

## **Incarnazione, storia e sacrificio della Messa: i problemi della concelebrazione frequente**

*Mons. Rudolf Michael Schmit* <sup>z1</sup>

La concelebrazione frequente e regolare è diventata, nella Chiesa, una pratica comune. Molti sacerdoti hanno recentemente abbandonato la celebrazione personale quotidiana per accontentarsi di partecipare alla Messa modo laicorum. Alcuni semplicemente non assistono più al Santo Sacrificio. La concelebrazione sta diventando, nonostante tutte le prescrizioni contrarie del diritto canonico, quasi un obbligo. Qual è il vicario di una qualsiasi parrocchia che, andando contro il desiderio spesso esplicito del suo parroco e la riluttanza del sacrestano, ha il coraggio personale di celebrare da solo, in una chiesa che, al limite, sarà chiusa? Quanti religiosi, che vorrebbero ancora celebrare la Messa quotidianamente, si vedono generalmente costretti — dalla pressione sociale, da orari di celebrazione impossibili, mancanza di sostegno o un regolamento particolare — a concelebrazionare r?<sup>2</sup> La celebrazione senza fedeli e con un solo ministro è diventata un caso di assoluta eccezione, che incontriamo ormai solo presso alcuni sacerdoti secolari e in alcune rare comunità spirituali. Sono del resto i religiosi che, difendendo così i propri interessi, sono generalmente diventati i più ardenti difensori della parità di valore ecclesiale tra la celebrazione individuale e la concelebrazione, al punto che si ha spesso l'impressione che si tratti di sostenere con argomenti teologici e di giustificare a posteriori una prassi che esiste di fatto dal Concilio Vaticano II e che sembra ormai irreversibile.

Vengono avanzati molteplici argomenti per difendere l'assoluta parità di valore tra concelebrazione e la celebrazione individuale.<sup>3</sup> Essi fanno appello sia alla storia della liturgia che alla teologia dei sacramenti e all'ecclesiologia. In contrapposizione alla tesi, a mio avviso convincente, avanzata da P. Joseph de Sainte-Marie, che afferma la differenza di valore sacramentale tra i due modi di celebrare la Santa Messa,<sup>4</sup> la maggior parte degli apologeti della concelebrazione frequente fa riferimento, in questo caso, all'articolo di Dom Paul Tiro, monaco benedettino, intitolato: «La concelebrazione e la Tradizione della Chiesa». Dato che questo articolo presenta una sintesi intelligente e approfondita delle ragioni avanzate da coloro che, durante il Concilio Vaticano II, e da coloro che ancora oggi affermano che la concelebrazione non solo non ha diminuito

---

<sup>1</sup> Conferenza tenuta al 3° Colloquio CIEL a Versailles, ottobre 1997.

<sup>2</sup> Cfr. R. Henseler, «Konzelebrationspflicht durch klösterliches Partikularrecht», OK 25 (1984) 193-108.

<sup>3</sup> Cfr., a proposito della concelebrazione: H.A.P. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma-Friburgo-Barcellona 1960, pp. 406-410; S. Madeja, «Bibliografia sulla concelebrazione eucaristica», in: *EphLit* 97 (1983), pp. 262-273; J. de Sainte-Marie, *L'Eucharistie, salut du monde. Etudes sur le saint sacrifice de la Messe, sa célébration, sa concélébration*, Parigi, 1981, pp. 143-150

<sup>4</sup> Cfr. R.M. Schmitz, «La concelebrazione eucaristica: un unico sacrificio», in: *Sedes sapientiae* 9 (1991), n. 36, pp. 25-39; dello stesso autore, «La concelebrazione e i frutti del sacrificio della Messa», in: *Sedes sapientiae* 9 (1991), n. 38, pp. 25-36.

ma ha al contrario accresciuto l'importanza sacramentale ed ecclesiologica della Santa Messa, ci sembra opportuno riprendere le affermazioni molto interessanti di Dom Tirot. Nel farlo, dovremo, nel contesto di questa esposizione, limitarci alle principali linee guida della sua riflessione, ma ciò sarà sufficiente per giudicare l'insieme.

## **I - La storia della liturgia come *locus theologicus***

### *A - La struttura gerarchica della concelebrazione*

Dom Tirot sottolinea giustamente, in linea con la tradizione liturgica della Chiesa, che la celebrazione del Santo Sacrificio deve, soprattutto quando è celebrata con solennità, esprimere in modo appropriato la struttura gerarchica della Chiesa. A suo avviso, questa dimensione gerarchica si manifesta in modo particolare nella concelebrazione. Tuttavia, questo argomento appare tanto meno giustificato per la concelebrazione quotidiana in quanto, alla fine della prima parte del suo articolo, egli è costretto ad ammettere chiaramente che in questo caso non può trattarsi esclusivamente della concelebrazione con il vescovo o il suo rappresentante; riconosce inoltre che, nella Chiesa d'Oriente, la concelebrazione senza il vescovo è relativamente recente e che, nella Chiesa latina, esiste di fatto solo dal Concilio Vaticano II. Egli critica espressamente la pratica attuale e fa eccezione solo per la Messa domenicale del parroco e, pro domo, per la Messa comunitaria con un hebdomadier.

Inoltre, il rito della concelebrazione era essenzialmente quello del presbiterio attorno al suo capo. Era il desiderio di Dom Lambert Beauduin, come del canonico Catta. È il rito che il Concilio Vaticano II ha voluto innanzitutto ripristinare. È quello che bisognerebbe mantenere. Oggi basta che due o tre sacerdoti si incontrino alla stessa ora nella stessa chiesa, perché spontaneamente concelebrino. La concelebrazione non è un semplice modo per risparmiare tempo o semplificare le cose. Considerandola in questo modo, si perde di vista il suo significato profondo. Certamente, la domenica, il parroco, delegato del vescovo, presiede in suo nome, come il responsabile settimanale di una comunità religiosa presiede in nome del superiore. Il rito deve quindi sempre significare la partecipazione di tutto il popolo di Dio, secondo la propria modalità, attorno al vescovo o al suo rappresentante e ai suoi sacerdoti che celebrano l'Eucaristia, ciascuno secondo il proprio ordine.<sup>5</sup>

Indipendentemente dal fatto canonico che il parroco non è semplicemente il delegato del vescovo ma che, nella sua parrocchia, possiede la potestas ordinaria,<sup>6</sup> l'ultima frase implicherebbe che, se il rito dovesse sempre significare la partecipazione dell'intero popolo di Dio, ciascuno secondo

---

<sup>5</sup> Cfr. Dom Tirot, «La concelebrazione e la Tradizione della Chiesa», in: EphLit 101 (1987), pp. 33-59, 182-214, qui p. 48: «Da un'epoca relativamente recente, la concelebrazione è stata autorizzata nella Chiesa ortodossa senza la presenza del vescovo; Benedetto XV ha riconosciuto lo stesso diritto agli uniati. Lo stesso vale in Occidente dal Concilio Vaticano II.»

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 50.

Allo stesso modo, non potrebbe esserci concelebrazione senza un diacono. Da un punto di vista ecclesiologico, sembra problematico considerare equivalenti il ruolo del superiore di una comunità religiosa e quello del vescovo. Che dire quando questo superiore non è nemmeno sacerdote? Considerando che, nei primi tempi del monachesimo, capitava spesso che questi superiori non fossero sacerdoti o che, in ogni caso, non avessero bisogno di esserlo, appare alquanto difficile, nell'ambito di un'argomentazione fondata sulla storia della liturgia, affermare tale equivalenza basandosi sulla prassi primitiva della Chiesa, senza contare che, tra la gerarchia della Chiesa e la gerarchia di una comunità religiosa, esiste una differenza che rientra nel diritto divino. Dal punto di vista sacramentale e giurisdizionale, nemmeno un abate con l'infula è un rappresentante di Cristo allo stesso livello di un vescovo.<sup>7</sup>

Quando inoltre Dom Tirot, per meglio sostenere la sua tesi, porta l'esempio della concelebrazione durante la solenne amministrazione dei sacramenti, la debolezza di un'argomentazione basata sulla storia della liturgia appare ancora più evidente. Egli stesso afferma che, nella Chiesa antica, l'amministrazione del battesimo era concelebrata solo «in senso lato» — e, da un punto di vista teologico, non poteva d'altronde essere altrimenti. Quella che viene chiamata concelebrazione dell'ordinazione sacerdotale ed episcopale, che egli cita anch'essa come esempio, avvalorava piuttosto la nostra tesi, come vedremo in seguito. Per l'Unzione degli infermi, si può certamente dire lo stesso che per il battesimo. Considerare il matrimonio come una concelebrazione non solo è artificiale, ma anche impossibile dal punto di vista teologico e canonico, poiché si tratta dello scambio del consenso, che non è precisamente un atto comune, ma un atto reciproco. Per quanto riguarda la consacrazione degli Oli Santi il Giovedì Santo, che Dom Tirot considera anch'essa una concelebrazione, è ovvio che non si tratta di un sacramento ma di un sacramentale.

Al contrario, una concelebrazione esclusivamente tra sacerdoti mette in risalto il carattere gerarchico della Santa Messa in misura minore rispetto a una celebrazione individuale in cui il sacerdote, in quanto rappresentante di Cristo e della Chiesa, è a capo del popolo e allo stesso tempo lo rappresenta. La concelebrazione attenua piuttosto questa impressione.<sup>8</sup> Per contro, nel caso della concelebrazione con il vescovo o con il papa, si può ammettere che la dimensione gerarchica del sacrificio della Messa sia visibilmente manifestata nella forma più solenne delle celebrazioni liturgiche ancora in uso oggi. Tuttavia, questo tipo di concelebrazione è talmente poco comune che non è certamente essa a essere all'origine del problema teologico che ci

---

<sup>7</sup> Cfr. CIC/1983, c. 519: «Parochus est pastor proprius parociae sibi commissae...».

<sup>8</sup> Cfr. H.A.P. Schmidt, *op. cit.*, n. 2, p. 411: «Secundum considerationem liturgicam praesentia unius Celebrantis (qui solus consecrationem conficit) est expressio perfectior unitatis sacrificii in Ecclesia quam praesentia simultanea multorum sacerdotum qui simul verba Consecrationis pronuntiant... unitas Christi, unici Summi Pontificis et unice Victimae, aliquomodo externe obscurari videtur multorum instrumentorum eodem tempore in eadem functione.»

riguarda in primo luogo la diminuzione dei frutti oggettivi del sacrificio della Messa; all'origine di questo problema c'è la concelebrazione frequente e quotidiana che, a sua volta, avrebbe piuttosto un effetto di livellamento. Mi sembra incontestabile che la struttura gerarchica della Chiesa appaia molto più chiaramente nella liturgia classica con un unico celebrante che compie il santo Sacrificio. È lì che vengono effettivamente e chiaramente presentati a tutti i partecipanti i diversi ordini della gerarchia ecclesiale, ai quali corrispondono gli ordini della gerarchia celeste. Ancora oggi, in ogni Messa solenne parrocchiale tradizionale, ma anche, più in particolare, in ogni Messa pontificale del vescovo o del superiore di una comunità religiosa, non c'è bisogno di concelebrazione perché si manifesti chiaramente ciò che Dom Tirot ha ritenuto di poter constatare più in particolare per i primi cinque secoli della Chiesa:

Durante i primi cinque secoli della Chiesa, sia in Oriente che in Occidente, la Chiesa, secondo la teologia paolina, è veramente un corpo con membri diversi e gerarchizzati, che agiscono come un tutto, ciascuno secondo il proprio ruolo; dal vescovo, che possiede la pienezza del sacerdozio, al suo presbiterio, che vi partecipa in secondo ordine, ai diaconi, che assistono il vescovo, agli ordini inferiori, fino ai laici, che partecipano secondo il loro sacerdozio battesimale .<sup>9</sup>

#### B - *La concelebrazione «silenziosa»*

Abbiamo quindi visto che la storia della liturgia non offre quasi nessun locus theologicus soddisfacente per giustificare la prassi della concelebrazione frequente o quotidiana senza il vescovo .<sup>10</sup> Tuttavia, anche nella sua forma attuale, la concelebrazione con il vescovo non trova un solido fondamento nella storia della liturgia, come lo stesso Dom Tirot è costretto a constatare quando tratta in dettaglio quella che viene chiamata la concelebrazione «silenziosa». Insieme a Dom Botte ,<sup>11</sup> che cita come testimone principale, Dom Tirot ritiene impossibile stabilire, come ha fatto Hanssens nel suo famoso articolo sulla storia della concelebrazione,<sup>12</sup> per i primi secoli, una distinzione tra concelebrazione cerimoniale e concelebrazione sacramentale .<sup>13</sup> Secondo Dom Tirot, affermare che il silenzio dei concelebranti implicasse una partecipazione puramente cerimoniale da parte loro al Santo Sacrificio sarebbe un anacronismo nella misura in cui lo si interpretasse nel senso

---

<sup>9</sup> Cfr. Dom Tirot, *op. cit.* nota 4, p. 34.

<sup>10</sup> Cfr. A. Egler, «Die Diskussion um die Neuordnung der Konzelebation auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Fides et ius»; FS für Georg May zum 65. Geburtstag, W. Aymans, A. Egler, J. List, Regensburg, 1991; pp. 423-451, in part. 424-426.

<sup>11</sup> Cfr. B. Botte, «La concelebrazione nella Chiesa antica», in: LMD 1953, n. 35, p. 12.

<sup>12</sup> Cfr. J.M. Hanssens, «De concelebrazione eucharistica»: in: PRMCL 16 (1927), pp. 143-154, 181-210; 21 (1932), pp. 193-219, qui 16 (1927), pp. 143 e segg.

<sup>13</sup> Cfr. P. Tirot, *op. cit.*, nota 4, p. 37.

di una teologia dei sacramenti che si è affermata solo in seguito. Ma, nello stesso senso, si può dire che sia altrettanto anacronistico, basandosi sull'attuale pratica della concelebrazione sacramentale, dedurne la possibilità che i concelebtranti dei primi secoli avessero compiuto un atto sacramentale senza pronunciare le parole della consacrazione. In verità, l'unico scopo di questa conclusione è quello di sostenere l'usanza attuale con un argomento che si presume derivare dalla tradizione liturgica. Se il potere della Chiesa sulla forma e sulla materia dei sacramenti fosse tale da poter modificare fino alla struttura sacramentale e trasporre i suoi elementi su un piano puramente intellettuale e intenzionale, non sarebbe allora necessario trovare prove nella storia della liturgia per introdurre la concelebrazione sacramentale, che rientrerebbe allora nella semplice discrezionalità della Chiesa. Ma d'altra parte, se la Chiesa, come già aveva ricordato sant'Agostino,<sup>14</sup> è legata a una struttura sacramentale particolare, allora, per dimostrare la sacramentalità di un rito, sarà necessario riscoprire questa struttura a livello della dimensione reale dell'azione di coloro che compiono tale rito.

Qualunque cosa possano dire alcuni liturgisti che si sforzano di giustificare la prassi attuale per mezzo di una *petitio principii* sull'apparente sacramentalità della concelebrazione silenziosa, si è ben costretti a constatare che, se la validità dell'atto sacramentale nel corso del santo Sacrificio della Messa è legata alla pronuncia delle parole della consacrazione, ciò non risale alla dichiarazione in tal senso di Pio X II.<sup>15</sup> Ciò che è certo, contrariamente a quanto pensa Dom Botte,<sup>16</sup> è che, se prendiamo in considerazione le conclusioni degli esegeti riguardo ai racconti dell'Ultima Cena<sup>17</sup>

— e nonostante un'ipotesi diversa avanzata da Innocenzo III (*De sacro altari mysterio* IV,6) —, dobbiamo considerare, con la teologia patristica,<sup>18</sup> che non vi è transustanziazione quando le parole della consacrazione hanno solo una realtà mentale. È quindi essenziale affermare che, affinché vi sia una transustanziazione effettiva, il fatto di pronunciare le parole della consacrazione è di tale importanza che non si può qualificarlo sufficientemente se non dicendo che è di diritto divino. Pertanto, lo stesso Dom Tirot deve ammettere che tutti i liturgisti che fanno risalire ai primi secoli la concelebrazione sacramentale partivano dall'ipotesi — che si è poi dimostrata errata<sup>19</sup> — che le parole della consacrazione fossero pronunciate da tutti.<sup>20</sup>

---

<sup>14</sup> Cfr. In Ioan. tr. 80, 3: «Accedit verbum ad elementum, fit sacramentum». A questo proposito, cfr. T.H. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes*, Düsseldorf 1987, pp. 17-69; A. Piolanti, *I Sacramenti*, 3a ed., Vaticano 1991, in part. 12-123.

<sup>15</sup> Cfr. Pio XII, «Allocuzione del 2 novembre 1954» in: A.A.S. 46 (1954), pp. 666-677; dello stesso: «Allocuzione del 22 settembre 1956» in: A.A.S. 48 (1956), in part. pp. 716-718.

<sup>16</sup> Cfr. B. Botte, op. cit. nota 11, p. 12.

<sup>17</sup> Cfr. J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens*, 2a ed., Einsiedeln 1981, pp. 31-54; G. Koch, «Abendmahlberichte» in: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, a cura di W. Beinert, 2a ed., Friburgo-Basilea-Vienna 1998, pp. 1-2.

<sup>18</sup> Cfr. L. Ott, *Grundrisse der katholischen Dogmatik*, 10<sup>a</sup> ed., Friburgo-Basilea-Vienna 1981, p. 469.

<sup>19</sup> Cfr. A. Raes, «La concelebrazione nei riti orientali», LMD 35 (1953), pp. 24-27.

<sup>20</sup> Cfr. P. Tirot, op. cit. nota 4, pp. 39-40.

Il rito della consacrazione episcopale, durante il quale, in origine, i co-consacratori imponevano le mani in silenzio, non può essere invocato contro la necessità di pronunciare le parole della consacrazione eucaristica, condizione necessaria per la validità della transustanziazione; infatti, non si può qui stabilire un parallelo, come sembra pensare Dom Tirot. Senza dubbio troviamo in questi due sacramenti la struttura sacramentale fondamentale dell'unione di due elementi complementari nel tutto che costituisce la realizzazione del sacramento; tuttavia, nel caso dell'imposizione delle mani necessaria alla consacrazione di un vescovo, si tratta evidentemente di un'azione visibile che manifesta esternamente l'intenzione di chi la compie simultaneamente all'atto sacramentale, anche se non pronuncia alcuna parola. La struttura incarnatrice inerente a tutti i sacramenti è quindi già efficacemente simboleggiata dal solo gesto dell'imposizione delle mani. Pertanto, questo gesto può allo stesso tempo diventare portatore della potenza divina donata nella struttura incarnante dei sacramenti. Ma nel caso dell'Eucaristia le cose stanno diversamente. Qui, nella doppia struttura sacramentale, le parole pronunciate costituiscono da sole l'elemento complementare alla realtà materiale. Bisogna ben vedere – sia in una prospettiva biblica che nella prospettiva della storia della liturgia – che, nell'Eucaristia, ogni gesto, per quanto comune sia diventato oggi nella concelebrazione, ha come unico ruolo quello di interpretare visibilmente, di sottolineare la parola sacramentale. Così, affinché si realizzi questa dimensione incarnante fondamentale dell'efficacia sacramentale, tutto dipende dalla forza espressiva della parola, la quale deve essere pronunciata ad alta voce proprio perché, se non lo fosse, mancherebbe completamente la corporeità sacramentale, e quindi la capacità di essere segno efficace con la materia.<sup>21</sup>

Inoltre, se quanto afferma Dom Tirot riguardo alla partecipazione totale di ciascun concelebrente all'atto sacramentale della transustanziazione è esatto, si dovrebbe concludere che dovrebbe essere possibile anche celebrare da soli senza pronunciare ad alta voce le parole della consacrazione. Infatti, o la concelebrazione è un'azione sacerdotale pienamente valida in persona Christi durante la consacrazione, e allora le condizioni applicabili alla concelebrazione dovrebbero valere anche per la celebrazione individuale; oppure non lo è, nel qual caso la tesi di Dom Tirot non regge più. Ma allora, se la concelebrazione è comunque un'azione sacerdotale pienamente valida, Dom Tirot non può più affermare che la concelebrazione e la celebrazione individuale abbiano lo stesso valore, a meno di ammettere che, affinché la loro azione sia valida, anche tutti i concelebranti debbano pronunciare ad alta voce le parole della consacrazione, come è stato logicamente deciso l'8 marzo 1957 con un rescritto di quello che allora era il Sant'Uffizio.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Per eliminare ogni dubbio riguardo alla consacrazione episcopale, Pio XII ha prescritto che, anche in questo caso, la formula dovesse essere pronunciata ad alta voce dai co-consacratori, in: *Costituzione apostolica Episcopalis consecrationis*, A.A.S. 37 (1945), pp. 131-132.

<sup>22</sup> «Dubium de valida concelebrazione», pubblicato il 23 maggio 1957, in: A.A.S. 49 (1957), p. 370.

Di conseguenza, le concelebrazioni di un tempo senza pronuncia delle parole non sarebbero forse più semplicemente cerimoniali — o almeno, eventualmente, non intenzionalmente — ma non sarebbero nemmeno sacramentalmente efficaci nel senso propriamente oggettivo del termine. Infatti, l'atto mentale che riguarda l'effettuazione del sacramento non è sufficiente di per sé a garantirne l'effettuazione. È necessario che si compia la realizzazione fisica della struttura incarnante propria di ogni sacramento, una realizzazione che si unisce all'intenzione per costituire un tutto e che solo in questo modo può partecipare all'onnipotenza divino-umana propria del sacramento originario di Cristo. Nel caso dell'ordinazione sacerdotale o della consacrazione episcopale, può darsi che l'imposizione delle mani sia sufficiente come gesto di piena validità, ma, nel caso della consacrazione eucaristica, questo gesto creatore è proprio la pronuncia delle parole consacratorie, *poiché verbum caro factum est!* Se per questo motivo l'Occidente — che ha sempre sottolineato più chiaramente dell'Oriente questa struttura incarnatrice nella sua visibilità, in particolare a causa di una concezione ecclesiologica più profonda — ha riconosciuto fin dalla fine del IV secolo le difficoltà poste dalla concelebrazione, e se ha dato sempre più la preferenza alla celebrazione individuale, ciò dipende forse dal fatto che considerava insufficiente il contenuto incarnante della concelebrazione silenziosa.<sup>23</sup> L'usanza di limitare la concelebrazione a poche rare feste solenni, usanza che si è mantenuta in alcuni luoghi fino al XVIII secolo, e a Lione per la celebrazione del Giovedì Santo fino alla riforma liturgica,<sup>24</sup> non contraddice questa ipotesi: si trattava proprio di eccezioni, durante le quali, del resto, le parole della consacrazione venivano pronunciate ad alta voce.

Infine, secondo Dom Tirot, se si crede che lo Spirito Santo governi costantemente la Chiesa, non si può ammettere che la Chiesa antica e la Chiesa d'Oriente fino ai nostri giorni non abbiano mai concelebrato sacramentalmente l'.<sup>25</sup> A questo proposito si può dire che, per quanto riguarda la Chiesa antica, è proprio grazie all'assistenza dello Spirito Santo che si è potuto approfondire il senso della celebrazione della Messa e dell'adorazione della santa Eucaristia, e che questo approfondimento ha permesso tanto di accrescere la ricchezza delle forme liturgiche della pietà eucaristica quanto di aumentare il numero delle sante Messe. Perché lo Spirito Santo non avrebbe dovuto condurre gradualmente la Chiesa, nel corso dei secoli, a una sempre maggiore vicinanza al Signore eucaristico? Sarebbe comunque strano supporre che l'assistenza dello Spirito Santo sia venuta a mancare alla Chiesa in un qualsiasi momento della sua evoluzione. Eppure, la storia della Chiesa mostra che si sono sviluppate forme errate, che in seguito sono scomparse. Pensiamo ad alcuni periodi della storia

---

<sup>23</sup> Cfr. P. Tirot, *op. cit.* nota 4, p. 47.

<sup>24</sup> Cfr. P. Martin, «Une survivance de la concélébration occidentale, la messe pontificale lyonnaise du jeudi saint», in: LMD 35 (1983), pp. 72-74.

<sup>25</sup> Cfr. P. Tirot, *op. cit.* nota 4, p. 47.

della Chiesa, quando alcuni vescovi non erano consacrati, quando, anche nelle comunità religiose, si riceveva raramente la Santa Comunione, o ancora quando, per la nomina dei vescovi, il papa era vincolato all'exequatur dei poteri temporali.

Tutte queste manifestazioni toccavano il cuore stesso della struttura sacramentale o giurisdizionale della Chiesa. Grazie all'assistenza dello Spirito Santo, esse sono state superate. Sarebbe senza dubbio un danno per la Chiesa volerle far rivivere artificialmente. E ciò vale in particolare per tutte le forme di archeologismo liturgico che papa Pio XII ha deplorato nell'enciclica *Mediator Dei*. Se la concelebrazione era quasi del tutto scomparsa da circa otto secoli e se in precedenza, come non nega Dom Tirot, era da tempo contestata in Occidente, forse si ha il diritto di vedere in ciò l'azione dello Spirito Santo. In ogni caso, considerando la tradizione liturgica, i fatti non sembrano così chiari da poter vedere, se non altro per ragioni storiche, un'azione dello Spirito Santo nella reintroduzione della concelebrazione come prassi de facto permanente, se non addirittura quotidiana. In ogni caso, per quanto riguarda la concelebrazione sacramentale presentata come una consuetudine della Chiesa antica o praticata abitualmente in un'epoca successiva, non si dispone su questo punto, né nella Chiesa latina né nella Chiesa cattolica d'Oriente, di prove scientificamente incontestabili né tantomeno chiare che possano giustificare la recente introduzione come prassi generale. D'altra parte, la prassi delle Chiese ortodosse, ancora oggi separate da Roma, non può essere un riferimento definitivo o irrefutabile per la Chiesa cattolica romana, tanto più che tutta la loro concezione ecclesiologica — che non manca di influenzare la dottrina della concelebrazione — rimane ancora nettamente diversa dalla nostra. Voler vedere in ciò un'azione dello Spirito Santo non è affatto giustificato.

## **II - Effetto della concelebrazione sacramentale**

Dopo aver visto che la storia della liturgia può essere considerata un locus theologicus quantomeno molto dubbio per giustificare l'attuale e largamente diffusa pratica della concelebrazione, faremo un passo in direzione di Dom Tirot e parleremo della concelebrazione sacramentale così come si realizza quando i sacerdoti pronunciano insieme le parole della consacrazione. Non è questa la sede per discutere ancora una volta le opinioni dei vari autori classici a cui Dom Tirot fa riferimento e che P. Joseph de Sainte-Marie ha brillantemente confutato. Le uniche questioni che affronteremo qui riguardano il modo di partecipazione dei concelebranti all'atto sacramentale e la moltiplicazione del fructus generalis del santo Sacrificio in funzione del numero dei celebranti.

### *A - Modalità di partecipazione dei concelebranti*

Dom Tirot concorda con P. Joseph de Sainte-Marie — e con noi stessi — nell'affermare che,

nella concelebrazione si tratta di un unico sacrificio della Messa, in altre parole c'è una sola transustanziazione. Questo è del resto, per Dom Tirot, l'unico punto di vista conciliabile con la voce del Magistero e con la teologia del Doctor Angelicus.<sup>26</sup> Tuttavia, per P. Joseph de Sainte-Marie, vi è co-azione dei concelebranti in un unico atto sacramentale, il quale non dipende solo dal loro agire strumentale ministeriale ma trae la sua unità efficace dal rito

sacramentale oggettivo che i partecipanti concelebrano;<sup>27</sup> d'altra parte, Dom Tirot difende una concezione che deriva essenzialmente dalla scolastica tardiva e secondo la quale ogni concelebrante agirebbe *independenter ab aliis*, concezione che egli sembra ritenere essere la *sententia communis*.<sup>28</sup>

Se Dom Tirot ha potuto adottare questo punto di vista, è perché non ha tenuto conto della differenza tra la concezione sacramentale oggettiva di san Tommaso e la prospettiva sacramentale soggettiva che si trova in Suarez, sebbene padre Joseph de Sainte-Marie abbia ben messo in luce questa importante differenza. Per san Tommaso, l'efficacia dell'atto ministeriale compiuto dal sacerdote risiede proprio nel fatto che egli partecipa all'unico compimento sacramentale del sacramento. Non è quindi l'atto ministeriale che, da solo, produce l'effetto dell'azione, ma l'oggettivazione di tale atto ministeriale nel rito esterno attraverso la transustanziazione dell'unica offerta sacrificale. Per Dom Tirot, «l'azione ministeriale non è altro che l'azione sacerdotale sacramentale».<sup>29</sup>

Ecco anche perché si può dire che, per una concelebrazione sacramentale, la parola mentale non è mai stata sufficiente. Al contrario, bisogna ben vedere che è solo attraverso la partecipazione al rito sacramentale oggettivo — che, anche nella concelebrazione, è unico e di cui fa parte la pronuncia delle parole consacratrici — che l'azione ministeriale diventa l'azione sacramentale di Cristo e che l'intenzione non fa più che uno con la struttura incarnante oggettiva del compimento sacramentale indivisibile.

Di conseguenza, i concelebranti non agiscono indipendentemente gli uni dagli altri, ma in una partecipazione comune all'azione unica di Cristo che compie qui, per mezzo di molti, ciò che potrebbe compiere anche per mezzo di uno solo. Se ciascuno compie un *actus sacramentalis totalis*, agendo così in persona Christi, è perché l'atto in comune è compiuto simultaneamente e insieme da più persone, mentre Cristo fa propria la loro azione ministeriale soggettiva. È per questo che ciascuno dei concelebranti celebra nel senso pieno del termine, ed è per questo che, di conseguenza, ciascuno partecipa in egual misura all'applicazione del *fructus generalis* al celebrante — e

---

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 50-54.

<sup>27</sup> Cfr. J. de Sainte-Marie, Nota su «Une théologie de la concélébration», in: *La Pensée Catholique* 180 (179), pp. 17-41, qui p. 29.

<sup>28</sup> Cfr. P. Tirot, *op. cit.* nota 4, p. 206.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, p. 189: «Contrariamente a padre Joseph de Sainte-Marie, non vediamo qui alcun soggettivismo, alcuna opposizione radicale con san Tommaso: quest'ultimo insiste sull'azione sacramentale, Suarez sull'azione ministeriale soggettiva. Lo diremo, l'azione ministeriale non è altro che l'azione sacerdotale sacramentale.»

quindi del *fructus specialissimus* — che se avesse celebrato da solo, ma questo, naturalmente, solo nella misura della sua devotio personale. L'atto compiuto è il sacrificio di Cristo rinnovato sacramentalmente in modo incruento, sacrificio che vive non solo dell'*actus ministerialis* ma anche, precisamente, dell'*actus sacramentalis totalis*. Se l'*actus ministerialis* è moltiplicato, l'*actus sacramentalis* rimane indiviso. Molti fanno la stessa cosa insieme, ma si verifica una sola cosa. Se il rito sacramentale non rivestisse una tale importanza, e se si potesse effettivamente identificare semplicemente l'atto ministeriale con l'atto sacerdotale sacramentale, tutto dipenderebbe allora dall'intenzione del solo sacerdote, e la realizzazione concreta risulterebbe spogliata di ogni significato profondo. Detto questo, anche se si riconosce l'azione ministeriale del sacerdote in un compimento esteriore, ad esempio perché tutti i concelebranti compiono un atto esteriore e sono quindi in questo moralmente uno, resta comunque il fatto che viene compiuto un unico atto sacramentale, al quale molti partecipano in un'unità morale. L'unità dell'atto determina la comunione d'azione così come la causalità unica e partecipata, la quale produce un unico effetto, vale a dire la transustanziazione, il sacrificio di Cristo. A ciò corrisponde del resto la terminologia utilizzata dal Magistero; si citi ad esempio quanto affermava Pio XII in un discorso al Congresso internazionale di liturgia di Assisi: egli sottolineava che, durante una concelebrazione, Cristo non agisce più attraverso un unico celebrante ma attraverso più celebranti, e parlava a questo proposito di «celebrazione simultanea».<sup>30</sup>

Si possono citare, nello stesso senso, anche il decreto postconciliare *Ecclesiae semper*<sup>31</sup> e la dichiarazione *De concelebrazione* del 1972, che parla anch'essa di un «unico atto sacramentale attorno a un unico altare».<sup>32</sup>

### B - I frutti del santo Sacrificio

Contrariamente a quanto pensa Dom Tirot, P. Joseph de Sainte-Marie non nega che tutti i sacerdoti che celebrano insieme la Santa Messa siano ex aequo concelebranti. Al contrario, la sua tesi, potendosi conciliare pienamente solo con il fatto dell'unicità dell'atto sacramentale, significa precisamente che, ministerialmente, tutti partecipano e prendono parte in modo uguale all'unico atto sacramentale di Cristo e della Chiesa. Tuttavia, così come la realizzazione sacramentale oggettiva non può essere moltiplicata, nemmeno i suoi effetti oggettivi possono essere moltiplicati.

Allo stesso modo, non è possibile sostenere la tesi di una moltiplicazione virtuale delle offerte sacramentali attraverso la moltiplicazione del numero di partecipanti che offrono *independentermente*

---

<sup>30</sup> Cfr. Pio XII, «Allocuzione del 22 settembre 1956», in: A.A.S. 48 (1956), pp. 717-718.

<sup>31</sup> Cfr. A.A.S. 57 (1965), p. 412: «... più sacerdoti concelebrano la stessa Messa. Infatti, in questo modo di celebrare la Messa, più sacerdoti, in virtù dello stesso Sacerdozio e nella persona del Sommo Sacerdote, agiscono insieme con un'unica volontà e con un'unica voce, compiendo e offrendo insieme l'unico sacrificio con un unico atto sacramentale, e vi partecipano tutti insieme e contemporaneamente».

<sup>32</sup> Cfr. A.A.S. 64 (1972), pp. 561-563.

il sacrificio di Cristo nella sua totalità<sup>33</sup> e che, così facendo, moltiplicherebbero i frutti oggettivi del sacrificio della Messa. Ciò equivarrebbe a concedere al piano soggettivo la preminenza sulla realtà oggettiva. Non si può proprio dire, come fa Dom Tirot, che, durante la celebrazione, «l'azione sacramentale di Cristo possa essere definita multipla a causa della molteplicità dei ministri attraverso i quali Egli agisce». Ciò significherebbe che la molteplicità dei ministri prevale completamente sull'aspetto oggettivo dell'adempimento liturgico del rito sacramentale, il quale è uno. Dom Tirot non lo riconosce quando afferma che l'azione dei ministri moltiplica l'azione di Cristo.<sup>34</sup> In questo caso, per essere logici, bisognerebbe parlare di una molteplicità di messe, cosa a cui Dom Tirot si rifiuta assolutamente. Bisognerebbe dire che l'azione sacramentale, e quindi la moltiplicazione del rito sacramentale totale, moltiplica le azioni di Cristo. Ora, quando c'è un solo rito a cui partecipano molti, l'azione di Cristo non è moltiplicata dall'azione dei partecipanti; conviene piuttosto dire che l'azione dei partecipanti è unificata dall'azione di Cristo in modo che, durante la realizzazione del rito unico, ciascuno abbia parte all'azione unica di Cristo.<sup>35</sup>

Ma si possono addurre anche altri argomenti contro questa tesi della moltiplicazione virtuale dell'azione di Cristo. Infatti, una moltiplicazione virtuale — che dovrà ovviamente e necessariamente limitarsi al livello *dell'actus ministerialis* soggettivo — può avere un risultato oggettivo, come se la realtà sacramentale incarnante del sacramento costituisse in definitiva solo un complemento meno importante del suo compimento totale? Dom Tirot ha ragione nel dire che, durante la concelebrazione, i ministri sono uno perché gli strumenti multipli sono uniti nell'unica potenza dell'agente principale, cioè Cristo. In questo senso, ciascuno pone *l'actio Christi* ma, precisamente, in partecipazione. D'altra parte, se si vuole fondarsi su una teologia dei sacramenti incarnante oggettiva, appare impossibile considerare, come fa Dom Tirot, che *l'actio Christi* sia virtualmente multipla a causa della virtù propria di ciascun ministro con la quale ciascuno di essi, per la natura stessa del sacerdozio, compie pienamente il sacrificio di Cristo. Egli non precisa da dove possa provenire questa moltiplicazione virtuale dell'azione unica di Cristo se, affinché sia efficace il compimento del sacrificio di Cristo, il rito sacramentale totale, che è uno, viene necessariamente in aggiunta. E anche ammettendo questa moltiplicazione virtuale *dell'actio Christi* per mezzo *dell'actio ministerialis*, come potrebbe allora

---

<sup>33</sup> Cfr. P. Tirot, *op. cit.* nota 4, p. 56.

<sup>34</sup> Ibid. p. 214: «Sebbene l'atto sacrificale di Cristo sia unico sul Calvario, l'azione sacramentale di Cristo può essere definita multipla a causa della molteplicità dei ministri attraverso i quali Egli agisce. In altre parole, di per sé, l'azione dei ministri moltiplica l'azione di Cristo.»

<sup>35</sup> Ciò che afferma Dom Tirot alla fine del suo articolo dimostra ancora una volta, a prescindere dall'imprecisione dell'espressione, che egli consideri la moltiplicazione, presumibilmente virtuale, dell'*actio Christi* per virtù del sacerdote come la ragione di una moltiplicazione oggettiva delle grazie del sacrificio della Messa: «Si può quindi parlare qui di un'unica *actio Christi*, virtualmente o equivalentemente multipla di un'unica *actio Christi* a causa dell'unione degli strumenti nell'unica virtù dell'agente principale; virtualmente multipla a causa dell'efficacia propria di ciascun ministro che fa sì che ciascuno offra totalmente Cristo.» (sic!).

produrre, di conseguenza, una moltiplicazione oggettiva del *fructus generalis* dell'unico e solo sacrificio realmente compiuto? Non si tratta in questo caso dell'applicazione soggettiva della grazia, ma della sua effusione oggettiva! Quale potrebbe quindi essere qui l'effetto di una semplice virtualità?

Detto questo, dato che un unico atto oggettivo è compiuto da più persone, l'adempimento di questo atto, che rappresenta un'unica azione di Cristo attraverso più persone, non produrrà che un unico risultato oggettivo, vale a dire l'effusione della grazia della salvezza sulla Chiesa e sul mondo: è il frutto generale della Santa Messa, che è infinito, sebbene, per noi, sia applicato in modo finito. L'applicazione di questa grazia di salvezza a colui per il quale la Messa è particolarmente celebrata è ciò che si chiama *fructus specialis*, il quale può essere esteso dalla Chiesa a quante persone essa voglia. Durante la concelebrazione, il *fructus specialissimus* è l'applicazione della grazia concessa alla Chiesa dal rinnovamento sacramentale del sacrificio di Cristo a colui che, compiendo questo atto in persona Christi, lo ha fatto totalmente sebbene in partecipazione a un tutto più grande. La pienezza dell'applicazione di questi due frutti dipende dalla pietà del sacerdote ed è per questo che, su questo punto, Don Tirot ammette che può esserci l'obbligo di celebrare da solo quando ciò permette di accrescere la pietà del celebrante e, di conseguenza, di aumentare i frutti del sacrificio dell' e Messa.<sup>36</sup> Tuttavia, se ammettiamo veramente la realtà incarnante del rito sacramentale nel suo senso pieno, ne consegue che l'obbligo di celebrare da solo non dipende da questa sola ragione. C'è effusione del *fructus generalis* ogni volta che si celebra una Messa, come del resto sottolinea il Concilio Vaticano II (SC 2). L'effusione di questo frutto della grazia avviene direttamente e senza l'intermediazione di un'altra intenzione particolare del sacerdote o di qualsiasi altra azione ministeriale da parte sua, ma semplicemente per *l'actio Christi* che il sacerdote — da solo o con altri — compie in persona Christi nel rito della Messa. La gloria di Dio, la salvezza del mondo e lo stato della Chiesa dipendono dalla celebrazione del Sacrificio di Cristo. È per questo motivo che la Chiesa ha sempre desiderato che le celebrazioni si moltiplicassero. Naturalmente, non si tratta qui di cadere in un sacramentalismo cieco. La grazia di Dio non è legata ai sacramenti. Ma i sacramenti sono legati alla grazia. Ogni volta, quindi, che viene compiuto l'atto sacramentale oggettivo totale del sacrificio della Messa, sia da uno solo che da più persone, la grazia della Croce si riversa nuovamente su di noi. Ogni sacerdote ha quindi il dovere di valutare seriamente se può assumersi la responsabilità di ridurre la propria attività sacerdotale al punto da rendere abituale una pratica che, anche dal punto di vista della storia della liturgia, può giustificarsi solo come segno dell'unità gerarchica attorno all'unico Sommo Sacerdote, ad esempio nelle rare occasioni di concelebrazione con il Papa o il vescovo; infatti, una volta che diventa abituale, non solo questa pratica non riveste più il suo significato ecclesiologico, ma, inoltre, non offre più a chi concelebra regolarmente l'occasione di adempiere quotidianamente il proprio dovere

---

<sup>36</sup> *ibid.*, p. 208.

sacerdotale in primo luogo, vale a dire *l'imitatio Christi incarnatrice*, nel compimento oggettivo totale del Sacrificio sacramentale di Cristo, «per la gloria di Dio e per la salvezza del mondo». Se, per ragioni pratiche, la Costituzione liturgica *Sacrosanctum concilium* 57 parla *dell'utilitas fidelium* a proposito della celebrazione individuale, d'altra parte, per ragioni teologiche, questa *utilitas fidelium* non viene mai meno perché il mondo e i fedeli hanno, oggi più che mai, bisogno della grazia che il Signore riversa su di loro nella Santa Messa.

### III - La concelebrazione e la Chiesa

Con Dom Tirot, si adduce spesso una ragione ecclesiologica per spazzare via le riserve espresse nei confronti della concelebrazione frequente o quotidiana. Da un lato, si dice che una prassi raccomandata dalla Chiesa stessa non può essere di per sé cattiva e che non può nemmeno nuocere alla Chiesa. Senza dubbio la concelebrazione non è cattiva di per sé, e una concelebrazione isolata non può in alcun modo nuocere direttamente alla Chiesa. Va comunque sottolineato che la concelebrazione è solo un'unica offerta del santo Sacrificio, nonostante la moltiplicazione del numero dei celebranti, e che la grazia oggettiva di questo sacrificio non aumenta precisamente in proporzione al numero dei celebranti; pertanto la concelebrazione frequente o quotidiana costituisce per la Chiesa una perdita oggettiva. Come può allora la Chiesa raccomandare la concelebrazione?

A questo proposito si dirà che, a seguito della pubblicazione del *Codex Iuris Canonici*, non si può più parlare di una raccomandazione. Senza dubbio il CIC autorizza, in linea di principio, la concelebrazione quando l'utilità dei fedeli non vi si oppone (c. 902); in questo senso, va oltre l'elenco delle possibilità presentate nella costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* 57 § 1, 2a. In questo modo, il CIC autorizza, sulla scia del Concilio Vaticano II, una prassi della concelebrazione che, in questa forma, non esisteva in passato né nella Chiesa orientale né in quella occidentale, ovvero la possibilità di concelebrazionare in qualsiasi momento in assenza del vescovo. Tuttavia, abbiamo visto che *l'utilitas fidelium* — a meno che non si voglia interpretare questo termine esclusivamente in funzione di considerazioni puramente pratiche — rende quantomeno problematica la concelebrazione frequente o quotidiana in assenza del vescovo. Si sa, inoltre, che la Commissione che ha preparato il canone in questione ha scelto di proposito la formula «concelebrare possunt» mentre la prima versione conteneva una raccomandazione della concelebrazione.<sup>37</sup> Senza dubbio esistono alcuni testi del Magistero, di minore importanza canonica, che sembrano raccomandare la concelebrazione; tuttavia, nel corpus dei testi canonici postconciliari decisivi della Chiesa latina, non si parla più di una raccomandazione della concelebrazione. Nel Codex

---

<sup>37</sup> Segnalato dal Prof. Benoît Duroux, OP, Roma.

Canonum Ecclesiarum Orientalium, un paragrafo specifico è addirittura dedicato alle esigenze pastorali dei fedeli, che devono fungere da «metro» per la concelebrazione; vi si legge che, nel caso in cui la concelebrazione fosse possibile («si tamen fieri potest»), essa è autorizzata con il vescovo o, caso ancora più insolito per la Chiesa orientale, con un altro sacerdote («aut cum alio presbytero» — si noti il singolare!), la ragione addotta è che ciò permette di esprimere in modo appropriato l'unità del sacerdozio. Il congiuntivo qui utilizzato, «concelebrent», non può ovviamente implicare né un obbligo né una semplice raccomandazione, ma semplicemente un'autorizzazione per una prassi in parte insolita, se si considera il seguito immediato del testo, che sottolinea espressamente il diritto alla celebrazione individuale (CCEO c. 700 §§ 1 & 2).

Resta tuttavia da vedere come la Chiesa possa autorizzare una prassi che, nel modo in cui è esercitata oggi e nella forma preparata dal Concilio Vaticano II, nuoce comunque al bene comune della Chiesa, un bene comune che, come sottolinea espressamente al c. 223 § 1 del CIC, deve essere preso in particolare considerazione. Nella sua argomentazione, Dom Tiroc si basa su un articolo del sinodo di Pistoia — articolo severamente criticato da Pio VI — che egli presenta del resto in una traduzione curiosa, come se trattasse di leggi generali relative in particolare alla liturgia.<sup>38</sup> In realtà, l'articolo incriminato parla in modo molto generale della disciplina ecclesiale in cui occorre distinguere tra le cose necessarie e utili e quelle che sono pericolose e dannose e possono portare alla superstizione e al materialismo.<sup>39</sup> Il papa respinge categoricamente una tale distinzione nella misura in cui essa implica che una disciplina aberrante possa essere adottata dalla Chiesa.

Indipendentemente dal particolare contesto storico di questa censura, non si può riconoscerle, nel nostro contesto, un valore decisivo: infatti, sebbene si possano nutrire riserve sulla concelebrazione frequente o quotidiana, la disciplina della concelebrazione così come è autorizzata dalla Chiesa non è di per sé né pericolosa né nociva e non si può affermare che conduca alla superstizione o al materialismo. In nessun luogo la Chiesa autorizza espressamente la concelebrazione frequente o quotidiana, né la incoraggia direttamente. Ma il fatto che, in molti luoghi, l'autorizzazione a concelebrazioni abbia fatto quasi completamente scomparire la celebrazione

---

<sup>38</sup> Cfr. Dom Tiroc, op. cit., nota 1, p. 209: «D'altra parte, Pio VI censura severamente i Padri del sinodo di Pistoia che affermano che la Chiesa possa ordinare leggi generali inutili o dannose, «come se la Chiesa di Dio, che è governata dallo Spirito Santo, potesse istituire leggi generali (soprattutto liturgiche), non solo inutili o troppo onerose, ma anche pericolose, dannose, che inducono alla superstizione o al materialismo».

<sup>39</sup> DS 2678: «Praescriptio Synodi de ordine rerum tractandarum in collationibus, qua, posteaquam praemisit, “in quolibet articulo distinguendum erit, quod pertinet ad fidem et essentiam religionis, ab eo, quod est proprium disciplinae”, subiungit, “in questa stessa (disciplina) occorre distinguere ciò che è necessario o utile per mantenere i fedeli nello spirito, da ciò che è inutile o oneroso, quanto la libertà dei figli del nuovo patto può sopportare, e ancor più da ciò che è pericoloso o nocivo, in quanto induce alla superstizione e al materialismo»; nella misura in cui, per generalità delle parole, comprenda e assoggetti al prescritto stato d'animo anche la disciplina costituita e approvata dalla Chiesa, quasi la Chiesa, che è governata dallo Spirito di Dio, potesse costituire una disciplina non solo inutile e più onerosa di quanto la libertà cristiana possa sopportare, ma anche pericolosa, nociva, che induca alla superstizione e al materialismo: falsa, temeraria, scandalosa, pernicioso, offensiva per le orecchie dei devoti, ingiuriosa verso la Chiesa e lo Spirito di Dio, dal quale essa stessa è governata, o per lo meno errata.»

individuale è qualcosa che non era né direttamente voluto né tantomeno desiderato nell'autorizzazione concessa nel Diritto Canonico della Chiesa; ciò appare del resto molto chiaramente nei due Codici, che sottolineano espressamente il diritto alla celebrazione individuale. Non è quindi la legge della Chiesa in quanto tale, ma piuttosto la sua applicazione senza riserve che porta a una pratica dannosa per la vita della Chiesa, un'applicazione, del resto, di cui la mens legislatoris non era consapevole, come ha dimostrato Anna Egler in uno studio critico sull'origine dell'autorizzazione alla concelebrazione durante il Concilio Vaticano II.<sup>40</sup>

Va tuttavia detto che, nella storia della Chiesa, come abbiamo visto in precedenza, vi è stata tutta una serie di figure giuridiche, autorizzazioni e privilegi che, in una particolare interpretazione e nel lungo periodo, hanno danneggiato la vita della Chiesa. Sarebbe chiudere gli occhi davanti alla realtà delle cose voler affermare, sotto le spoglie di un papalismo fuori luogo o di un trionfalismo anacronistico, che ogni decisione disciplinare dei responsabili della Chiesa sia sempre stata felice. Con tutto il rispetto che dobbiamo all'autorità della Chiesa, e con tutta la fiducia nello Spirito Santo che la governa, un ottimismo così esageratamente beato ignorerebbe completamente che questa santa Chiesa è anche il Cristo crocifisso e che, spesso, il Signore ha dovuto salvare lui stesso i suoi successori dall'annegamento.

#### **IV - Conclusione**

Appare quindi chiaro che la problematica della concelebrazione frequente o quotidiana è strettamente legata a una particolare interpretazione della storia della liturgia, a un insufficiente senso dell'oggettività del rito liturgico, a una concezione in qualche modo errata del rapporto tra virtualità metafisica e realtà nell'ordine della grazia e, infine, il che è quasi un paradosso, a un certo legalismo nell'interpretazione della disciplina ecclesiale. Tuttavia, la complessa rete di aspetti storici, metafisici, dogmatici e canonici di tutta questa questione passa in secondo piano rispetto alla visibile distruzione del ruolo del sacerdote, un ruolo che non può che risentire di tali considerazioni, che sono teoriche solo in apparenza. Nel suo articolo, molto interessante e importante per l'esposizione di una posizione oggi ampiamente diffusa, lo stesso Dom Tirot menziona l'abuso che si fa della concelebrazione, senza però trarne sempre le conclusioni logiche. D'altra parte, se attribuiamo tutta l'importanza che le spetta al ruolo proprio del sacerdote in quanto, attraverso il sacrificio della Messa, egli trasmette le grazie in persona Christi, dobbiamo rivalutare la celebrazione individuale perché solo questa può garantire che il sacerdote adempia realmente il compito essenziale che gli spetta nel mondo e nella Chiesa. Ciò non toglie che, in certi casi, anche la concelebrazione possa avere un proprio valore ecclesiologico, proprio

---

<sup>40</sup> Cfr. A. Egler, op. cit. nota 10, in part. pp. 427-450.

quando, sotto la presidenza del Papa o del vescovo, manifesta la struttura gerarchica della Chiesa. Tuttavia, se si vuole evitare che il sacerdozio perda sempre più del suo splendore soprannaturale nella vita quotidiana, queste situazioni dovranno rimanere delle eccezioni nella prassi del singolo sacerdote.

È l'Incarnazione che, in modo decisivo, determina la storia della Salvezza e le vie della grazia nel nostro ordine di redenzione. Ciò traspare dal rispetto che la Chiesa ha sempre conservato, nonostante tutti gli attacchi, in particolare per gli elementi incarnatori che recano l'impronta della volontà di Dio nella celebrazione dei sacramenti. Pensiamo semplicemente al rifiuto dell'ordinazione delle donne o alla cura di utilizzare, per la consacrazione, solo pane azzimo. Ma se la volontà di Dio, così resa visibile secondo l'ordine dell'Incarnazione nell'istituzione e nell'efficacia dei sacramenti, riveste una tale importanza, non possiamo in coscienza affermare che l'effusione delle grazie della salvezza nel sacrificio della Croce, rinnovato in modo sacramentale nella Santa Messa, avvenga indipendentemente dall'unità dell'offerta sacrificale e dalla dipendenza degli atti dei sacerdoti concelebrenti dall'unico *actus sacramentalis visibilis*. Chi attribuisce un'importanza determinante all'Incarnazione e, per lo stesso motivo, alla storicità delle realizzazioni sacramentali della fede, si guarderà bene dallo spiritualizzare il loro modo di agire. E, se si tratta di un sacerdote, preferirà celebrare da solo. Da un lato perché la celebrazione lo aiuta a preservare la propria identità sacerdotale e, dall'altro, perché, ogni volta che celebra la Messa in questa forma, la sua azione permette alle grazie di Dio di riversarsi senza alcun dubbio sul nostro povero mondo, per la salvezza del quale è diventato sacerdote di Gesù Cristo.