

IL SACERDOZIO COMUNE ALLA LUCE DEL MISTERO DELLA CHIESA: PERCORSO POSTCONCILIARE E PROPOSTE DI FUTURO

MIGUEL DE SALIS*

SOMMARIO: I. *Il sacerdozio comune all'interno di ogni paradigma di Chiesa.* 1. Popolo di Dio. 2. Corpo Mistico di Cristo. 3. "Communio et sacramentum". II. *L'interrelazione tra il sacerdozio comune e quello ministeriale: la ricezione di essentia non gradu tantum differunt (LG n. 10).* III. *Conclusioni: nuove vie da percorrere in ambito ecclesiologico.* 1. Un breve sguardo al contesto. 2. Sacerdozio comune e ministeriale "essentia differunt". 3. I diversi modi di interpretare l'espressione "non gradu tantum" di LG n.10.

Il sacerdozio comune è una realtà molto ricca che può essere letta da diverse angolature. Nel secolo XX non sono mancati studi che lo hanno affrontato da un punto di vista scritturistico, soteriologico, liturgico ed ecclesiologico, per menzionare soltanto alcune delle prospettive a partire dalle quali possiamo approcciarlo. È stato oggetto di attenzione nel Concilio Vaticano II, in particolare nel punto n. 10 della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* [LG], nonché nel n. 11 e, per certi aspetti, nel n. 12. Sono i testi fondamentali del magistero conciliare su questo tema. Su di essi, specialmente sul n. 10, sono tornati ripetutamente gli autori posteriori.

Se guardiamo a distanza di anni il periodo postconciliare, possiamo affermare che in questo lasso di tempo la teologia e il magistero hanno cercato di affrontare le tre maggiori difficoltà che hanno accompagnato la comprensione del sacerdozio comune: il suo fondamento biblico (oltre al sempre discusso senso metaforico o reale dei testi, ricordiamo che la lettera agli Ebrei ha una valenza cristologica del tutto particolare, mentre l'Apocalisse e la Prima Lettera di Pietro hanno un accento più ecclesiologico), la dipendenza del sacerdozio comune dal sacerdozio di Cristo (come spiegare la presenza dell'unico sacerdozio di Cristo nella Chiesa), l'unità tra il sacrificio eucaristico e il sacrificio spirituale nella vita cristiana. In questa sede ci occuperemo del versante ecclesiologico, lasciando al lettore l'approfondimento delle altre dimensioni dello sviluppo del tema nel postconcilio (ad esempio, l'indagine biblica, cristologica e liturgica).

* Pontificia Università Santa Croce, Roma.

All'interno della nostra prospettiva vi sono due grandi aree in cui troviamo una consistente produzione scientifica. La prima riguarda la cornice ecclesiologica del sacerdozio comune. Come viene osservato all'interno di ogni paradigma ecclesiologico nel postconcilio? Vi sono aspetti che acquisiscono un rilievo speciale? Quali? Dedicheremo la prima sezione della nostra indagine a questo ambito. La seconda area studia il noto brano di LG n. 10: «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, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo». L'esame di questo argomento presuppone la conclusione a cui si è arrivati tramite l'approccio cristologico, vale a dire che la distinzione tra le due partecipazioni al sacerdozio di Cristo non può ostacolare la reciprocità dinamica che esiste tra loro e le unisce. Tuttavia, le interpretazioni del testo differiscono notevolmente: alcune correnti tendono a minimizzare le differenze tra sacerdozio comune e ministeriale, altre li prendono in considerazioni entrambi, non isolandoli l'uno dall'altro, cercando di capire le conseguenze della decisione conciliare di presentarli insieme, pur nella loro distinzione.

La riflessione riguardo all'espressione "*licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur*" occupa, sin dalla promulgazione del testo conciliare, il centro del dibattito sul sacerdozio comune. Il brano è stato affrontato da diverse prospettive: partendo dallo studio genetico del testo conciliare, dalla teologia sistematica, ecc.¹ Ma esso è stato usato anche per caratterizzare le diverse

¹ Cfr. M. MIDALI, *Il sacerdozio regale comune all'intero popolo di Dio*, in A. FAVALE, *La costituzione dogmatica sulla Chiesa*, ElleDiCi, Leumann – Torino 1965, 403-420; A. FERNÁNDEZ, *La diferencia entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial en los debates conciliares del Vaticano II*, «Scripta Theologica» 1 (1969) 493-504; AA.VV., *El sacerdocio según el Magisterio*, in J. COPPENS (a cura di), *Sacerdocio y celibato*, Bac, Madrid 1971, 81-86; J. RÉZETTE, *Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel selon Vatican II. Exégèse d'un texte conciliaire*, «Antonianum» 52 (1977) 221-230; M. CAPRIOLI, *Il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale nel pensiero di Giovanni Paolo II*, «Lateranum» 47 (1981) 124-157; M.M.A. GIBAUD VENSTERMANS, *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en Yves Congar y en el Vaticano II*, Diss. ad L., Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, Roma 1983; G. CHANTRAINE, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel*, «Nouvelle Revue Théologique» 113 (1991) 340-360; M. MICHALSKI, *The relationship between the universal priesthood of the baptized and the ministerial priesthood of the ordained in Vatican II and in subsequent theology: understanding essentia et non gradu tantum*, Lumen gentium n. 10, Mellen University Press, Lewiston NY 1996; D. COFFEY, *The common and the ordained priesthood*, «Theological Studies» 58 (1997) 209-236; A. BONETTI, *Sacerdozio regale: pagine del magistero di Paolo VI sui laici*, Lev, Città del Vaticano 2000; H. LEGRAND, *Quelques réflexions ecclésiologiques sur l'Histoire du Concile Vatican II de G. Alberigo*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 90 (2006) 495-520; G. ALBERIGO, *La riforma conciliare nel cammino storico del movimento liturgico e nella vita della Chiesa*, in G. ALBERIGO, *Transizione epocale: studi sul Concilio Vaticano II*, Il

condizioni dei fedeli nella Chiesa: per identificare la specificità del ministero ordinato,² o per il dibattito sulla nozione di “laico”, che includerebbe come elemento specifico il sacerdozio comune.³ In questo ultimo caso, l'eccessivo accento sul sa-

Mulino, Bologna 2009, 505-525; B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Vocabulaire et notions à Vatican II et dans le magistère postérieur*, «Revue Thomiste» 110 (2010) 249ss; J. A. GIL SOUSA, *Sacerdocio común y sacramentos*, in «Auriensia» 14 (2011) 157-185; J.-P. TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, Cerf, Paris 2011, specialmente pp. 155ss. Per quanto riguarda la sistematica: I. BECK, *Esistenza sacrale: Il sacerdozio comune del popolo di Dio come realtà culturale ed extra culturale*, «Rassegna di Teologia» Suppl. al n. 2 12 (1971) 15-29; J. M. R. TILLARD, *La 'qualité sacerdotale' du ministère chrétien*, «Nouvelle Revue Théologique» 95 (1973) 481-514; A. FERNÁNDEZ, *Nota teológica sobre la explicación conceptual de una fórmula difícil: la diferencia entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial*, «Revista Española de Teología» 36 (1976) 329-347; L. BOGLIOLO, *L'essenziale diversità tra sacerdozio gerarchico e sacerdozio comune*, «Divinitas» 22 (1978) 220-228; J. LÉCUYER, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, «Lateranum» 47 (1981) 9-30; A. ACERBI, *Osservazioni sulla formula "essentia et non gradu tantum" nella dottrina cattolica sul sacerdozio*, «Lateranum» 47 (1981) 98-101; M. ADINOLFI, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, Antonianum, Roma 1983; P. DE ALCÁNTARA, *Iglesia, comunidad sacerdotal (participación de la Iglesia en el oficio sacerdotal de Cristo)*, in *Gran Enciclopedia Rialp*, 12, Rialp, Madrid 1984, 412-419; J. DUPUIS, *Lay people in Church and World*, «Gregorianum» 68 (1987) 347-390; A. ARANDA, *El sacerdocio de Jesucristo en los ministros y en los fieles. Estudio teológico sobre la distinción «essentia et non gradu tantum»*, in L.F. MATEO-SECO, *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, Eunsa, Pamplona 1990, 207-246; E. CASTELLUCCI, *'Ordinati l'uno all'altro'. Paradigmi e modelli storici del rapporto fra ministri ordinati e laici*, «Credere Oggi» 133 (2003) 37-62; R. BERZOSA MARTÍNEZ, *Sacerdocio bautismal*, in AA.VV., *Diccionario del sacerdocio*, Bac, Madrid 2005, 707-712; J. M. HENNAUX, *Le rapport intrinsèque du sacerdoce ministériel et du sacerdoce commun des fidèles. Pour une symbolique du sacerdoce*, «Nouvelle Revue Théologique» 131 (2009) 211-224; B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Différence d'essence et différence de degré dans le sacerdoce*, «Revue Thomiste» 109 (2009) 621-638; S. DEL CURA ELENA, *Sacerdocio común y ministerio ordenado: su ordenamiento recíproco en la situación presente*, «Isidorianum» 20 (2011) 71-114; D. VITALI, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico. Rilettura di una questione controversa*, «Rassegna di Teologia» 52 (2011) 39-60; E. MITTERSTIELER, *Unausgeschöpfte Potentiale. Das gemeinsame Priesterum der Gläubigen*, «Internationale Katholische Zeitschrift Communio» 41 (2012) 626-633; A. J. PÉREZ MARTÍNEZ, *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la eclesiología española postconciliar*, Universidad San Dámaso, Madrid 2014.

² Cfr. O. SEMMELROTH, *El pueblo sacerdotal de Dios y sus jefes ministeriales*, «Concilium» 31 (1968) 95-110; A. FERNÁNDEZ, *Naturaleza del ministerio eclesiástico. El ministerio en el marco de las diversas eclesiologías*, «Revista Española de Teología» 31 (1971) 261-282; G. BOF, *Osservazioni preliminari a una teologia del sacerdozio*, «Lateranum» 47 (1981) 199-211; G. GRESHAKE-D. CONNELL, *The meaning of Christian priesthood*, Four Courts Press, Blackrock 1988; P. PASTERCZYK, *Theologie des kirchlichen Amtes: das priesterliche Amt in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils und in der nachkonziliaren Theologie*, Hañsel-Hohenhausen, Frankfurt am Main 2002; M. GAGLIARDI, *La dottrina cattolica sul sacerdozio ministeriale prima, durante e dopo il Concilio Vaticano II*, «Sacrum Ministerium» 2 (2009) 65-99.

³ Gli autori che indichiamo hanno idee molto diverse sul laico, ma tutti includono il sacerdozio comune nei loro studi sull'argomento, cfr. E. BRAUNBECK, *Der Wêltcharakter des Laien. Eine*

cerdozio comune, quale elemento caratterizzante il laicato, ha provocato in molti autori una equivalenza dei due concetti, in modo tale da vanificare il sacerdozio comune quale elemento che è proprio “anche” dei ministri ordinati e dei religiosi. La riflessione sul diaconato, infine, sta obbligando a un approfondimento del sacerdozio comune e ministeriale. In sostanza, da quando il diaconato è stato considerato un ministero non configurato a Cristo capo della Chiesa, bisogna chiarire meglio come situarlo teologicamente nella struttura sacerdotale della Chiesa.⁴

Vi sono anche alcuni scritti che stabiliscono il rapporto tra ministero e sacerdozio a partire dalla teologia sacramentaria. Altre prospettive, presenti ma meno esplorate negli ultimi 55 anni, sono l'aspetto mariologico (in cui spicca von Balthasar), quello patristico e, infine, lo studio delle proposte di alcuni autori che hanno scritto sul tema (come Rahner, Congar, Bulgakov).⁵

Prima di concludere questa introduzione, dobbiamo riconoscere che il terreno in cui ci addentriamo è pieno di interpretazioni superficiali, ideologiche, pragmatiche e, a volte, anche romantiche, che possono minare la chiarezza di questo tema. Infatti, in sede ecclesiologica il Vaticano II è ancora ostaggio di letture dialettiche

theologisch-rechtliche Untersuchung im Licht des II. Vatikanischen Konzils, F. Pustet, Regensburg 1993; A. ANTÓN, *Fundamentos cristológicos y eclesiológicos de una teología y definición del laico*, in AA. VV., *Teología del sacerdocio: Vocación y misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, 20, Aldecoa, Burgos 1987, 97-162; J. L. ILLANES, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, «Scripta Theologica» 22 (1990) 771-789; A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1991³; G. CANOBBIO, *Laici o cristiani?: elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia 1997²; A. M. CALERO, *El laico en la Iglesia*, Ccs, Madrid 1998²; B. FORTE, *Laico*, in G. BARBAGLIO – S. DIANICH, *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 2000⁸, 700ss; G. MAZZILLO, *Essere fedele laico: prospettive ecclesiológicas*, «Vivarium» 10 (2002) 207-224; A. CATTANEO, *El sacerdote al servicio de los laicos*, «Ius Canonicum» 47 (2007) 51-72; M. DE SALIS, *Il laico nel Concilio Vaticano II. Una riflessione sui testi nel contesto odierno*, in L. NAVARRO – F. PUIG, *Il fedele laico. Realtà e prospettive*, Giuffrè ed., Milano 2012, 253-274.

⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Motu proprio Omnium in mentem*, 26.10.2009, AAS 102 (2010) 8-10.

⁵ Ad esempio, e senza pretese di esaustività: L. F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de los fieles y sacerdocio ministerial en San Gregorio de Nisa*, in F. FERNÁNDEZ RAMOS et al. (ed.), *Teología del sacerdocio. Sacerdocio ministerial y laical*, 2, Aldecoa, Burgos 1970, 49-92; C. SEPE, *Il carattere sacramentale come fondamento teologico dell'unità e della specificità del sacerdozio comune e del sacerdozio ministeriale*, «Lateranum» 47 (1981) 94-97; D. BERTETTO, *Maria SS. e il sacerdozio nella Chiesa*, «Lateranum» 47 (1981) 233-236; M. SEMERARO, *Sacerdocio di Cristo e sacerdozio dei fedeli nel pensiero di Sergej Bulgakov*, «Lateranum» 47 (1981) 212-221; K. J. BECKER, *La doctrina sobre el bautismo del Concilio Vaticano II. Un estímulo para la teología*, in R. LATOURELLE, *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1990, 483-518; A. VALKAUSKAS, *La cresima quale sacramento costitutivo della Chiesa come comunità profetica e missionaria secondo Karl Rahner*, Diss., Pontificia Università Gregoriana, Romae 2000; M. DE SALIS, *A ideia do leigo no pensamento de Sergej Bulgakov. Um discurso de 1927*, in T. TRIGO (ed.), *Dar razón de la Esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 291-299.

che interpretano globalmente il periodo postconciliare come un superamento del periodo precedente (anch'esso preso globalmente). Questa impostazione ha influenzato molte letture sul sacerdozio comune, perché questo tema si colloca all'incrocio tra due movimenti propulsori del rinnovamento dell'ecclesiologia della seconda metà del xx secolo: quello che ha promosso la teologia del popolo di Dio e quello che cercava vie per la collocazione ecclesiologica del laicato.⁶ Il primo ha usato il paradigma del popolo di Dio, centrale in LG e nel suo capitolo 2, per dare un impulso al rinnovamento ecclesiologico. Nelle sue formulazioni più esagerate, esso è arrivato a proporre la "democratizzazione" ecclesiale e la secolarizzazione delle strutture della Chiesa, come modo di avvicinare la Chiesa alle diverse società umane e agevolare la sua missione nel mondo. Il secondo ha accentuato la priorità ecclesiologica del laicato nei confronti del clero. Nelle sue tesi più estreme esso è arrivato a mettere in discussione la natura gerarchica della Chiesa. Entrambi, a volte per le sfide a cui volevano rispondere, hanno condizionato la riflessione sul sacerdozio comune, sia perché lo hanno alquanto vanificato, sia perché, avendolo usato in dialettiche di diverso tipo, hanno contribuito ad una visione distorta della sua realtà.

I. IL SACERDOZIO COMUNE ALL'INTERNO DI OGNI PARADIGMA DI CHIESA

In questa prima parte esaminiamo le principali caratteristiche del sacerdozio comune che emergono quando esso viene studiato all'interno di un preciso modello o paradigma di Chiesa. Dopo il Concilio Vaticano II, il paradigma del Popolo di Dio è stato accolto come figura principale della Chiesa. Più avanti, specialmente dopo il Sinodo Straordinario dei vescovi del 1985, è stato in pratica sostituito dal paradigma comunione, con l'idea sacramentale della Chiesa.⁷ Attualmente, il paradigma del Popolo di Dio sembra tornare in auge, ma non è una semplice riproposizione di quanto si pensava negli anni '70 del secolo scorso. Il paradigma del Corpo mistico di Cristo non è stato mai dimenticato nella riflessione ecclesiologica ed è presente, nell'immediato postconcilio come ora, nel tema che stiamo affrontando. Quindi ci occuperemo prima degli autori che hanno letto il sacerdozio comune alla luce del Popolo di Dio, poi di quelli che l'hanno studiato all'interno del Corpo mistico di Cristo e, infine, di quelli che lo hanno affrontato all'interno del concetto di Chiesa comunione e sacramento della comunione. Più che di una classificazione degli autori, si tratta di una disanima degli aspetti del sacerdozio comune che emergono quando viene percorsa una via specifica.

⁶ Cfr. M. DE SALIS, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Edusc, Roma 2009, 206-207.

⁷ Cfr. PH. GOYRET, *Ermeneutica conciliare ed ecclesiologia contemporanea*, «Annales Theologici» 23 (2009) 407-414.

1. *Popolo di Dio*

Il paradigma del Popolo di Dio ha avuto una storia accidentata negli ultimi 55 anni. Per cogliere appieno il concetto, è necessario tener conto della sintesi raggiunta nell'assise conciliare. Essa consiste nell'unità tra i due primi capitoli della *Lumen gentium*, cioè, tra il "mistero" e il "popolo di Dio", valutata dalla maggioranza dei commentatori dei primi venti anni postconciliari quale modo felice di rendere ragione del mistero ecclesiale che si è manifestato nella storia. Era il superamento del binomio comunità-società, vigente a partire della fine della Prima Guerra mondiale, nell'ottica della storia della salvezza; così si introduceva l'elemento soprannaturale nel visibile e si evitava l'ottica alquanto limitata del corpo mistico di Cristo⁸. Tuttavia, ben presto sono sorte letture che hanno voluto accentuare l'aspetto dialettico dei due primi capitoli della *Lumen gentium*, e la volontà di sottolineare ciò che era comune a tutti è stata piano piano dimenticata.⁹

Il panorama si è complicato ulteriormente perché alcuni autori hanno visto nelle tensioni interne dell'assise conciliare la causa della mancata totale penetrazione dell'idea di Popolo di Dio nei documenti, idea che in pratica non avrebbe ispirato tutta la Costituzione *de Ecclesia*. Quindi, a loro avviso, queste tensioni, nel periodo postconciliare, avrebbero indirettamente causato una mancata ricezione del principio di uguaglianza di tutti i fedeli, uno degli aspetti in stretto rapporto con il sacerdozio comune. Per andare incontro a questa e ad altre carenze, e per mettere in luce le potenzialità ancora nascoste, si è richiesto un approfondimento ulteriore dell'idea di Popolo di Dio al fine di portare a termine ciò che era stato iniziato nel Concilio.¹⁰

⁸ Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1975, 120; A. GRILLMEIER, *Kommentar zum 2. Kapitel der Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, in AA. VV., *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil (1. Teil)*, Herder, Freiburg 1966², 177-178; CH. MOELLER, *Fermentación de ideas en la elaboración de la Constitución*, in G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II*, 1, J. Flors, Barcelona 1968³, 180; B. RIGAUX, *El misterio de la Iglesia a la luz de la Biblia*, in G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II*, 289-290, 299-300 e 306.

⁹ Alcuni motivi per questo si possono trovare nello sviluppo disarmonico dell'aspetto invisibile della Chiesa, nell'interesse per lo sviluppo di nuovi paradigmi come la comunione, la sacramentalità, il carisma, ecc., nell'imaturità teologica del tema Popolo di Dio, nell'eccessiva continuità dell'immagine del Popolo di Dio con l'AT o nei sospetti manifestati da alcuni teologi di riferimento; cfr. G. MAZZILLO, *Popolo di Dio*, in G. CALABRESE, PH. GOYRET, O. PIAZZA (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1090. Un esempio della debolezza raggiunta sta nel fatto che Mondin non menziona il popolo di Dio tra i modelli ecclesiologici postconciliari, cfr. B. MONDIN, *Le nuove ecclesiologie: un'immagine attuale della Chiesa*, Paoline, Roma 1980.

¹⁰ Cfr. J. DUPUIS, *Lay people in Church and World*, «Gregorianum» 68 (1987) 362; J. GROOTAERS, *Peuple de Dieu*, in AA. VV., *Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain*, 11, Letouzey et Ané, Paris 1988, cc. 98-121; con accenti un po' polemici e, forse a causa della sua preoccupazione di

Altri teologi hanno invece sottolineato gli inconvenienti del modello del Popolo di Dio, che giudicavano troppo orizzontale, e hanno preferito trattare il sacerdozio comune in un'altra cornice. Il caso di J.-H. Nicolas è un esempio di questo atteggiamento, dato che affronta il sacerdozio comune a partire dal sacramento dell'Ordine.¹¹

In questo contesto alquanto confuso, alcuni autori hanno chiesto di usare in un modo più equilibrato il paradigma di popolo di Dio e hanno denunciato le letture unilaterali e gli abusi ai quali esso era stato soggetto.¹² Nel loro modo di affrontare questo problema possiamo apprezzare metodologie diverse: alcuni hanno cercato di trattare il sacerdozio comune a partire da un più equilibrato paradigma di popolo di Dio;¹³ altri, la maggioranza, ha cercato di riequilibrare questo paradigma con l'aiuto di altri paradigmi.¹⁴

Se ci volgiamo ora al contenuto del sacerdozio comune, una volta che è stato inquadrato all'interno del paradigma del Popolo di Dio, vediamo che normalmente gli autori riprendono quanto l'esegesi biblica del libro dell'Apocalisse e della Prima Lettera di San Pietro gli attribuisce, vale a dire che è una condizione comune ad ogni membro del popolo di Dio, per cui il sacerdozio viene considerato una caratteristica di tutta la comunità (senso collettivo), anche se nell'Apocalisse esso

denunciare il clericalismo, con pochissimi riferimenti al sacerdozio comune, cfr. J. COMBLIN, *Il popolo di Dio*, Servitium – Città aperta, Troina 2007, 361.

¹¹ Cfr. J.-H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica: dalla Trinità alla Trinità. La Chiesa e i sacramenti*, 2, Lev, Città del Vaticano 1992, 555-557.

¹² Cfr. FERNÁNDEZ, *Naturaleza del ministerio eclesiástico*, 274-275; K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, Lev, Città del Vaticano 1981, 103-104; J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987², 25-32; W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, 2, Queriniana, Brescia 1989, 248-249 e 298-300.

¹³ Cfr. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, 103-105, 111, 141 e 186ss; M. HEIM, *Joseph Ratzinger. Life in Church and living theology*, Ignatius Press, San Francisco 2007, 78-87; M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Edb, Bologna 1996, 59-63; VITALI, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico*, 39-60; IDEM, *Radicate uguaglianza nella Chiesa*, «Vita Pastorale» 9 (2010), pubblicato on-line: <http://www.stpauls.it/vita/1009vp/1009vp74.htm> (14.11.2018); M. PONCE CUÉLLAR, *La Iglesia, misterio de comunión*, Edicep, Valencia 2011, 244-248; CALERO, *El laico en la Iglesia*, 89ss.; DUPUIS, *Lay people in Church and World*, 362ss.

¹⁴ Cfr. P. NEUNER, *Der Laie und das Gottesvolk*, Knecht, Frankfurt am Main 1988, 115ss; S. PIENINOT, *Introducción a la ecclesiología*, Verbo Divino, Estella 1995, 39 e 79ss; J. A. SAYÉS, *La Iglesia de Cristo. Curso de Ecclesiología*, Palabra, Madrid 2003², 205ss; P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la ecclesiología del Concilio Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 2007, 51ss; R. REPOLE, *Seme del Regno. Introduzione alla Chiesa e al suo mistero*, Esperienze, Fossano 2008, 113-115; G. MAZZILLO, *Popolo di Dio e sacerdozio*, «Vivarium» 18 (2010) 235ss; DE SALIS, *Il laico nel Concilio Vaticano II*, 256-257; J. R. VILLAR, *El sacerdocio ministerial al servicio del sacerdocio común de los fieles*, «Ius Canonicum» 51 (2011) 29-41; T. TWIZELIMANA, *Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après Lumen Gentium*, «Nouvelle Revue Théologique» 133 (2011) 568-583.

è anche preso in senso individuale.¹⁵ Il sacerdozio non è proprietà esclusiva di un ceto, ha la sua radice nel Battesimo, sacramento che pone l'uomo in relazione con il Popolo di Dio (lo fa appartenere a questo Popolo eletto). Quindi, la vita sacerdotale del cristiano ha ragione di essere soltanto in comunità; la sua risposta a Dio viene letta all'interno della coralità del Popolo eletto che deve compiere la storia della salvezza nel mondo e realizzare la comunione. La missione sacerdotale del Popolo di Dio, infatti, collega la dimensione storica e il carattere messianico, per cui il sacerdozio del Nuovo Israele è una categoria che unisce il Regno escatologico di Dio e il suo progresso nella storia. Il sacerdozio della Nuova Alleanza possiede una dimensione ascendente, perché costituisce il culto del Nuovo Testamento di Dio, e una dimensione discendente, caratterizzata dall'effettiva realizzazione del Regno di Dio (aspetto regale) e dalla testimonianza cristiana nel mondo (aspetto profetico). Invece, non è così presente l'aspetto culturale discendente.

Riassumendo, il "sacerdozio" è una condizione attribuita al popolo nella sua totalità e solo indirettamente ad ogni membro di questo popolo.¹⁶ Non si tratta, però, di una vera e propria novità, visto che Dabin aveva già fatto notare, nel suo noto studio preconciliare, che la Tradizione della Chiesa ha usato ciò che oggi noi intendiamo per sacerdozio comune sia in senso collettivo (prevalente) che in senso individuale.¹⁷

¹⁵ Cfr. C. ROMANIUK, *Il sacerdozio nel Nuovo Testamento. Egesi e tradizione*, Edb, Bologna 1970, 48; sottolineando l'uso al singolare del termine "sacerdozio" in 1Pt 2,5 e del plurale nell'Apocalisse, Vanhoye accetta una valenza personale e non soltanto collettiva del sacerdozio comune, cfr. A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Ed. du Seuil, Paris 1980, 343-344. Si veda anche U. VANNI, *La pratica del sacerdozio dei cristiani alla luce della prima Lettera di Pietro. Spunti e riflessioni*, in V. LIBERTI, *I laici nel popolo di Dio*, Dehoniane, Roma 1990, 249-252, con ammissione tacita dell'indole personale del sacerdozio all'interno di una comprensione collettiva; più recentemente, in una posizione bilanciata che comprende la dimensione personale e collettiva, cfr. R. BLÁZQUEZ, *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en la misión de la Iglesia*, «Ius Canonicum» 84 (2003) 474; E. MITTERSTIELER, *Il sacerdozio comune di tutti i battezzati*, «La Civiltà Cattolica» II (2016) 34-37.

¹⁶ «In quanto realtà organica, esso [il popolo] è interamente popolo profetico, sacerdotale e regale, ma proietta su ciascuno dei suoi membri la sua partecipazione agli uffici di Cristo e li contrassegna con essa mediante il carattere battesimale, rendendoli adatti ad adempiere, ciascuno nel modo suo proprio, la sua stessa missione» SEMERARO, *Mistero, comunione e missione*, 61; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi seletti di ecclesiologia*, 7.1, EV 9,1728; J. JOUVE SOLER, *Iglesia pueblo de Dios: claves para una correcta recepción de la ecclesiología del Vaticano II*, «Revista Española de Teología» 76 (2016) 352. A mio avviso, la tendenza di questo paradigma verso una visione più comunitaria o ecclesiale si può osservare in altri ambiti, anche prima dell'assise conciliare, cfr. M. DE SALIS, *Cuerpo místico, pueblo de Dios y sacramento: tres paradigmas que iluminaron la reflexión sobre la santidad de la Iglesia (1920-1965)*, «Scripta Theologica» 40 (2008) 150.

¹⁷ Per approfondimenti, cfr. A. ELBERTI, *Il sacerdozio regale dei fedeli nei prodromi del Concilio Vaticano II (1903-1962)*, Diss., Pont. Univ. Gregoriana [da adesso in poi PUG], Roma 1989, 64-72.

È ampiamente riconosciuto che il paradigma ha favorito la comprensione della dimensione storica della Chiesa e, quindi, la sua missione come segno di salvezza davanti al mondo. Ciò ha aperto vie che hanno contribuito all'approfondimento del sacerdozio comune nell'ambito della teologia della storia, vie che sono state percorse da autori così diversi come Grootaers, Illanes e Colson.¹⁸ Anche qui, gli accenti sono stati collocati sulla dimensione collettiva della missione del popolo di Dio e sulla natura sacerdotale di questo popolo.

L'enfasi sul carattere collettivo di questo sacerdozio è assai sottolineata da alcuni autori perché evita di spaccare la Chiesa in due parti e, quindi, di riproporre il modello della *societas inaequalis* sotto la veste della divisione gerarchia-laicato. Per Vitali questo carattere collettivo del sacerdozio comune è di fondamentale importanza e caratterizza la Chiesa nel suo insieme come comunità messianica. Esso non può essere legato a una sola parte di essa, ad esempio, come caratteristica esclusiva del laicato.¹⁹ Il sacerdozio ministeriale, inoltre, dovrebbe essere letto nel contesto della comunità sacerdotale e non inversamente, per non vanificare l'importanza del sacerdozio comune in quanto cardine di tutta la Chiesa.²⁰ In questo senso, Vitali non condivide la posizione di J.-H. Nicolas. Perciò non sorprende che Vitali sia contrario all'equiparazione tra il binomio sacerdozio comune-ministeriale e il binomio laicato-gerarchia. La prima è una relazione tra il tutto e la parte, la seconda è una relazione di persona non ordinata a persona ordinata.²¹

¹⁸ Cfr. GROOTAERS, *Peuple de Dieu*, 98-121; J.L. ILLANES, *Cristianismo, Historia, Mundo*, Eunsa, Pamplona 1973, 227-232 e IDEM, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, 774-775; J. COLSON, *Los ministerios eclesiales y lo sacral*, «Concilium» 80 (1972) 511ss; questo autore ricorda che il cammino verso la santità non si può percorrere da soli, bensì in comunità, «como pueblo sacerdotalizado, 'sacralizado' por la fe en la Palabra de Dios».

¹⁹ Poco dopo il Concilio, l'identificazione o confusione tra laico e fedele cristiano era già stata smontata in un noto studio, cfr. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1991³, 31-52.

²⁰ Cfr. VITALI, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico*, 42, 49 e 54-55. In ambito nord-americano e tedesco sembra trovarsi una concordanza tra gli autori, che ritengono si debba esporre qualsiasi spiegazione del ministero ordinato iniziando da una solida riflessione sul sacerdozio comune di tutti i cristiani e, a volte, chiedono di sviluppare un'ecclesiologia battesimale più solida (ad esempio Gaillardetz, Lakeland, McBrien, Kraus, Kasper). Qualche autore già in precedenza aveva sostenuto l'importanza di queste idee, spiegando perché esse non furono del tutto sviluppate nell'immediato postconcilio: cfr. M. PONCE CUÉLLAR, *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*, Herder, Barcelona 2001, 350-358 e 383-387; tali idee sono riprese e rese più strutturanti nella nuova edizione del suo manuale sul sacerdozio ministeriale: IDEM, *Teología del sacerdocio ministerial. Llamados a servir*, Bac, Madrid 2016, 210 e 262-264.

²¹ Questa idea del rapporto tra il tutto e una sua parte è specialmente sottolineata da J.-M.-R. TILLARD, *L'Église locale: ecclésiologie de communion et catholicité*, Cerf, Paris 1995, 302; IDEM, *Église d'Églises: l'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987, 218-219; IDEM, *Chair d'Église, chair du Christ: aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1992, 120-121; cfr. J. FONTBONA,

Dunque, l'idea di Popolo di Dio ha messo in rilievo il carattere collettivo della liturgia, del *sensus fidelium* e dello sviluppo del Regno, manifestazioni ormai classiche del sacerdozio comune. Non si sottolinea abbastanza che il sacerdozio comune appartiene ad ogni fedele cristiano, che partecipa soltanto a quello collettivo di tutto il Popolo di Dio. Vitali spiega la dinamica di inclusione dell'individuo nella Chiesa attraverso l'analisi della funzione profetica. Ogni cristiano possiede il *sensus fidei* che è partecipazione all'azione che lo Spirito Santo svolge sulla Chiesa nel suo insieme. L'esercizio di tale dono forma il *consensus fidelium* originando, quindi, il vero e infallibile *consensus ecclesiae*. L'individuo è condizione e presupposto del consenso ecclesiale che non si può concepire come somma delle opinioni individuali. Quanto indicato per la funzione profetica vale anche per la spiegazione della partecipazione individuale alla celebrazione eucaristica.²²

Altri autori attribuiscono il sacerdozio comune a tutti i cristiani, considerandolo come il sostrato comune che caratterizza la Chiesa, tanto nel suo insieme quanto in ogni cristiano. Riconoscendolo come qualcosa che esiste in ogni cristiano, si riesce ad approfondire il suo fondamento ontologico, si chiarisce il rapporto tra sacerdozio comune e carattere sacramentale, e il modo in cui ogni fedele partecipa ai *tria munera* di Cristo. Inoltre, i sacrifici spirituali dei cristiani vengono integrati nell'insieme di una vita cristiana che è tutta sacerdotale ed ecclesiale.²³

Ciò nonostante, la tesi è dibattuta e il discorso si è arenato in un limbo tra caratteristica di ogni cristiano e caratteristica collettiva. I motivi della confusione sono i modelli ecclesiologici usati, la discussione sulla attribuzione del sacerdozio comune ai laici (attraverso la rilettura in chiave *ordo-plebs* o *gerarchia-laicato* del binomio sacerdozio comune-ministeriale), l'uso del sacerdozio comune di ogni cristiano come base per i ministeri (che lo fa comparire alquanto "gerarchizzato") o per ammorbidire la differenza tra sacerdozio comune e ministeriale.²⁴ Alle tre ultime argomentazioni si oppongono, tra gli altri, Torrell e Vitali.

El sacerdocio común, 98-99. Sostengono la differenza tra i due binomi: RODRÍGUEZ, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale nella struttura della Chiesa*, in AA.VV., «Romana», *Testi e Studi sull'Opus Dei e sul suo Fondatore*, Ares, Milano 1998, 22-23; A. VANHOYE, *Il sacerdozio regale*, in A. VANHOYE, F. MANZI, U. VANNI, *Il sacerdozio della nuova alleanza*, Ancora, Milano 1999, 61; mi sia permesso aggiungere M. DE SALIS, *Laicato*, in G. CALABRESE, PH. GOYRET, O. PIAZZA (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, 790.

²² Cfr. VITALI, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico*, 51-53 e 56-58; coincide con Vitali sul carattere prevalentemente collettivo del sacerdozio comune P. Neuner, *Der Laie un das Gottesvolk*, 117-118.

²³ In questo senso si situa la lettura di G. Philips, nonché quella di altri teologi, ad esempio A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, 31-52; J.A. GIL SOUSA, *La Iglesia, Pueblo sacerdotal*, «Auriensia» 13 (2010) 78-83; CHANTRAINE, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel*, 341-342; J. JOUVE SOLER, *Iglesia pueblo de Dios*, 353-354.

²⁴ Ovviamente, l'intenzione di ammorbidire la differenza tra i due va da autori mossi da un sincero

Come si vede, l'insistenza sul carattere collettivo del sacerdozio comune ha motivi legittimi e ha limiti, così come sarebbe se si insistesse esclusivamente sul suo carattere personale condiviso da tutti, sulla scia di Lutero. Dabin ha già mostrato sufficientemente, nella sua indagine storica, biblica e patristica, che il sacerdozio comune possiede entrambe le dimensioni, personale e collettiva. Le letture che fanno più attenzione a una o all'altra delle dimensioni si devono spiegare per altre cause, più immediate.

LG ha voluto affermare il sacerdozio comune in generale (n. 10), distinguendolo dal suo esercizio specifico nell'evangelizzazione e nella liturgia (n. 11), ma questa distinzione non sembra essere stata finora recepita dalla teologia, che l'ha usata secondo necessità, pur legittime. Si capisce che alcuni autori preferiscano usare il sacerdozio nella sua connotazione collettiva per proteggerlo dalle letture abusive, ma così rimangono aspetti del mistero da scoprire. Forse usando altre prospettive essi possono emergere.

Un altro aspetto particolare della scoperta della condizione sacerdotale del popolo di Dio, con il quale chiudiamo questa parte, riguarda lo sviluppo del diritto della comunità di avere un ministro. Questo argomento è stato aperto da Schillebeeckx e ha portato alla discussione sull'identità del ministro ordinato, che esula lo scopo di questo studio. Qualche autore, specialmente a causa della mancanza di sacerdoti nei paesi del mondo occidentale nelle ultime decadi, ha impostato il problema attorno al diritto della comunità di avere la celebrazione dell'Eucaristia, visto che essa è caratterizzata sacerdotamente e perciò orientata *natura sua* alla celebrazione liturgica e all'elargizione della salvezza nel mondo. Le affinità con letture di stampo luterano riguardo la portata del sacerdozio comune sono evidenti, specialmente quando il ministero sacerdotale viene visto come la condensazione del sacerdozio di tutti, in quelle persone che sono deputate al servizio della comunità.²⁵

desiderio di corresponsabilità nella Chiesa fino a posizioni che dimenticano gli elementi strutturali che le appartengono in quanto sacramento della salvezza voluto da Cristo. Per un esempio di una certa relativizzazione della differenza essenziale tra i due modi di partecipare al sacerdozio di Cristo per favorire la responsabilità comune a tutti, cfr. J. WERBICK, *La Chiesa. Un progetto ecclesiologicalo per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brescia 1998, 447. Per un esempio di discorso sul sacerdozio comune per certi versi ambivalente a causa di una oscillazione tra vederlo come matrice comune a tutti oppure come caratteristica dei non ordinati quando comparati con gli ordinati, cfr. K. OSBORNE, *Ministry: Lay Ministry in the Roman Catholic Church: Its History and Theology*, Paulist, Mahwah 1993, 548-555.

²⁵ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *La comunidad cristiana y sus ministros*, «Concilium» 153 (1980) 414; per alcuni rilievi critici, cfr. R. BLÁZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1991, 201-202 e 208; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera Sacerdotium ministeriale*, 6.6.1983, EV 9, 380-393; MICHALSKI, *The relationship between the universal priesthood of the baptized and the ministerial priesthood of the ordained in Vatican II*

A mio avviso, se per un momento mettiamo da parte le esagerazioni e le letture ideologiche esistenti, quando si legge il sacerdozio comune secondo questo paradigma si nota una certa attrazione tra due realtà che sembrano simili, ma sono diverse. Da una parte, troviamo la radicale uguaglianza di tutti i membri del Popolo di Dio, vero asse portante della Chiesa in quanto Popolo di Dio che cammina nella storia. Dall'altra, troviamo la comune condizione sacerdotale, intesa in senso collettivo o individuale. La prima indica la parità tra tutti, la seconda indica il contenuto che tutti condividono o possiedono in dono. In questa attrazione e in questa reale distinzione si trova la forza e anche il limite della prospettiva usata.²⁶ Per esempio, la dimenticanza della reale distinzione tra queste realtà ha portato a sostituire il contenuto (sacerdotale) con la radicale uguaglianza di tutti, creando confusione e non aiutando ad arginare visioni troppo sociologiche del mistero ecclesiale. Esiste ancora spazio per un approfondimento.

2. *Corpo mistico di Cristo*

Il paradigma del Corpo mistico di Cristo non è stato dominante nell'assise conciliare, tuttavia, quando si è voluto studiare il sacerdozio comune nel periodo successivo, esso è stato molto usato, o almeno è quello al quale i teologi hanno fatto più ricorso. Può sembrare che siamo davanti a una mancata ricezione del Concilio, ma sarebbe una conclusione affrettata. In realtà, lo sviluppo preconciolare del sacerdozio comune avvenne – tra l'altro – sotto il paradigma del Corpo Mistico di Cristo nelle sue diverse correnti, una delle quali fu la partecipazione attiva alle azioni liturgiche della Chiesa, perciò non sorprende che molti vi abbiano trovato il terreno adatto per proseguire la loro riflessione.²⁷

Questa immagine aveva sofferto importanti cambiamenti. Nell'Ottocento era vista in armonia con la società perfetta, ma con il cambio di secolo e l'avvento della sociologia (Tönnies e Weber), società e Corpo mistico iniziarono a opporsi tra loro. La Prima Guerra mondiale ha portato a guardare tutte le istituzioni

and in subsequent theology, 93-110; per un seguito delle idee di Schillebeeckx in una cornice più recente, cfr. CHR. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede. Riflessioni teologiche su problematiche questioni di fede ed esperienze ecclesiali*, Queriniana, Brescia 2013, 260-268.

²⁶ Il magistero di Papa Francesco, pur richiamando il santo Popolo di Dio, non è solito far riferimento alla sua condizione sacerdotale. Tuttavia, esso è consapevole della reale distinzione tra le due realtà a cui abbiamo appena fatto riferimento.

²⁷ Esistono diversi modelli di comprensione del paradigma del Corpo mistico di Cristo e diversi movimenti di rinnovamento che lo hanno favorito tra la Prima Guerra mondiale e il Vaticano II. Perciò, sia nei teologi (Mersch, Thils, Dabin, Capelle, Tromp, Congar, tra altri) che nel magistero (le encicliche *Mystici corporis* e *Mediator Dei* e l'allocuzione *Magnificate Dominum mecum* di Pio XII) troviamo una grande diversità di questioni riguardanti il sacerdozio comune, il che ha spianato il terreno e lo ha reso più solido per le ricerche posteriori.

sociali con sospetto, spianando così il campo all'enorme crescita del paradigma del Corpo mistico di Cristo, con una portata che a volte fu esageratamente spirituale o romantica. L'enciclica *Mystici corporis* volle risolvere questa ipertrofia, e possiamo dire che dagli anni '30 fino al Vaticano II tutti gli attori si sono sforzati di unire la dimensione istituzionale della Chiesa con quella spirituale, cercando di ricucire questo strappo. L'assise conciliare riuscì a raccogliere nello stesso documento l'immagine del Corpo mistico di Cristo, quella del Popolo di Dio e l'idea sacramentale. Tuttavia, nel postconcilio si stabilì una contrapposizione tra il Popolo di Dio e il Corpo di Cristo, che purtroppo sembrava nientemeno che la continuazione del dibattito preconciliare, così segnato dalla sociologia tedesca.²⁸ Poiché il sacerdozio comune era stato studiato nell'ambito del Corpo mistico di Cristo, per diversi autori esso era connotato prevalentemente all'interno della dimensione spirituale della Chiesa. Ciò significava che esso si limitava soltanto a una dimensione della Chiesa, senza ricadute sulla sua organizzazione visibile o sulla sua struttura sacramentale. Quindi, per liberarlo da una tale "spiritualizzazione" era meglio studiarlo fuori dal paradigma del Corpo mistico di Cristo.²⁹

Ancora oggi il modello ecclesiologico del Corpo mistico di Cristo sembra offrire una base molto comoda per spiegare il sacerdozio comune. Esistono diversi motivi che lo spiegano. In primo luogo, in questa cornice diventa facile dare ragione della partecipazione essenziale del cristiano al sacerdozio di Cristo, proprio attraverso la reale incorporazione del battezzato nel corpo sacerdotale di Cristo che è la Chiesa. Infatti, in virtù del sacerdozio comune la Chiesa non è soltanto colei che riceve i doni della grazia offerti dai ministri sacri, ma è anche soggetto di vita sacerdotale nella preghiera, nella testimonianza e nella *diakonia*.³⁰

In secondo luogo, il Corpo mistico di Cristo manifesta bene il mistero del prolungamento del mistero salvifico di Cristo nella sua Chiesa, visto che Egli è l'unica offerta, l'unico sacerdote e l'unico tempio dei cristiani. In terzo luogo, dopo il Vaticano II, la Commissione Teologica Internazionale (d'ora in poi CTI) ha usato questo paradigma quando ha voluto occuparsi del sacerdozio nella Chiesa. In particolare, nel documento del 1970 si afferma che il sacerdozio ministeriale agisce nel Corpo di Cristo e per il Corpo di Cristo, ovvero che esso è ordinato al

²⁸ Cfr. G. MAZZILLO, *Parola di Dio all'origine della Chiesa come popolo di Dio*, «Vivarium» 15 (2007) 191-212; B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Il sacramento della comunione: ecclesiologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 43ss.

²⁹ Per ulteriori informazioni, cfr. FERNÁNDEZ, *Naturaleza del ministerio eclesiástico*, 272-274; VILLAR, *El sacerdocio ministerial al servicio del sacerdocio común de los fieles*, 29-41; O. MARZOLA, *Consacrati dal battesimo*, «CredereOggi» 133 (2003) 13-14. Nello stesso senso, ma sottolineando inoltre l'aspetto personale dell'unione a Cristo, cfr. CHANTRAINE, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel*, 342.

³⁰ Cfr. W. LÖSER, *Allgemeines Priestertum*, in W. BEINERT, *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg im Breisgau 1987, 12.

sacerdozio comune; si aggiunge, inoltre, che il sacerdozio comune può crescere e fiorire soltanto in unione con il Capo. Diversi autori hanno seguito la via aperta dalla CTI.³¹ Altri autori, come Joseph Ratzinger o Albert Vanhoye hanno seguito vie diverse, che però li hanno condotti a posizioni sostanzialmente convergenti con i precedenti. Ratzinger elabora una teologia del sacerdozio comune a partire dalla nozione di *communio eucharistica* concretizzata nel Corpo mistico di Cristo. Per Vanhoye, invece, la consacrazione/santificazione operata da Cristo [*teleiôsis*] genera la comunione, il cui aspetto orizzontale costituisce la casa spirituale di cui parlano la Prima Lettera di san Pietro e l'epistola ai Romani.³²

È molto raro il caso di autori che sostengano l'insufficienza del paradigma del Corpo mistico di Cristo. Per dare un esempio, consideriamo J.-M. Hennaux, secondo il quale la complementarità di sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale esistente nella Chiesa, così come viene indicata in LG n. 10, non si può leggere soltanto alla luce – riduttiva – del binomio Capo-corpo (seguendo, ad esempio, quanto indicato in PO, n. 2 sulla configurazione del presbitero con Cristo capo della Chiesa). Tale complementarità dovrà, secondo lui, essere vista anche a partire del rapporto uomo-donna che stabilisce una vera parità e ordinamento reciproco tra i due.³³

3. “Communio et sacramentum”

Il paradigma sacramentale dopo il Vaticano II è stato usato da molti autori, anche se in modo alquanto diverso. Uno degli usi più comuni negli anni preconciliari

³¹ Per quanto riguarda il prolungamento del mistero salvifico nella Chiesa, cfr. R. MARLÉ, *Il sacerdozio nella Chiesa*, in AA.VV., *Sacerdozio e celibato*, Borla, Torino 1965 (orig. 1964), 21; cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti di ecclesiologia*, 7.2, EV 9,1731 (si veda anche il documento della CTI, *Il sacerdozio cattolico*, di 1970). Per i testi che seguono il cammino aperto dalla CTI, cfr. L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998, 85-102; TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, 31-32; COFFEY, *The common and the ordained priesthood*, 209ss; SAYÉS, *La Iglesia de Cristo*, 213ss.

³² Per quanto riguarda Ratzinger, cfr. J. RATZINGER, *Guardare al Crocifisso*, Jaca Book, Milano 1992, 77ss. Per quanto riguarda Vanhoye, il tema della casa spirituale neotestamentario è collegato con la tipologia del Secondo libro di Samuele: «Figlio di Davide, intronizzato presso Dio per un regno eterno, Cristo risorto è la *casa regale* data da Dio a Davide, nel contempo, il corpo glorificato di Cristo è la casa costruita per Dio dal Figlio di Davide, il santuario autentico. Ne risulta che la parola “casa”, in questo stesso testo, sta in rapporto sia con il tema regale sia con quello sacerdotale: si tratta di una casa che è un tempio» A. VANHOYE, *Il sacerdozio regale*, 79-80. Sulla *teleiôsis*, cfr. A. VANHOYE, *La 'teleiôsis' du Christ: point capital de la Christologie Sacerdotale d'Hébreux*, «New Testament Studies» 42 (1996) 321-338.

³³ Cfr. HENNAUX, *Le rapport intrinsèque du sacerdoce ministériel et du sacerdoce commun des fidèles*, 223-224; l'autore specifica che si è servito dell'opera di H.-U. von Balthasar.

era quello di armonizzare le immagini del Popolo di Dio e del Corpo mistico di Cristo, ma dopo il Concilio il modello sacramentale è stato adoperato per unire i due primi capitoli di LG, per indicare che la Chiesa ha una doppia dimensione umana e divina, per affermare che nella sua dimensione visibile si trova un rimando o la via causale verso la dimensione invisibile, per considerare che essa è allo stesso tempo pellegrinante nella storia e già piena del dono escatologico di salvezza, che essa è lo strumento di salvezza; infine, esso è stato usato anche come ricorso ermeneutico, mostrando che l'idea sacramentale è utile per considerare diversi misteri del cristianesimo, tra i quali si trova anche la Chiesa. L'elenco delle prospettive sacramentali che abbiamo appena fatto, insieme ad altre ragioni che abbiamo presentato in altri studi, mostra che il modello è fin troppo variegato, persino alquanto confuso. Tanto è vero, che è difficile trovare un manuale sulla Chiesa strutturato sulla sacramentalità, mentre è invece facile vedere questo paradigma collegato ad altri modelli ecclesiologici.³⁴ Anche il paradigma comunione è servito a scopi diversi ed è stato collegato a diverse immagini, per cui il terreno in cui adesso ci muoviamo è molto meno solido di quello che abbiamo percorso prima e, spesso, gli autori usano l'espressione "sacramento" o "comunione" con un senso che non è condiviso da tutti.

Ciò nonostante, si può affermare che i teologi che hanno cercato di considerare la Chiesa come sacramento e comunione volevano in generale sottolineare quanto de Lubac aveva già descritto prima dell'assise conciliare: la Chiesa ha certamente una doppia dimensione, che si può descrivere con varie paia di concetti come quelli sopra riportati – alcuni autori addirittura usano la tripartizione sacramentale medievale –, ma alla fin fine la bipartizione si può ridurre al fatto che essa è, contemporaneamente *communio* e *convocatio* o, se vogliamo, frutto e mezzo di salvezza.³⁵ Il paradigma sacramentale, quindi, rimanda all'unità tra due aspetti, anche se tali aspetti si uniscono o si impostano in modi diversi, a seconda degli autori.

Per quanto riguarda il sacerdozio comune, la varietà di prospettive non dipende tanto dal paradigma sacramentale-comunitario in se stesso, quanto dal rapporto tra il sacerdozio comune ed ognuno degli aspetti o dimensioni della Chiesa. Più in particolare, in diversi autori il sacerdozio comune è legato al solo *fructus salutis* e il sacerdozio ministeriale al *medium salutis*. Perciò, la Chiesa in quanto sacramento offre uno spazio per la trattazione del sacerdozio ministeriale; invece, la Chiesa in quanto *communio* – più legata all'effetto dell'azione santifi-

³⁴ Per una disanima più concreta delle diverse impostazioni rimando al mio studio M. DE SALIS, *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione Lumen gentium*, Edusc, Roma 2017, 89-95 e 103-106.

³⁵ Cfr. H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1987, 62-63.

cante – porta verso l'esercizio della carità, l'adorazione di Dio e l'offerta spirituale, che sono tradizionalmente più legate al sacerdozio comune.³⁶

Molti teologi pensano che i due tipi di sacerdozio operino a livelli diversi e, perciò, è naturale che differiscano essenzialmente; diversi autori usano questo tipo di argomentazione per interpretare LG, n.10, altri la usano per rispondere a chi sostiene (come H. Küng) una distinzione soltanto funzionale-ecclesiastica tra i due tipi di sacerdozio.³⁷ Per ora è sufficiente constatare che il sacerdozio comune non viene sempre studiato quando si considera la Chiesa nella sua dimensione sacramentale o, più precisamente, nel suo senso di convocazione degli uomini all'unione con Dio, perché esso è considerato come frutto di tale convocazione.³⁸ Tuttavia, chi segue questa via afferma che la totalità del popolo di Dio realizza la missione della Chiesa e vede l'azione profetica in tutti i suoi membri, seguendo uno dei grandi temi del Concilio.

Sembrerebbe una contraddizione, ma non lo è, per almeno due ragioni. La prima riguarda le circostanze in cui il modello sacramentale è stato adoperato. Il paradigma sacramentale normalmente non è la base del discorso ecclesiologicalo di questi autori, che sempre usano anche altri modelli, e così questi teologi hanno potuto trattare la missione della Chiesa senza collegarla con il sacerdozio comune. Inoltre, diversi autori dell'epoca postconciliare hanno usato il sacerdozio comune in modo abusivo, a spese del sacerdozio ministeriale, servendosi della cosiddetta

³⁶ Il collegamento del sacerdozio comune con la carità e la vita della grazia è abbastanza tradizionale e si può trovare in quasi tutti i teologi che hanno studiato l'argomento, sia prima che dopo il Concilio. Si veda, negli anni preconciliari, le idee di Congar in *Sacerdocio y Laicado. Ante sus tareas de evangelización y de civilización*, Estela, Barcelona 1964, 94-105 e, anche J. DANIELOU, *La nostra Chiesa*, Rusconi, Milano 1972, 62-63. Presentiamo anche due esempi di questo collegamento in quanto applicato al modello sacramentale, uno degli anni '70 e un'altro del 2009: «La igualdad radical de todos los miembros del Pueblo de Dios se refiere al plano de la Iglesia-comunión, de la gracia, no al de la Iglesia-institución (plano de la habilitación para una función específicamente diversa: *res et sacramentum*, caracteres sacramentales, vocación-consagración-misión, etc.)» FERNÁNDEZ, *Nota teológica sobre la explicación conceptual de una fórmula difícil*, 332; «o chamado sacerdócio ministerial não é uma intensificação do sacerdócio comum, mas um meio para a realização deste, pois, enquanto o sacerdócio comum pertence à ordem dos fins (a realização do batismo e da vida cristã na caridade), o ministerial enquadra-se na ordem dos meios (justamente um “ministério”, um “serviço”), sendo um instrumento a serviço do sacerdócio comum» A. J. DE ALMEIDA, *Por uma Igreja ministerial: os ministérios ordenados e não-ordenados no “Concílio da Igreja e sobre a Igreja”*, «Revista de Teologia e Cultura» (jun 2009) [in <https://docplayer.com.br/16576625-Por-uma-igreja-ministerial-os-ministerios-ordenados-e-nao-ordenados-no-concilio-da-igreja-sobre-a-igreja-1.html>, ultimo accesso il 27-11-2018].

³⁷ Cfr. DANIELOU, *La nostra Chiesa*, 64-65, tra altri autori.

³⁸ Diversamente, RODRÍGUEZ, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale nella struttura della Chiesa*, 26-29, tra altre opere in cui manifesta la stessa idea.

“ministerialità di tutta la Chiesa”, della “Chiesa tutta carismatica” o sottolineando che la missione è stata affidata a tutti i suoi membri. Quindi, era logico che chi volesse proporre una visione serena del sacerdozio comune la elaborasse piuttosto fuori del paradigma sacramentale della Chiesa, trattandolo in rapporto di unione e differenziazione con il sacerdozio ministeriale (Nicolas e Daniélou, per esempio). In pratica, dando un orientamento diverso al discorso sul sacerdozio comune.

La seconda ragione consiste nella considerazione unitaria dei diversi aspetti della Chiesa, radunati nel “sacramento”. Qui si trova la versatilità del modello sacramentale-comunitario, ma anche il suo limite, visto che i diversi elementi possono infatti essere considerati nella loro unità, ma quest’ultima può fungere da semplice collante che unisce senza approfondire né strutturare. Infatti, molti teologi considerano il sacerdozio comune collegato alla partecipazione alla celebrazione Eucaristica, con il sacerdozio di Cristo, o lo studiano nella vita spirituale, seguendo il paradigma del Corpo mistico di Cristo³⁹ o in altri contesti, che normalmente sottolineano di più il suo carattere di frutto della grazia.⁴⁰

Può sembrare che il paradigma comunione-sacramentale, attraverso l’unità delle due dimensioni della Chiesa, porti quasi naturalmente all’esame del mutuo rapporto tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale. Molti autori infatti non li separano, seguendo il “*ad invicem ordinantur*” o la loro partecipazione all’unico sacerdozio di Cristo, indicata da LG n. 10. Tuttavia, tale unità dei due non sembra fondarsi sul paradigma sacramentale-comunione, bensì sull’unico sacerdozio di Cristo, nel modo classico di vedere il sacerdozio ministeriale come servizio attivo alla vita soprannaturale dei fedeli, o prendendola dall’analisi del testo conciliare.⁴¹

³⁹ Un esempio di lettura secondo il paradigma del Corpo mistico di Cristo, da parte di un autore che adopera una idea di Chiesa come comunione caratterizzata trinitariamente: cfr. B. FORTE, *Laicato*, in S. DIANICH (ed.), *Dizionario Teologico interdisciplinare*, 2, Marietti, Casale Monferrato 1977, 341.

⁴⁰ Cfr. ad esempio, B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l’Église*, Parole et silence, Paris 2006, 248, dove il sacerdozio comune viene considerato una qualità del cittadino del Popolo di Dio. Questo autore ritiene che sia insufficiente, ma non falso, distinguere essenzialmente i due modi di partecipare al sacerdozio di Cristo associando ad ognuno di essi una dimensione del mistero sacramentale della Chiesa, vale a dire: guardando il sacerdozio ministeriale secondo la prospettiva dei mezzi di salvezza (carattere) e il sacerdozio comune secondo i frutti della salvezza (grazia santificante), cfr. IDEM, *Différence d’essence et différence de degré dans le sacerdoce*, 634-635, dove l’autore propone un complemento alla posizione indicata.

⁴¹ Cfr. DE ALMEIDA, *Por uma Igreja ministerial*, oppure MICHALSKI, *The relationship between the universal priesthood of the baptized and the ministerial priesthood of the ordained in Vatican II and in subsequent theology*, 236-239, tra altri autori. P. Hünnerman, nel suo *Theologischer Kommentar* della LG edito nel 2004, ritiene che il testo conciliare, nel suo insieme, sia ancora molto legato allo schema in cui il sacerdozio ministeriale (dei vescovi) svolge il ruolo di mediazione

Nei teologi più attenti alle conseguenze del paradigma comunionale-sacramentale si può osservare che tutto ciò che esiste nella Chiesa pellegrina ha un carattere di mezzo di comunione e, contemporaneamente, ha un carattere di comunione già donata (anche se soltanto come caparra), senza che si possa distinguere una serie di elementi che rispondano a una sola delle due dimensioni.⁴²

Ciò significa che il sacerdozio comune viene situato sia nell'ambito del *fructus salutis* che in quello del *medium salutis*. Come mezzo di salvezza, il sacerdozio comune struttura la Chiesa in terra conferendole la fraternità cristiana; quest'ultima, contemporaneamente, non è una entità a se stante, poiché è segnata – servita ma non sostituita – da un altro tipo di relazionalità, vale a dire, dalla comunione gerarchica che proviene dal conferimento del sacramento dell'Ordine ad alcuni dei membri di tale fraternità. Per questa ragione, la strutturazione della Chiesa presenta un primo livello di fraternità universale originato dal sacramento del Battesimo e un secondo livello di mutuo ordinamento tra due diverse partecipazioni al sacerdozio di Cristo, così come descritto in LG n. 10.⁴³ La fraternità tra tutti i cristiani non è vista “soltanto” come frutto dell'azione divina nella Chiesa o nell'ambito della santità personale *in ecclesia*. Essa ha un valore di mediazione della salvezza.⁴⁴

di salvezza per il popolo, che semplicemente lo riceve, cfr. P. DE MEY, *Recent Views of Lumen gentium, Fifty years after Vatican II*, «Horizons» 39 (2012) 258.

⁴² Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II: storia, testo e commento della costituzione Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1975, 140; WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, 103-104; A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 1990⁶, 107; P. RODRÍGUEZ, *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en la misión de la Iglesia*, in R. PELLITERO, *La misión del sacerdote en la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 2011, 19; J. R. VILLAR, *La estructura fundamental de la Iglesia en la obra eclesiológica del Prof. Pedro Rodríguez*, in IDEM, *Communio et Sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, 535-551; con una prospettiva diversa, che sottolinea principalmente l'unità sacramentale tra il frutto e il mezzo di salvezza, così da non poter mai considerare un elemento della Chiesa come semplice *sacramentum tantum*, cfr. DE LA SOUJEOLE, *Il sacramento della comunione: ecclesiologia fondamentale*, 346; G. MAZZILLO, *Popolo di Dio e sacerdozio*, «Vivarium» 18 (2010) 236.

⁴³ Cfr. A. DEL PORTILLO, *Dinamicità e funzionalità delle strutture pastorali*, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, *Rendere amabile la verità. Raccolta di scritti di mons. Álvaro del Portillo*, Lev, Città del Vaticano 1995, 494, il testo originale è del 1969. Il beato Álvaro del Portillo fu perito nel Concilio Vaticano II e segretario della Commissione che ha redatto il decreto *Presbyterorum ordinis*; WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, 130-131; RODRÍGUEZ, *Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune nella struttura della Chiesa*, 21.

⁴⁴ Cfr. J.R. VILLAR, *A Consideration of the Church in the Basis of the Common Christian Condition*, «Annales Theologici» 28 (2014) 393-395 e 398; «El sacerdocio real, auténtica participación en el sacerdocio de Cristo (LG 10), convierte la existencia entera en testimonio y mediación de la salvación y de la comunión trinitaria» E. BUENO DE LA FUENTE, *El fundamento teológico de la sinodalidad*, «Scripta Theologica» 48 (2016) 651.

Quindi il sacerdozio comune non può essere considerato unicamente come manifestazione visibile della grazia né soltanto come caratteristica che continuerà e avrà la sua consumazione nella pienezza escatologica della Chiesa, perché in terra esso ha una articolazione necessaria con il sacerdozio ministeriale, per la missione. La missione ha anche bisogno dell'articolazione orizzontale tra i fratelli, che viene – anch'essa – dall'alto (quindi, dalla presenza sacramentale di Cristo tramite il sacerdozio ministeriale, che causa la comunione fraterna, e in questo senso si può ricondurre alla prima articolazione indicata, senza confonderle).⁴⁵ Tale articolazione tra i due è il modo in cui il sacerdozio di Cristo, per disegno divino, si rende presente e operante oggi sulla terra.⁴⁶

Per concludere il nostro discorso sul modo di impostare il tema del sacerdozio comune all'interno del paradigma della sacramentalità della Chiesa si può dire che il modello non è stato seguito fino in fondo da molti autori, sia perché nella loro architettura teologica esso è marginale, sia perché i termini “sacramento” e “comunione” non hanno ancora raggiunto una fase matura, o perché il panorama teologico non era ancora propizio per un approfondimento. A volte abbiamo riscontrato una certa identificazione tra “visibile”, “istituzionale” e “sacramentale”, come avveniva prima del Concilio, e questo ha impedito ad alcuni teologi di seguire congruentemente il paradigma sacramentale quando studiavano il sacerdozio comune. Altre volte si è semplicemente continuata una delle idee preconciliari – ma anche patristiche – del sacerdozio comune, nel senso culturale, spirituale e di vissuto della carità con Dio e gli altri.

È frequente trovare testi in cui si considera l'aspetto attivo del sacerdozio comune sulla terra all'interno di una lettura di LG n. 10, in una cornice di comunione eucaristica, nel contesto della liturgia o della teologia del sacerdozio di Cristo e dei fedeli. Questo mostra che il sacerdozio comune è attivamente collegato con il sacerdozio ministeriale, ma ciò non viene spesso realizzato in coerenza con il modello sacramentale della Chiesa o è presentato indipendentemente da esso. Sono molto meno frequenti, ma più interessanti, i contributi che mostrano più coerenza con il modello sacramentale-comunitario.⁴⁷ In questi casi, si afferma che i doni che

⁴⁵ Cfr. TWIZELIMANA, *Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après Lumen Gentium*, 578-579.

⁴⁶ «La partecipazione alla funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, è la partecipazione alla sua “mediazione” tra Dio e gli uomini, che si realizza non moltiplicando i mediatori – uno solo è il mediatore, Cristo –, ma assumendo ogni cristiano in un'intima *koinonía* o comunione con Cristo-Mediatore e, in Lui, con tutti gli altri membri della Chiesa: è lo stesso Cristo che, mediante tutti i cristiani – ciascuno a suo modo, in comunione organica –, realizza l'unione tra Dio e gli uomini, instaurando e consolidando questo Regno [...] di cui la Chiesa è “portatrice” e “forma presente”» F. OCÁRIZ, *La partecipazione dei laici alla missione della Chiesa*, «Annales Theologici» 1 (1987) 26.

⁴⁷ Un esempio di coerenza si può trovare negli studi, qui citati di P. Rodríguez sulla struttura

creano la Chiesa come comunità la fanno contemporaneamente diventare comunità sacerdotale, perché tali doni mettono i fedeli in contatto con Cristo sacerdote, del quale sono membri. Tali doni creano anzitutto la comunione dei fedeli e, allo stesso tempo, tale comunione si dà come comunione gerarchica, in modo che l'esercizio delle due partecipazioni al sacerdozio di Cristo rendano quest'ultimo presente (in quanto segno strutturato di comunione) e attuante nel mondo (in quanto strumento della comunione). Vale a dire che in tali casi il sacerdozio comune ha un valore strutturante nella Chiesa *in via*, e non appartiene soltanto all'ordine della carità o dell'esistenza cristiana (in quanto effetto della grazia).

II. L'INTERRELAZIONE TRA IL SACERDOZIO COMUNE
E QUELLO MINISTERIALE: LA RICEZIONE DELL'ESPRESSIONE
ESSENTIA NON GRADU TANTUM DIFFERUNT (LG n. 10)

Abbiamo visto il sacerdozio comune alla luce dei paradigmi secondo cui esso viene studiato. Adesso lo considereremo in relazione al sacerdozio ministeriale e a come lo commentano gli autori quando leggono LG n. 10. Ci concentreremo principalmente sulla parte del n. 10 di LG in cui si afferma che esiste una differenza essenziale, e non soltanto di grado, tra il sacerdozio comune e quello ministeriale. Si tratta di uno dei temi più studiati, anche se a nostro avviso con scarso successo, forse a causa del contesto ecclesiologicalo alquanto incerto in cui il tema si è trovato.

Il magistero, inizialmente, si è limitato a ribadire quanto già affermato dal Concilio, completando o leggendo LG n. 10 alla luce di AA n. 2 e di PO n. 2. I due decreti furono approvati l'anno successivo e hanno potuto beneficiare della riflessione e dei dibattiti realizzati nel frattempo, servendo così come strumenti utili a una migliore comprensione del testo. In seguito, il magistero si è orientato verso un chiarimento del testo conciliare, come si può apprezzare nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Qui, infatti, si afferma che i due modi di partecipare al sacerdozio di Cristo differiscono essenzialmente, senza ricorrere alla differenza di grado presente nella redazione conciliare.⁴⁸

Sul rapporto differenziato tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale il panorama teologico postconciliare è alquanto variegato. Si può anticipare che la maggioranza degli autori ha seguito l'interpretazione magisteriale, come Congar e altri periti conciliari, per i quali la differenza tra i due modi di partecipare al sacerdozio di Cristo è "soltanto" essenziale.⁴⁹

sacramentale della Chiesa e, in essa, sul rapporto sacerdozio comune-sacerdozio ministeriale in quanto motore della missione.

⁴⁸ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1592.

⁴⁹ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Quelques problèmes touchant les ministères*, «Nouvelle Revue Théologique» 93 (1971) 790; IDEM, *Bulletin d'ecclésiologie*, «Revue de Sciences Philosophiques et

Molti autori riconducono la questione all'idea di unità nella diversità, ma ciò non porta sempre a posizioni convergenti, poiché non è condiviso il modo di comprendere il rapporto unitivo tra i diversi membri o funzioni. Le differenze si vedono chiaramente comparando i risultati ottenuti quando viene usato il modello comunità-ministeri, quello della comunione gerarchica o quello della comunione organica.

Ricordiamo che spesso c'è anche una confusione tra il binomio *ordo-plebs* e il binomio sacerdozio ministeriale-sacerdozio comune perché essi vengono identificati, quando in realtà non possono essere equiparati.⁵⁰ Alcuni fattori favoriscono la consapevolezza della non esatta coincidenza di tali binomi, altri fattori, invece, contribuiscono alla confusione tra i due. Tra gli elementi che aiutano a capire la loro differenza vi è il consenso nell'affermare che il ministro ordinato non è più cristiano degli altri né rimane al di fuori della comunità sacerdotale. Tra quelli che propendono verso la loro equivalenza vi è la negazione del valore teologico della secolarità (così come viene indicata in LG n. 31). Questo fa sì che i discorsi più equilibrati oscillino, come abbiamo già accennato, tra la fuga da una "clericalizzazione dei laici" e la fuga da una "secolarizzazione dei chierici", lasciando in secondo piano lo studio più approfondito del sacerdozio comune in quanto tale.

Prima dell'analisi delle diverse opinioni, prenderemo in esame il contesto di tale rapporto, servendoci – tra gli altri – dello studio realizzato da J.-P. Torrell. Egli infatti ha richiamato l'attenzione su una distinzione tra i due paragrafi di LG n. 10 che sembra importante menzionare. In seguito, vedremo come è stata interpretata la differenza essenziale e, infine, la differenza di grado.

1. *Un breve sguardo al contesto*

La teologia cattolica postconciliare spesso ha presentato il sacerdozio comune in stretto rapporto con il sacerdozio ministeriale. Tuttavia, la realtà teologica che viene indicata nel primo paragrafo di LG n. 10 non è chiamata "sacerdozio comune"

Théologiques» 72 (1988) 113; H. LEGRAND, *Quelques réflexions ecclésiologiques sur l'Histoire du concile Vatican II de G. Alberigo*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 90 (2006) 512-514.

⁵⁰ A volte questo binomio si compara con binomi che presentano altri termini: chierici-laici, gerarchia-laicato, o altri simili; ad esempio, cfr. F. MASSAGRANDE, *Genesi storica e struttura fondamentale della Lumen gentium*, «CredereOggi» 5 (1985/4) 18s; K. OSBORNE, *A Theology of the Church for the Third Millennium: A Franciscan Approach*, Brill, Leiden – Boston 2009, 96. Occorre notare che alcuni autori usano il binomio *ordo-plebs* intendendo per *plebs* tutti i fedeli, altri invece intendono per *plebs* i fedeli non ordinati; nel primo caso non esiste confusione dei binomi, ma nel secondo essa sussiste. Mi sia permesso di rinviare il lettore al mio studio DE SALIS, *Il laico nel Concilio Vaticano II*, 253-254.

né è unita al sacerdozio ministeriale⁵¹. Infatti, il primo paragrafo tratta del “sacerdozio santo” in un senso prevalentemente biblico e trinitario. La nota collettiva, a cui abbiamo già accennato quando ci siamo soffermati sul paradigma del Popolo di Dio, compare chiaramente, evidenziando che il Regno, la casa spirituale e il sacerdozio santo della Prima Lettera di Pietro e dell’Apocalisse, hanno la propria radice nel sacerdozio di Cristo e nel dono dello Spirito ai membri di questo popolo. Possiamo affermare che questo primo paragrafo continua, per certi versi, quanto detto nel n. 9 della Costituzione, dedicato al nuovo Popolo di Dio, guardando il Popolo sacerdotale in una visuale molto ampia: esso è l’intera Chiesa.⁵²

La realtà ecclesiale di cui tratta il primo paragrafo di LG n. 10 è la stessa di cui si parla nel suo secondo paragrafo, ma qui si riprende quanto fu discusso negli anni ’40 e ’50 del secolo scorso. È qui che vengono citati i documenti di Pio XII e si collega la realtà del sacerdozio comune con la comunità di santità trattata in precedenza.⁵³

In questo secondo paragrafo si trova il termine “sacerdozio comune”. Il cambio di contesto, tuttavia, è evidente: i testi magisteriali preconciliari, che erano sorti per fini apologetici, adesso vengono usati per stabilire una dottrina; la classica enfasi sulla differenziazione tra sacerdozio ministeriale e il resto del popolo di Dio è trattata in funzione del vicendevole orientamento tra i due modi di partecipare al

⁵¹ Per comodità del lettore, presentiamo qui il testo del primo paragrafo: «Cristo Signore, pontefice assunto di mezzo agli uomini (cfr. Eb 5,1-5), fece del nuovo popolo “un regno e dei sacerdoti per il Dio, suo Padre” (Ap 1,6; cfr. 5,9-10). Infatti, per la rigenerazione e l’unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati a formare una dimora spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le opere del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di colui, che dalle tenebre li chiamò all’ammirabile sua luce (cfr. 1Pt 2,4-10). Tutti quindi i discepoli di Cristo, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio (cfr. At 2,42-47), offrano se stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio (cfr. Rm 12,1), rendano dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, rendano ragione della speranza che è in loro della vita eterna (cfr. 1Pt 3,15)» LG n. 10a, EV 1,311.

⁵² Cfr. TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, 155; D. SARTORE, *Premesse alla lettura di LG 10. Annotazioni su alcuni sviluppi del magistero ecclesiastico*, «Lateranum» 47 (1981) 85; S. MARSILI, *La liturgia, momento storico della salvezza*, in B. NEUNHEUSER, S. MARSILI, M. AUGÉ, R. CIVIL (a cura di), *La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Marietti, Genova 1991², 127-128; G. CANOBBIO, *Laici o cristiani?*, Morcelliana, Brescia 2017³, 208.

⁵³ Per comodità indichiamo il testo italiano: «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; infatti l’uno e l’altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano all’unico sacerdozio di Cristo. Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; 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» *Lumen gentium*, n. 10b, in EV 1/312.

sacerdozio di Cristo. Se per un attimo facciamo astrazione dall'unità e distinzione tra i due sacerdozi, il secondo paragrafo ci mostra i sacramenti, la preghiera e la testimonianza della fede attraverso una vita santa. Il percorso testuale di questo n. 10 inizia da una Chiesa vista come comunità di santità senza una forma precisa, fondata su Cristo e lo Spirito, e si conclude con una Chiesa che viene nutrita dalla partecipazione al culto cristiano e dalla vita santa che ne deriva. Con ciò si prepara il lettore per una più profonda comprensione della Chiesa come comunità sacerdotale che ha una indole sacra ed è organicamente strutturata; tale indole è messa in atto attraverso i sacramenti e le virtù (LG n. 11).⁵⁴

Queste idee sono contenute nella prima frase del n. 11 di LG e vengono messe in luce da P. Rodríguez come espressione sintetica dell'essere e della missione della Chiesa. La Chiesa compare come comunità sacerdotale con due caratteristiche fondamentali – la sua indole sacra e la sua struttura organica –, le quali sono, appunto, “fondamentali” nel più stretto senso del termine. Questo ha due significati: a) la Chiesa è certamente un mistero di comunione con Dio uno e Trino ma, allo stesso tempo, è comunione strutturata da Dio in modo visibile e, b) il livello più radicale ed originario di questa struttura è segnato dalla partecipazione al sacerdozio di Cristo, attraverso il quale essa ha sempre accesso al Padre. La Costituzione non ci informa soltanto delle due partecipazioni al sacerdozio di Cristo che la Chiesa possiede e che dovranno collegarsi tra loro, come buona organizzazione morale o disposizione legale per l'efficace svolgimento della missione. Essa afferma la loro origine in Dio, il loro mutuo ordinamento alla missione e, più in profondità, la loro incompiutezza quando considerate isolatamente l'una dall'altra.⁵⁵ Questo significa che non siamo davanti a due modi di esistere o di essere dell'unico sacerdozio di Cristo sulla terra, come se fossero due possibilità diverse, perché il sacerdozio di Cristo si rende presente sulla terra in quanto “diversamente partecipato e mutuamente ordinato”. L'articolazione tra i due modi di partecipare al sacerdozio di Cristo è ineffabile: si lascia illuminare da categorie

⁵⁴ Cfr. TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, 155-157; VILLAR, *A Consideration of the Church in the Basis of the Common Christian Condition*, 398.

⁵⁵ Cfr. RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión*, 116-130. Può sorprendere l'affermazione dell'incompiutezza del sacerdozio comune, visto che esso è spesso impostato nell'ordine della carità, che sarà piena nella Patria celeste, ma nel caso di Rodríguez il sacerdozio comune ha una valenza diversa di attuazione, secondo l'epoca salvifica in cui viene considerato: in terra esso è contemporaneamente il cuore dell'esistenza cristiana che sarà reso pieno in Cielo e ha bisogno dell'ausilio del sacerdozio ministeriale per poter svolgere la sua attività sacerdotale. Perciò, in Rodríguez il binomio sacerdozio comune-ministeriale non può essere del tutto equiparato con il binomio *fructus salutis-medium salutis* che viene applicato alla Chiesa nel suo paradigma sacramentale-comunitario; per approfondimenti, cfr. RODRÍGUEZ, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale nella struttura della Chiesa*, 26-29.

prese dal creato, ma non si può ridurre ad una qualsiasi impostazione mutuata da schemi meramente umani.

In sostanza, possiamo dire che nel primo paragrafo di LG n. 10 siamo davanti a una comunità sacerdotale che è santa e racchiude in sé le altre realtà che in seguito compariranno separatamente (la regalità e il profetismo, quest'ultimo trattato nel n. 12). Soltanto nel secondo paragrafo del n. 10, e in modo ancora più esplicito nella prima parte del numero successivo, si indica che questa realtà comunitaria e sacerdotale del Popolo di Dio è organicamente strutturata e viene messa in atto dai sacramenti e dalle virtù. Secondo Philips, che commenta proprio l'inizio del n. 11 di LG, la comunità sacerdotale collega due dimensioni: la Chiesa-comunione di grazia e la Chiesa-comunità organicamente strutturata; «qualunque sacerdozio, universale o ministeriale, è spirituale-reale, altrimenti non esiste». L'affermazione di Philips non riguarda la vita pratica, dove può esistere mancanza di coincidenza tra sacerdozio e santità in alcuni aspetti, bensì l'insufficienza di una semplice messa in comune dei due, senza cogliere la loro origine, specificità di rapporto e finalità.⁵⁶

2. *Sacerdozio comune e ministeriale* “essentia differunt”

Malgrado l'ottimismo di Philips nei confronti del n. 10 di LG, poco dopo l'assise comparve uno studio che, seguendo in dettaglio la genesi del testo, gettò un'ombra sul suo vero senso. Come si può conciliare l'affermazione sulla radicale uguaglianza tra tutti i fedeli, siano essi ordinati o non ordinati, e l'affermazione di una differenza essenziale tra coloro che hanno il sacerdozio ministeriale e coloro che non ce l'hanno? Ha veramente senso che due cose che partecipano di una terza possano, tra loro, differire essenzialmente l'una dell'altra? L'uguaglianza radicale sembra impedire una differenza essenziale e, d'altro canto, sostenere una differenza essenziale rende impossibile l'affermazione di un'uguaglianza radicale. Sembra che siamo davanti a una aporia. Ancora oggi non è facile spiegare la differenza tra le due forme di sacerdozio. Tuttavia, è stata raggiunta una certa unanimità su alcuni punti: i due sacerdozi sono partecipazioni “originarie” alla dimensione sacerdotale dell'opera redentrice di Cristo; tali partecipazioni sono “irriducibili” tra loro e, infine, hanno vicendevolmente bisogno l'una dell'altra.⁵⁷

⁵⁶ Cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, 140-141.

⁵⁷ Per il commento di Philips, cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, 129-140; per lo studio in cui vengono manifestati dubbi sul modo di interpretare la differenza, cfr. FERNÁNDEZ, *La diferencia entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial*, 493-504; in un'altra prospettiva, seguendo anche la genesi del testo, cfr. P. DRILLING, *Common and ministerial priesthood: Lumen gentium, article ten*, «Irish Theological Quarterly» 53 (1987) 81-99; TH. GUARINO, *The Priesthood and analogy: a note on the formation and redaction of*

Per risolvere l'aporia, alcuni teologi hanno seguito una metodologia più scolastica, scegliendo di approcciarla dal punto di vista della teologia dei sacramenti. Così, la soluzione del dilemma si troverebbe nella differenza tra il carattere sacramentale del Battesimo e il carattere sacramentale dell'Ordine.⁵⁸ A volte, la differenza essenziale viene osservata piuttosto nell'agire o nel diverso modo di servire. Fernández ritiene che il carattere ricevuto nell'Ordine riguardi i modi di essere, per cui esso non è una nuova esistenza, come nel caso del carattere battesimale, bensì una nuova configurazione sacramentale dell'esistenza. Con ciò riesce ad affermare l'uguaglianza di essenza nel sacerdozio di Cristo, garantendo simultaneamente una differenza essenziale tra i due sacerdozi, come quella che esiste tra due accidenti diversi. In questo modo, egli non vede la differenza essenziale soltanto nell'agire, come invece sembrano sostenere Grelot e Arrieta.⁵⁹ Diversi autori cercano di dare una interpretazione del termine "essenza" del testo conciliare, che sanno dipendere dal magistero di Pio XII, evitando di leggerlo secondo la scolastica e sostenendo che esso è stato usato dai Padri conciliari soltanto per indicare che ogni figura possiede la sua specificità.⁶⁰

Come già accennato nell'introduzione di questa sezione, spesso vi sono due preoccupazioni presenti nella mente dei teologi quando studiano la distinzione di essenza tra sacerdozio comune e ministeriale. Da una parte, troviamo pubblicazioni in cui si dichiara che il sacerdozio comune non deriva dal sacerdozio

"*Lumen gentium*" 10, «*Angelicum*» 67 (1990) 309-327. Per una visione dei punti di consenso della dottrina teologica, cfr. BERZOSA MARTÍNEZ, *Sacerdocio bautismal*, 707-712; RODRÍGUEZ, *Sacerdocio ministeriale e sacerdozio comune nella struttura della Chiesa*, 21-22; VILLAR, *El sacerdocio ministerial al servicio del sacerdocio común de los fieles*, 30-31; IDEM, *La cooperación orgánica del sacerdocio común y del sacerdocio ministerial en las prelaturas personales*, «*Scripta Theologica*» 34 (2002) 45-75.

⁵⁸ Ad esempio, cfr. J.I. SARANYANA, *Carácter sacramental y sacerdocio de Cristo*, «*Scripta Theologica*» 9 (1974) 541-583; J. RÉZETTE, *Sacerdoce commun et sacerdoce ministeriel selon Vatican II. Exégèse d'un texte conciliaire*, «*Antonianum*» 52 (1977) 221-230; G. RAMBALDI, *Sacerdocio de Cristo y sacerdocio ministerial en la Iglesia*, in COPPENS (a cura di), *Sacerdocio y celibato*, 228-230; DRILLING, *Common and ministerial priesthood*, 81-99, questo autore propone una differenza analogica tra i due: esiste una somiglianza generica tra i due e una dissomiglianza specifica, appartenendo entrambi allo stesso genere che è il sacerdozio di Cristo (p. 96); GUARINO, *The Priesthood and analogy: a note on the formation and redaction of Lumen gentium*, 10, 309-327.

⁵⁹ Cfr. FERNÁNDEZ, *Nota teológica sobre la explicación conceptual de una fórmula difícil*, 336. Per gli autori che sembrano sostenere una differenza essenziale soltanto al livello dell'azione, cfr. J. S. ARRIETA, *Pueblo de Dios sacerdotal: El Sacerdocio común de los fieles. A propósito de la Constitución Lumen Gentium*, n. 10-11, «*Estudios Eclesiásticos*» 46 (1971) 333-334; P. GRELOT, *Le ministère de la Nouvelle Alliance*, Cerf, Paris 1967, 115-116.

⁶⁰ Cfr. B. FORTE, *La Iglesia, ícono de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca 2003, 46-47; TWIZELMANA, *Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après Lumen Gentium*, 575.

ministeriale. Dall'altra, vi sono testi in cui si cerca di proteggere il sacerdozio ministeriale affermando che esso non proviene da una delega o da un processo di legittimazione che ha origine nel sacerdozio comune; ovviamente, ciò fa sì che venga sottolineata la differenza essenziale, ma spesso il lettore diventa più consapevole dell'esistenza di una differenza importante e meno cosciente del suo senso e significato.⁶¹

Molti autori, ancora oggi, cercano di approfondire la loro comprensione della distinzione essenziale tra i due modi di partecipare al sacerdozio di Cristo attraverso l'uso di paradigmi diversi. La maggior parte preferisce inquadrali attraverso lo schema sacramentale-comunionale già proposto da H. de Lubac. Come abbiamo visto sopra, il sacerdozio comune viene collegato con il *fructus salutis* e il ministeriale con il *medium salutis*. La distinzione viene fondata sul fatto che nessuno può autodonarsi la grazia e, in questo senso, il sacerdozio comune ha bisogno del sacerdozio ministeriale, che è nella linea dei mezzi.⁶² In modo sintetico, questa è la posizione più tradizionale.

La posizione di Vanhoye è particolare. Egli sostiene che il ministero apostolico e pastorale cristiano sia necessario all'esercizio del sacerdozio comune, visto che manifesta la presenza attiva di Cristo mediatore nella vita dei fedeli, affinché questi possano accogliere esplicitamente questa mediazione e trasformare – tramite essa – la loro intera esistenza. In questo senso, siffatto ministero può essere denominato “sacerdozio”. Se lo parliamo con il sacerdozio comune, esso può essere qualificato più specificamente come sacerdotale, perché la mediazione di Cristo si rende presente tramite esso e perché l'elemento più specifico del sacerdozio è l'azione mediatrice tra Dio e gli uomini. Tuttavia, partendo da un'altra prospettiva, esso è realmente meno sacerdotale del sacerdozio comune, visto che non realizza

⁶¹ Nel primo caso si trovano, per esempio, alcuni testi di Galot e di Feuillet e, nel secondo caso, si possono situare Lécuyer e Vanhoye; per il secondo caso, anche cfr. G.-L. MÜLLER, *Lumen gentium – Enthält die Kirchenkonstitution zwei gegensätzliche Ekklesiologien?*, in J. R. VILLAR (ed.), *Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, 277.

⁶² Cfr. J. L. ILLANES, *Espiritualidad y sacerdocio*, Rialp, Madrid 1999, 48-49; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 874-875; A. VANHOYE, *Liturgia e vita nel sacerdozio dei laici*, in R. CECOLIN (ed.), *Sacerdozio e mediazioni*, Messaggero, Padova 1991, 21-40; J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Paulinas, Madrid 1992, 63-78; C. ROMANIUK, *Il sacerdozio nel Nuovo Testamento. Egesi e tradizione*, Edb, Bologna 1970, ad es., 62; TWIZELIMANA, *Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après Lumen Gentium*, 575; TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, 165 (questo autore parla piuttosto di un carisma o servizio che una determinata persona mette in atto per la “vita della grazia” che esiste nella comunità; secondo Heim, uno schema diaconale si può apprezzare anche in Klosermann, cfr. HEIM, *Joseph Ratzinger. Life in Church and living theology*, 87-89); SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, 85-102; RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión*, 129-130, propone questa lettura, ma ha una posizione che va oltre questa impostazione.

esso stesso la mediazione; invece il sacerdozio comune è una trasformazione reale dell'esistenza. Per Vanhoye, non siamo davanti a una contraddizione, perché non si tratta, nei due casi, dello stesso aspetto del sacerdozio: il sacerdozio comune è offerta personale e quello ministeriale è manifestazione tangibile della mediazione sacerdotale di Cristo.⁶³ Si tratta di una variante peculiare e approfondita della posizione tradizionale.

Un altro paradigma, sovente usato per spiegare la differenza di essenza tra i due modi di partecipare al sacerdozio di Cristo, spesso insieme al precedente, è la distinzione tra Chiesa-corpo e Cristo-Capo. Qui il sacerdozio comune è visto come principio costitutivo dei membri del Corpo di Cristo in modo tale che i sacrifici e la crescita spirituale convergono nel sacrificio generale della Chiesa che Cristo offre al Padre. Invece, il sacerdozio ministeriale è proprio di coloro che agiscono vicariamente per rappresentanza visibile – nella terminologia di Lécuyer⁶⁴ – o *ut minister Capitis* – nella terminologia di Fernández. Altri autori che spiegano in questo modo la distinzione sono, ad esempio, J. Galot, P. Rodríguez, P. de Alcántara e R. Berzosa.⁶⁵

In stretto rapporto con il binomio Capo-Corpo, troviamo altri due modelli ai quali fanno ricorso diversi autori per spiegare la distinzione tra i due modi di partecipare al sacerdozio di Cristo e, più precisamente, per indicare la specificità del sacerdozio ministeriale nei confronti del sacerdozio comune: uno scelto da coloro

⁶³ Cfr. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, 347-348.

⁶⁴ «Il sacerdote ministeriale è segno e strumento dell'azione di Cristo: per mezzo del loro ministero proprio, Cristo Capo, mediatore, Sommo Sacerdote, agisce, insegna, santifica, pasce il suo gregge. In altre parole, mentre nel sacerdozio comune (al quale anche i ministri partecipano), i fedeli agiscono personalmente in qualità di membri del Corpo di Cristo, nel sacerdozio ministeriale è Cristo stesso, come Capo del suo Corpo, che agisce per mezzo di quelli che lo rappresentano visibilmente. [...] Possiamo fare un paragone con l'uso della formula "Corpo di Cristo": in un primo senso significa l'umanità di Gesù glorificata alla destra del Padre; in un secondo significato, il Corpo (mistico) di Cristo è la Chiesa intesa con tutti i suoi membri; in un terzo uso della parola si applica al Corpo di Cristo presente nell'Eucaristia. Così la formula "sacerdozio di Cristo" fondamentalmente si applica al nostro Sommo Sacerdote seduto alla destra del Padre; in un secondo senso, il sacerdozio di Cristo è il sacerdozio comune di tutti i membri del Corpo di Cristo che è la Chiesa; ed è anche sacerdozio di Cristo il servizio che il ministro ordinato compie come segno e strumento del Sommo Sacerdote Gesù che continua a guidare e a santificare gli uomini non solo con la sua grazia invisibile, ma anche per mezzo dei segni efficaci che sono i Sacramenti. Il sacerdozio ministeriale fa parte della struttura sacramentale della Chiesa» J. LÉCUYER, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, «Lateranum» 47 (1981) 28-29.

⁶⁵ Cfr. FERNÁNDEZ, *Nota teológica sobre la explicación conceptual de una fórmula difícil*, 330-332; J. GALOT, *Teología del sacerdozio*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1981, 127; RODRÍGUEZ, *Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune nella struttura della Chiesa*, 28-29; P. DE ALCÁNTARA, *Iglesia, comunidad sacerdotal (participación de la Iglesia en el oficio sacerdotal de Cristo)*, 412-419; BERZOSA MARTÍNEZ, *Sacerdocio bautismal*, 707-712.

che preferiscono mostrare la capacità del ministro di agire *in Persona Christi*,⁶⁶ e un altro preferito da coloro che decidono di superare l'assoluta specificità della celebrazione eucaristica, scegliendo di parlare della "sacramentalità del ministero", cioè guardano il sacerdozio ministeriale a partire della sua costituzione come segno del ministero di Cristo nella Chiesa.⁶⁷

Non così diffuso come il precedente, ma pur sempre con una presenza consistente, è il paradigma comunionale che prende ispirazione dall'unità che racchiude in sé una pluralità di doni, ministeri e carismi. Gli autori che lo prediligono ritengono che tra sacerdozio comune e ministeriale si verifichi una articolazione che può essere definita "comunione organica". Essa è qualcosa di diverso da una semplice comunione composta da diversi elementi, perché indica una unità che si attua proprio nel mutuo riferimento tra i due.⁶⁸ In termini diversi, ma anche usando il modello comunionale, si possono situare J. Fontbona e T. Twizelimana.

⁶⁶ L'attuazione *in persona Christi* presuppone la differenza essenziale – nel senso di capacità di essere *indistintamente Cristo* nella celebrazione dei sacramenti –, ma anche la distinzione fondamentale tra ministro e popolo fedele nella rappresentazione perfetta della Chiesa che si manifesta nell'Eucaristia, cfr. L. SARTORI, *Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune: una formula ambigua?*, «Rassegna di Teologia» 21 (1980) 411; IDEM, «*In Persona Christi*» - «*In Persona Ecclesiae*». *Considerazioni sulla mediazione ministeriale nella Chiesa*, in CECOLIN, *Sacerdozio e mediazioni*, 72-98; B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único Mediador*, I, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 294-296, dove si sostiene che il sacerdozio della Chiesa dipende unilateralmente dal sacrificio di Cristo, il quale si rende presente attraverso il sacrificio di tutto il Corpo che il ministro realizza *in persona Christi* attraverso la ri-presentazione sacramentale del mistero pasquale. Anche se può essere utile avere uno schema flessibile riguardo alla comprensione del sacerdozio, non leggendolo unicamente in dipendenza liturgico-sacramentale dall'Eucaristia, la Lettera *Communione notio* nel suo n. 5 ritiene necessario mantenere questa chiave di lettura come punto di riferimento per cogliere la sua unità.

⁶⁷ «Non vi è che il Cristo e il popolo dei fedeli ad essere sacerdoti. Ma nel NT appare un nuovo compito sacerdotale, che è quello dei missionari di Gesù Cristo» (ROMANIUK, *Il sacerdozio nel Nuovo Testamento. Egesi e tradizione*, 62). Poggiando sulla nozione di rappresentazione, Mateo-Seco sostiene che il tema della doppia partecipazione nel sacerdozio di Cristo è una formula che proviene dalla teologia tedesca: Cristo si situa "davanti alla Chiesa", donandole la vita e, "nella Chiesa" in quanto vita comunicata, cfr. L.F. MATEO-SECO, *La teologia del sacerdozio en el Concilio Vaticano II*, «Scripta Theologica» 44 (2012) 406-407. L'essere "davanti alla Chiesa" corrisponde alla funzione del sacerdozio ministeriale e, invece, l'essere "nella Chiesa" corrisponde al sacerdozio comune. Inoltre, in modo analogo, il ministro sacro si situa davanti alla Chiesa e, contemporaneamente, nella Chiesa, come viene indicato dall'Es. Ap. postsinodale *Pastores dabo vobis*, n. 4 e dal *Direttorio per il ministero e la vida dei presbiteri*, 14.1.2013, nn. 4 e 16. In questa linea della "sacramentalità ministeriale" si possono situare J. Colson, B. Forte, L. Sartori e J. L. Illanes; in ambito liturgico emerge specialmente S. Marsili.

⁶⁸ Autori che sostengono questa comunione organica sono, ad esempio: CHANTRAINE, *Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel*, 340-360; VILLAR, *El sacerdocio ministerial al servicio del sacerdocio común de los fieles*, 29-41; IDEM, *La cooperación orgánica del sacerdocio común y del sacerdocio ministerial en las prelaturas personales*, 45-75 e HENNAUX,

Per Fontbona, il sacerdozio comune contiene il principio di comunione come articolazione pratica del Corpo mistico che proviene dai tre sacramenti dell'iniziazione cristiana. Il sacerdozio ministeriale non apparterebbe *a priori* a questa struttura di "comunione", che lui intende piuttosto in maniera simile a De La Soujeole.⁶⁹

Infine vi sono alcune posizioni minoritarie che fanno ricorso ad altre spiegazioni. Galot distingueva i due sacerdozi facendo ricorso all'autorità; in particolare, egli sosteneva che nella Chiesa tutti hanno una missione – nel senso che ogni modo di partecipare al sacerdozio porta con sé una missione nella Chiesa – che va esercitata in unione con gli altri, ma l'esercizio del sacerdozio comune è sprovvisto di autorità.⁷⁰ Inoltre, per lui i due modi di partecipare al sacerdozio di Cristo differiscono quanto allo stato di vita. Altri autori seguono una distinzione degli ambiti in cui operano: liturgia e mondo.⁷¹ L'*Intrumentum laboris* del sinodo del 1987 preferì evitare di usare la "differenza essenziale", usando piuttosto il criterio di mutua immanenza.⁷² Altri autori rivendicano un cambio di paradigma in chiave pneumatologica, come Coffey.⁷³

3. I diversi modi di interpretare l'espressione "non gradu tantum" di LG n. 10

Normalmente, il testo latino viene tradotto considerando che i due modi di partecipare al sacerdozio di Cristo differiscono essenzialmente e non soltanto in grado, ma non sono pochi gli autori che si chiedono come possa essere compresa una

Le rapport intrinsèque du sacerdoce ministériel et du sacerdoce commun des fidèles. Pour une symbolique du sacerdoce, 211-224.

⁶⁹ Cfr. J. FONTBONA, *El sacerdocio común*, «Phase» 50 (2010) 95-107; l'articolo possiede una buona bibliografia. Twizelimana usa il termine "comunione asimmetrica" per significare il sistema di rapporti tra ministri e fedeli; cfr. TWIZELIMANA, *Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après Lumen Gentium*, 580-581.

⁷⁰ Cfr. GALOT, *Teologia del sacerdozio*, 121.

⁷¹ Cfr. CALERO, *El laico en la Iglesia*, 97; J. A. ESTRADA, *La identidad de los laicos: ensayo de eclesiología*, Paulinas, Madrid 1990, 168.

⁷² «Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale si rapportano infatti secondo una relazione di immanenza reciproca, poiché il sacerdozio comune continua a sussistere nel sacerdozio ministeriale e quello ministeriale esiste e si giustifica in funzione di servizio a quello comune (cfr. LG 10; 34)» SEGRETERIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris: Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo a vent'anni dal Concilio Vaticano II*, Edb, Bologna 1987, 27. Secondo M. Heim, nel pensiero di G. Greshake invece si privilegia la "mutua dipendenza", cfr. HEIM, *Joseph Ratzinger. Life in Church and living theology*, 78-97.

⁷³ Cfr. COFFEY, *The common and the ordained priesthood*, 211-213; una posizione di questo tipo si può scorgere, per certi versi, anche in Twizelimana, in quanto protezione contro l'orizzontalismo che si scorge in alcune teologie del popolo di Dio, cfr. TWIZELIMANA, *Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après Lumen Gentium*, 570-572.

differenza di grado tra due realtà che differiscono essenzialmente. Vi sono praticamente due diverse spiegazioni dell'espressione "non gradu tantum". Per quanto riguarda la prima, alcuni autori la vedono semplicemente come una formulazione sfortunata o semplicemente la omettono nella loro riflessione, seguendo l'interpretazione di Congar o del magistero posteriore.⁷⁴ Tra questi, alcuni leggono il testo spiegando che la differenza tra i due è più profonda di quella che esiste tra i diversi gradi del sacramento dell'Ordine.⁷⁵ Esistono anche autori che, tenendo conto dell'origine dell'espressione nel magistero di Pio XII, ritengono che LG abbia dato una nuova interpretazione il cui senso non va ricercato nei documenti Pacelliani. Quindi, in questo primo gruppo, maggioritario, si interpreta "minimalisticamente" la differenza di grado.⁷⁶

L'altro modo di interpretare la formula è rappresentato da B.-D. De La Soujeole, per il quale esistono simultaneamente differenze di grado e di essenza. Ciò viene affermato nella cornice di una ecclesiologia eucaristica o, se vogliamo, partendo dall'esercizio del sacerdozio nella celebrazione eucaristica (e non tanto da una considerazione più globale del sacerdozio, in cui rientrerebbero le funzioni profetica e regale, che egli si sforza di studiare alla luce della funzione cultuale). Vi è differenza di essenza perché il sacerdozio ministeriale rappresenta sacramentalmente il sacerdozio di Cristo e il sacerdozio comune esercita l'offerta di se stesso. Secondo il domenicano, i due sacerdozi realizzano due sacrifici formalmente diversi: il ministro realizza l'unico sacrificio storico di Gesù (in cui Cristo sempre coinvolge la Chiesa sua sposa), e gli altri partecipanti concorrono al Sacrificio con le loro offerte sacrificali. Sono due sacrifici diversi: quello dei cristiani è fatto

⁷⁴ Anche se Congar ha manifestato questa sua lettura di LG diverse volte, basti qui citare, ad esempio, CONGAR, *Quelques problèmes touchant les ministères*, 790. Per gli altri autori che si lamentano della formulazione conciliare, si veda, per esempio B. SESBOÛÉ, *Le Déplacement des catégories du ministère apostolique à Vatican II. Une relecture de Lumen gentium et de Presbyterorum Ordinis*, «Humanística e Teologia» 31 (2010/1) 64-66; si può includere in questo gruppo, in modo implicito, J.-P. Torrell, che ritiene impossibile di tradurre la frase latina senza cadere nelle ambiguità; cfr. TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, 163. Altri autori interpretano esplicitamente il noto brano come una differenza essenziale e non di grado, ad esempio cfr. A. ACERBI, *Osservazioni sulla formula "essentia et non gradu tantum" nella dottrina cattolica sul sacerdozio*, «Lateranum» 47 (1981) 98-101; D. VITALI, *Ecclesia Mater et Magistra: dall'evento celebrato alla "comunità ordinata"*, «Lateranum» 79 (2013) 30.

⁷⁵ Cfr. E. J. DE SMEDT, *El sacerdocio de los fieles*, in BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, 469; TWIZELIMANA, *Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après Lumen Gentium*, 574.

⁷⁶ Sulla differenza tra il magistero di Pio XII e LG in questo punto, cfr. ARANDA, *El sacerdocio de Jesucristo en los ministros y en los fieles. Estudio teológico sobre la distinción essentia et non gradu tantum*, 209-210; MICHALSKI, *The relationship between the universal priesthood of the baptized and the ministerial priesthood of the ordained in Vatican II and in subsequent theology*, 229-231.

per introdursi in quello di Cristo. In questo senso, De La Soujeole ritiene che il mutuo ordinamento tra i due modi di partecipare al sacerdozio di Cristo non si riferisca a questa differenza essenziale tra loro.

La differenza di grado, invece, va collegata al fatto che il celebrante rappresenta tutta la Chiesa. Egli agisce *in persona Christi* (dove si situa la differenza di essenza) ma anche *in persona Ecclesiae* (ambito in cui si dà la differenza di grado)⁷⁷. Il celebrante rappresenta certamente Cristo, ma anche la Chiesa, visto che il sacrificio è realizzato dal Cristo totale, Capo e corpo. In questa ottica di azione *in persona Ecclesiae*, in cui tutta la Chiesa, ministro e fedeli insieme, offrono al Padre il sacrificio di Cristo, il ministro si distingue dal fedele che partecipa al sacrificio in modo diverso, anche se entrambi concorrono al sacrificio della Chiesa. Tale differenza è piuttosto di ordine e relazione, vale a dire, di grado. Essa esiste perché la precede l'atto del sacerdozio ministeriale che fonda l'atto del sacerdozio comune in vista dell'unica offerta. Perciò, tra il ministro e il fedele non ordinato esiste una differenza di grado e di essenza.⁷⁸ Per De La Soujeole, la differenza di essenza esiste tra la mediazione discendente e quella ascendente, tra il livello dei mezzi della grazia e livello dell'esercizio della grazia santificante. La differenza di grado esiste, invece, in ogni azione congiunta dei due sacerdozi, sia nelle azioni sacerdotali discendenti, per le quali la grazia viene offerta, sia in quelle ascendenti, per le quali i doni divini tornano a Dio accresciuti dal valore della santità dei soggetti.⁷⁹

La posizione di De La Soujeole si può riassumere affermando un suo scostamento dalla tradizionale equiparazione tra sacerdozio comune e grazia, da un lato,

⁷⁷ Torrell condivide questa impostazione, spiegando che il ministro agisce *in persona ecclesiae* perché agisce *in persona Christi capitis*. Tuttavia, non interpreta il noto brano di LG n. 10 come una differenza anche di grado, cfr. TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, 174-176.

⁷⁸ Per quanto riguarda la sua spiegazione dell'azione sacramentale *in persona Ecclesiae*, de la Soujeole si dichiara dipendente da B. D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie di ministère. In persona Christi, in persona Ecclesiae*, Beauchesne, Paris 1978, 105-107, assumendo il punto di vista della Chiesa sposa di Cristo. Il ragionamento del teologo domenicano merita maggiore attenzione, ma per adesso basti una citazione che possa illustrare il suo pensiero: «Pour notre question, ces précisions sont importantes: si le *in Persona Christi* marque la différence d'essence des deux sacerdoce, il fonde cependant une autre qualité dans le prêtre qui est celle d'exprimer l'acte de l'Église (*in Persona Ecclesiae*) dans l'offrande du Christ à laquelle elle concourt. De là, on peut dire que le *in Persona Ecclesiae* est compris dans le *in Persona Christi*: le sacerdoce ministériel représente le Christ-Tête (*in Persona Christi*), et représente aussi le Christ et son Corps qui est l'Église (*in Persona Ecclesiae*) en raison de l'unité inséparable de la Tête et du Corps. Retenons qui s'agissant ici d'un seul et même sacrifice – celui du Christ – la place de chaque sacerdoce dans cette offrande diffère en degré seulement» (DE LA SOUJEOLE, *Différence d'essence et différence de degré dans le sacerdoce*, 621-629, qui 628).

⁷⁹ Cfr. DE LA SOUJEOLE, *Différence d'essence et différence de degré dans le sacerdoce*, 634-635; come si può osservare, il domenicano riconosce una mediazione discendente al sacerdozio comune, in articolazione con quello ministeriale.

e sacerdozio ministeriale e mezzi della grazia, dall'altro. Egli propone di completare questo schema interpretativo considerando che la mutua ordinazione tra i due sacerdoti si adopera tanto nella vita della grazia che nella mediazione discendente o ordine dei mezzi: in entrambe le dimensioni i due sacerdoti interagiscono in una mutua ordinazione. Può sembrare alquanto schematico. Tuttavia, resta un valido tentativo di leggere l'articolazione tra sacerdozio comune e ministeriale nella loro differenziazione e mutuo ordinamento. Va anche notato il suo riferimento alla mediazione discendente del sacerdozio comune nel contesto ecclesiologicalo, che è poco comune nei testi di altri teologi.⁸⁰

III. CONCLUSIONE:

NUOVE VIE DA PERCORRERE IN AMBITO ECCLESIOLOGICO

Rimangono molti aspetti che non si possono trattare in questa sede, come il rapporto tra sacerdozio comune e santità, il modo in cui un'ecclesiologia pneumatologica rivaluterebbe ciò che è comune e lo interpreterebbe in armonia con la specificità di ogni condizione ecclesiale, o il modo in cui esso viene visto nelle discussioni sull'identità del laico, per fare soltanto alcuni esempi. Da quanto abbiamo visto, e tenendo presente che in questa sede si è fatto un percorso ecclesiologicalo, si può concludere che il sacerdozio comune è poco studiato e molto usato, specialmente in ambito liturgico e di governo della Chiesa. Sarebbe utile che esso venisse approfondito in se stesso e nella sua proiezione esistenziale, magari partendo dalla Prima Lettera di Pietro (l'offerta di sacrifici spirituali e l'annuncio del Vangelo), senza essere sempre afferrato come un argomento fondamentale di riforme, di rivendicazioni o di soluzione di alcuni problemi di organizzazione ecclesiastica. Più attenzione e meno strumentalizzazione possono dare accesso al mistero in esso presente e alle ricchezze ancora nascoste.

Spesso viene sottolineata la dimensione comunitaria di questo sacerdozio. Essa a volte è impostata in senso più personale – ciò che ognuno ha in comune con gli altri (nel senso di uguale agli altri) –, in senso collettivo – ciò che caratterizza la Chiesa nel suo insieme e, indirettamente, coloro che le appartengono –, o in senso partecipativo – ciò a cui tutti prendono parte e, allo stesso tempo, rimane

⁸⁰ Oltre a questo autore, si può trovare una ricerca che mostra la considerazione del *munus sanctificandi* dei laici e, quindi, del sacerdozio comune, durante l'assise conciliare, in G. ZAMBON, *Laicato e tipologie ecclesiali. Ricerca storica sulla "Teologia del laicato" in Italia alla luce del Concilio Vaticano II (1950-1980)*, PUG, Roma 1996. In questo lavoro l'autore mostra come, riguardo allo schema di 30-IX-1963, n. 25, il vescovo Karol Wojtyła accettava tre aspetti specifici che venivano inclusi nella funzione santificante dei laici: l'annuncio della fede e la comunicazione di valori religiosi, l'illuminazione dei valori morali della vita con la fede cristiana, la santificazione di se stessi e degli altri; cfr. *Acta Synodalia* II/1, 260-261.

indiviso e uno –. Le motivazioni della scelta dell'uso di uno di questi significati possono essere molto diverse. Tuttavia, varrebbe la pena non dimenticare che la mediazione di Cristo continua nella Chiesa attraverso l'assunzione di ogni cristiano in Lui, che rimane indiviso; ognuno partecipa alla missione di Cristo a suo modo, in una comunione che è organica (cfr. LG n. 11), portando agli altri e rendendo presente l'unione degli uomini con Dio, che Cristo è venuto a donarci.

Nel nostro percorso è risultato evidente che alcune sovrapposizioni, pur molto condivise, non aiutano a cogliere bene la ricchezza del sacerdozio comune. Una di esse è la ormai tradizionale equivalenza tra sacerdozio comune-ministeriale e *fructus salutis-medium salutis*, o quella che si cerca di stabilire tra sacerdozio comune-ministeriale e laicato-gerarchia. Sciogliere questa equiparazione aiuterà, tra le altre cose, a cogliere meglio l'esercizio del sacerdozio comune da parte dei ministri e, quindi, il loro cammino verso la santità in e attraverso l'esercizio del loro ministero (LG n. 41; PO n. 12); sarà anche un modo di superare l'antidonatismo che continua a separare troppo il frutto dell'azione sacramentale da quello che viene dalla santità dei ministri.⁸¹

Siamo anche portati a riconoscere che può essere utile accogliere con più decisione il "doppio valore" del sacerdozio comune nell'attuale economia salvifica, cioè considerare che su questa terra esso è contemporaneamente frutto di grazia e mezzo di grazia. In quanto mezzo di grazia, il sacerdozio comune è "incompleto", ha sempre bisogno del sacerdozio ministeriale, e viceversa. Dopo la Parusia, esso avrà una funzione adorante e di gloria di Dio, perdendo tutti gli aspetti che sono tipici del livello sacramentale come segno e mezzo di grazia in questo mondo.⁸² In Cielo il suo rapporto con la santità, molto tradizionale, comparirà nella sua pienezza.

Forse è arrivato il momento di prendere in esame con più cura la funzione mediatrice del sacerdozio comune, in quanto articolato al sacerdozio ministeriale: non soltanto nel versante ascendente (molto condiviso dagli autori) ma anche in quello discendente (poco studiato). Come abbiamo visto, è poco frequente considerare che il sacerdozio comune sia fonte di santificazione per gli altri. Normalmente esso è legato alla testimonianza di vita, al martirio, all'offerta di sacrifici spirituali, alla partecipazione ai sacramenti, all'amore di Dio e alla vita soprannaturale; tutti aspetti che riguardano il frutto dell'azione santificante o la mediazione ascendente.⁸³

⁸¹ Cfr. VANHOYE, *Il sacerdozio regale*, 63-64; MITTERSTIELER, *Il sacerdozio comune di tutti i battezzati*, 38.

⁸² Come afferma la lettera agli Ebrei, in patria nessuno dirà a suo fratello "conosci il Signore" (Eb 8,11), manifestando così che non ci sarà una funzione profetica quando tutti sono davanti al Verbo di Dio; nell'Apocalisse la Nuova Gerusalemme non ha un tempio, significando così un nuovo modo di dare culto a Dio e della presenza di Dio in tutti.

⁸³ Questo può essere dovuto all'influsso degli studi di Vanhoye e Sesboüé sul sacerdozio di Cristo.

Raramente si osservano testi in cui il vissuto soprannaturale sia causa di mediazioni discendenti; semmai si considera che l'amore di Dio presente in un essere umano possa servire da esempio ed elevare l'animo degli altri, o possa essere all'origine della preghiera di intercessione per gli altri, ma senza altre considerazioni.⁸⁴ Anche se supera completamente la mutua articolazione tra i due sacerdoti, la figura della Vergine Maria, il cui "Fiat" ha avuto una ripercussione soprannaturale nell'umanità e la cui opera di mediazione nella Chiesa viene poche volte trattata con attenzione, nel suo ambito è un esempio di questa dimenticanza.⁸⁵ Si capisce che esiste, nel percorso postconciliare, una cautela di fronte a tesi che esagerano il ruolo mediatore del sacerdozio comune, perché lo situano in un modello ecclesiologicalo in cui il suo legame con il sacerdozio ministeriale diventa relativo.⁸⁶ Vi sono, però, alcune vie percorribili: la comunione dei santi, che è la Chiesa, se considerata correttamente, dovrebbe aiutare ad aprire uno spiraglio per una maggiore percezione del ruolo mediatore discendente del sacerdozio comune. Alcuni santi del secolo xx hanno pure mostrato il ruolo di santificazione svolto da coloro che non hanno ricevuto il sacramento dell'Ordine.⁸⁷

⁸⁴ Una eccezione sarebbe, ad esempio, la difesa del *munus sanctificandi* dei genitori, cfr. P. SYSSOEV, *Le sacerdoce du Christ et ses modes de participation selon Sain Thomas d'Aquin*, in SOCIÉTÉ JEAN-MARIE VIANNEY (a cura di), *Peuple de prêtres, prêtres pour le peuple*, Artège – Lethielleux, Perpignan – Paris 2017, 76.

⁸⁵ Cfr. LG n. 62, e le discussioni sull'inserimento della mediazione mariana nel testo definitivo. Sacerdozio e mediazione (di Cristo e, partecipati, in Maria Santissima e nei fedeli) vengono collegati in questo numero della Costituzione. Il testo conciliare riconosce una mediazione *subordinata* di Maria e una mediazione dei fedeli, anch'essa subordinata, pur non ulteriormente specificata.

⁸⁶ In questo senso si può leggere la cautela di Vanhoye davanti alle tesi di H. Küng nel suo libro *La Chiesa*, cfr. VANHOYE, *Il sacerdozio regale*, 57-59.

⁸⁷ Per i laici, può servire di esempio quanto affermato da san Josemaría Escrivá: «nell'apostolato, nel condurre le anime sulla strada della vita cristiana, ci si imbatte nel "muro sacramentale". Il ruolo santificatore del laico ha bisogno del ruolo santificatore del sacerdote, il quale amministra il sacramento della Penitenza, celebra l'Eucaristia e proclama la Parola di Dio in nome della Chiesa» (*Colloqui con Monsignor Escrivá* [1968], n. 69, Ares, Milano 1987, 108); più collegato alla funzione mediatrice di Maria, cfr. *Amici di Dio*, n. 283. Sulla scia di quanto indicato da Papa Francesco per tutti i membri del santo popolo di Dio, cfr. MITTERSTIELER, *Il sacerdozio comune di tutti i battezzati*, 43-47. Per i religiosi, può servire quanto affermato da Santa Faustina Kowalska: ella, nel contesto dell'intercessione per la conversione dei peccatori, riuscì a salvare molte anime con il suo lavoro umile in convento, argomentando con Gesù che Egli a Nazareth aveva salvato molte anime con il lavoro manuale, e lei non poteva offrire grandi mortificazioni perché doveva obbedire alla superiora, che gliel' proibiva; il valore santificante del lavoro della santa nella sua comunità veniva letto alla luce del valore redentore del lavoro di Gesù a Nazareth: cfr. *Diario*, 16.2.1937, n. 961. In un'altro luogo la santa considera che alcune grazie di unione sono offerte dal Signore per svolgere una determinata missione nella Chiesa e nel mondo, vale a dire che si riconosce la dimensione missionaria – non ulteriormente specificata come missione santificatrice – di una grazia di unione, cfr. *Diario*, 24.11.1936, n. 769.

Forse uno studio del sacerdozio comune a partire dal paradigma ecclesiologicalo della comunione dei santi potrà arricchire la nostra conoscenza e il nostro vissuto della partecipazione battesimale al sacerdozio di Cristo.

Infine, un ultimo aspetto che vogliamo indicare riguarda le diverse dinamiche con cui la mutua ordinazione tra i due sacerdoti si mette in atto in questo mondo. Infatti, sacerdozio comune e ministeriale non interagiscono esattamente alla stessa maniera nel *munus sanctificandi*, nella trasmissione della Parola di Dio e nel *munus regendi*, anche se le tre dimensioni non si possono scostare o separare tra loro.⁸⁸ La loro unione autorizza a usare una dinamica, per esempio liturgica, per leggere le altre, sempre e quando questa non si riduca all'offerta di sacrifici. E, di fatto, questo è stato realizzato con relativo successo nel secolo XX diverse volte, partendo dalla funzione santificante-liturgica (molto comune) o dalla funzione regale (meno estesa), per leggere le altre funzioni. Tuttavia, esiste il pericolo delle estrapolazioni di una funzione ad un'altra, nascondendo così alcuni aspetti del sacerdozio comune e, quindi, impoverendolo. Esiste anche il pericolo di leggere la tripartizione del sacerdozio comune (nei soliti *tria munera*) come partecipazione alla tripartizione del sacerdozio ministeriale e non al sacerdozio di Cristo.⁸⁹ Occorre tener conto di queste false soluzioni, che come si è visto purtroppo sono apparse anche dopo il Concilio, per non generalizzare una delle dimensioni del sacerdozio comune e per rendere ragione del mistero senza semplificazioni che lo cancellino.

Il sacerdozio comune è un mistero di partecipazione al sacerdozio di Cristo ricco di sfumature e non si esaurisce in un unico approccio. A mio avviso, in una ecclesiologia globale, che tenga conto dello stretto rapporto tra l'essere e la missione della Chiesa e, quindi, dell'intimo legame tra l'essere e la missione del sacerdozio comune, è possibile avviare soluzioni utili. Quelle che abbiamo appena indicato in questa conclusione – approfondire la sua mediazione discendente e rispettare la ricchezza di dinamiche attraverso cui interagisce con il sacerdozio ministeriale – sono alcune vie che ci sembrano piene di promesse.⁹⁰

ABSTRACT

Lo scopo di questo studio è presentare ed esaminare il modo in cui l'ecclesiologia postconciliare ha considerato il sacerdozio comune, poiché esso è una delle colonne della rinnovata visione della Chiesa proposta dal Concilio Vaticano II. Lo studio si compone di due parti. La prima mostra le differenti caratteristiche del

⁸⁸ Cfr. L.-F. MATEO-SECO, *La teología del sacerdocio en el Concilio Vaticano II*, «Scripta Theologica» 44 (2012) 404-406; OCÁRIZ, *La partecipazione dei laici alla missione della Chiesa*, 13-15.

⁸⁹ Cfr. OCÁRIZ, *La partecipazione dei laici alla missione della Chiesa*, 9.

⁹⁰ Vorrei ringraziare il dott. Alberto Quesada Martín per la sua collaborazione nella ricerca bibliografica e nell'analisi del materiale ricavato.

sacerdozio comune all'interno dei diversi paradigmi nel postconcilio: il Popolo di Dio, il Corpo mistico di Cristo e la comunione. Oltre alla varietà e alla ricchezza degli aspetti che emergono dalle diverse angolature con cui il sacerdozio comune è stato studiato, vengono indicati alcuni limiti e sfide da superare nel futuro. La seconda parte presenta le diverse interpretazioni del noto brano di LG n. 10, in cui il sacerdozio comune viene presentato nella sua differenza e articolazione con il sacerdozio ministeriale. Lo studio si conclude con alcuni suggerimenti per il futuro. In particolare, sarebbe utile non situare esclusivamente il sacerdozio comune nell'ambito del *fructus salutis* e il sacerdozio ministeriale in quello del *medium salutis*. Inoltre, è necessario studiare più approfonditamente il ruolo di mediazione del sacerdozio comune nella Chiesa (cfr. LG n. 62), senza strumentalizzarlo in una dialettica organizzativa. Oltre a ciò, sarebbe utile tener presente che l'articolazione tra sacerdozio comune e ministeriale ha una dinamicità non uniforme: il *munus regendi*, il *munus propheticum* e il *munus sanctificandi*, benché uniti, hanno ciascuno una specifica dinamicità. Il rispetto di questa non uniformità, all'interno dell'inseparabilità tra i *tria munera*, è – tra altre cose – un buon antidoto contro il clericalismo.

The aim of this paper is to present and examine how post-conciliar ecclesiology has studied the common priesthood, one of the pillars of the renewed vision of the Church proposed by the Second Vatican Council. We have divided this presentation into two parts. The first shows the various features of common priesthood within the context of each one of the ecclesiological paradigms: the People of God, the Mystical Body of Christ and Communion. Aspects of common priesthood emerging from this paradigmatic approach are different, rich and varied; limits and challenges that theology will have to overcome are also presented. The second part presents the different interpretations of LG n. 10, the well-known conciliar text dealing with the difference between, and the articulation of, common and ordained priesthood. In the conclusion, we recommend some ways of developing the theology of common priesthood. In particular, we assert that it would be useful not to situate exclusively the common priesthood in the context of the *fructus salutis* and the ministerial priesthood in that of the *medium salutis*. Furthermore, more profound research is necessary on the mediatory role of the common priesthood in the Church (see LG n. 62), without exploiting it for organisational discussions and purposes. The articulation of common and ordained priesthood has a non-uniform dynamism. In other words, *munus regendi*, *munus propheticum* and *munus sanctificandi*, although united, have each one of them its own specific dynamic. Respect for this non-uniformity within the inseparability of the *tria munera* is, among other things, a good antidote to clericalism.