

Un popolo sacerdotale

Philip Goyret

1. Israele, popolo sacerdotale
2. Chiesa, popolo sacerdotale
3. Struttura organica della comunità sacerdotale
4. Sacerdotalità e sacramenti
5. Sacerdotalità e santità

Fra i diversi aspetti messi in rilievo dalla Chiesa intesa come “popolo di Dio” — l’apporto più decisivo della *Lumen gentium*, come è ormai opinione plebiscitaria — possiamo certamente annoverare il recupero della categoria sacerdotale applicata alla totalità dei fedeli cristiani, e non solo ai ministri ordinati. La sacerdotalità del popolo di Dio è tema centrale del capitolo II della Costituzione *De Ecclesia*: già al primo capoverso di LG 9 — il primo del capitolo — si ricorda, sulla scorta di 1Pt 2,9-10, che i credenti in Cristo costituiscono un «sacerdozio regale», menzionato in collegamento causale (*Credentes enim in Christum*, dice il testo originale latino) con «la nuova alleanza nel suo sangue» per la quale è costituito il «nuovo popolo di Dio». LG 10 e 11 sono gli articoli dedicati interamente al sacerdozio comune: nel primo esso è presentato secondo il suo fondamento biblico e inquadrato all’interno del rapporto fra le due forme partecipate del sacerdozio di Cristo, mentre nel secondo si descrive il suo esercizio. Su questa sacerdotalità la *Lumen gentium* insiste ancora in altri capitoli: al terzo, quando si ricorda che i vescovi «dirigono il conferimento del battesimo, col quale è concesso partecipare al regale sacerdozio di Cristo» (LG 26); al quarto, sui laici, affermando che «col battesimo e costituiti popolo di Dio, e nella loro misura, resi partecipi della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano» (LG 31), e ai quali Cristo «concede anche una parte della sua funzione sacerdotale per esercitare un culto spirituale» (LG 34); e all’ottavo, quando la cooperazione della Vergine Maria all’unica mediazione di Cristo è messa in parallelo al fatto che il «sacerdozio di Cristo è in vari modi partecipato dai sacri ministri e dal popolo fedele» (LG 63).

Il risalto conferito alla sacerdotalità dell’intero popolo di Dio costituisce un importante punto di riferimento per la «conversione missionaria» auspicata da Papa Francesco nell’Esort. Ap. *Evangelii gaudium*. La sacerdotalità proveniente da «la nuova alleanza nel suo sangue», infatti, ha un’intrinseca componente missionaria, e proprio in questo risiede un’importante

caratteristica che la distingue dalla sacerdotalità del popolo dell'antica alleanza, come tenterò di spiegare. La caratterizzazione dei fedeli come «discepoli-missionari», di cui s'insiste ripetutamente nel menzionato documento papale, trova nella sacerdotalità il suo fondamento teologico ed ecclesiale, sebbene ciò non sia lì esplicitamente detto. Mettere in evidenza l'aggancio della «conversione missionaria» alla sacerdotalità del popolo di Dio comporta, mi pare, un suo potenziamento, ed è questo ciò che s'intende fare in queste pagine. Difficilmente potremmo trovare un contesto migliore che all'interno del capitolo II della *Lumen gentium*.

Non bisogna dimenticare che l'oblio, nel corso della storia, della sacerdotalità dell'intero popolo di Dio, è andata di pari passo con il fenomeno della clericalizzazione: sia perché il protagonismo missionario è monopolizzato dal ministero ordinato e esteso casomai anche alla vita consacrata, sia perché spesso i laici, non consapevoli del loro sacerdozio comune, hanno contemplato il sacerdozio ministeriale come il coronamento della vita cristiana, aspirando magari ad esercitarlo in una versione ridotta. Ciò comporta frequentemente una confusione di competenze, parallela all'abbandono delle funzioni laicali specifiche.

1. Israele, popolo sacerdotale

Naturalmente, punto di partenza obbligato della nostra riflessione è la storia del Popolo d'Israele, in seno al quale nasce un sacerdozio voluto da Jahvé. Dice la *Lumen gentium*: «(Jahvé) si scelse quindi per sé il popolo israelita, stabilì con lui un'alleanza, e lo formò progressivamente manifestando nella sua storia se stesso e i suoi disegni» (LG 9/1). Non si tratta di una mera questione storica introduttiva; per il nostro argomento è assai rilevante prendere atto del profondo intreccio esistente fra le categorie sacerdozio, popolo, *Ekklesia*, e alleanza: un intreccio nato presso il monte Sinai. Uno sguardo previo a queste singole categorie ci condurrà ad una comprensione più profonda della loro relazione reciproca.

La voce “sacerdote” è espressa nell'ebraico biblico col vocabolo *kohén*, che potrebbe provenire da *kanu* (chinarsi), ed è resa nel greco della Septuaginta con *hieréus* (l'uomo del sacro)¹. Prendiamo atto, però, che presso gli israeliti ci furono alcuni che esercitarono azioni che possiamo denominare “sacerdotali”, cioè riguardanti il rapporto di mediazione fra l'uomo e Dio, prima che venisse istituito il sacerdozio levitico; e ci furono anche “sacerdoti” (mediatori riconosciuti come tali) non israeliti in altri popoli. Nel libro della Genesi troviamo Abramo (Gn 12,7; 13,18; 22,9), Isacco (26,25) e Giacobbe (28,18; 31,54), che costruiscono

¹ Cfr. A. Vanhoye, s.v. *Sacerdozio*, in P. Rossano - G. Ravasi - A. Ghirlanda (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1388.

altari e offrono sacrifici; scopriamo anche la figura dirompente di Melchisedek, «sacerdote del Dio altissimo» (14,18), ma non ebreo; e nei capitoli dedicati a Giuseppe in Egitto appaiono due volte i sacerdoti egiziani (Gn 41,45; 47,22). Pure nel libro dell'Esodo, prima del racconto degli eventi presso il monte Sinai, compare Ietro, diventato suocero di Mosè, di cui si dice che era sacerdote madianita (Es 2,16; 3,1; 18,1)². In Es 19,22 e 24 si parla di sacerdoti presso gli israeliti un po' prima dell'istituzione del sacerdozio levitico; ma l'intero contesto del Pentateuco suggerisce che si tratti di un anacronismo.

Il libro dell'Esodo dedica ben tredici capitoli (dal 19 al 31) alla prima parte della teofania del Sinai, fino all'apostasia del popolo israelita con la costruzione del vitello di metallo fuso. S'includono le diverse salite del monte da parte di Mosè (più di sei), la rivelazione della parte essenziale della legge (cap. 20-23), il sacrificio dell'alleanza (cap. 24), le norme riguardanti la costruzione dell'arca dell'alleanza e della tenda del convegno (cap. 25-27 e 31), istruzioni per l'istituzione e l'esercizio del sacerdozio (cap. 28-30), e si conclude con il «segno» del sabato, che dovrà essere festeggiato «come un'alleanza perenne» (Es 31,16-17). Le celebri parole sul «regno di sacerdoti» e sulla «nazione santa», rivolte all'intera comunità degli israeliti³, si trovano all'inizio di questa narrazione (19,6). La consacrazione vera e propria di Aronne e i suoi figli come sacerdoti è riportata non dal libro dell'Esodo, ma dal Levitico (cap. 8). Il ministero culturale fu poi esteso a tutti i leviti, riservando il sommo sacerdozio ai discendenti di Aronne⁴.

Il ministero e il culto sacerdotale inaugurato ai piedi del Sinai subisce però una lunga evoluzione nel corso della storia d'Israele, dopo la conquista della Terra Promessa. Nel periodo pre-monarchico i sacerdoti sono al servizio di santuari locali (di quello di Mica si parla in Gdc 17; quello di Silo, dove si trovava l'arca dell'alleanza, è menzionato in 1Sam 1-3; quello di Nob in 1Sam 21-22). Con l'edificazione del tempio a Gerusalemme fatta da Salomone seguendo quanto era stato predisposto da Davide (1Re 6-8; 1Cr 22-26), il culto si

² Cfr. R.A. Pérez Márquez, *Il sacerdozio d'Israele, popolo sacerdotale*, in AA.VV., *Maria e il sacerdozio*, Roma 2009, 56. Vedi anche A. Vanhoye, s.v. *Sacerdozio*, in P. Rossano - G. Ravasi - A. Ghirlanda (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1387.

³ Più precisamente, furono dette da Jahvé a Mosè, perché fossero trasmesse al popolo.

⁴ Su questo convergono due tradizioni: quella che si cristallizza nella benedizione di Mosè (Dt 33,8-11), in cui si conferma il ministero sacerdotale come ricompensa per la fedeltà dei leviti manifestata durante la prima idolatria del popolo israelita (quella del vitello d'oro: Es 32,25-29); e quella secondo cui i leviti sostituiscono i primogeniti degli israeliti che dovevano essere consacrati al servizio del culto (Nm 3,11-13). Nel cap. 18 del libro dei Numeri Jahvé infatti affida all'intera tribù di Levi il culto sacerdotale: essi non avranno territorio proprio nella terra promessa, perché Jahvé stesso sarà la loro eredità, e con le decime versate dalle altre tribù si provvederà al sostento del culto e degli stessi leviti.

centralizza nella città santa e i santuari locali cadono nell'abbandono⁵. Dopo la caduta della monarchia, della distruzione di Gerusalemme e del tempio salomonico (587 a.C.), fu codificato un diritto riguardante il sacerdozio, durante l'esilio babilonico⁶. Tornati in Palestina, negli anni 520-515, si ricostruisce il secondo tempio (sotto Esdra e Neemia) e al potere religioso del sacerdozio si aggiunge progressivamente quello politico e amministrativo⁷, il quale arriva al suo punto più alto con la dinastia degli Asmonei, a partire dal s. II a.C.

Il ministero sacerdotale era anche collegato all'insegnamento della Torah e alla funzione oracolare, ma dopo l'esilio esso diventò patrimonio esclusivo dei profeti. Sorse anche allora a poco a poco la classe degli *Scribi*, che sopravvanzerà speso quella dei sacerdoti, specialmente nella predicazione⁸. Essi evolveranno nella successiva classe dei *Farisei*, notevolmente diversi dai *Sadducei* (fra i quali erano reclutati i sacerdoti di maggior rango). Si arriva in queste condizioni al tempo di Gesù, nel quale l'istituzione sacerdotale vede la netta separazione tra la classe "alta" del sommo sacerdote e della sua famiglia dalle classi basse dei sacerdoti comuni che svolgevano a turno il servizio liturgico presso il tempio. Anche i leviti formavano un gruppo a se stante, a servizio del tempio, ma senza diritto di accedere all'altare (Nm 18,3).

Dopo aver ricordato, seppur sinteticamente, la storia del sacerdozio israelitico, prendiamo atto che la designazione di Israele come "popolo sacerdotale", o più precisamente come "regno di sacerdoti", non indicava una sacerdotalità indifferenziata, e nemmeno un popolo costituito interamente da singoli sacerdoti. L'espressione *mamleket kohanim* (un regno di sacerdoti) di Es 19,6, tradotta dalla *Septuaginta* con *basíleion hieráteuma* (sacerdozio regale)⁹, pur rivolta all'intera comunità israelitica, da sé non è sufficiente per avallare una tale supposizione, che di fatto non è confermata dalla storia successiva. Le "funzioni sacerdotali" compiute dai patriarchi non sono più ripetute dagli israeliti non leviti dopo l'esperienza del Sinai, con l'eccezione di alcuni casi in cui il re, non appartenente a questa tribù, offre il sacrificio e benedice il popolo (1Re 8). Il popolo sacerdotale esercita la sua sacerdotalità con

⁵ Cfr. R.A. Pérez Márquez, *Il sacerdozio d'Israele, popolo sacerdotale*, 57. Il numero dei leviti era molto grande, sicché non tutti potevano svolgere funzioni sacerdotali: vengono così concepiti "sacerdoti e leviti" come due classi della stessa tribù di Levi, denominata genericamente "tribù sacerdotale" (Nm 18,1-7). I leviti erano incaricati della custodia del tempio, mentre che per i sacerdoti furono stabiliti turni di servizio per il culto (cfr. *ibidem*, 56.60).

⁶ Cfr. J. Baehr, s.v. *Sacerdote*, in L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 2000, 1604.

⁷ Cfr. A. Vanhoye, *Sacerdozio*, cit., 1392.

⁸ Cfr. R.A. Pérez Márquez, *Il sacerdozio d'Israele, popolo sacerdotale*, 58.

⁹ Cfr. J. Baehr, *Sacerdote*, 1606.

una vita vissuta secondo la legge dell'alleanza, scandita dalla preghiera, dal rispetto del *Sabat*, dal pagamento delle decime, dalla partecipazione ai sacrifici rituali, dai pellegrinaggi al Tempio di Gerusalemme, dagli anni giubilari, ecc. Si può mettere in speciale rilievo la celebrazione della cena pasquale, in cui il capofamiglia svolgeva un ruolo specifico, e le attività d'istruzione e di preghiera svolte nelle sinagoghe nel periodo post-esilico, che non erano affidate ai sacerdoti della tribù di Levi.

Ma Israele doveva rinnovare la sua condizione di "popolo sacerdotale", e lo faceva attraverso il sacerdozio levitico, quando l'alleanza con Jahvé era riaffermata con l'offerta di un sacrificio. La condizione sacerdotale era dunque patrimonio del popolo d'Israele perché esso era un popolo destinato al culto di Jahvé, anche se l'esercizio di funzioni sacerdotali dai singoli israeliti (non leviti) va considerato in termini piuttosto restrittivi. In realtà, con il riscatto del primogenito di ogni famiglia, che originariamente si doveva consacrare al Signore (Es 13; 34,20), la sacerdotalità culturale è confinata nella tribù di Levi. Jahvé infatti si era pronunciato nettamente: «Ecco, io ho scelto i leviti fra gli israeliti al posto di ogni primogenito che nasce per primo dal seno materno tra gli israeliti; i leviti saranno miei, perché ogni primogenito è mio» (Nm 3,12). È ancora: «Prenderai i leviti per me – io sono il Signore – invece di tutti i primogeniti degli Israeliti» (Nm 3,40-41). La forza del popolo israelita stava perciò in gran parte nel sacerdozio levitico: nella misura in cui esso era svolto in fedeltà a Jahvé, Israele cresceva; ma dalla corruzione del sacerdozio s'induceva la decadenza del popolo israelita.

Esiste dunque un collegamento del tutto speciale fra sacerdozio e popolo. Sebbene prima degli eventi del Sinai i libri della Genesi e dell'Esodo usino il vocabolo "popolo" nei confronti d'Israele, lo fanno in modo prevalentemente sociologico. In senso vero e proprio, «per Israele si parla di sacerdoti soltanto quando è diventato un popolo»¹⁰. Prima del Sinai (ossia, prima dell'alleanza mosaica, della legge e del sacerdozio), Israele non è "popolo" in senso autenticamente teologico; durante quel periodo si parla piuttosto dei «figli d'Israele» (Es 1,1), della «comunità d'Israele» (Es 12,47), delle dodici tribù, degli «israeliti» (*passim*). Israele diventa «mio popolo», «il popolo di Jahvé», con l'alleanza mosaica sigillata ai piedi del monte Sinai, alleanza rinnovata continuamente attraverso l'esercizio del sacerdozio levitico. È nella stipulazione dell'alleanza e nella consegna della legge che il popolo è costituito tale. In Lv 26, 9-11, Jahvé lega l'alleanza («conformerò la mia alleanza con voi...») con il diventare Israele suo popolo («sarò vostro Dio e voi sarete il mio popolo»). Già in Es

¹⁰ A. Vanhoye, *Sacerdozio*, 1987.

6,6-7 Jahvé aveva promesso: «Vi sottrarrò ai lavori forzati degli Egiziani, vi libererò dalla loro schiavitù e vi riscatterò con braccio teso e con grandi castighi. Vi prenderò come mio popolo e diventerò il vostro Dio». La sacerdotalità inaugurata nell'alleanza del Sinai, in definitiva, rende Israele un popolo, il quale è strutturato attraverso la legge di Jahvé, per cui è veramente “il popolo di Jahvé”. Non abbiamo semplicemente un altro popolo fra i tanti popoli, ma un “popolo sacerdotale”¹¹. Secondo la CTI, nella *Septuaginta* Israele come popolo è reso con *laos*, con «un significato particolare e determinato, cioè non solo religioso ma anche direttamente soteriologico e destinato a trovare il proprio compimento nel Nuovo Testamento»¹². Addirittura, come è stato autorevolmente detto, «Israele non è un semplice popolo, ma diventa “*segullah di Jhwh*” tra tutti i popoli. L’espressione indica la “proprietà personale” (porzione) di Dio (come il gregge di cui Jhwh è pastore: cfr. Ez 34). Il termine *segullah* diventa un sintagma peculiare per indicare la relazione di alleanza con Jhwh (Dt 7,6; 14,2; 26,18). Su tutta la terra Israele è eletto tra tutti i popoli per vivere in una relazione peculiare con Jhwh»¹³.

Occorre ora tornare sul testo di Es 19,3-6 — riconosciuto dagli studiosi come «il nucleo essenziale dell'alleanza»¹⁴ — e contemplare più da vicino i tre termini-chiave sulla questione in oggetto: «proprietà particolare», «regno di sacerdoti» e «nazione santa», scaturiti dal discorso dell'alleanza stipulata da Jahvé¹⁵. Notiamo intanto che la dicitura “popolo sacerdotale” è assente; in realtà, il concetto emerge come convergenza dei tre termini. La collocazione strutturale del testo mostra inoltre come i tre vocaboli definiscono la nuova condizione di Israele. A motivo della sua relazione peculiare con *Yhwh*, che guida il popolo verso la terra promessa, Israele acquista una dignità unica in mezzo agli altri popoli. Da quest'alleanza scaturiscono Israele come tale e la dignità dei suoi membri: un popolo appartenente a Dio, regale e santo (Es 19,5-6). L'essere «proprietà particolare» (*segullāh*), risultato dell'alleanza, implica — dicevamo — una speciale relazione d'intimità d'amore con Jahvé, l'essere il suo popolo prescelto, il che comporta anche protezione. L'espressione «regno di sacerdoti» indica invece, secondo alcuni, il fatto di essere governati dai sacerdoti, ma l'interpretazione di maggior consenso vede qui, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, la dimensione sacerdotale dell'intero popolo, collegata con il motivo teologico

¹¹ Perciò nell'ebraico biblico il termine “popolo” applicato a Israele è reso con ‘*am*, oppure con ‘*edah* (comunità), in contrasto col termine *goim*, applicato agli altri popoli: cfr. G. Mazzillo, s.v. *Popolo di Dio*, in G. Calabrese - P. Goyret - O.F. Piazza (ed.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1086.

¹² Commissione Teologica Internazionale, *Temi scelti di ecclesiologia*, n. 2, in *Documenti 1969-2004*, ESD, Bologna 2004, 289.

¹³ Cfr. Giuseppe de Virgilio, *Sacerdozio, ministero e culto nell'Antico Testamento*, Pro manoscritto, p. 9.

¹⁴ M. Tâbet, *Introduzione al Pentateuco e ai libri storici dell'Antico Testamento*, Esc, Roma 2008, 196.

¹⁵ Cfr. J.A. Davies, *A Royal Priesthood*, T&T, London 2004, 94.

dell'elezione, perché, come popolo consacrato a Dio, è dedito essenzialmente all'obbedienza della legge e al culto divino. Inoltre, la successiva definizione di «nazione santa» va intesa secondo il concetto di santità veterotestamentario, ossia come radicale separazione dall'ambito profano¹⁶. Israele perciò non deve mischiarsi con gli altri popoli, ma restare assolutamente distinta, testimoniando così la trascendenza di Jahvé.

Come è noto, il “popolo sacerdotale” è talvolta chiamato anche “l'assemblea di Jahvé”, la *Qāhāl Jhwh*, più particolarmente quando è radunato per renderne culto. Potremmo dire che Israele è sempre popolo, ma non sempre *Qāhāl*¹⁷. Il “raduno” è più precisamente una convocazione, ossia un'iniziativa di Jahvé, ed è configurato come evento di rivelazione, di rinnovo dell'alleanza ed è svolto secondo una modalità rituale-culturale (cfr. Dt 23,3-4.9; 31,30; Js 8,30-35; 1Cr 28,8; Ne 8,2). La *Qāhāl Jahvé* più paradigmatica è quella sinaitica (cfr. Dt 4,10-14; 9,10; 10,4)¹⁸, sebbene proprio nel racconto dettagliato di Es 24 non si usi questa dicitura. La *Qāhāl Jhwh* è incentrata nel sacrificio offerto dal sacerdote, col quale l'alleanza è rinnovata. L'assemblea di Jahvé, l'*Ekklesia Kyriou*, in un certo senso sintetizza l'identità d'Israele e l'irrobustisce.

Occorre ora tornare al nostro quesito originario e accorgerci del profondo nesso esistente fra alleanza, sacerdozio, popolo ed *Ekklesia*. Il popolo d'Israele non è in realtà un popolo vero e proprio se non con l'alleanza sinaitica, nella quale Jahvé l'adotta come il «suo popolo», e Israele s'impegna a rispettare e seguire la legge allora promulgata. L'alleanza è continuamente rinnovata attraverso l'attività culturale del sacerdozio, in modo particolare attraverso i sacrifici rituali, la cui realizzazione si svolge nel marco dell'assemblea convocata, cioè dell'*Ekklesia*, la *Qāhāl Jahvé*. Il popolo d'Israele conserva il suo *status* di popolo “prescelto” rinnovando l'alleanza, a cui s'indirizza il sacerdozio, quando realizza il sacrificio davanti all'assemblea (la *Qāhāl Jahvé*, che la *Septuaginta* traduce con *Ekklēsia tou Theou*, Chiesa di Dio¹⁹).

Giunti alla fine di queste considerazioni sulla sacerdotalità del popolo d'Israele, occorre prendere atto che la sua “missione” è molto particolare, non riconducibile all'idea generale di missione abituale nella teologia cattolica. Mi riferisco al fatto che nelle coordinate dell'alleanza mosaica, culto, santità e sacerdozio sono concepiti all'interno di un marco di separazione netta dal mondo e dagli altri popoli. La santità di Jahvé accentua la sua assoluta

¹⁶ Cfr. Tabet, *Introduzione al Pentateuco e ai libri storici dell'Antico Testamento*, 197.

¹⁷ Cfr. P. Río, s.v. *Ekklesia*, in *Dizionario di Ecclesiologia...*, 603.

¹⁸ Cfr. L. Coenen, s.v. *Chiesa*, in L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 2000, 255-260 (specialmente p. 258).

¹⁹ Cfr. *ibidem*, 256-260; vedi anche P. Río, s.v. *Ekklesia*, in G. Calabrese - P. Goyret - O.F. Piazza (ed.), *Dizionario di ecclesiologia*, 602.

trascendenza rispetto al mondo creato, e ciò comporta che Israele, in quanto «nazione santa» (Es 19,6), non deve “mischiarsi” con gli altri popoli, ma deve rivolgendosi tutt’intera verso la santità di Jahvé, dove trova protezione e benessere. L’essere un popolo “prescelto”, una “proprietà di Dio”, non solo lo distingue dagli altri popoli, ma lo separa da essi. In procinto della conquista della Terra Promessa, Jahvé avverte gli israeliti su come dovranno comportarsi con i popoli cananei: «Con esse non stringerai alcun’alleanza e nei loro confronti non avrai pietà (...). Demolirete i loro altari, spezzerete le loro stele, taglierete i loro pali sacri, brucerete i loro idoli nel fuoco. Tu infatti sei un popolo consacrato al Signore, tuo Dio: il Signore, tuo Dio, ti ha scelto per essere il suo popolo particolare fra tutti i popoli che sono sulla terra» Dt 7,2-6).

In un certo senso, la separazione d’Israele dagli altri popoli testimonierebbe la santità di Jahvé, e questa testimonianza sarebbe la sua sola missione presso gli altri popoli della terra (i quali, secondo Is 61,6, diranno agli israeliti: «Voi sarete chiamati sacerdoti del Signore, ministri del nostro Dio sarete detti»). In questo contesto, potremmo dire che Israele quale «regno di sacerdoti» è strutturata come un “sacerdozio *ad intra*”, ossia come attuazione del culto e dell’alleanza, ma senza la pretesa di diffondere la legge promulgata nel Sinai ad altri popoli. Non sembra ragionevole attribuire a Israele un ruolo di vera mediazione sacerdotale rispetto alle nazioni pagane²⁰. Di fatto l’AT «non riflette molto sulla mediazione sacerdotale, ma insiste più volentieri sulla gloria del sacerdozio»²¹. Sembra dunque giusto dire che il popolo israelita è sacerdotale a ragione del suo peculiare rapporto con Dio, un rapporto di alleanza. Esso infatti è «un popolo consacrato al Signore», ma, come avverte Mosé, «solo se tu camminerai per le sue vie e osserverai le sue leggi, i suoi comandi, le sue norme e ascolterai la sua voce» (Dt 26,17). È quindi giusto dire che «è la teologia dell’elezione, in collegamento all’alleanza stipulata fra Dio e il suo popolo ad essere qui in questione. Sia che si tratti di un’affermazione sulla realtà istituzionale del popolo (governato dai sacerdoti) sia che si affermi il sacerdozio di tutti gli israeliti, ciò che viene messo in luce è la peculiare vicinanza di Israele al suo Dio»²².

2. Chiesa, popolo sacerdotale

²⁰ In questa direzione si muove F. Serafini (cfr. *Sacerdozio*, in G. Ravasi - R. Penna - G. Perego (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 1205). In senso contrario si pronuncia G. Philips in *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1989, 134.

²¹ A. Vanhoye, *Sacerdozio*, 1391.

²² Cfr. F. Serafini, *Sacerdozio*, 1205.

La considerazione della condizione sacerdotale del popolo dell'antica alleanza dovrebbe mettere in rilievo la novità del "nuovo" popolo d'Israele, la Chiesa di Cristo, anche sul piano sacerdotale. Anzitutto prendiamo atto che la Chiesa neotestamentaria non è semplicemente popolo di Dio, ma *nuovo* popolo di Dio: anche se il capitolo II della *Lumen gentium* è intitolato «Il popolo di Dio», nel corpo del capitolo l'aggettivo "nuovo" è abbondantemente presente: il nuovo patto fu istituito da Cristo perché si «costituisse il *nuovo* popolo di Dio» (LG 9/1); e siccome «l'Israele secondo la carne (...) viene chiamato Chiesa di Dio», così anche «il *nuovo* Israele dell'era presente, (...) si chiama pure Chiesa di Cristo» (LG 9/3); e si ricorda che «Cristo Signore (...) fece del *nuovo* popolo "un regno e sacerdoti per il Dio e il Padre suo"» (LG 10/1). Interessa ora sottolineare qual è la novità rispetto l'aspetto sacerdotale, tenendo presente che non parliamo qui della condizione sacerdotale dei fedeli in modo solo figurativo²³. Nella dottrina del Vaticano II, infatti, il sacerdozio dei fedeli, chiamato sacerdozio "comune" perché riguarda tutti i fedeli (ministri, laici, religiosi), è concepito come vero e proprio sacerdozio, certamente con abbondanti punti di contatto col sacerdozio ministeriale, ma non pensato come una sua emulazione, meno ancora come una sua versione degradata, o comunque in mero senso metaforico²⁴. Il nuovo popolo di Dio è veramente sacerdotale, ed è chiamato ad esercitare questa condizione sacerdotale in un modo specificamente diverso dall'esercizio del sacerdozio ordinato.

Su questo nesso fra popolo e condizione sacerdotale incide profondamente la sacramentalità. Non casualmente la *Lumen gentium*, proprio nell'articolo introduttivo al capitolo II, parla della Chiesa come «sacramento visibile di questa unità salvifica» (LG 9/3), ed è stata azzeccatamente avvertita «l'importanza cruciale di contemplare questi concetti (popolo e sacramentalità) non in opposizione, ma nella loro complementarità e reciproca dipendenza²⁵. Ricordiamo che nell'ultima Cena la nuova ed eterna alleanza stabilita con l'Eucaristia e costitutiva del nuovo popolo, è fatta da Gesù nel contesto del rito pasquale ebraico, che fu preludio della costituzione di Israele come popolo. Sacramentalità, sacerdotale e popolo di Dio trovano nell'Eucaristia il loro essenziale legame. Infatti, «essa (l'Eucaristia) è la stipulazione di un patto e, come tale, la concreta fondazione del nuovo popolo, che diviene tale attraverso il suo rapporto di alleanza con Dio (...). Questi discepoli diventano "popolo" attraverso la comunione col corpo e col sangue di Gesù, che è al tempo

²³ Cfr. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, 133.

²⁴ Non è perciò condivisibile la posizione di L. Cerfaux sul senso solo «metaforico» del sacerdozio e dei sacrifici spirituali menzionati dalla *Prima Petri* (cfr. *Regale sacerdotium*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 28 [1939] 5-39), manifestata comunque molto prima del Vaticano II.

²⁵ M.H. Heim, *Joseph Ratzinger: life in the Church and living theology. Fundamentals of ecclesiology with reference to Lumen gentium*, Ignatius Press, San Francisco 2007, 82.

stesso comunione con Dio. L'idea veterotestamentaria dell'alleanza, che Gesù accoglie nella sua predicazione, riceve un nuovo centro: la comunione col corpo di Cristo. Potremmo dire: il popolo della nuova alleanza diventa popolo a partire dal corpo e dal sangue di Cristo, ed è solo a partire da questo centro che è popolo»²⁶.

Conviene ricordare che la scelta del nome "sacerdozio comune" in seno all'aula conciliare non fu una scelta frettolosa. Erano state avanzate diverse proposte: "spirituale", "universale", "incoativo", "certo"; prevalse però il nome "comune", fra l'altro, per evitare eventuali ambiguità, in particolare nei riguardi di una funzione universale²⁷. Alcuni autori sottolineano il fatto che "comune" rende inoltre meglio l'idea di un sacerdozio "comune a tutti", anche agli ordinati (il sacerdozio comune non è annullato con la ricezione del sacerdozio ministeriale)²⁸. Prendiamo anche atto di come la *Lumen gentium* mette in primo piano la sacerdotalità dell'intero popolo di Dio, assegnando all'argomento la prima posizione (LG 10 e 11), subito dopo aver introdotto il tema generale della Chiesa come Popolo di Dio in LG 9. Ciò imprime alla categoria "popolo" una consistenza genuinamente teologica, allontanandola da eventuali derive di taglio sociologico o politico, come a volte è capitato²⁹.

Guardiamo adesso più da vicino il testo di LG 10/1, il quale mette a fuoco il nostro argomento da una prospettiva squisitamente biblica. Si parte, naturalmente, dal sacerdozio di Cristo, «Pontefice assunto in mezzo agli uomini», sulla scorta di Eb 5,1-5, per affrontare subito dopo la sua partecipazione da parte di tutti i fedeli. Da un testimone ben qualificato della gestazione della *Lumen gentium*, l'allora Card. K. Wojtyła, apprendiamo che «la dottrina relativa al sacerdozio di Cristo e alla partecipazione ad esso sta al centro stesso dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, e in essa s'incontra in qualche modo tutto ciò che il Concilio intendeva dire della Chiesa, dell'uomo, del mondo»³⁰; si tratta addirittura di «uno dei filoni centrali della dottrina conciliare sul popolo di Dio»³¹. L'unicità del sacerdozio di Cristo, tema ricorrente nella Lettera agli Ebrei, è ribadita nel testo conciliare qualche riga più

²⁶ J. Ratzinger, *Origine e natura della Chiesa*, in *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 19-20.

²⁷ Cfr. *Relatio de n. 10*, in F. Gil Hellín (ed.), *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium. Concilii Vaticani II Synopsis in ordine, redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, 82.

²⁸ Cfr. M.H. Heim, *Joseph Ratzinger*, 85.

²⁹ Cfr. J.A. Domínguez, *Le interpretazioni postconciliari*, in P. Rodríguez (ed.), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la "Lumen gentium"*, Armando Editore, Roma 1995, 44-45.

³⁰ K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, LEV, Città del Vaticano 1981, 202.

³¹ *Ibidem*, 197.

avanti (LG 10/2), ed è sottolineata negli sviluppi dottrinali postconciliari in termini di mediazione³².

La partecipazione dei fedeli all'unico sacerdozio di Cristo è affermata prima in termini generali citando Ap 1,6, ricordando che (Cristo) «ha fatto di noi un regno, sacerdoti per il suo Dio e Padre», ed è confermata con l'altro testo dell'Apocalisse in cui gli anziani cantano: «hai fatto di loro (degli uomini), per il nostro Dio, un regno e sacerdoti, e regneranno sopra la terra» (Ap 5,10). Non è indifferente che si ricorra a testi che riflettono un aspetto importante della liturgia escatologica: il regno di Dio, alla fine, si estenderà su tutta la terra e la glorificherà, e in questo processo il sacerdozio, sia quello di Cristo, sia quello partecipato dai fedeli, ha un ruolo fondamentale. U. Vanni mette ben a fuoco queste idee, nel suo commento all'Apocalisse: «L'abbinamento "regno-sacerdoti", inquadrato adeguatamente nel suo contesto immediato, costituisce una qualifica fondamentale dei cristiani, già realizzata. La mediazione attiva tra il livello degli uomini e quello di Dio suggerita dal termine "sacerdoti" (*iereis*) viene precisata sotto alcuni aspetti proprio dal termine "regno" (*basileian*): esso indica l'affinità con Cristo indispensabile per la mediazione come pure, in termini generali, il campo dove tale mediazione si svolge: è il campo del regno che diviene, sotto l'influsso di Cristo Risorto»³³.

Si riprende così il collegamento stabilito da Es 19,6 fra sacerdozio e regalità, applicato all'intero popolo di Dio, e non come realtà futura, ma realizzata. Ciò ha nell'Apocalisse una precisa finalità: «in circostanze difficili, che mettevano i cristiani in una situazione di vittime e di condannati, Giovanni li invita a riconoscere arditamente che, grazie al sangue di Cristo, sono in realtà sacerdoti e re, che godono, cioè, di un rapporto privilegiato con Dio e che questo rapporto esercita un'azione determinante sulla storia del mondo»³⁴.

Detto ruolo, ora nel marco della "liturgia pellegrinante", è indicato facendo leva su 1Pt 2,4-10: un brano che, secondo un non indifferente filone esegetico, risalirebbe ad «un'omelia battesimale ambientata nel contesto liturgico vigente nella Chiesa di Roma»³⁵. Come tale, il testo è profondamente permeato dall'humus veterotestamentario di stampo messianico e si allaccia fortemente ad altri testi neotestamentari. Esso, infatti, si apre (v.4) sulla falsariga del Sal 118,22 («La pietra scartata dai costruttori è divenuta la pietra d'angolo»), da Gesù stesso applicato alla sua persona (cfr. Mt 21,42); subito dopo impiega l'idea, presente anche in Ef

³² Cfr. Cong. per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Dominus Iesus*, 2000, nn. 13-15.

³³ U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, EDB, Bologna 1988, 359.

³⁴ A. Vanhoye, s.v. *Sacerdozio*, in P. Rossano - G. Ravasi - A. Ghirlanda (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1988, 1397.

³⁵ G. de Virgilio, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Messaggero, Padova 2016, 356 (che rimanda a H. Preiker).

2,20-22, della costruzione del tempio spirituale (di cui anche 1Cor 3,16), e usa il concetto di “sacrificio spirituale”, reperibile anche in Rm 12,1; continua poi citando, ai vv.6-8, due profezie di Isaia (28,16: «Ecco, io pongo una pietra in Sion, una pietra scelta, angolare, preziosa, saldamente fondata: chi crede non si turberà», e 8,14: «Egli sarà insidia e pietra di ostacolo e scoglio d’inciampo»); si giunge così alla citazione di Es 19,5-6, di cui ci siamo occupati e alla quale torneremo; e si conclude (v.10) con un marcato richiamo al tema di fondo dei primi due capitoli di Osea, quando Jahvé proclama: «amerò Non-amata, e a Non-popolo-mio dirò: “Popolo mio”, ed egli mi dirà: “Dio mio”» (Os 2,25). Anche su quest’ultimo torneremo.

Occorre segnalare che nei riguardi di Es 19,6, il testo neotestamentario non usa la versione ebraica ma quella greca della Septuaginta; concretamente, non usa il plurale «regno di sacerdoti», ma il singolare «sacerdozio regale» (*hieráteuma basileion*), puntando più nel senso di «organismo sacerdotale»³⁶. Non è un particolare trascurabile, perché mette in rilievo — in sé stesso, e nell’insieme dell’intero testo in oggetto — il fatto che il cristiano non è sacerdote singolarmente, ma s’innesta in un corpo sacerdotale, all’interno del quale attualizza la sua sacerdotalità³⁷. Quel corpo, la Chiesa, è sacerdotale perché è Corpo di Cristo, l’unico Sacerdote, che «entrò una volta per sempre nel santuario, non mediante il sangue di capri e di vitelli, ma in virtù del proprio sangue, ottenendo così una redenzione eterna» (Eb 9,12).

Questo sacerdozio è regale. In quale senso? Una prima risposta intuitiva si orienta verso l’ambito di applicazione, ed è senz’altro corretta, soprattutto alla luce dei testi dell’Apocalisse: di quelli costituiti in «regno e sacerdoti», si dice che «regneranno sopra la terra» (Ap 5,10), nel senso di estendere il regno di Dio sulla terra, collaborando al disegno salvifico di Dio. Occorre tuttavia portare il discorso più in profondità, ricordando che Gesù non solo predicò sul regno dei cieli, ma si presentò come tale (Lc 17,21: «il regno di Dio è in mezzo a voi»). Come ribadito da Ratzinger, «procedendo il suo annuncio diviene sempre più chiaro che nelle parabole egli parla di se stesso, che il suo “regno” e la sua persona coincidono, che il suo regno viene nella sua persona (...). Da ultimo il contenuto dell’annuncio del Regno di Dio è molto chiaramente il mistero pasquale di Gesù»³⁸. Perciò il sacerdozio regale di cui parla la 1Pt, in contesto battesimale, è un sacerdozio che proviene dall’incorporazione in Cristo, al suo regno; anzi, è partecipare al sacerdozio di Cristo Re. Non

³⁶ Cfr. E. Castellucci, s.v. *Sacerdozio*, in G. Calabrese - P. Goyret - O.F. Piazza (ed.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1233.

³⁷ Cfr. A. Vanhoye, *Il sacerdozio comune dei cristiani secondo san Pietro e nella Lettera agli Ebrei*, AdP, Roma 2011, 14-15.

³⁸ J. Ratzinger, *La comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 169-170.

dipende tanto direttamente dall'osservanza della legge, ma piuttosto «dall'accoglienza dell'amore di Dio che si è manifestato nella persona del Cristo»³⁹. È giusto perciò dire che «i cristiani sono sacerdoti perché sono regno nel senso di regno (di Cristo). La loro regalità rende possibile e interpreta la loro attività sacerdotale»⁴⁰.

Il vincolo fra il sacerdozio regale dei cristiani e quello di Cristo, insinuato nella *Prima Petri*, è reso più esplicito, pur senza essere menzionato alla lettera, in Eb 10,19-25. Il grande esperto di questo testo neotestamentario, A. Vanhoye, commenta: «nel capitolo 10 l'autore della Lettera agli Ebrei descrive la nostra situazione, quale risulta dal mistero pasquale di Cristo, e dimostra che si tratta di una situazione di sacerdoti»⁴¹, collegata all'esposizione dottrinale sul sacerdozio di Cristo dei capitoli precedenti. Si dice, infatti, che «abbiamo piena libertà di entrare nel santuario per mezzo del sangue di Gesù» (v. 19), e questo attraverso la «via nuova e vivente che egli ha inaugurato per noi attraverso il velo, cioè la sua carne» (v. 20), nella consapevolezza di aver «un sacerdote grande nella casa di Dio» (v. 21), nel quale ci purifichiamo e viviamo «nella carità e nelle opere buone» (v. 24).

Spostiamoci ora al v. 5 di 1Pt 2, dove l'«edificio spirituale» è costruito «per un sacerdozio santo e per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo». Nel discorso sacerdotale, infatti, non può essere assente l'idea del sacrificio. Si tratta tuttavia di sacrifici *spirituali*, non riconducibili ai sacrifici rituali del sacerdozio levitico. Nei sacrifici rituali dell'antica legge, la vita creata è restituita al Creatore⁴²; nei sacrifici spirituali della nuova legge, la vita increata è riversata sulle creature, e santificata viene restituita al Creatore. I cristiani, con parole del Vaticano II, offrono attivamente «le loro opere, le preghiere e le iniziative apostoliche, la vita coniugale e familiare, il lavoro giornaliero, il sollievo spirituale e corporale (...), e persino le molestie della vita», ma tutte queste cose «diventano *spirituali* sacrifici graditi a Dio» nella misura in cui si offrono a Dio «per Gesù Cristo» (LG 34). D'una parte, quindi, l'aggettivo *spirituale* indica la distinzione rispetto a *rituale*, nella direzione presente più esplicitamente in Rm 12,1, quando Paolo esorta i cristiani «a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale». Si offrono, infatti, gli eventi della vita della persona, che diventano culto spirituale. È stato opportunamente detto che «proprio questo è il senso dell'offerta quotidiana della giornata: noi che abbiamo la vita nuova di Cristo ci mettiamo a disposizione di Dio per il servizio del suo

³⁹ Pérez, *Il sacerdozio d'Israele*, 16.

⁴⁰ Vanni, *L'Apocalisse*, 359

⁴¹ Vanhoye, *Il sacerdozio comune*, 33.

⁴² Cfr. H.G. Link, s.v. Sacrificio, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 1613.

amore nel mondo»⁴³. Da notare che sacrificio, in chiave neotestamentaria, non connota necessariamente sofferenza; comporta invece sempre l'atteggiamento di offerta, ossia di rendere Dio padrone dell'oggetto offerto. La "sofferenza" è in realtà assunta tutta intera da Cristo, e in questo senso va detto che i sacrifici spirituali vanno intesi come «un'imitazione dell'offerta sacrificale del Cristo Servo sofferente»⁴⁴. Sull'argomento interviene in profondità ancora A. Vanhoye, ricordando che «l'espressione *sacrifici spirituali* è in rapporto con la santificazione data dallo Spirito Santo. Un sacrificio, infatti, è un atto che santifica un'offerta; sacrificare e santificare sono azioni molto simili, dal momento che *sacrificare* significa *rendere sacro*, come *santificare* significa *rendere santo*. Pertanto, secondo san Paolo, per essere gradita a Dio, un'offerta dev'essere stata santificata nello Spirito Santo»⁴⁵. In un certo senso, conclude l'illustre esegeta, «lo Spirito Santo prende il posto che nei sacrifici dell'antico testamento aveva il fuoco dell'altare»⁴⁶.

Sebbene 1Pt 2,4-10 si muova in contesto sostanzialmente battesimale, non si può fare a meno del nesso fra i sacrifici spirituali e il sacrificio eucaristico. Dal testo petrino, diciamo seguendo ancora Vanhoye, è chiaro che «l'offerta dei sacrifici spirituali non è possibile senza la mediazione di Cristo», al quale i cristiani si avvicinano per diventare, come lui, *pietre vive*. «Esprimendosi così, san Pietro dimostra che il sacerdozio comune di tutti i cristiani ha un bisogno essenziale dell'Eucaristia e, più in generale, del sacerdozio ministeriale, per mezzo del quale Cristo rende la sua mediazione presente e operante»⁴⁷. Un altro esegeta, A. Feuillet, proprio a proposito di 1Pt 2,5, conclude dicendo che «tutti i battezzati senza distinzione partecipano attivamente all'oblazione eucaristica, la quale rende possibile la propria oblazione. Loro offrono Cristo offrendosi loro stessi con Lui»⁴⁸. Questa dottrina è stata assunta nel Vaticano II, in un testo già menzionato in precedenza: infatti, «le loro (dei laici) opere, le preghiere e le iniziative apostoliche (...), se sono compiute nello Spirito (...), diventano spirituali sacrifici graditi a Dio per Gesù Cristo (cfr. 1Pt 2,5); e queste cose nella celebrazione dell'eucaristia sono piissimamente offerte al Padre insieme all'oblazione del corpo del Signore» (LG 34). Essa ha inoltre un grande valore aggiunto, perché «fa risaltare

⁴³ Vanhoye, *Il sacerdozio comune*, 16-17.

⁴⁴ A. Feuillet, *Les "sacrifices spirituels" du sacerdoce royal des baptisés (1P 2,5)*, in NRT 106/6 (1974) 709.

⁴⁵ Vanhoye, *Il sacerdozio comune*, 17.

⁴⁶ *Ibidem*. Anche per G. Philips «le "offerte spirituali" significano, in lingua biblica, offerte fatte sotto l'impulso dello Spirito Santo» (*La Chiesa e il suo mistero*, 134).

⁴⁷ Vanhoye, *Il sacerdozio comune*, 26-27.

⁴⁸ Feuillet, *Les "sacrifices spirituels"*, 727.

con chiarezza la profonda unità tra il culto liturgico e il culto spirituale e concreto della vita quotidiana», come ribadito dalla CTI⁴⁹.

Un aspetto del sacerdozio regale affermato nella *Prima Petri* e non presente, almeno non direttamente, nella sacerdotilità del popolo israelitico, è la sua destinazione «perché proclami le opere ammirevoli di lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa» (v.9). L'annuncio, dunque, «appartiene al carattere sacerdotale del Popolo di Dio»⁵⁰, ed è la stessa *Prima Petri* a legare fortemente, nel capitolo successivo, l'adorazione interiore con la testimonianza: «adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1Pt 3,15). L'intera Chiesa, dunque, non solo i ministri, diventa «una comunità di testimonianza, sia attraverso la testimonianza corporativa, sia per la testimonianza di ciascun membro (...). In questo modo il Vangelo delle opere meravigliose di Dio è proclamato al mondo e nel mondo. Culto, testimonianza e servizio d'amore diventano così le tre caratteristiche principali della Chiesa cristiana»⁵¹. È dunque fondatissimo affermare, come ribadisce l'*Evangelium gaudium*, che «ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione e sarebbe inadeguato pensare ad uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente ricettivo delle loro azioni» (EG 120).

Arrivati a questo punto, e prima di affrontare la questione del rapporto col sacerdozio ministeriale, occorre ora soffermarci sulle due sacerdotilità, quella del popolo israelita e quella del nuovo popolo d'Israele, cioè la Chiesa, per mettere a fuoco le loro similitudini e le loro differenze. Sul primo versante, siamo in entrambi i casi davanti a fenomeni derivati da un'alleanza di Dio con gli uomini. Entrambi si muovono poi in consonanza con un sacerdozio “non comune all'intero popolo”, col quale mantengono un rapporto essenziale senza però identificarsi con esso. Entrambi sono inoltre fondativi di un popolo.

Sul versante delle differenze la questione è molto più articolata. La prima cosa da dire riguarda l'unità, nel senso di unicità. Nell'Israele post-sinaitico c'era evidentemente unità fra la condizione sacerdotale del popolo e il sacerdozio levitico, e anche all'interno di quest'ultimo: non va sottovalutata una certa dimensione corporativa della persona di Aronne e del suo sacerdozio. Tuttavia, è chiaro che non esisteva una realtà comune della quale tutti

⁴⁹ *Temi scelti di ecclesiologia*, 7.1, in Commissione Teologica Internazionale, *Documenti 1969-2004*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, 313.

⁵⁰ Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, 135.

⁵¹ E.G. Homrighausen, *Exposition of the First Epistle of Peter*, in *The Interpreter's Bible*, Vol. 12, Abingdon Press, Nashville 1989³⁶, 111-112.

erano partecipi. Ossia, i sacerdoti della tribù di Levi non partecipavano al sacerdozio del Sommo Sacerdote, ma erano sacerdoti a se stanti; e nemmeno la condizione sacerdotale degli israeliti era pensata come una specie di effusione del sacerdozio levitico. C'era quindi unità, ma non unicità.

In ambito neotestamentario le cose sono ben diverse, perché, sulla scorta della Lettera agli Ebrei, come abbiamo già ricordato, è assolutamente necessario affermare l'unicità del sacerdozio di Cristo, nel quale, secondo la teologia cattolica, ogni sacerdotalità si esaurisce. Si parla perciò del «principio dell'unicità del sacerdozio di Cristo», il quale «esclude il valore di ogni altro sacerdozio che si costituirebbe indipendentemente da lui»⁵². In questo contesto, il sacerdozio comune dei fedeli è assolutamente dipendente da quello di Cristo; o, meglio, è una partecipazione a quel sacerdozio, come ribadito da LG 10/2; o, ancora, Cristo esercita il suo sacerdozio anche attualizzando quello dei fedeli. E poiché unicità del sacerdozio di Cristo comporta necessariamente universalità, la partecipazione a questo sacerdozio non sarà più patrimonio esclusivo di una razza, ma si aprirà a chiunque s'incorpori a Cristo per il battesimo.

Ciò comporta un modo di realizzazione del sacerdozio comune assai diverso dalla sacerdotalità del popolo israelita. Nella partecipazione di quest'ultimi ai sacrifici rituali, la vittima offerta era sempre un elemento esterno (che doveva comunque riflettere le disposizioni interne); i «sacrifici spirituali», invece, riguardano direttamente la stessa vita dei fedeli, i quali, come offerenti, inseriscono — nell'Eucaristia — i loro sacrifici nel sacrificio di Cristo, e così diventano graditi e accettati a Dio. Sulla scia di ciò che dice Von Balthasar sulla morte di Cristo nel Calvario — essa fu «sintesi fra azione sacrificale e passione sacrificale»⁵³ —, i cristiani non presentano un'offerta «esterna», ma se stessi in Cristo, portando così in pienezza «il momento (...) in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (Gv 4,23). Questa dichiarazione del Signore — di cui si è detto che fu «una parola decisiva nella storia religiosa dell'umanità»⁵⁴ — sconvolge il modo di rendere culto a Dio; se da una parte il santuario materiale perde gran parte della sua importanza, dall'altra la nuova adorazione «significa promuovere un culto che impegna tutta la persona con tutte le sue attività»⁵⁵, e ciò in un contesto spiccatamente trinitario: l'espressione evangelica non

⁵² J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, LEF, Firenze 1981, 61.

⁵³ H.U. Von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985, 222.

⁵⁴ M.J. Lagrange, *Evangelio selon saint Jean*, Lecoffre-Gabalda, Parigi 1936⁶, 113.

⁵⁵ Galot, *Teologia del sacerdozio*, 116.

rimane rinchiusa nei sentimenti soggettivi dell'adoratore, ma rimanda ad adorare il Padre nello Spirito Santo e nella Verità della persona del Cristo, come dimostrato da I. de la Potterie⁵⁶.

L'essere una partecipazione al sacerdozio di Cristo imprime nel sacerdozio comune dei fedeli un'altra caratteristica intrinsecamente diversa dalla condizione sacerdotale del popolo israelita. Ricordiamo come la separazione tra sacro e profano sia un tratto fondamentale dell'istituzione sacerdotale levitica, legata al concetto, assolutamente centrale nell'AT, della santità di Dio: «essendo Dio santo, per entrare in relazione con lui bisogna diventare santo, passare cioè dal livello profano dell'esistenza ordinaria al livello sacro della realtà divina»⁵⁷, e ciò era reso possibile dal sacerdozio dell'alleanza mosaica. Con l'incarnazione del Figlio di Dio, il sacerdozio della nuova alleanza capovolge assolutamente la stessa nozione di sacerdozio, il quale non si realizza più nell'ambito della separazione fra sacro e profano, ma proprio con l'irruzione del sacro nel profano: Cristo, *perfectus Deus, perfectus homo*, diviene nella sua Persona «mediatore di un'alleanza nuova» (Eb 9,15) ed «è in grado di sentire giusta compassione per quelli che sono nell'ignoranza e nell'errore, essendo anche lui rivestito di debolezza» (Eb 5,2). Ciò che succede a Cristo nella sua Persona — l'unione della divinità e dell'umanità — dovrebbe riflettersi — *mutatis mutandis* — in coloro che partecipano al suo sacerdozio, i quali vengono santificati nella loro umanità, e si adoperano a coinvolgere in questa dinamica gli altri uomini e addirittura lo stesso mondo.

Con ciò ci mettiamo nuovamente in contatto con l'universalità del sacerdozio di Cristo, non solo rispetto all'apertura totale nei riguardi di coloro che ad esso possono partecipare, ma anche rispetto all'oggetto del suo agire, e cioè la salvezza dell'universalità degli uomini. Innestato in questa dinamica, nel sacerdozio comune troviamo la componente intrinseca costituita dall'annuncio del Regno, delle «opere ammirevoli di lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa» (1Pt 2,9). Come annuncio proveniente dunque dalla condizione sacerdotale, esso porta a condividere con i nostri simili la sua *luce meravigliosa*: un annuncio, dunque, di natura non solo noetica, ma veicolante la condivisione dell'Annunciato.

3. Struttura organica della comunità sacerdotale

Abbiamo intitolato quest'epigrafe usando parole di LG 11 — di cui ci occuperemo nell'epigrafe successivo — perché esse inquadrano bene la relazione fra sacerdozio comune e

⁵⁶ Cfr. I de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, Vol. 2: *Le croyant et la vérité*, Biblica Institute Press, Roma 1977, 701.

⁵⁷ Vanhoye, *Sacerdozio*, 1390.

sacerdozio ministeriale (di cui LG 10/2), che dobbiamo adesso affrontare. Fedeli alla motivazione di queste pagine, che non cercano di essere una semplice rivisitazione ripetitiva di LG 10-11, ma di mettere le sue diverse potenzialità al servizio della conversione missionaria voluta da Papa Francesco, vorrei concentrarmi su due aspetti concreti — *l'essentia differunt* e *l'ad invicem ordinantur* —, tralasciando altri aspetti anche essi importanti ma già abbondantemente trattati in diversi commenti alla nostra costituzione dogmatica.

Cominciamo ricordando la dottrina secondo la quale la partecipazione al sacerdozio di Cristo è conferita dal battesimo, la cresima e l'ordine, ossia dai sacramenti che imprimono carattere. Con parole del Dottore Angelico, «è chiaro quindi che il carattere sacramentale è specificamente carattere di Cristo, del cui sacerdozio i fedeli vengono resi partecipi in forza di questi caratteri sacramentali, i quali altro non sono che partecipazioni del sacerdozio di Cristo derivanti da Cristo medesimo»⁵⁸. Occorre tuttavia tener presente che, in un senso più largo, in tutti i sacramenti si partecipa al sacerdozio di Cristo. Battesimo, cresima e ordine sono il fondamento di questa partecipazione, ma essa è esercitata anche nell'ambito degli altri sacramenti e nell'esercizio delle virtù. Possiamo parlare di due livelli d'incidenza sacramentale nei riguardi della sacerdotalità: quello fondativo (battesimo, cresima, ordine) e quello attuativo (tutti)⁵⁹. Affrontiamo adesso il primo livello, rimandando il secondo per l'epigrafe successivo.

Dice LG 10/2: «Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro». Su questa “differenza essenziale” conviene segnalare: 1) la singolare ed individuale riconducibilità delle due forme di sacerdozio «all'unico sacerdozio di Cristo», come afferma il testo conciliare nella riga successiva; 2) ciò comporta che l'uno non proviene dall'altro: né il sacerdozio ministeriale è uno sviluppo del sacerdozio comune come un suo coronamento, né il comune è pensato come un surrogato del ministeriale; e 3) la specificità della differenza non consiste nella gradualità né nella realtà partecipata (unica e la stessa), ma nella modalità di partecipazione («ognuno a suo proprio modo», si dice subito dopo). Quest'ultimo va pensato alla luce dell'insieme della dottrina conciliare, la quale riserva la partecipazione alla capitalità di Cristo al ministero ordinato, in modo tale che il sacerdozio

⁵⁸ *S.Th.* III,63,3, res.

⁵⁹ Riportiamo una chiarificante precisazione della Commissione Dottrinale del Concilio, a proposito di LG 11: *Additiones factae sunt, ut ostendatur laicos per baptismum et confirmationem participationem recipere in sacerdotio Christi, dum in aliis sacramentis sacerdotium illud tantum exercetur* (Gil Hellín, *Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*, 88).

ministeriale rimane definito come partecipazione al sacerdozio di Cristo in quanto capo della Chiesa, mentre il comune è concepito come partecipazione al sacerdozio di Cristo senza ulteriori determinazioni.

Prendiamo atto che la formula *licet essentia et non gradu tantum differant* è perfettibile, perché il secondo termine della formula (*non gradu tantum*) porta a pensare che, oltre ad una differenza graduale, ci sarebbe una differenza essenziale: e questo non è vero e nemmeno manifesta una logica discorsiva coerente⁶⁰. Il testo conciliare ha voluto mettere in evidenza la differenziazione essenziale, e in questa sede, interessa proprio mettere in risalto l'importanza di conservare nitida la distinzione, in vista dell'assolvimento della missione evangelizzatrice della Chiesa. Non possiamo dimenticare che l'esercizio del ministero ordinato rende palese il fatto che «nessuno può conferire a se stesso la grazia, essa deve essere data e offerta» (CCC 875). Anche se il fedele, partecipando al sacerdozio di Cristo, è a Lui unito, non lo è al modo dei sistemi endogeni. Non attinge da se stesso alla grazia, ma la riceve da un altro, il quale rappresenta l'Altro. Un'eventuale confusione delle due forme di sacerdozio spingerebbe al sacerdozio comune verso una specie di autonomia salvifica e, in questa situazione, la spinta missionaria non è più contemplata come svolgimento del sacerdozio di Cristo, ma come iniziativa umana, tendenzialmente più votata verso la crescita sociologia, invece che «allo scopo di edificare il corpo di Cristo» (Ef 4,12). Ciascuna modalità di sacerdozio deve assolvere il proprio compito, e «soltanto per l'operatività propria di ciascuna il sacerdozio unico di Cristo dispiega tutta la sua forza salvifica nella storia»⁶¹.

Perciò anche il sacerdozio ministeriale deve essere attento a non invadere il campo del sacerdozio comune, prendendo su di sé funzioni proprie e tipiche dei fedeli non ordinati. Ciò può accadere non solo direttamente, ma come conseguenza dell'autoritarismo: una tentazione che «è stata forte anche per gli stessi discepoli ed ha ricevuto da Gesù una puntuale e ripetuta correzione. Quando questa dimensione (il servizio) viene meno, non è difficile cadere nella tentazione del “clericalismo” con un desiderio di spadroneggiare sui laici che genera sempre antagonismi fra i sacri ministri ed il popolo»⁶². Questa modalità di clericalismo proviene spesso dalla supposizione che l'evangelizzazione del mondo dovrebbe necessariamente comportare l'appartenenza alla gerarchia ecclesiastica della guida della società in tutte le sue

⁶⁰ Sull'argomento si può consultare l'approfondito studio realizzato da A. Aranda, in A. Aranda, *El sacerdocio de Cristo en los ministros y en los fieles. Estudio teológico sobre la distinción «essentia et non gradu tantum»*, in *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, 207-246.

⁶¹ P. Rodríguez, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 2007, 126.

⁶² Cong. per il Clero, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, 11.2.2013, n. 25.

dimensioni: una strada che porta facilmente all'assorbimento nel campo della fede dell'area temporale, mutevole e opinabile, e alla pretesa di esigere ai fedeli un'obbedienza in ambiti nei quali la gerarchia ecclesiastica non è competente. La storia fornisce triste e frequente prova di come dal clericalismo esacerbato emergono poi le forme più ostili del laicismo.

Distinzione, dunque, ma non separazione, e meno ancora opposizione. I due modi di sacerdozio «sono ordinati l'uno all'altro», e la prima cosa da evidenziare non è, a mio avviso, il discorso sulla priorità, che comunque riproporrò sinteticamente, ma la potenzialità missionaria derivata dal loro interagire reciproco. Giustamente ha dichiarato la CTI: «Per il pieno sviluppo della vita della Chiesa, Corpo di Cristo, il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico non possono che essere complementari»⁶³. Detto in negativo, non giova alla dinamica missionaria della Chiesa l'esercizio di un sacerdozio isolatamente dall'altro: né come esercizio esclusivo, né in modo conflittuale. La riserva esclusiva dell'evangelizzazione ai soli pastori va decisamente respinta: è necessario che quelle parole solenni del Vaticano II («Sanno [i pastori] di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutta la missione della salvezza che la Chiesa ha ricevuto nei confronti del mondo»: LG 30) evolvano dalla lettera alla realtà, annichilando definitivamente il clericalismo missionario. Il protagonismo dei laici e, più in generale, di tutti i fedeli, nell'evangelizzazione della società, va assolutamente promosso: tutti in prima fila, tutti soggetti attivi della missione. Ma se cerchiamo di non restare solo a livello di *slogan*, e di non scivolare verso sterili atteggiamenti rivendicativi, e di non convertire la Chiesa in una mera organizzazione umanitaria, dovremmo prendere atto seriamente dell'esigenza di armonizzare, coniugare, e coordinare l'esercizio dei due sacerdozi nello svolgimento dell'unica missione.

Si aprono qui diversi temi da approfondire, ma lo si dovrà fare in un'altra sede, per motivo di spazio. Vorrei tuttavia almeno menzionarli: perché gli organismi di corresponsabilità pastorale, come i consigli pastorali e i sinodi diocesani, faticano ancora parecchio perché lo sforzo realizzato si traduca in autentica spinta evangelizzatrice?; perché nei movimenti ecclesiali, dove la componente laicale è solitamente quella sostanziale, non troviamo sempre la dovuta interdipendenza nei riguardi del ministero ordinato?; perché negli istituti missionari il contributo che eventualmente un fedele qualsiasi può dare è contemplato come aiuto secondario, in realtà non necessario?... Più in profondità troviamo il discorso della mancata formazione dei laici, sia perché non si è consapevoli della necessità di riceverla, sia perché manca disponibilità per impartirla. In ambito più soggettivo ma ugualmente

⁶³ *Temi scelti di ecclesiologia*, n. 7.2, in *Documenti 1969-2004*, 313.

importante occorre sviluppare l'atteggiamento all'ascolto, in modo speciale dei pastori nei riguardi dei fedeli.

Su questo *background* prende più rilevanza la questione della priorità delle due forme di sacerdozio, che nel testo conciliare in oggetto è orientata nelle due direzioni («l'uno all'altro»). Molto valida si presenta su quest'argomento la precisazione della CTI, fatta subito dopo il discorso sulla complementarietà appena citato: «dal punto di vista della finalità della vita cristiana e del suo compimento, il primato spetta al sacerdozio comune, anche se, dal punto di vista dell'organicità visibile della Chiesa e dell'efficacia sacramentale, la priorità spetta al sacerdozio ministeriale»⁶⁴. Trova qui il suo punto d'inserimento la componente *ministeriale* del sacerdozio ordinato: esso esiste in vista di formare, nutrire, e vivificare, con la parola predicata e la liturgia celebrata, al sacerdozio comune. Detto più radicalmente, «Cristo ha istituito il sacerdozio gerarchico in funzione di quello comune»⁶⁵. Occorre tuttavia accorgersi contemporaneamente che il servizio ricevuto dal sacerdozio comune è un servizio assolutamente imprescindibile per la sua sussistenza e perciò da esso dipendente. Non può passare infine inosservata la questione dell'autorità gerarchica e giurisdizionale, presente sostanzialmente nel ministero ordinato e solo accidentalmente nei fedeli non ordinati.

La Chiesa «comunità sacerdotale», dunque, è davvero «struttura organica», o diremo meglio, è organicamente strutturata: ciò vuol dire che ogni componente, come gli organi di un corpo (per definizione vivo), hanno la loro funzione specifica, senza la quale l'intero corpo non sussiste; vuol anche dire che fra le diverse componenti, come nei corpi vivi, ci deve essere comunicazione, interazione reciproca. «La Chiesa qui in terra organicamente strutturata non è solo fedeli, né solo ministri; è la comunità sacerdotale consacrata dallo Spirito, inviato da Cristo da presso il Padre, strutturata in modo tale che sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale se articolano in modo ineffabile per fare della Chiesa il Corpo di Cristo»⁶⁶.

4. Sacerdotalità e sacramenti

Torniamo nuovamente al testo di apertura di LG 11 («L'indole sacra e la struttura organica della comunità sacerdotale vengono attuate per mezzo dei sacramenti e delle virtù»), per concentrarci ora su ciò che abbiamo chiamato “livello attuativo” della sacerdotalità, indicata nella seconda parte di questo testo. Segnaliamo anzitutto che sacerdotalità,

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento*, 204.

⁶⁶ P. Rodríguez, *La Iglesia: misterio y misión*, 139.

sacramentalità e santità (per l'esercizio delle virtù) si richiamano vicendevolmente, dando continuità all'insegnamento biblico (Es 19,6 e 1Pt 2,9), dove "sacerdozio regale" e "nazione santa" sono abbinati. La sacerdotalità del popolo, infatti, emana dai sacramenti e si esercita nei sacramenti e con le virtù (costitutive della santità), e di questo si parla, nella sua essenzialità, nell'epigrafe anteriore della Costituzione, quando si dice: «i fedeli, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono all'oblazione dell'Eucaristia, ed esercitano il sacerdozio con la partecipazione ai sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità» (LG 10/2). L'argomentazione prende più forza con la precisazione fatta dalla Commissione Dottrinale in sede conciliare, durante la genesi del primo testo citato: si aggiunse «dei sacramenti e *delle virtù*» per soddisfare coloro che avvertirono: «perché non sembri che l'indole sacra del popolo sacerdotale si restringe alla sola prassi sacramentale, quando in realtà essa abbraccia l'intera vita cristiana e molto particolarmente la vita teologale, si propone la seguente modifica del testo...»⁶⁷. Giustamente commentò Giovanni Paolo II: «il Concilio associa "sacramenti" e "virtù". Quest'associazione significativa indica, da una parte, che la vita sacramentale non può essere ridotta a un insieme di parole e di gesti rituali: i sacramenti sono espressione di fede, di speranza e di carità. Dall'altra, essa sottolinea che lo sviluppo di queste virtù e di tutte le altre nella vita cristiana è suscitato dai sacramenti. Possiamo dunque dire che, secondo la concezione cattolica, il culto sacramentale ha il suo prolungamento naturale nel fiorire della vita cristiana»⁶⁸. Ricordare questa dottrina non è superfluo; è valido ancora l'avvertimento quasi ironico di G. Philips a proposito di LG 11: «la separazione fra la santità e i mezzi di santità ha già causato tanti dispiaceri alla Chiesa cattolica che è meglio tenersi il più lontano possibile di questa ipotesi»⁶⁹.

L'attuazione del sacerdozio è descritta raggruppando i sacramenti in due ambiti: quelli dell'iniziazione cristiana, e gli altri. Sul battesimo vengono sottolineati due aspetti, entrambi molto attinenti alla nostra tematica sulla conversione missionaria. Da una parte, seguendo san Tommaso di Aquino sebbene non venga citato, si dice che i battezzati «sono deputati al culto della religione cristiana» dal carattere sacramentale. Anche se questo culto non è solo quello liturgico, va da sé che lo include e, anzi, trova in esso la sua centralità. Ciò immette l'agire battesimale in cornice ecclesiale, escludendo un'attuazione autonoma, un atteggiamento del tipo "Cristo sì, Chiesa no". Siamo così portati al secondo aspetto da mettere in evidenza, cioè,

⁶⁷ Gil Hellín, *Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*, 88, che rimanda a p. 1456.

⁶⁸ Udienza Generale del 25.3.92, n. 1, disponibile *on-line* nel *website* della Santa Sede.

⁶⁹ Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, 140.

l'obbligo di «professare pubblicamente la fede cristiana»: non quindi un culto e annuncio rinchiusi in ambito privato, ma realizzati con incidenza nella società. Tutto ciò implica l'assunzione consapevole dell'idea che la condizione battesimale non è passiva; al contrario, essa comporta un ruolo attivo sia in ambito culturale che nell'annuncio: in definitiva, comporta la corresponsabilità nella realizzazione della missione della Chiesa.

Perché i battezzati siano capaci di portare avanti la missione della Chiesa, essi sono irrobustiti con la grazia e il carattere cresimale, per cui «vengono vincolati più perfettamente alla Chiesa». In questo modo si garantisce che l'annuncio del Vangelo si svolga in comunione con la Chiesa, resa gerarchicamente presente nella figura del vescovo cresimante. Questo vincolo non è di natura emozionale o solo giuridico, ma anzitutto teologico, perché i cresimati «sono arricchiti di una speciale forza dallo Spirito santo», distinta dal dono battesimale anche se in perfetta continuità. Non è questa la sede opportuna per occuparci di questa distinzione e relazione⁷⁰; basta adesso ricordare che la «speciale forza» si traduce nell'aspetto “cresimale” del sacerdozio comune dei fedeli, per cui siamo «più strettamente obbligati a diffondere e a difendere con la parola e con l'opera le fede come veri testimoni di Cristo». Ci può aiutare ad approfondire la questione la distinzione tommasiana tra l'«età perfetta» (cfr. Ef 4,13) della vita cristiana e l'infanzia spirituale (cfr. 1Pt 2,2): in quanto che il soggetto, che finora *quasi singulariter sibi ipse vivit* («mentre prima viveva individualmente per sé stesso»), comincia a *communicare actiones suas ad alios* («a entrare in rapporto con gli altri nelle sue attività»⁷¹. Si tratta di un'intuizione molto valida, perché ciò che sembra coerente dire è che *la confermazione contrassegna dinamicamente il sacerdozio comune*, messo nell'essere dal battesimo. Il “patrimonio battesimale”, sebbene anch'esso indirizzato alla partecipazione alla missione della Chiesa, è incentrato sulla santificazione personale del soggetto; mentre l'aspetto cresimale del sacerdozio comune imprime sul medesimo processo di santificazione la proiezione apostolica: la santificazione personale comprende adesso anche l'impegno per la santificazione degli altri membri del Popolo di Dio, e di quelli ancora lontani da Cristo⁷².

Rispetto all'Eucaristia la prima cosa da dire nel contesto in cui si muovono queste righe è che il nuovo popolo di Dio si rinvigorisce come popolo quando esercita la sua “sacerdotalità eucaristica”, poiché è proprio con l'offerta eucaristica che l'alleanza costitutiva del popolo è rinnovata; anche per questo motivo l'Eucaristia è fonte d'unità. Conviene inoltre leggere i nn. 10 e 11 della *Lumen gentium* in modo abbinato: i fedeli «in virtù del regale loro sacerdozio,

⁷⁰ Su quest'argomento, cfr. P. Goyret, *L'unzione nello Spirito. Il battesimo e la cresima*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 138-144.

⁷¹ *S.Th.*, III, q. 72, a. 2, c.

⁷² Cfr. Goyret, *L'unzione nello Spirito*, 153.

concorrono all'oblazione dell'Eucaristia», dove «offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa». Ossia, essi con-corrono — fedeli e ministri — per partecipare «attivamente» (SC 48). Su questa comune e attiva partecipazione occorre certamente sottolineare il fatto che i fedeli non sono spettatori passivi di ciò che succede in presbiterio ma offrono anche essi l'Eucaristia — lo fanno, come dice molto significativamente SC 48, «non soltanto per le mani del sacerdote, *sed una cum ipso*»⁷³ —, ma pure l'altro fatto di unire nell'offerta «la vittima divina e se stessi con essa». Ci ritroviamo nuovamente con il legame fra culto liturgico e culto esistenziale, ed è proprio questo il senso più profondo dell'originale avverbio *actuose*, che più che partecipazione “attiva”, sta per partecipazione “attuativa”: i “sacrifici spirituali” si attuano nell'Eucaristia. Naturalmente, ciò spinge abitualmente al coinvolgimento anche fisico nella liturgia (servizio dell'altare, letture, canto, ecc.), «non però indistintamente, ma chi in un modo e chi di un altro», come precisa il testo conciliare; ma lo si fa senza protagonismo né superficialità, ma conseguentemente ad un atteggiamento dello spirito. La sinassi eucaristica è così vissuta come «assemblea cordiale in cui si plasma il popolo di Dio, e non solo nel rito esterno, ma nella realtà totale della vita»⁷⁴, indirizzata in questo modo su un autentico versante di conversione missionaria.

Rispetto alla penitenza e l'unzione dei malati, ricordiamo che l'effetto anti-ecclesiale del peccato, che porta verso la divisione, è purificato con la conversione personale, la quale approda abitualmente nella riconciliazione sacramentale con Dio e con la Chiesa. Nell'ambito dell'unzione dei malati, le sofferenze fisiche provenienti, in ultimo termine, anche dal peccato, vengono da essi offerte associandosi alla passione di Gesù: in questo modo attuano la loro sacerdotalità e perciò sono esortati «per contribuire così al bene del popolo di Dio» (LG 11).

Sull'ordine sacro in se stesso non è necessario ora aggiungere altri commenti. Ma nel contesto del sacerdozio comune in cui ci stiamo muovendo bisogna non dimenticare che i ministri continuano ad essere anche fedeli; il loro sacerdozio comune non solo non è annullato dal sacerdozio ministeriale, ma svolge un ruolo importante durante l'esercizio di quest'ultimo. Giustamente è stato affermato che «il sacerdozio comune dei fedeli continua ad essere, anche per i fedeli che diventano ministri sacri, il fondamento radicale della loro chiamata alla santità

⁷³ Questa è la versione definitiva del testo conciliare, dopo valutare le richieste di scrivere “*per sacerdotem*”, *et non “cum sacerdote”* rispetto alla versione precedente. In questo modo si è voluto avere una formula *magis completam* (cfr. F. Gil Hellín (ed.), *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 146).

⁷⁴ Philips, *Il mistero della Chiesa*, 145.

e all'apostolato ed esige, conseguentemente, che il loro sacerdozio ministeriale divenga anche "esistenziale"»⁷⁵.

Infine, il matrimonio, «la cui pratica interessa di più i membri laici del popolo sacerdotale» e forse per questo riceve in LG 11 una speciale rilevanza⁷⁶. I due versanti tipicamente sacerdotali — la santità e l'annuncio — sono esplicitamente menzionati a proposito della vita coniugale. Gli sposi, dice il nostro testo, «si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale, nell'accettazione e nell'educazione della prole, e hanno così, nel loro stato di vita e nel loro ordine, il proprio dono in mezzo al popolo di Dio». L'educazione della prole non si riferisce solo a quella culturale e sociale; si esorta vivamente i genitori perché siano «per i loro figli, con la parola e con l'esempio, i primi annunciatori della fede, e secondare la vocazione propria di ognuno, e quella sacra di modo speciale». Eccoci nuovamente di fronte ad un'affermazione tutta da riscoprire in vista di una conversione missionaria: è in seno alla famiglia dove va svolto il primo annuncio della fede, solitamente quello più determinante. Parrocchia e scuola hanno certamente molto da dire, ma nell'evangelizzazione conta di più l'influsso familiare, anche nell'ambito della promozione vocazionale. Siamo davanti ad un argomento di pesanti conseguenze per una pastorale ancora reduce di un dosaggio di clericalismo duro da morire.

5. Sacerdotalità e santità

Dall'intero agire sacramentale dei fedeli appena analizzato emerge un vincolo naturale con le virtù e dunque con la santità. Il testo conclude perciò affermando: «Muniti di tanti e così mirabili mezzi di salvezza, tutti i fedeli d'ogni stato e condizione sono chiamati dal Signore, ognuno per la sua via, a quella perfezione di santità di cui è perfetto il Padre celeste» (LG 11/3). Si fa così un *link* col capitolo V della Costituzione, sulla chiamata universale alla santità; e in realtà, guardando le cose esclusivamente dal punto di vista concettuale, questi due capitoli dovrebbero costituire un unico capitolo⁷⁷.

Sempre nell'ambito della conversione missionaria conviene nuovamente ricordare il capovolgimento della nozione di santità fra l'Antico e il Nuovo Testamento, conseguenza dell'incarnazione del Figlio di Dio. La santità di Jahvé era prima intesa esclusivamente come l'aspetto trascendente del suo essere, comportando quindi una radicale separazione dal creato;

⁷⁵ Rodríguez, *La Iglesia, misterio y misión*, 130.

⁷⁶ Philips, *Il mistero della Chiesa*, 152.

⁷⁷ Non si è fatto così in sede conciliare per motivi circostanziali, come si spiega in Gil Hellín, *Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*, pp. 400, 406 e 409. Su quest'argomento, vid. P. Goyret, *Chiesa e santità nella Lumen gentium*, in C. Caltagirone - G. Pasquale (ed.), *Ecclesiologia dal Vaticano II*, 2016, 907.

attraverso i sacrifici rituali si attuava per gli israeliti il passaggio dal profano al sacro, innescando una dinamica di santificazione, consistente in qualche modo in separarsi dall'ambito terreno per inoltrarsi nel divino. Con l'incarnazione, come abbiamo già ricordato, è invece il sacro ad irrompere nel profano, è l'increato che si fa vivo nel creato per vivificarlo. La santità cristiana prende ora una piega morale che non comporta separazione dal mondo, ma, al contrario, unisce sacro e profano: non in modo panteista, ma sì come santificazione dell'uomo, della sua attività e del mondo stesso in quanto realtà sulla quale ricade l'agire morale dell'uomo. Lontana da ogni genere di spiritualismo individualistico, la santificazione personale chiede abitualmente l'impegno nel mondo, l'evangelizzazione della società, il rispetto e conservazione del creato, la solidarietà con i nostri fratelli, specialmente con i più bisognosi.

Dalla prospettiva del "popolo sacerdotale", inoltre, l'impegno verso la santità comporta una maggior unità del popolo, proprio per la consistenza basica della grazia, il cui effetto santificante è contemporaneamente congregante. La «nazione santa» di cui 1Pt 2,9 è dunque un concetto forte, perché quanto più santità c'è, più nazione si diventa. Il popolo santo è dunque intrinsecamente legato alla sua condizione sacerdotale, dato il fatto — che abbiamo indicato nel contesto delle riflessioni in seno alla CTI — della priorità del sacerdozio comune in ordine alla finalità, e cioè della santità. Contemporaneamente occorre però segnalare che ci santifichiamo all'interno della "Santa Chiesa"; a ragione e con audacia è stato detto che «il capitolo (quinto della *Lumen gentium*) si apre con la dichiarazione sulla santità indefettibile della Chiesa, in modo tale che la santità dell'individuo non è altro che partecipazione alla santità della Chiesa»⁷⁸. La "santità morale" non è perciò una conquista volontaristica e perfezionista; i testi dell'Apocalissi sul "regno di sacerdoti" (Ap 1,6; 5,10, già menzionati in precedenza) si muovono nell'ottica del dono, indicando «una santità conferita dal Redentore (...). La santità coincide con la liberazione, liberazione dal peccato e dalla morte; così, l'aspetto di consacrazione implicato nel sacerdozio si unisce all'aspetto di dominazione implicato nella regalità»⁷⁹.

L'immagine di Cristo, pietra prescelta, e noi, pietre vive, con cui in 1Pt 2,4-5 s'introduce il sacerdozio regale, ci parla di una santità intesa come unione stretta con Cristo, paragonata alle pietre fra loro incastrate e costituendo un edificio, un tempio. La nostra santità non è altro che la dimora dello Spirito in questo tempio che è la Chiesa, che siamo noi. Così

⁷⁸ F. Wulf, *The Call of the Whole Church to Holiness*, in H. Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Herder, New York 1967, 263.

⁷⁹ Galot, *Teologia del sacerdozio*, 105.

L. Bouyer può dire: «Infatti lo Spirito non può avere altro tempio che un tempio di pietre vive, nel quale Cristo è la pietra angolare, e noi tutti siamo chiamati a formare col Cristo una sola società nell'*agapè* del Padre (...). La Chiesa, la Chiesa di Dio in Gesù Cristo, è dunque la comunità umana dell'*agapè* divina, dell'amore del Padre comunicato agli uomini dal Figlio suo nello Spirito. È questo che distingue radicalmente il Popolo di Dio della Nuova Alleanza dal Popolo di Dio dell'Antica, la Chiesa di Dio definitiva dalle "Chiese" dai *qehilim* successivi e progressivi che l'avevano preceduta e come abbozzata»⁸⁰.

⁸⁰ L. Bouyer, *La Chiesa di Dio, Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, Cittadella, Assisi 1971, 300-301.