatoris in quantum ab ipso indigno fit, est maledictione digna, et quasi infamia sive blasphemia, et non oratio reputatur*». (S. Theol. III, 82, 5 ad IIIum - «Allo stesso modo la benedizione del sacerdote peccatore, in quanto empia, provenendo da lui, è degna di maledizione e merita il nome di infamia o di bestemmia piuttosto che di preghiera». *Somma di San Tommaso d'Aquino*, traduzione di A.M.ROGUET, *L'Eucaristia*, Parigi - Tournai - Roma, Le Cerf, 1967). L'amore che abita il sacerdote all'altare ci spinge a studiare la misteriosa profondità dei rapporti tra l'ineffabile oggettività della Messa (*sacrum*) e la meravigliosa santità personale del celebrante (*sanctum*). Si tratta di trattare della normalità delle cose, non delle cadute o delle infedeltà del sacerdote; la deontologia presuppone un'ontologia.

VI - L'ontologia del sacrum come fondamento del *sanctum*

La deontologia riguarda gli atteggiamenti interiori, le virtù, i doni e le beatitudini del sacerdote celebrante. Nella vita del sacerdote, la grazia e i carismi abbondano a tal punto che è evidente

¹⁸ Karl HILLIBRANS: «Ordensspiritualität und Leben des Diözesanpriesters» in J. SCHREINER-K WITTSTADT: *Communio Sanctorum Einheit der Christen Einheit der Kirche*, Festschrift für Bischof Paul Werner Scheele, Würzburg, 1988, pp. 364-522; ID.: «Sacerdozio e celibato» in AA.VV.: *Identità e missione del sacerdote*, op. cit., 154 segg.

che, quando un uomo decide di dedicare tutta la sua vita a Gesù Cristo, si assiste a un'irruzione divina che lo riempie di gioia nel percepire la bellezza della sua vocazione.

Ma cosa accade quando ha luogo l'incontro con Lui nella consacrazione e nella comunione? Si può dire che si verifica un nuovo evento: si tratta di una nuova irruzione, non solo di grazia, ma della Persona divina di Gesù stesso.

I teologi hanno trovato molto difficile spiegare questa presenza. Se affermiamo che nella consacrazione si verifica un evento che implica l'eternità e il tempo, dobbiamo concludere che la presenza di Gesù sull'altare non è paragonabile alla promessa della Sua misteriosa presenza nella Chiesa (Mt 28, 20).

San Tommaso d'Aquino traccia un parallelo tra la creazione del mondo e la presenza eucaristica. Nella creazione, Dio genera l'universo con l'imperativo: «*Fiat*»; nella consacrazione, Dio opera attraverso l'indicativo presente *in instanti*: «*Hoc Est*» (S. Theol. III, 78, 2). Bernard Ronze, nella sua recente opera *Le Dernier Repas*,¹⁹ ci fornisce osservazioni molto interessanti; ci dice che la consacrazione non è una peripezia, né un incidente di percorso, ma una rottura volontaria del tempo operata dall'immenso Mistero del Salvatore. Qui, egli dice, appare una doppia contraddizione tra tempo ed eternità: il mondo si oppone al Regno di Dio; il Regno si oppone al mondo. La rottura è permanente: Gesù Cristo, dice, si dona come offerta al Padre, mentre Satana, attraverso Giuda, si impadronisce del mondo.²⁰

In questo contesto del sacro, alcuni teologi si azzardano a introdurre «l'esperienza di fede» come approccio al «sacro». Esiste un'«esperienza» o un «mistero di fede»? La liturgia della consacrazione obbliga il sacerdote a rafforzare la sua fede con l'inciso «*mysterium fidei*». È il momento più sublime del «sacro». Naturalmente, l'emozione a volte raggiunge l'anima del sacerdote quando si china per l'epiclesi, evocando nel *Memento* le gioie e i dolori del tempo passato. Lo si dice all'inizio della Messa: «*Confiteor Deo omnipotenti quia peccavi*»: è una preghiera per ottenere protezione, perdono, perseveranza, privilegi. Ma questa esperienza è umana, e quindi non entra direttamente nella fede del Mistero perché la fede è «convinzione» o *elenchos* secondo la definizione della *Lettera agli Ebrei*.

L'anima del sacerdote entra nel «sacro» (in greco *to hagian*), il Cristo (Lc 1, 36) con tutta la purezza della sua fede. Ciò non richiede una particolare illuminazione; san Paolo, affermando ai Corinzi di avere «il sentimento» di Cristo (I Cor. 2, 16), ricorre al termine greco «*noûs*» che, come ben sappiamo, non è un «sentimento», ma una luce soprannaturale che gli è stata donata al momento della sua conversione e nel suo rapimento al terzo Cielo. Ora, il sacerdote non è ancora entrato nella realtà del Paradiso; l'unione mistica non è richiesta per consacrare; egli deve credere di trovarsi nel «tempo sacro» della Redenzione, *lytron* (Mt 20, 24; 1 Tim 2,6; Mc 10, 45), dell'espiazione, *hilasmos* (1 Gv 2,2). Tutto gli è affidato: «dicendo fa» e «facendo dice»; l'unità del sacerdote

¹⁹ Bernard RONZE: *L'Ultima Cena*, trad. ital. Torino, 1995, pp. 34-35.

²⁰ Bernard PONZE: *L'Ultima Cena*, trad. ital. Torino, 1995, pp. 34-35.

con Gesù Cristo si compie così misteriosamente, come ci insegna san Tommaso d'Aquino : «*Et ita quodam modo idem est sacerdos et hostia*» (S. Theol. III, 83, 1 ad IIIum - - - «E così, in un certo senso, è lo stesso che è sacerdote e ostia». *Somma di san Tommaso d'Aquino*, traduzione di A.M.ROGUET, *L'Eucaristia*, Parigi - Tournai - Roma, Le Cerf, 1962): il sacerdote consacrato consacra il *sacrum* per eccellenza, il *to hagian* annunciato a Maria nell'Annunciazione. Egli dice: «il mio corpo», «il mio sangue» a suo nome.

Non si tratta peraltro di un'identità fisica, numerica, come sosteneva il teologo F. Stolz ,²¹, ma spirituale e mistica, e tuttavia reale. Se si obietta che un tale sacerdote si rinchioda in una solitudine impossibile, si risponde che nella e per la consacrazione egli si unisce a Gesù Cristo che è il Capo del corpo della Chiesa; una concezione altamente cristologica del sacerdozio e anche ecclesiologica: più si identifica spiritualmente con il Crocifisso, più si unisce alla Chiesa, più amplia il suo campo di attività pastorale nella Chiesa.

VII - Dall'ontologia alla deontologia del sacerdote celebrante

Da tale ontologia del *sacro* deriva la specificità della spiritualità, o – se si vuole attenersi al titolo di questa relazione – della vita morale, purché si ammetta un rapporto tra la consacrazione e la comunione; questa correlazione essenziale tra i due momenti della Messa è stata enunciata da san Tommaso d'Aquino con la seguente affermazione: «*quod sacramentum simul est sacrificium et sacramentum*» (S. Theol. III, 79, 5 – «Questo sacramento è al tempo stesso sacrificio e sacramento». *Somma di San Tommaso d'Aquino*, traduzione di A.M. ROGUET, *L'Eucaristia*, Parigi – Tournai – Roma, Le Cerf, 1962).

Il sacrificio appartiene alla consacrazione; il sacramento è una proprietà della comunione: l'uno è per l'altro. Non si celebra la Messa solo per consacrare; la Messa trova il suo compimento e il suo significato nel dono totale di Gesù Cristo al mondo. Conosciamo ²² le diverse opinioni dei teologi moderni sull'argomento. La nostra pretesa è più modesta: basta ribadire con san Tommaso d'Aquino che, tra il sacrificio e la comunione, «*non est similis ratio*» (S. Theol. III, 79, 7 – «il paragone non regge». *Somma di san Tommaso d'Aquino*, traduzione di A.M. ROGUET, *L'Eucaristia*, Parigi - Tournai - Roma, Le Cerf, 1962). Nel sacrificio, Gesù si immola in obbedienza al Padre; nel sacramento, Egli si dona al sacerdote e ai fedeli come cibo per la vita eterna. Il primo a beneficiare di questo cibo è il sacerdote, che ne è privilegiato e che ne è persino obbligato, poiché senza la sua comunione la Messa non è compiuta;

²¹ Si rimanda all'eccellente esposizione di Mons. Antonio Piolanti, op. cit., p. 455. Mons. Piolanti accusa il Dr. Stolz di un misticismo eccessivo, pericoloso, anche per la realtà del Sacrificio della Messa.

²² La teologia eucaristica prima e dopo il Concilio Vaticano II è stata scossa da una strana volontà di rinnovamento. Secondo Mons. Antonio Piolanti, le diverse scuole hanno incoraggiato soluzioni che riducono l'essenza della Messa alla comunione (Quarello, E. Louis Bouyer, Michel Schmaus, Alis Winklhofer) a scapito del sacrificio di Cristo al Padre; all'anamnesi o "rappresentazione reale", non sacramentale (Odo Casel e molti dei suoi ammiratori); al sacrificio «eternizzato che si manifesta nella Chiesa nella separazione del pane e del vino» (F.X. Durwell); al sacramento, senza alcuna importanza dell'immolazione; la Messa sarebbe «un sacrificio di comunione» in cui la simbologia sacrificale non si verifica nella Passione del Signore ma nella separazione delle due specie: pane e vino (L. Ligier), ecc. (*Il Mistero eucaristico*, op.cit.p.423-482.)

i fedeli non sono obbligati a farlo. Anzi, il sacramento sussiste dopo la Messa, non solo quando viene amministrato come viatico, ma soprattutto quando è conservato nel tabernacolo.

Infine, torniamo alla domanda iniziale: qual è la vita morale, o ancora la spiritualità, del sacerdote nella celebrazione della Messa, se si distingue la spiritualità sacrificale dalla spiritualità di comunione? Se si considera il sacrificio e il momento della consacrazione dell'Eucaristia, propongo di definire la spiritualità del celebrante come unitiva; poiché dall'offertorio alla prefazione e dalla prefazione al canone, la liturgia esprime un *crescendo* di elevazione ("sursum corda" – "Eleviamo i nostri cuori") verso l'unione ("*communicantes*" - "Uniti in una stessa comunione") e l'intimità con Gesù Cristo ("*Supplices rogamus Filii tui corpus et Sanguinem sumpserimus*" - "Ti supplichiamo ... quando riceveremo ... il corpo e il sangue infinitamente santi di tuo Figlio"). Se si considera la comunione eucaristica del sacerdote celebrante, propongo di definire la spiritualità che la accompagna come conformante, poiché, come vedremo presto, a causa dell'atteggiamento soggettivo del celebrante, stabilendo una certa distanza tra la Vittima dell'altare e il ministro, la liturgia si sforza di condurre il sacerdote non solo all'imitazione, ma all'assimilazione. L'imitazione, il cui valore viene esaltato dal vescovo nella cerimonia di ordinazione del nuovo sacerdote («*imitamini quod tractatis*»), va ben oltre la *sequela* esteriore: ciò che il sacerdote prende nelle sue mani, ciò che spezza o distribuisce non è oggetto di imitazione, ma di identificazione.

Ma questa sintesi merita alcune precisazioni, soprattutto se si esaminano i testi liturgici delle due parti.

- 1°: La spiritualità unitiva è ben sottolineata prima della consacrazione del Sangue, quando il canone prescrive al sacerdote di formulare la sua fede con le parole: «*Simili modo postquam coenatum est, accipiens et hunc praeclarum calicem*» - «Allo stesso modo, dopo il pasto, prese questo prezioso calice...» (Messale vespertino romano, di Dom Gaspar Lefévre, Bruges, 1951).

È qui che l'eterno irrompe nel tempo: questo calice è il calice stesso di Gesù, vale a dire che non c'è distanza temporale tra l'evento originario e il presente; l'unità del tempo implica l'identità di chi consacra con il consacrato; identità delle persone, ma anche degli atteggiamenti, della spiritualità. Tutto ciò è già annunciato nell'esortazione: «*Orate fratres ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem*» («Pregate, fratelli, affinché il mio sacrificio, che è anche il vostro, possa essere gradito a Dio, Padre onnipotente»).

Comprendiamo quindi bene gli autori moderni più vicini alla tradizione cattolica, che proclamano sovrumana una tale spiritualità. Perché? Perché ogni Messa è perfetta in sé, e la prima Messa può essere celebrata come l'ultima, così come l'ultima deve essere celebrata come la prima. San Tommaso d'Aquino ha ben compreso questo valore sublime proclamando eccellente la santità del sacerdote celebrante: «*ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas qualiscumque sed requiritur bonitas excellens*» (S. Th. III, 35, 1 ad V um - «Per esercitare convenientemente il ministero dell'ordine, non è richiesta solo una virtù qualsiasi

, ma una virtù eminente». *Somma di San Tommaso d'Aquino*, traduzione di M.J.GERLAND, *L'Ordine*, Parigi - Tournai - Roma, Le Cerf).

Per realizzare l'unità del consacrante con il consacrato, si richiede al sacerdote una fede eccellente, una speranza eccellente, una carità eccellente, ma anche di vivere i doni dello Spirito Santo e le beatitudini, come abbiamo già fatto notare. Ora, i doni e le beatitudini appartengono più *all'habitus* che agli atti.

Questa meravigliosa ricchezza spirituale del celebrante al momento della consacrazione non è quindi spontanea; essa risplende attraverso il carisma della castità, attraverso l'infusione delle virtù e delle beatitudini; la sua vita è stata paragonata a una liturgia vivente; ma san Tommaso, rapito da tale splendore, trova nel vocabolario della sua epoca una parola che indica la più alta condizione umana. Ascoltiamo la sua espressione: «*Qui divinis mysteriis applicantur regiam dignitatem assequuntur et perfecti in virtute esse debent*» (In IV Sent. dist. 24, q. 2). È l'ontologia che governa la deontologia; è la dignità che comanda la virtù più perfetta, la santità dell'unione.

Il sacerdote non potrà mai fare affidamento sul *Pflicht* kantiano per sostenere la propria spiritualità: la sua spiritualità sovrumana, eccellente e regale è un capolavoro della grazia di Dio, e non il risultato dei suoi modesti sforzi umani. Questa idea mi sembra ben espressa da san Paolo che, rivolgendosi ai discepoli Tito e Timoteo, li chiama «uomini di Dio» (1 Tim. 6, 11; 2 Tim. 3, 17), *anthropai Theou*. Essi non appartengono più a se stessi: appartengono a Gesù Cristo. Sono in Lui. Ma una tale spiritualità unitaria non è uno stato immutabile al quale si possa applicare il principio giuridico di Seneca: «*Semel iussit, semper parat*», o l'altro: «*Quod factum est infectum fieri nequit*». Le sue virtù non sono paradigmi immobili, né forme divinizzate dello spirito, come erano le virtù degli antichi Romani che onoravano come dee la *Pietas*, la *Pudicitia*, la *Prudentia*, ecc.²³

- 2°: la debolezza morale del sacerdote non viene dimenticata nel momento più eminente della Messa; essa si dispiega soprattutto nei testi della liturgia post-consacratoria. Ci troviamo quindi nel campo della spiritualità conformante che riguarda il sacerdote che riceve la comunione. Va innanzitutto notato che, dopo la consacrazione, il celebrante abbandona la sua identità con Cristo e si schiera al fianco della Chiesa.

Una dualità ha infatti inizio dall'adorazione del santo calice e termina dopo la preghiera implorante *dell'Agnus Dei*. Questa parte della Messa è particolare per la presenza sistematica del plurale.

Ritengo non sia inutile ripetere queste parole di san Tommaso: «*Sacerdos in missa, si orationibus quidem loquitur, in persona Ecclesiae agit, in cuius unitate consistit. Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit ordinis potestatem*» (S. Theol III, 82, 7 - - «Il sacerdote, nelle preghiere che pronuncia durante la Messa, parla sì in nome della

²³ Karl KERENYI: «Il mito dell'areté in Demitizzazione e Morale», Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di studi umanistici dell'Istituto di Studi Filosofici, Roma, 7-12 gennaio 1965, pp. 23 e segg.

ruolo della Chiesa, poiché si mantiene nella sua unità. Ma nella consacrazione del sacramento, egli parla assumendo il posto di Cristo, di cui interpreta il ruolo grazie al suo potere di ordine." *Somma di San Tommaso d'Aquino*, traduzione di A.M. ROGUET, *L'Eucaristia*, Parigi - Tournai - Roma, Le Cerf, 1967,

p. 188.). La sua personalità sacerdotale viene messa da parte per lasciare spazio alla sua personalità ecclesiale: egli è ministro, si umilia con l'umanità; si identifica con essa: «*Unde et memores, Domine, nos servi tui sed et plebs tua sancta*» («perciò, Signore, noi tuoi servi, e con noi il tuo popolo santo, in memoria»); e ancora: «*Supplices te rogamus ut () omni benedictione caelesti et gratia repleamur*» («ti supplichiamo () affinché tutti noi possiamo essere ricolmi di grazie e benedizioni dal cielo»). Anche nel ricordo delle anime dei defunti, il sacerdote celebrante prega a nome della comunità e invoca la misericordia del Signore.

Il *Padre Nostro* e *l'Agnus Dei* sono formulati al plurale e mettono in risalto la funzione del sacerdote come rappresentante della Chiesa.

Un'osservazione ci riporta a san Tommaso: è vero che quando il sacerdote pronuncia le preghiere della Messa, parla in vece della Chiesa? Si può dire che l'affermazione è vera in generale; ma quando il sacerdote confessa la propria indegnità, chiede perdono per i propri peccati, ammette la propria debolezza e il bisogno dell'aiuto del Signore per se stesso, non si identifica più con Cristo e ritorna a se stesso. Ci si trova allora nell'ambito della sua santità personale.

È così che appare un improvviso cambiamento nelle tre preghiere di preparazione alla santa comunione del sacerdote. L'uso del plurale viene interrotto e trionfa il pronome singolare: «*ne respicias peccata mea*» («non guardare ai miei peccati»); «*libera me ab omnibus peccatis meis et universis malis et fac me tuis semper inhaerere mandatis*» («Liberami () da tutti i miei peccati e da ogni male, fa' che io rimanga sempre fedele ai tuoi comandamenti»), «*Percepto Corporis tui, Domine Jesu Christe, quod ego indignus sumere praesumo, non mihi proveniat in iudicium et condemnationem: sed pro tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis*» - "Che la ricezione del tuo Corpo, Signore Gesù Cristo, che mi propongo di prendere, per quanto indegno ne sia, non si volga a mio giudizio e a mia condanna; ma che, per la tua bontà, serva a difesa della mia anima e del mio corpo".

Le invocazioni che seguono sono più intense: «*Domine non sum dignus*» («Signore, non sono degno»), «*Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam*» («che il Corpo di Nostro Signore Gesù Cristo custodisca la mia anima per la vita eterna»), ecc. I fedeli presenti non vengono menzionati nelle preghiere del sacerdote. La liturgia segue la logica della partecipazione al Corpo e al Sangue del Signore fino al momento finale della Comunione personale, quando il sacerdote esprime il suo dolore, per poi esplodere di gioia per la sua unione con il Redentore: «*Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?*» («Che cosa renderò al Signore per tutti i beni che mi ha concesso?»).

Amarezza e speranza, dolore e gioia, ecco i sentimenti del sacerdote che celebra la Santa Comunione. Si tratta di una spiritualità ben diversa dalla spiritualità dell'unione.

Il carattere di questa spiritualità conformante può essere completato se ci si riferisce alle preghiere di alcune «post-comunioni» con cui il sacerdote, concludendo la Messa, chiede la grazia della perseveranza e della disposizione a prepararsi per una nuova Messa il giorno successivo. Nelle preghiere di preparazione alla Messa che si trovano nell'antico *Missale Romanum*, il sacerdote richiede una disposizione più elevata. In latino, le espressioni più frequenti sono: «*Ut dignus efficiar*»; «*Ut digne ministrare valeam*», ecc. Questo desiderio di santità, di purificazione non appartiene al suo ministero nella Chiesa, ma alla sua condizione sacerdotale. Quale condizione? Quella di una più profonda assimilazione al modello, e quindi appartenente alla spiritualità conformante.

VIII - Conclusione

Le due forme di spiritualità o di vita morale non sono indipendenti l'una dall'altra: mentre la spiritualità unitiva configura il sacerdote a Gesù Cristo, questa configurazione prepara e intensifica la spiritualità sacerdotale. Si scopre così una convergenza delle due spiritualità per costruire alla fine l'unica spiritualità del celebrante: la carità eucaristica, che si realizza nel dinamismo del *sacrum* e del *sanctum*.

Ma poiché il *sacro* nella Messa non è ciò che tutti i panteisti chiamano il «*divinum*» della natura, bensì la persona di Gesù Cristo (il «*to hagian*», Lc 1, 35), ne consegue che senza consacrazione non esiste vera spiritualità sacerdotale. Senza transustanziazione non c'è consacrazione; senza consacrazione, non c'è sacramento eucaristico; senza comunione, non c'è santità né carità eucaristica.

Con san Paolo bisogna quindi «esortare» e «consolare» il sacerdote celebrante, ricordandogli che l'unione e la conformazione con il Salvatore saranno sempre imperfette. L'unione è nella fede; la conformazione è un percorso progressivo; la carità eucaristica può quindi definirsi come una gioia in esilio. Gioia, perché il sacerdote all'altare possiede, da solo, il potere regale di rinnovare la Presenza vivente di Gesù nel mondo. In esilio, perché questa gioia è turbata dal frastuono del mondo. L'esilio richiede quindi la *paraklesis* (secondo il termine tecnico di san Paolo)²⁴: per «consolare» il sacerdote nelle sue sofferenze nel mondo e «esortarlo» alla speranza perseverante.

²⁴ Cfr. Hans SCHLIER: *L'Essence de l'exhortation apostolique d'après l'épître aux Romains* in *Der Zeit der Kirche*, trad. francese, Parigi, 1969, pp. 85-99. I dati relativi alla crisi del clero sono stati forniti recentemente dalla Santa Sede: dal 1970 al 1994, 50.000 sacerdoti hanno abbandonato la loro vocazione e il loro status. Si tratta, naturalmente, di una crisi di fede; ma si può dire allo stesso tempo che questa moltitudine di defrocked aveva già perso sia la «consolazione» dei confratelli e dei superiori, sia «l'esortazione», cioè il coraggio di lottare per conservare il fervore e la carità eucaristica.