

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

VICENTE BOSCH (Direttore),
MARCO VANZINI, ARTURO BELLOCQ,
FERNANDO LÓPEZ ARIAS

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO, PIERPAOLO DONATI,
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI, PAUL O'CALLAGHAN,
ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, PIA DE SOLENNI, JOSÉ RAMÓN VILLAR

Segretaria di redazione

CLAUDINE BALLERINI

Direttore responsabile

MARCO VANZINI

*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, annales@pusc.it

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 8 ottobre 2019.

Iscritta al Registro della Stampa del Tribunale di Roma
con decreto n. 91 del 22 maggio 2018.

ISSN 0394-8226

*

La Rivista è indicizzata in ATLA Religion Database® e tutti i contributi sono raccolti in ATLASerials® (ATLAS®). ATLA Religion Database e ATLASerials sono prodotti della American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>. Indici e abstracts sono anche disponibili in Religious and Theological Abstracts (www.rtabstracts.org).

Grafica di copertina: LILIANA M. AGOSTINELLI

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 33 · ANNO 2019 · FASCICOLO II

Rivista semestrale

Amministrazione e abbonamenti
IF Press srl – Piazza Vinci, 41 – 00139 Roma – Italy
Tel./Fax (+39) 06 64492897

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice *www.if-press.com*

Modalità di pagamento

- con bonifico bancario sul c.c.b. 000400204986 intestato a IF Press presso UniCredit Banca di Roma S.p.A. – Roma Tuscolana E codice IBAN: IT20W0200805321000400204986 codice BIC SWIFT: UNCRITM1E38,
- richiedendo fattura via e-mail: office@if-press.com
- con pagamento con carta di credito o conto PayPal

Proprietà riservata – All rights reserved
Copyright © 2017 by IF Press srl
IF Press srl – Roma, Italia
info@if-press.com – www.if-press.com

Stampato in Italia – Printed in Italy

IL SACERDOZIO COMUNE DEI FEDELI

SOMMARIO

VICENTE BOSCH, *Presentazione* 315

STATUS QUAESTIONIS

RAMIRO PELLITERO, *El sacerdocio común de los fieles en la reflexión posterior al Concilio Vaticano II* 319

STUDI

MICHELANGELO TÁBET, *Rilettura neotestamentaria di alcuni passi dell'Antico Testamento sul sacerdozio comune dei fedeli* 357

MANUEL MIRA, *Il sacerdozio comune dei fedeli nei Padri della Chiesa* 393

MIGUEL DE SALIS, *Il sacerdozio comune alla luce del mistero della Chiesa: percorso postconciliare e proposte di futuro* 419

GIOVANNI ZACCARIA, *Il sacerdozio comune nella Missa chrismatis. Malinteso o arricchimento?* 455

NOTE

EUSEBIO GONZÁLEZ, *Santidad sacerdotal y santidad de Israel. Dos ideas relacionadas en el libro del Levítico* 489

CARLA ROSSI ESPAGNET, *Il sacerdozio comune degli sposi cristiani* 503

MARTIJN S. POWW, *Greatness and Limits of the Common Priesthood in Luther* 521

Recensioni 539

Libri ricevuti 575

Sommario del volume 33 (2019) 577

IL SACERDOZIO COMUNE DEI FEDELI

Ci sono argomenti teologici di cui oggi a malapena si scrive e di cui ancor meno si parla a livello pastorale (catechesi e predicazione). Uno di essi è quello che affrontiamo nel presente fascicolo. Sembra infatti che, dopo il protagonismo concessogli dal Concilio Vaticano II – in particolare da *Lumen gentium*, *Apostolicam actuositatem* e *Ad gentes* – e dai commenti ai documenti nell'immediato postconcilio, il sacerdozio comune dei fedeli, contrariamente a quanto ci si poteva aspettare, sia stato ridotto ai nostri giorni ad argomento ormai consumato, senza apparente interesse e perfino segnalato come oggetto misterioso o poco decifrabile. Un mancato approfondimento della natura, delle origini, del contenuto e delle conseguenze del sacerdozio comune, potrebbe in effetti condurre facilmente ad interpretazioni ristrette e di scarso valore (un presbiterato annacquato, una concessione ai fedeli laici per dare base e fondamento al loro contributo nei compiti e nelle mansioni dei pastori, ecc).

Dotata di fondamento biblico e patristico e di carta di cittadinanza nella scolastica, la dottrina sul sacerdozio comune dei fedeli conobbe un comprensibile arresto nel Magistero del Concilio di Trento, più preoccupato di difendere il sacerdozio esterno e visibile dei ministri, di fronte alle tesi luterane al riguardo. Non vi è pertanto da meravigliarsi che la teologia postridentina abbia conferito al sacerdozio comune il valore di semplice metafora o di capacità passiva di ricevere i sacramenti, ascoltare la predicazione ed essere guidati dalla gerarchia. La vita della Chiesa nel secolo xx, con il risveglio del laicato nelle sue diverse manifestazioni, e la riflessione teologica in ambito ecclesiologico e liturgico, aprirono nuove prospettive che confluirono nella ricca dottrina conciliare sul sacerdozio comune. Consapevoli di questo patrimonio e di quanto sia importante per l'azione missionaria della Chiesa una giusta comprensione e valorizzazione del sacerdozio comune dei fedeli, vorremmo suscitare un nuovo interesse per questo soggetto, tentando di collocarlo nuovamente nella mappa dell'odierno dibattito teologico.

A tal fine, si è data forma al contenuto di questo fascicolo secondo una logica che la nostra abituale suddivisione dei contributi in studi e note può impedire di cogliere a colpo d'occhio nel sommario. Non è superfluo pertanto spiegarla qui brevemente. Ci introduce all'argomento il prof. Pellitero con uno *status quaestionis* sulla teologia e sul Magistero postconciliari. L'articolo offre una visione sintetica che apre lo sguardo sulle diverse questioni insite nel tema del sacerdozio comune e ad esso collegate. La radice biblica del nostro argomento emerge dai contributi del prof. Tábet (*Rilettura neotestamentaria di alcuni passi dell'Antico Testamento sul*

sacerdozio comune dei fedeli) e del prof. González (*Santidad sacerdotal y santidad de Israel. Dos ideas relacionadas en el libro del Levítico*). Nel periodo patristico, il sacerdozio comune dei battezzati fu accuratamente approfondito e non mancano studi e sintesi sulla dottrina dei Padri. Il prof. Mira (*Il sacerdozio comune dei fedeli nei Padri della Chiesa*) ci offre una personale panoramica, avvalendosi degli studi specialistici. Il tema oggetto di studio ha particolari risonanze in ambito ecclesiologicalo – la Chiesa è un popolo sacerdotale con un'attività culturale e missionaria – ed è opportuno, pertanto, uno sguardo in questa prospettiva, anche perché il sacerdozio comune costituisce una delle colonne della rinnovata visione della Chiesa proposta dall'ultimo Concilio. Di offrire questo sguardo si occupa il prof. de Salis (*Il sacerdozio comune alla luce del mistero della Chiesa: percorso postconciliare e proposte di futuro*). Un approfondimento sul sacerdozio comune rimarrebbe incompleto senza il riferimento a colui che nel sec. XVI ha fatto del nostro argomento il suo stendardo (Pouw: *Greatness and Limits of the Common Priesthood in Luther*). Infine, due contributi mettono a fuoco il sacerdozio comune nel suo versante pratico e vitale: il prof. Zaccaria evidenzia il rapporto esistente tra la *Missa chrismatis* e i sacramenti dell'iniziazione cristiana, mostrando alcuni elementi significativi per una teologia del sacerdozio comune (*Il sacerdozio comune nella Missa chrismatis. Malinteso o arricchimento?*), mentre la prof.ssa Rossi Espagnet tratta dell'esercizio del sacerdozio comune nella vita matrimoniale (*Il sacerdozio comune degli sposi cristiani*).

Ci auguriamo che il nostro intento di ridare vita e dinamismo a una nozione chiave per comprendere la vocazione cristiana e il ruolo di ogni battezzato nella missione della Chiesa, incoraggi lo studio e un rinnovato approfondimento del tema del sacerdozio comune dei fedeli. A livello pastorale, invece, si dovrebbe trasmettere ai fedeli una nozione di sacerdozio comune che apra orizzonti e aiuti a essere concreti nella sua attuazione. San Paolo VI ne parlò in questi termini: «Sacerdozio vuol dire capacità di rendere il culto a Dio, di comunicare con Lui, di offrirgli degnamente qualcosa in suo onore, di colloquiare con lui, di cercarlo sempre in una profondità nuova, in una scoperta nuova, in un amore nuovo. [... Pertanto, i fedeli] devono esercitare questo dialogo, questo colloquio, questa conversazione con Dio nella religione, nel culto liturgico, nel culto privato, e [sono chiamati] ad estendere il senso della sacralità anche alle azioni profane» (*Omelia*, 29.6.1972). Anche san Josemaría Escrivá si esprimeva in questo senso: «Noi tutti, con il Battesimo siamo stati costituiti sacerdoti della nostra stessa esistenza per offrire vittime spirituali, ben accette a Dio *per mezzo di Gesù Cristo*, per compiere ciascuna delle nostre azioni in spirito di obbedienza alla volontà di Dio, perpetuando così la missione dell'Uomo-Dio» (*È Gesù che passa*, n. 96).

STATUS QUAESTIONIS

EL SACERDOCIO COMÚN DE LOS FIELES EN LA REFLEXIÓN POSTERIOR AL CONCILIO VATICANO II

RAMIRO PELLITERO*

SUMARIO: I. *Sobre los fundamentos bíblicos*. 1. El sacerdocio en el Antiguo Testamento. 2. Cristo y el sacerdocio en los cristianos. II. *El sacerdocio bautismal según el magisterio posconciliar*. 1. El Código de Derecho Canónico y la exhortación *Christifideles laici*. 2. La carta *Novo incipiente* y la exhortación *Pastores dabo vobis*. 3. Las enseñanzas de Benedicto XVI y de Francisco. III. *La reflexión teológica*. 1. El sacerdocio de Cristo y su dimensión solidaria. 2. Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en perspectiva eclesiológica. 3. Sacerdocio común y sacramentos. 4. Sacerdocio común, existencia cristiana y laicado en san Josemaría. 5. La dimensión evangelizadora del sacerdocio común.

En 1972 escribió Karol Wojtyła, entonces arzobispo y cardenal de Cracovia: «La doctrina del sacerdocio de Cristo y de la participación en él es el corazón mismo de las enseñanzas del último Concilio, y en ella se encierra de algún modo cuanto el Concilio quería decir acerca de la Iglesia, del hombre y del mundo».¹

En efecto, es sabido que el Concilio Vaticano II sancionó la recuperación de la doctrina del sacerdocio común de los fieles como participación del sacerdocio de Cristo, en relación y distinción con el sacerdocio ministerial. Pensando en los no especialistas, cabe como introducción a estas páginas dedicar algunos párrafos a recordar el trayecto de esta doctrina hasta llegar el Concilio.²

* Universidad de Navarra, Pamplona.

¹ K. WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes*, Bac, Madrid 1982 (or. polaco de 1972), 82.

² Entre la bibliografía, para una introducción al sacerdocio común, cfr.: P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Desclée de Bouver, Paris 1950; G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 1968, II, 175-200; J. COLLANTES, *El sacerdocio común de los fieles*, en IDEM, *La Iglesia de la Palabra*, I, Bac, Madrid 1972, 371-386; M. ADINOLFI, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, Antonianum, Roma 1983; PH. DELHAYE, *El sacerdocio común cristiano: estado de la cuestión*, en A. SARMIENTO Y OTROS (eds.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Eunsa, Pamplona 1987, 159-196; A. ELBERTI, *Il sacerdozio regale dei fedeli nel prodromi del Concilio Ecumenico Vaticano II (1903-1962)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989; M. SÁNCHEZ MONGE, *El pueblo de Dios, Pueblo sacerdotal*, en IDEM, *Eclesiología: la Iglesia, misterio de comunión y misión*, ed. Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994, 289-304; L. CAMPAGNOLI, *Il sacerdozio comune del battezzati. Bilancio storico e prospettive future*, AdP, Roma 2007; M. PONCE CUÉLLAR, *Pueblo sacerdotal, profético y real*, en IDEM, *La Iglesia misterio de comunión*, Edicep, Valencia 2011, 242-261.

En los dos primeros siglos los Padres de la Iglesia, en continuidad con los escritos del Nuevo Testamento, consideraban la comunidad de los creyentes como pueblo enteramente sacerdotal. Más adelante se distinguió entre el sacerdocio general de los cristianos y el sacerdocio propio del obispo y de los presbíteros, en cuanto ministros de la Eucaristía. Pero llegada la época medieval, el sacerdocio de los ministros ordenados absorbió tanto la consideración del sacerdocio, que el sacerdocio común fue relegado prácticamente a una metáfora.

El Concilio de Trento subraya la existencia del sacerdocio ordenado y no contempla el sacerdocio común, frente a Lutero que sostenía solamente la existencia del sacerdocio bautismal. Aunque el Catecismo de Trento colmó en parte la laguna conciliar, al afirmar la existencia de un «sacerdocio interior» de todos los bautizados³, sin embargo, el sacerdocio común se convirtió en «caballo de batalla» de los debates entre la Reforma y la ortodoxia católica.

Ya en el siglo xx, Pío XI y Pío XII fueron asumiendo prudentemente la doctrina del sacerdocio común. Se abrió así el camino para las afirmaciones del Concilio Vaticano II sobre la plena dignidad del sacerdocio común, decíamos, en relación y distinción con el sacerdocio de los ministros ordenados.

El Concilio declara que el Pueblo de Dios, que es la Iglesia, es también un reino de sacerdotes mediante el bautismo. El sacerdocio común existe para que los fieles puedan ofrecer «sacrificios espirituales» a través de todas sus obras, e incluso ofrecerse «a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios (cfr. Rm 12,1)», dando testimonio de Cristo y razón de la esperanza a quienes se la pidan.

En relación con el sacerdocio ministerial, ambos difieren «essentia et non gradu tantum», es decir desde el punto de vista ontológico y no tanto gradualmente. Están ordenados uno al otro y participan cada uno a su modo del único sacerdocio de Cristo.

* * *

Distribuimos nuestro estudio en tres partes. Las dos primeras, más breves, introducen de modo general las aportaciones de los estudios bíblicos y del Magisterio de la Iglesia en esta época.

En la tercera parte, acerca de la reflexión teológica, más que presentar un mosaico de autores y opiniones, hemos procurado destacar algunos rasgos y líneas que nos han parecido particularmente fecundos y significativos. Esperamos contribuir a un esclarecimiento del estado de la cuestión sobre el sacerdocio común de los fieles, que sirva también como introducción al conjunto de los trabajos que componen este fascículo.

³ Cfr. *Catecismo Romano*, II, cap. VII, nn. 23 y 24, Madrid 1971, 345-346; cfr. *Catechismus Romanus*, Ed. Crítica, P. RODRÍGUEZ (ed.), Lev – Eunsa, Ciudad del Vaticano – Pamplona 1989, 899-800.

I. SOBRE LOS FUNDAMENTOS BÍBLICOS

El sacerdocio común es participación del sacerdocio de Cristo. Y el sacerdocio de Cristo se inscribe en la historia de la salvación; para comprender su significado, es preciso remontarse a los estudios sobre el sentido general del sacerdocio en la Biblia a partir del Antiguo Testamento.

Luego, hay que recorrer el itinerario pedagógico que lleva a la plenitud de la revelación, que acontece en Cristo, acerca de su propio sacerdocio. Es entonces cuando se puede apreciar el sentido del sacerdocio cristiano y sus modalidades.

1. *El sacerdocio en el Antiguo Testamento*

En *el Antiguo Testamento*⁴ el tema del sacerdocio abarca la mediación sacerdotal de Moisés y el sacerdocio real, el sacerdocio levítico, la relación entre el sacerdocio y el profetismo y la figura del Siervo de Yahvé.⁵

Según el texto de Ex 19,6, la primera alianza del Sinaí contiene ya una promesa referida al sacerdocio: si los israelitas obedecen a Dios serán para él «reino de sacerdotes y nación santa». La exégesis coincide en que no se trata del gobierno de los sacerdotes ni de que el carácter sacerdotal de todo el pueblo acabe sustituyendo el sacerdocio levítico, sino a la posición privilegiada de Israel respecto a los demás pueblos, en cuanto *segullab*, propiedad personal o exclusiva de Dios.

⁴ La bibliografía es muy amplia. Cfr. entre otros textos: R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1964, 449-517; A. CODY, *A History of Old Testament Priesthood*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1969 («Analecta Biblica», 35); P. ZERAFÀ, *Il sacerdozio nell'Antico Testamento*, «Sacra Doctrina» 60 (1970) 621-658; D. MUÑOZ LEÓN, *Un reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19, 6)*, «Estudios Bíblicos» 37 (1978) 195-198; J. GARCÍA TRAPIELLO, *El sacerdocio en el antiguo Israel*, «Cultura bíblica» 35 (1978) 83-98; J. AUNEAU, *El sacerdocio en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1990; U. BERGES, *El sacerdocio en el Antiguo Testamento*, «Revista Teológica Limense» 24 (1990) 189-207; J. M. CASCIARO, *Fundamentación bíblica de la identidad sacerdotal: aportación de los Evangelios Sinópticos*, en L.F. MATEO-SECO y otros (eds.), *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, Eunsa, Pamplona 1990, 293-299; M.R. REHM, *Levites and Priest*, en *Anchor Bible Dictionary*, IV, New York 1992, 297-310; S. VIRGULIN, *La figura espiritual del sacerdote en el Antiguo Testamento*, en A. BONORA (ed.), *Espiritualidad del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1994, 387-405; F. VARO, *Santidad y sacerdocio del Antiguo al Nuevo Testamento*, «Scripta Theologica» 34 (2002) 13-43; F. SERAFINI, *Sacerdozio*, en R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Milano 2010, 1200-1206; E. CASTELLUCCI, *Sacerdocio*, en G. CALABRESE, PH. GOYRET, O.F. PIAZZA (eds.) - J. R. VILLAR (coord. de la ed. española), *Diccionario de Ecclesiología*, Bac, Madrid 2016, 1297-1311.

⁵ Cfr. M. PONCE CUÉLLAR, *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*, Herder, Barcelona 2001, 139; COMMISSION INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE, *Le ministère sacerdotal*, Cerf, Paris 1971, 40-43.

Solo Israel es «reino para el Señor», ámbito de su reinado y donde es reconocido como único Soberano. Todo ello se manifiesta mediante el servicio que el pueblo entero de Israel tributa al Señor.

Como especial propiedad de Dios, el pueblo participa de la santidad divina según una relación de «hijo de Dios» (cfr. Ex 4,22; Dt 14,1). A la vez esto se puede considerar que se realiza plenamente solo en los tiempos mesiánicos.

Para sintetizar el significado de la institución sacerdotal en el Antiguo Testamento puede decirse que es mediadora del sentido y del papel de Israel como pueblo de Dios.

En el periodo intertestamentario, los sacrificios en los que se derramaba la sangre de animales eran considerados por los rabinos como una representación simbólica de la ofrenda de sí mismo a la voluntad divina, que Israel debía renovar continuamente.⁶

2. Cristo y el sacerdocio en los cristianos

En *el Nuevo Testamento*⁷ el sacerdocio se sitúa en relación con la muerte y resurrección de Cristo. Ahora Él es el mediador, pero con un sentido totalmente nuevo.

a) Como puntos orientativos para afrontar el tema del *sacerdocio de Cristo* en los Evangelios, cabe apuntar estos tres: los Evangelios no describen la actividad

⁶ Cfr. L. BOUYER, *L'application au ministère apostolique des expresions sacerdotales*, «Nova et Vetera» 51 (1976) 179-198.

⁷ Cfr. Y. CONGAR, *Sacerdocio del Nuevo Testamento. Misión y culto*, en H. FRISQUE, Y. CONGAR, *Los sacerdotes. Decretos Presbyterorum ordinis y Optatum totius*, Taurus, Madrid 1969, 269-301; J. COPPENS, *Le sacerdoce royal des fidèles: un commentaire de I Petr. II, 4-10*, en AA.VV., *Au service de la Parole de Dieu. Mélanges offerts à A. M. Charue*, Duculot, Gembloux 1969, 61-75; F. FERNÁNDEZ RAMOS, *El sacerdocio de los creyentes (1 Pet 2, 4-20)*, en *Teología del sacerdocio*, Aldecoa, Burgos 1970, 11-47; A. FEUILLET, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Ed. de Paris, Paris 1972; IDEM, *Les «sacrifices spirituels» du sacerdoce royal des baptisés (1 P 2, 5) et leur préparation dans l'Ancien Testament*, «Nouvelle revue théologique» 96 (1974) 704-728; IDEM, *Les chrétiens prêtres et rois après l'Apocalypse*, «Revue Thomiste» 75 (1975) 40-66; IDEM, *L'Eucharistie, le Sacrifice du Calvaire, et le Sacerdoce du Christ, d'après quelques données du Quatrième Évangile, comparaison avec les Synoptiques et l'Épître aux Hébreux*, «Divinitas» 29 (1985) 103-149; M. NICOLAU, *La triple función sacerdotal en el Nuevo Testamento*, «Naturaleza y gracia» 21 (1974) 55-380; L.J. NASCIMENTO, *El sacerdocio de Cristo en la Carta a los Hebreos*, «Revista de Cultura Bíblica» 10 (1986) 47-85; U. VANNI, *La promozione del regno come responsabilità sacerdotale dei Cristiani secondo l'Apocalisse e la Prima Lettera di Pietro*, «Gregorianum» 68 (1987) 9-56; G. GRESHAKE, *The Meaning of Christian Priesthood*, Four Courts, Dublin 1988; A. ARANDA, *El sacerdocio de Jesucristo en los ministros y en los fieles*, «Scripta Theologica» 22 (1990) 365-404; J. GALOT, *Sacerdote en nombre de Cristo*, Grafite, Bilbao 2002;

de Jesús en términos explícitamente sacerdotales;⁸ Jesús es consciente de que el sacerdocio supera los límites del sacerdocio levítico; no se le llama sacerdote (tampoco en general en el Nuevo Testamento con excepción de la *Carta a los Hebreos*, si bien hay muchos textos, especialmente en los escritos paulinos, que interpretan su muerte como un sacrificio de naturaleza sacerdotal, en relación con la ofrenda que Él hace de sí mismo).

En la perspectiva joánica, la imagen del Buen Pastor unifica todos los aspectos de su ministerio sacerdotal. A la vez, Jesús al identificarse con el siervo de Yahvé, sustituye las víctimas de animales con su propia humanidad. Pero sobre todo, lleva a su perfección el don de sí mismo y la obediencia a la voluntad del Padre, que habían reclamado fuertemente los profetas para garantizar la autenticidad del culto.⁹ En su relato de la pasión, puede interpretarse que san Juan lo presenta como sumo sacerdote de la Nueva Alianza. Y en el *Apocalipsis*, Cristo aparece caracterizado con vestiduras sacerdotales.

A. GARCÍA-MORENO, *Teología bíblica del sacerdocio. Aspectos joanneos*, en L.F. MATEO-SECO et AL. (eds.), *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, Eunsa, Pamplona 1990, 187-205; A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo. Según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1992; IDEM, *La «teleiôsis» du Christ: point capital de la Christologie sacerdotale d'Hébreux*, «New Testament Studies» 42 (1996) 321-338; IDEM, *Il sacerdozio comune dei cristiani secondo san Pietro e nella Lettera agli Ebrei*, AdP, Roma 2011; N. BROX, *La primera carta de Pedro*, Sígueme, Salamanca 1994; J. P. HEIL, *Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John*, «Catholic Biblical Quarterly», 57 (1995) 729-745; H. GEIST, *El sacerdocio según la revelación. Novedad del sacerdocio cristiano*, «Estudios Trinitarios» 31 (1997) 275-294; S. ZEDDA, *Il sacerdozio regale di Cristo. Fundamenti biblici*, San Lorenzo, Reggio Emilia 1999; B. BAROFFIO, V. VIOLA, *Sacerdozio*, en D. SARTORE, A.M. TRIACCA, C. CIBIEN (a cura di), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 1708-1732; PONCE CUÉLLAR, *Llamados a servir*, 137-170; D.N. POWER, *Priesthood in Christian Tradition*, en B. MARTHALER et AL. (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, XI, Thomson-Gale, Detroit 2003, 690-707; R. BERZOSA MARTÍNEZ, *Sacerdocio bautismal*, en FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BURGOS, *Diccionario del Sacerdocio*, Madrid 2005, 707-712; E. BUENO DE LA FUENTE, *Jesucristo sacerdote*, en FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BURGOS, *Diccionario del Sacerdocio*, 367-378; A.C. MITCHELL, *Hebrews*, en *Sacra Pagina Series*, 13, Liturgical Press, Collegeville 2007; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sacerdocio común en su relación al sacerdocio ministerial*, en *Temas selectos de eclesiología* (1984), recogido en *Documentos 1969-2014*, Bac, Madrid 2017, 251-257.

⁸ A propósito de que en los Evangelios no se llame a Jesús “sacerdote”, entiende Vanhoye que hacía falta una reelaboración teológica de las categorías sacerdotales para poder comprender y explicar en qué sentido Cristo es sacerdote. Esto lo hace la *Carta a los Hebreos*, a la vez que supera una visión yuxtapuesta del sacerdocio respecto de la vida: se conecta estrechamente el culto con la vida, situando el sacerdocio en el marco de la vida (cfr. VANHOYE, *Il sacerdozio comune*, 30).

⁹ Cfr. G. ROCCA, *Sacerdozio comune dei fedeli e sacerdozio ministeriale nel Nuovo Testamento e nel Vaticano II*, en AA.VV., *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il concilio*, Città Nuova, Roma 1974, 176.

La denominada oración sacerdotal de Cristo (cfr. Jn cap. 17) recapitula la entrega que Jesús realiza con su vida entera.¹⁰

Para estudiar el sacerdocio de Cristo y cómo este sacerdocio fundamenta el sacerdocio de los fieles, los textos más importantes son la *Carta a los Hebreos*, la *Primera Carta de san Pedro* y algunos pasajes del *Apocalipsis*. Sin perjuicio de los aspectos que serán desarrollados más adelante en este fascículo, cabe introducir brevemente estos textos principales.

El argumento fundamental de la *Carta a los Hebreos* es Cristo como Cabeza de la creación y mediador sacerdotal de nuestra salvación, en relación con la Nueva Alianza. Un tema importante es la relación del sacerdocio de Cristo con el de Melquisedec. De modo similar a este, el sacerdocio de Cristo no se basa en una genealogía, como el sacerdocio levítico, y ni siquiera tiene origen judío; es trascendente y eterno, fundado sobre el poder de una vida indestructible, como se manifiesta en Cristo resucitado.

Después del Concilio Vaticano II, la reflexión teológica ha puesto más de relieve la relación del sacerdocio de Cristo con la creación y con las realidades surgidas de la creación como son la vida familiar, el trabajo y la vocación laical, en torno al centro de la Eucaristía.

En contraste con los ritos antiguos, que eran solo sombra y símbolo del sacerdocio de Cristo, este posee un dinamismo existencial: asume toda su vida y especialmente sus sufrimientos, no solo como un santo o un mártir, sino con una eficacia salvadora. Y así, la perfección de su sacerdocio, que Él ha adquirido a gran precio y que alcanza su plenitud intercesora en el Cielo, puede ser participada por nosotros. A este nuevo culto que se realiza en y a través de un nuevo templo (el cuerpo de Cristo), corresponde una nueva alianza y una nueva ofrenda que envuelve toda la existencia del cristiano: su relación íntima con Dios y la ofrenda de una vida informada por la caridad.

Para todo ello son necesarios los sacramentos y el sacerdocio ministerial, como medio indispensable para que el sacerdocio común pueda ser ejercido. Ambas formas de participación del sacerdocio de Cristo, sacerdocio común y sacerdocio ministerial, constituyen en su conjunto orgánico, el sacerdocio cristiano o el sacerdocio de Cristo en los cristianos.

b) El texto fundamental sobre *el sacerdocio común de los fieles* es la *Primera Carta de san Pedro* (1Pe 2,1-5). Posiblemente en el contexto de una catequesis bautismal, la carta expone, en primer lugar, las condiciones previas para la ofrenda cotidiana de los cristianos (el rechazo del mal, la avidez por la Palabra de Dios y la experiencia gustosa del encuentro personal con Cristo).

¹⁰ Cfr. COMMISSION INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE, *Le ministère sacerdotal*, 147.

En segundo lugar se explica el ejercicio del sacerdocio común: la adhesión a Cristo y a su vida nueva; la edificación de la Iglesia como templo espiritual; los «sacrificios espirituales»¹¹ que son las actividades de los cristianos (no solo sus oraciones sino también sus trabajos ordinarios) ofrecidas a Dios, gracias al fuego divino del amor que enciende y mantiene el Espíritu Santo, para el bien del mundo; todo ello adquiere sentido, valor y utilidad en unión con el sacrificio de Cristo a través de la Eucaristía.

Escribe Vanhoye que «sacrificar» significa hacer sagrado, como «santificar» significa hacer santo.¹² Cabría explicar más esa observación, puesto que en el cristianismo la santificación de las realidades cotidianas no implica convertir esas actividades en «sagradas», según el lenguaje habitual; siguen siendo sociológicamente «profanas», si bien adquieren, por el Bautismo, la capacidad de ser santificables y santificadoras.¹³

Se trata del sacerdocio «santo» y a la vez «real» (regio) que toda la Iglesia participa de Cristo, y en ella cada cristiano a partir del Bautismo. Toda la vida cristiana es un culto a Dios, teniendo en cuenta que la verdadera liturgia implica la caridad y la justicia.¹⁴

El Apocalipsis, en los capítulos 1, 15 y 20, en un marco y con un vocabulario litúrgico, subraya el vínculo entre la realeza y el sacerdocio cristianos y señala que la expresión máxima del sacerdocio es el martirio, como participación en el sacrificio de Cristo.¹⁵

Los estudios actuales destacan, en estos textos apocalípticos: el carácter verdaderamente sacerdotal de la vida de cada cristiano; su manifestación y ejercicio en el contexto de la vida de la Iglesia, junto con la dignidad o realeza de la existencia cristiana, que anuncia el Reino de Dios y de Cristo y colabora con él ya en la tierra; el estímulo que todo ello supone especialmente ante las dificultades de esta vida, con la garantía de estar participando en un sacerdocio y en un reino eterno.

En el conjunto del *Apocalipsis*, la realeza sacerdotal de los cristianos se presenta como culmen de la obra redentora de Cristo y como vértice del gozo y santidad

¹¹ Estos sacrificios son bien reales y no reductivamente “espirituales” en el sentido de “mentales” o “metafóricos”, respecto a los sacrificios verdaderos que serían exteriores, como escribieron algunos autores antes y después del Concilio.

¹² Cfr. VANHOYE, *Il sacerdozio comune*, 17.

¹³ Sobre la distinción entre sagrado y profano, cfr. J.L. ILLANES, *Laicado y sacerdocio*, Eunsa, Pamplona 2001, 23-55.

¹⁴ Así lo subraya ZEDDA, *Il sacerdozio regale di Cristo*, 25, observando que, de otra manera, el culto desembocaría en ritualismo. Cfr. en ese sentido, ORÍGENES, *Homilía sobre el Levítico*, IX, n. 9: PG 12, 521-522.

¹⁵ Cfr. A. FEUILLET, *Les chrétiens prêtres et rois après l'Apocalypse*, «Revue Thomiste» 75 (1975) 40-66.

cristianas. Por tanto, vale la pena conseguirla mediante la unión con la pasión de Cristo.¹⁶

Teniendo en cuenta la controversia protestante y la exégesis contemporánea, actualmente los estudiosos subrayan, en la fundamentación bíblica del sacerdocio común, estos aspectos: el sentido cultural-litúrgico de la muerte de Jesús, sentido del que participa la existencia cristiana; el hecho de que Cristo es el único Mediador y que todos los cristianos son, en Él, sacerdotes de su propia vida; la interpretación que hace posible compaginar en el conjunto de estos textos –incluyendo el *Apocalipsis*–, una doble participación en el sacerdocio de Cristo en un organismo todo él sacerdotal: por el sacerdocio común (sacerdocio de los fieles o de los bautizados) y por el sacerdocio ministerial (sacerdocio de los ministros).¹⁷

En definitiva, el sacerdocio común de los fieles se refiere sustancialmente a la realidad nueva que los cristianos están llamados a vivir en Cristo. Las relaciones entre antiguo y nuevo sacerdocio dependen de las relaciones entre antigua y nueva alianza.

II. EL SACERDOCIO BAPTISMAL SEGÚN EL MAGISTERIO POSCONCILIAR

1. *El Código de Derecho Canónico y la exhortación* Christifideles laici

a) El *Código de Derecho Canónico* (1981) ha hecho valer el sacerdocio común de los fieles a partir de la condición de *fiel* cristiano.¹⁸

El título de su libro II, «El Pueblo de Dios», inspirado en el capítulo II de la *Lumen gentium*, es suficientemente expresivo de la importancia que se da a la condición de «fiel» (cristiano) como base del derecho fundamental de los fieles en la Iglesia. El CIC asume cuanto el Concilio afirma sobre la condición del bautizado como fundamento de la igualdad y dignidad de todos los fieles cristianos, como puerta de incorporación a la Iglesia y como título ontológico-sacramental que capacita para la participación en los demás sacramentos.

Esta igualdad fundamental de los bautizados está teológicamente caracterizada por la filiación divina y por el sacerdocio común que reciben al incorporarse al Cuerpo místico de Cristo. La condición de «fieles» implica la participación en el *triplex munus* de Cristo.

¹⁶ Cfr. F. SERAFINI, *Sacerdozio en Temi teologici della Bibbia*, 1205-1206; U. VANNI, *La promozione del regno*, *passim*.

¹⁷ Cfr. PONCE CUÉLLAR, *Llamados a servir*, 164-166.

¹⁸ Cfr. J. FORNÉS, voces *Igualdad de los fieles (principio de)* y *Fiel*, en J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (eds.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, vols. III, 984-988 y IV, 423-427, Aranzadi, Pamplona 2012.

Junto al principio de igualdad de todos los fieles se alza el principio de diversidad, y por tanto de pluralidad de condiciones, vocaciones, ministerios y carismas existentes en el Pueblo de Dios, todos ellos al servicio de la edificación de la Iglesia y su misión, bajo un único principio de unidad y vida que es el Espíritu Santo.

Como es bien conocido, es fundamental en el CIC la distinción entre fiel y laico,¹⁹ tomada de *Lumen gentium* 9-12 y 14. Mientras la condición de *fiel* designa lo común a todo bautizado (incorporado a Cristo, hecho hijo de Dios y participe del sacerdocio común así como del triple carácter sacerdotal, profético y real de Cristo, y de la misión de la Iglesia en el mundo), el término *laico* indica aquellos fieles cristianos (la mayoría) cuya propia vocación consiste en buscar el Reino de Dios ordenando las realidades temporales según el espíritu del Evangelio.²⁰

Al comentar esta recepción del sacerdocio común de los fieles en el Código de Derecho Canónico, y en referencia a las consecuencias institucionales de la relación y de la distinción entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, se ha apuntado²¹ el hecho de que no haya una separación entre «dos géneros de cristianos», puesto que todos son y siguen siendo siempre fieles bautizados; también, por tanto, los ministros sagrados, que son destinados, por el sacramento del orden, a un ministerio público que consiste en enseñar, santificar y gobernar *in nomine et in persona Christi*. Este ministerio está vinculado, sobre todo en el caso de los obispos y presbíteros, a una participación diversa del sacerdocio de Cristo, el sacerdocio ministerial, por el que representan a Cristo Cabeza.

b) En continuidad con el Código, pero a la vez con una notable profundización teológica en ciertos aspectos, la Exhortación apostólica postsinodal de Juan Pablo II *Christifideles laici* (1988) presenta el sacerdocio común de los fieles desde la novedad cristiana que el bautismo comporta y la participación, a ese nivel, en el triple *munus* de Cristo. Sobre esa base explica que los fieles laicos se caracterizan por la índole secular.

Se apoya en el texto de la *Primera Carta de san Pedro* (cfr. 1Pe 2,4-5.9) para señalar que los bautizados poseen el sacerdocio real.

En primer lugar, la «novedad cristiana» acontece en la incorporación a Cristo por el Bautismo que se refuerza con el sacramento de la Confirmación. Estos dos sacramentos otorgan la participación en el sacerdocio de Cristo que llamamos sacerdocio común de los fieles, que se ejerce en la dinámica del misterio de la Iglesia-

¹⁹ Es ya clásico el trabajo fundamental de A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia: Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Eunsa, Pamplona 1969.

²⁰ Cfr. LG 31; cfr. R. PELLITERO, *La identidad de los cristianos laicos a la luz del Concilio Vaticano II*, en «Scripta Theologica» 47 (2015) 483-506.

²¹ Cfr. CAMPAGNOLI, *Il sacerdozio comune*, 79.

comunión y misión. Para ello el sacerdocio común de los fieles es enriquecido con múltiples carismas.²²

El texto distingue claramente esos dos pasos: novedad cristiana que implica el ejercicio del *triplex munus*; índole secular comprendida como una caracterización teológica, de modo que no se vea la figura del laico desde el dato meramente sociológico y con frecuencia descristianizador. Entre uno y otro paso sitúa la «dimensión secular», como propia de toda la Iglesia y de todos los fieles (según Pablo VI en 1972). Esta dimensión secular se enraíza en la Encarnación y tiene diversas manifestaciones complementarias en el Pueblo de Dios, como reflejo de la corresponsabilidad de todos los cristianos en la salvación del mundo.²³

Por tanto la dimensión secular no debe identificarse con la índole secular, que es un «modo» de vivir la dimensión secular de todos los fieles. Es aquí donde la exhortación realiza una profundización mayor. La índole secular es el signo visible (en el contexto de la «sacramentalidad» de la entera Iglesia) propio y distintivo que «caracteriza» la vida y el apostolado laical.²⁴

La exhortación avisó del riesgo de utilizar indiscriminadamente el término «ministerio», sobre todo por la posible confusión entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial (cfr. n. 23).²⁵

²² Como se comprueba en la bibliografía teológica y canónica a partir de los años ochenta, hay un desarrollo notable sobre el concepto y el significado de los carismas en la Iglesia. En la *Christifideles laici* se comprenden en el marco de los dones del Espíritu a la Iglesia y se traducen tanto en tareas intraeclesiales (transmisión de la fe, liturgia, servicios de caridad en estructuras parroquiales, etc.) como extraeclesiales (el inmenso campo de la santificación de las realidades surgidas del orden creado: el trabajo, la familia, la sociedad y la cultura, etc.). Todos los carismas se ordenan a la misión eclesial y han de ser discernidos por la Jerarquía (cfr. CL 24).

²³ Cfr. R. LANZETTI, *L'indole secolare propria dei fedeli laici secondo l'Esortazione Apostolica post-sinodale* Christifideles laici, «Annales Theologici» 3 (1989) 35-51; recogido en castellano en R. PELLITERO (ed.), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, Rialp, Madrid 2006, 147-162.

²⁴ Sobre la relación entre «la índole secular» y la participación en el «*triplex munus*» de Cristo, particularmente en el caso de los laicos, cfr. nuestro estudio con ese título en R. PELLITERO, *Ser Iglesia haciendo el mundo*, Promesa, San José de Costa Rica, 2007, 95-118; IDEM, *Laicos en la nueva evangelización*, 126-143. Cfr. también, en relación con la misión, el texto anterior de F. OCÁRIZ, *La partecipazione dei laici alla missione della Chiesa*, «Annales Theologici» 1 (1987) 7-26; trad. al castellano en IDEM, *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona 2000, 241-260.

²⁵ Acerca de esa confusión puede verse la advertencia inicial ante dos tentaciones prácticas que acecharían a los fieles laicos: «La tentación de reservar un interés tan marcado por los servicios y las tareas eclesiales, de tal modo que frecuentemente se ha llegado a una *práctica dejación de sus responsabilidades específicas* en el mundo profesional, social, económico, cultural y político; y la tentación de legitimar la *indebida separación entre fe y vida*, entre la acogida del Evangelio y la acción concreta en las más diversas realidades temporales y terrenas» (*Christifideles laici*, n. 2).

2. *La carta Novo incipiente y la exhortación Pastores dabo vobis*

Dentro del pontificado de san Juan Pablo II, acerca del sacerdocio común de los fieles cabe destacar dos documentos: la carta *Novo incipiente* (jueves santo de 1979) y la exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis*, de 1992.

En su carta a los sacerdotes al principio de su ministerio, el nuevo Papa trataba de la relación y la distinción entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles (cfr. n. 3), con referencia a la doctrina asentada en el Concilio Vaticano II.

Si entre los dos modos de participar del sacerdocio de Cristo hay una diferencia no solo de grado sino también de esencia (cfr. LG 10), «ello es fruto de una riqueza particular del mismo sacerdocio de Cristo, que es el único centro y la única fuente tanto de la participación que es propia de todos los bautizados como de esa otra participación a la que se llega por medio de un sacramento distinto, precisamente el sacramento del Orden» (n. 4). Este sacramento debe ayudar a los fieles a ser conscientes de su sacerdocio común y actualizarlo (cfr. *ibidem*). Este deber se entiende en la perspectiva de la «subordinación» del sacerdocio ministerial al sacerdocio común de todos los fieles (cfr. n. 9), al servicio, por tanto, de la vocación y de la misión de todos los cristianos.

En su exhortación *Pastores dabo vobis* (1992), fruto del sínodo sobre la formación de los sacerdotes en el mundo actual, vuelve Juan Pablo II sobre esos mismos argumentos. Señala, entre las tareas del ministerio presbiteral, la promoción del ejercicio, con fidelidad y plenitud, del sacerdocio común de todo el Pueblo de Dios (cfr. nn. 16 y 17, 37).

Ya en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (edición típica de 1997) nuestro tema aparece explícitamente en la introducción a la segunda parte, al explicar quién y quiénes celebran la liturgia sacramental de la Iglesia: «La asamblea que celebra es la comunidad de los bautizados» (n. 1141), en virtud del «sacerdocio común». A continuación se especifica, con referencia a los textos conciliares: «Este “sacerdocio común” es el de Cristo, único Sacerdote, participado por todos sus miembros»,²⁶ animando a la participación litúrgica «plena, consciente y activa» que corresponde a todos los fieles por su sacerdocio real.

En el mismo apartado, dos números más adelante se alude al mismo sacerdocio común de los fieles como fundamento para el ejercicio de otros «ministerios particulares» no consagrados por el sacramento del Orden, cuyas funciones litúrgicas son determinadas por las tradiciones litúrgicas y las necesidades pastorales (cfr. n. 1443).²⁷

²⁶ Cfr. LG 10; 34; PO 2.

²⁷ Se refiere a los acólitos, lectores, comentaristas y los cantores, en cuanto que desempeñan un auténtico ministerio litúrgico (cfr. SC 29).

Más adelante, al exponer los efectos del Bautismo, el *Catecismo* recoge el texto de 1P 2, 5 y 9, para afirmar que los bautizados participan del sacerdocio de Cristo y de su misión profética y real, subrayando claramente que «El Bautismo hace participar en el sacerdocio común de los fieles» (n. 1 268); al margen se remite al lugar donde se explica la «vocación sacerdotal» del pueblo de Dios (cfr. n. 784). Poco después se señala que por el carácter sacramental del Bautismo los fieles quedan consagrados para el culto religioso cristiano (n. 1273).²⁸

Como exposición autorizada de la fe cristiana en nuestro tiempo, el *Catecismo* declara también que el «carácter» propio de la Confirmación perfecciona el sacerdocio común de los fieles, recibido en el Bautismo, y concretamente el confirmado recibe el poder de confesar a Cristo públicamente (cfr. n. 1305).

Finalmente cabe resaltar cómo, al tratar del sacramento del Orden, el *Catecismo* expone los dos modos de participar en el único sacerdocio de Cristo. Ahí reafirma: «Los fieles ejercen su sacerdocio bautismal a través de su participación, cada uno según su vocación propia, en la misión de Cristo, Sacerdote, Profeta y Rey. Por los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación los fieles son «consagrados para ser [...] un sacerdocio santo» (n. 1546).²⁹

3. *Las enseñanzas de Benedicto XVI y de Francisco*

En el pontificado de Benedicto XVI podría decirse que el sacerdocio común de los fieles está muy presente, casi siempre de un modo implícito que aquí solamente podemos apuntar. Por limitaciones de espacio, tomamos como iconos la encíclica

²⁸ «El sello bautismal capacita y compromete a los cristianos a servir a Dios mediante una participación viva en la santa Liturgia de la Iglesia y a ejercer su sacerdocio bautismal por el testimonio de una vida santa y de una caridad eficaz» (n. 1273; cfr. LG 10). Hay que tener en cuenta que para el *Catecismo* –como testigo de la fe cristiana– la palabra *liturgia* no se refiere solamente al culto, sino que es una dimensión de todo lo cristiano: el anuncio de la fe, la caridad y el servicio a Dios y a los hombres (cfr. n. 1070), también en el ámbito de la familia y del hogar, donde se ejerce el sacerdocio bautismal (cfr. n. 1657).

²⁹ Cfr. LG 10. En el n. siguiente el *Catecismo* explica cómo los dos modos de participación del sacerdocio de Cristo «están ordenados el uno al otro»: «Mientras el sacerdocio común de los fieles se realiza en el desarrollo de la gracia bautismal (vida de fe, de esperanza y de caridad, vida según el Espíritu), el sacerdocio ministerial está al servicio del sacerdocio común, en orden al desarrollo de la gracia bautismal de todos los cristianos» (n. 1547). El sacerdocio bautismal es también la fuente de los sacramentales (cfr. n. 1669; SC 61). Además, el *Catecismo* confirma el importante papel del sacerdocio común como uno de los fundamentos de la estructura de la Iglesia: «La Iglesia celebra los sacramentos como comunidad sacerdotal estructurada por el sacerdocio bautismal y el de los ministros ordenados» (n. 1332). Por tanto, entre el sacerdocio de Cristo y el de cada fiel cristiano está el sacerdocio que la Iglesia entera, como pueblo sacerdotal, participa: «El sacerdocio bautismal es el sacerdocio de todo el Cuerpo de Cristo» (n. 1188).

programática *Deus caritas est* y dos importantes exhortaciones postsinodales: la *Verbum Domini* y la *Sacramentum caritatis*.

Quien conozca el itinerario teológico de Joseph Ratzinger puede percibir en la encíclica *Deus caritas est* (2005) que la conciencia y la vivencia del sacerdocio bautismal se sitúa en el núcleo de su propuesta. Así, en palabras como estas, que emplea para explicar que Dios es amor: «Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar» (n. 12). «La Eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús. No recibimos solamente de modo pasivo el *Logos* encarnado, sino que nos implicamos en la dinámica de su entrega» (n. 13). «(...) En ella el *agapé* de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros. Solo a partir de este fundamento cristológico-sacramental se puede entender correctamente la enseñanza de Jesús sobre el amor» (n. 14).

En la exhortación postsinodal *Verbum Domini* (2010), sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia, se reafirma que todos los cristianos, como consecuencia del bautismo, son responsables de anunciar la Palabra de Dios, los laicos testimoniando el Evangelio en la vida cotidiana (cfr. nn. 84 y 94). Es el aspecto profético del sacerdocio bautismal.

Es particularmente en la *Sacramentum caritatis* (2007) sobre la Eucaristía, fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia, donde –a propósito de la celebración eucarística– se desarrollan algunos aspectos centrales del “sacerdocio real”: entre ellos y desde el núcleo cristológico y litúrgico, las dimensiones antropológica y moral, eclesiológica y social del ejercicio del sacerdocio común.

A partir de la Eucaristía, el cristiano, «viviendo la propia vida como vocación, se convierte día tras día en culto agradable a Dios. Ya desde la reunión litúrgica, el Sacramento de la Eucaristía nos compromete en la realidad cotidiana para que todo se haga para gloria de Dios» (n. 79).

La vida cristiana tiene una esencial dimensión, una «forma eucarística». De ahí deriva la realidad del «culto espiritual» (cfr. Rm 12,1: *logiké latreia*), al que todo cristiano está llamado desde el bautismo. En palabras de Benedicto XVI, se trata de un «nuevo culto como ofrenda total de la propia persona en comunión con toda la Iglesia» (n. 70). Un culto que, hecho posible por la Eucaristía y su capacidad integradora, abraza todos los aspectos de la vida (cfr. 1Co 13,31) y que, por su unión con Cristo, va transfigurando al cristiano plenamente en Hijo de Dios.³⁰

³⁰ «Aparece aquí todo el valor antropológico de la novedad radical traída por Cristo con la Eucaristía: el culto a Dios en la vida humana no puede quedar relegado a un momento particular y privado, sino que, por su naturaleza, tiende a impregnar todos los aspectos de la realidad del individuo. El culto agradable a Dios se convierte así en un nuevo modo de vivir todas las

Baste finalmente, como muestra, este texto: «La celebración y adoración de la Eucaristía nos permiten acercarnos al amor de Dios y adherirnos personalmente a él hasta unirnos con el Señor amado. El ofrecimiento de nuestra vida, la comunión con toda la comunidad de los creyentes y la solidaridad con cada hombre, son aspectos imprescindibles de la *logiké latreía*, del culto espiritual, santo y agradable a Dios (cfr. Rm 12,1), en el que toda nuestra realidad humana concreta se transforma para su gloria» (n. 94).

Por su parte, el Papa *Francisco* ha subrayado algunos aspectos del sacerdocio común de los fieles, en relación con la vida cristiana y la misión evangelizadora de la Iglesia. «En todos los bautizados, desde el primero hasta el último, actúa la fuerza santificadora del Espíritu que impulsa a evangelizar».³¹

Sin embargo, advierte la falta de una «toma de conciencia de la responsabilidad laical que nace del Bautismo y de la Confirmación», que lleve a que su compromiso se refleje en la penetración de los valores cristianos en el mundo social, político y económico.³²

En una *Carta dirigida al cardenal Ouellet* (19-III-2016), el Papa denunciaba el clericalismo que apaga el fuego profético del que toda la Iglesia está llamada a dar testimonio en el corazón de los pueblos: «El clericalismo olvida que la visibilidad y la sacramentalidad de la Iglesia pertenecen a todo el Pueblo de Dios» (cfr. *Lumen gentium*, nn. 9-14). Refiriéndose sobre todo a los fieles laicos, subrayaba que los pastores, unidos al pueblo de Dios, sin inmiscuirse en las cuestiones concretas de la vida pública, deben estimular y promover la caridad y la fraternidad, el deseo del bien, de la verdad y de la justicia, de modo que la corrupción no anide en los corazones.

Francisco ha venido insistiendo en la alegría de la evangelización, la coherencia de los cristianos y la necesidad del discernimiento –personal y eclesial– de la voluntad de Dios en todos los momentos de la vida. Todo ello se hace necesario como consecuencia de la llamada a la santidad que los bautizados han recibido y como camino para la nueva evangelización.³³

circunstancias de la existencia, en la que cada detalle queda exaltado al ser vivido dentro de la relación con Cristo y como ofrenda a Dios. La gloria de Dios es el hombre viviente (cfr. 1Co 10,31). Y la vida del hombre es la visión de Dios (cfr. S. IRENEO, *Contra las herejías* IV, 20, 7: PG 7, 1037)» (BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 71). En los nn. siguientes de la exhortación se despliega la coherencia cristiana (el «vivir según el Domingo»), el sentido del descanso y del trabajo, la pertenencia eclesial, la espiritualidad (de misión y testimonio) y la vida moral, es decir el *ethos* (el compromiso en la caridad y en la justicia) del cristiano, todos ellos aspectos esenciales en el dinamismo del culto espiritual, propio del sacerdocio bautismal.

³¹ FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 2013, n. 119.

³² cfr. *ibidem*, 102.

³³ IDEM, *Gaudete et exsultate*, 2018.

III. LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

1. *El sacerdocio de Cristo y su dimensión solidaria*

La necesidad de explicitar la dimensión antropológica de la soteriología ha llevado, en nuestro tiempo, a subrayar el aspecto solidario y “liberador de sentido” para la vida humana, que tiene la mediación de Cristo.

a) *El sacerdocio de Cristo, en el movimiento de amor de Dios por el mundo.* Un buen representante de esto es K.-H. Menke. Para este autor, según la *Carta a los Hebreos* Jesús es «aquél que se deja insertar totalmente en el movimiento de amor de Dios por el mundo». ³⁴ Jesús tiene la conciencia de que su misión implica su amor por el mundo y por los hombres, y que eso se tiene que demostrar con su obediencia al plan del Padre. En Jesús su sacerdocio se identifica con su ser víctima, como dice la liturgia. Su sacerdocio principal no está en la línea del sacerdocio instituido, sino del sacerdocio de la propia vida, en el caso de Jesús totalmente excepcional, al ser la existencia del Hijo de Dios hecho carne para nuestra salvación.

En debate con los autores que sitúan el mensaje de Jesús en el marco de la mentalidad escatológica, apocalíptica y proto-judaica de su tiempo (s. III a.C. al s. I d.C.) –según la cual la salvación necesita de la destrucción de este mundo para que se restablezca un orden totalmente distinto y nuevo–, Menke subraya *la diferencia y la novedad* del mensaje de Jesús, aunque a veces Jesús utilice las categorías de la mentalidad de su época. El Reino que Él predica y viene a traer no es algo totalmente futuro y transcendente. No se realiza con intervenciones violentas a la manera de los zelotes, o con un repliegue cultural-esotérico, sino al contrario por medio del descenso absoluto del amor al puesto del pecador. ³⁵ Por eso no se deben juzgar los milagros de Jesús simplemente como confirmación sobrenatural de sus palabras y acciones naturales: son más bien relatos o testimonios de personas que, en el encuentro con Jesús, experimentan haber sido reconocidas y liberadas de modo incondicionado. ³⁶

En efecto, y todo ello nos habla del modo en que se da la mediación sacerdotal de Cristo. Menke subraya la dimensión «solidaria», en sentido único, de la salvación obrada por Cristo. Esta salvación está igualmente lejana de una “ortopráctica” en sentido marxista (así lo propone P. Knitter y otros partidarios del pluralismo de las religiones), como de toda interpretación individualista de la salvación.

³⁴ K.-H. MENKE, *L'unicità di Gesù Cristo nell'orizzonte della domanda sul senso*, San Paolo, Milano 1999 (or. alemán de 1995), 111.

³⁵ Cfr. *ibidem*, 110-111.

³⁶ Cfr. *ibidem*, 111.

Menke sostiene que «Jesús es el sentido absoluto y la salvación *en la* historia, y se puede confesar (aceptar) a Jesús en cuanto Cristo solo participando en su descenso a este mundo y no en una fuga individualista de él». ³⁷ Tanto Marción (s. II) –que negaba el mesianismo de Cristo y su muerte real– como Drewerman –que considera a Jesús como un hombre que mediante su fe supera la angustia y así se relaciona con el Dios transcendente– desconocen una real e intransferible comunicación de Dios en el hombre Jesús, y el cambio que su obra redentora imprime en el sentido de la historia.

Menke escribe que «todo hombre en este mundo es como una apertura, por medio de la cual el Dios encarnado en Cristo puede realizar lo que su amor absoluto desea». ³⁸ Todo el que reza verdaderamente se deja aferrar por el amor que con nosotros puede y quiere cambiar todo lo absurdo en sentido.

b) *Cristo, Mesías sacerdotal, mediador de la reconciliación universal con Dios.* La dimensión solidaria de la mediación sacerdotal de Cristo es analizada también por A. Amato, después de estudiar los fundamentos veterotestamentarios de la relación entre sacerdocio y realeza, que los cristianos participamos de Cristo. ³⁹

Amato enfoca la figura bíblica del «mediador sacerdotal», tal como la presenta la *Carta a los Hebreos*. Tiene como antecedente, en el Antiguo Testamento, una corriente mesiánica sacerdotal que desemboca en un mediador escatológico.

La tradición bíblica reconoce una preeminencia del sacerdocio preisraelítico (cfr. Gn 14,17-20 y Sal 110,4). De modo semejante a la tradición sumerio-acádica y egipcia, el rey sigue siendo el verdadero sacerdote de Israel, ⁴⁰ pero delega en los levitas el culto. Junto con el culto (el servicio al altar), los levitas tienen también la función de transmitir el oráculo divino, guardar la tradición e interpretar la ley (sobre todo la cultural).

Después del exilio, el sacerdote es el verdadero mediador de la salvación. Tras la desaparición de Zorobabel y de la monarquía, el sacerdote comienza a asumir las funciones reales (cfr. Za 3,7). Así se convierte en el único auténtico representante del pueblo ante Dios. ⁴¹ El sacerdote es el representante del Mesías sacerdotal.

Un siglo antes de Cristo se vuelve a encender la esperanza en un Mesías sacerdotal y otro real, como se ve en algunos textos del Qumrán. La relación entre el

³⁷ *Ibidem*, 115.

³⁸ *Ibidem*, 128.

³⁹ Cfr. A. AMATO, *Jesús es el Señor*, Bac, Madrid 2009 (1ª ed. italiana de 1999), cfr. especialmente 133 ss.

⁴⁰ De modo semejante a la tradición sumerio-acádica y egipcia, el rey es mediador sacerdotal entre el pueblo y Dios: representa al pueblo ante Dios (expiación e intercesión) y representa a Dios ante el pueblo (bendición y salvación) (cfr. *ibidem*, 133).

⁴¹ Poco después (s. V), la tradición sacerdotal (P), redactada probablemente durante el destierro, reinterpreta el Pentateuco en clave sacerdotal, así como la tradición yahvista había hecho lo propio en el s. X en clave real davídica. Cfr. *ibidem*, 133 ss.

Mesías sacerdotal y el real se compara a la relación entre el sol y la luna, representados respectivamente por Leví y Judá; de modo que el Mesías sacerdotal (poder del sacerdocio, celestial) es superior al davídico (poder real, terreno). Sus oficios serán la mediación en el culto, en la revelación divina y en la paz y felicidad para el pueblo.⁴²

Esta corriente sacerdotal es la que, decepcionada ante la verificación histórica, se proyecta hacia el Mesías sacerdotal futuro. Esta figura se cumple en Jesucristo que, siendo hijo de David, es al mismo tiempo sacerdote eterno según el rito de Melquisedec (cfr. Hb 5,10).⁴³

En una zona ulterior de su tratado cristológico, Amato se detiene en las interpretaciones de la muerte de Cristo.⁴⁴ Prefiere aquella que la ve como «reconciliación perfecta del hombre con Dios». Como otros autores contemporáneos (De Lubac, Ratzinger), Amato habla del dolor y de la pasión de Dios por el hombre, que se convierte en el misterio de la misericordia y del perdón, tal como se manifiesta primero en la Encarnación y luego en la Cruz.⁴⁵

Este es el sentido, si cabe hablar así, de la solidaridad única de Cristo con y en favor de los hombres.

Para explicar el valor único y universal de la muerte de Cristo «por nosotros», es decir, en qué sentido la cruz es representativa de toda la humanidad, Amato discute tanto la hipótesis de la «sustitución vicaria», como la más moderna de la «solidaridad».⁴⁶ A su juicio, la solidaridad cultural de Cristo ha de entenderse fundamentada en su solidaridad ontológica (por la Encarnación) con la humanidad y con cada hombre. Y de esta manera se hace posible el ejercicio de su misión sacerdotal (cfr. Hb 5,7-10).⁴⁷

Con todo –entiende Amato– el concepto de solidaridad se queda pequeño en el caso de Cristo: que Cristo haya muerto como nosotros y con nosotros no implica que haya muerto además, como afirma la Escritura, «por nosotros», lo que hace que su solidaridad sea, efectivamente, única.

De hecho, nadie puede ejercer una «solidaridad» como la de Cristo. Por eso habría que unir la explicación de la solidaridad con la de la sustitución vicaria,

⁴² Cfr. *ibidem*, 136.

⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 595 ss.

⁴⁵ «En el sacrificio de Cristo, la humanidad, que se había alejado de Dios, vuelve para siempre a la comunión y a la vida divina. La cruz de Cristo es la única reparación verdadera y sobreabundante que el hombre podía dar a Dios. En ella se cumple la reconciliación perfecta entre el hombre y Dios, y la restauración y la divinización definitiva de la humanidad» (*ibidem*, 602).

⁴⁶ Cfr. L. ALONSO SCHÖCKEL, *La Rédemption oeuvre de solidarité*, «Nouvelle Revue Théologique» 93 (1971) 449-472.

⁴⁷ Cfr. AMATO, *Jesús es el Señor*, 605.

como hace Galot⁴⁸. Es decir, completando esas ideas bajo la explicación de la «representación universal» del único sacrificio de Cristo.⁴⁹ Esta sería, según Amato, la clave más adecuada para la comprensión del valor salvífico del sacrificio del Siervo de Yahvé (cfr. Is 53,4-8).⁵⁰

Esta simultaneidad de solidaridad y sustitución –continúa Amato–, que hace universal el influjo del único sacrificio redentor de Cristo, tiene un triple fundamento escriturístico sólido: un fundamento que pasa por la creación, establecido por el plan eterno de salvación (cfr. Ef 1,3-7 y 10); un fundamento en la recapitulación operada por Cristo, modelo, arquetipo y causa ejemplar de la humanidad (cfr. Col 1,15-16); un fundamento en el Verbo encarnado y redentor (su obra redentora es el sacrificio de la Persona encarnada del Verbo).

En conclusión, «Jesucristo en cuanto recapitulador de la humanidad representa a todos los hombres de todos los tiempos; en cuanto Verbo encarnado y redentor, ha merecido con su sacrificio único en la cruz la satisfacción eterna y sobreabundante de los pecados de toda la humanidad (cfr. 1Co 15,22; 1Tm 2,5-6)».⁵¹

c) *El sacerdocio de Cristo y del cristiano a partir de la oración de Cristo.* La especial solidaridad de Jesús con y por los hombres se vincula al carácter sacerdotal que, a partir del sacerdocio bautismal, adquiere la vida y la misión de los cristianos. De esto se ha venido ocupando Joseph Ratzinger.

Ya en un artículo sobre el sentir con la Iglesia, mientras se celebraba el Vaticano II,⁵² el entonces perito conciliar concluía subrayando la naturaleza del culto cristiano y de la vida cristiana, en torno a la Eucaristía, como culto espiritual (cfr. Rm 12, 1). Desde ahí, afirma, se esclarece el sentido del sacerdocio común de los fieles. De hecho, entiende, así se comprendían a sí mismos «los cristianos de los primeros siglos como los sacerdotes de la humanidad, que significan para la humanidad y para el universo lo que en las diferentes religiones son sus sacerdotes. La situación de minoría no tenía nada de extraño para ellos, a pesar o justamente porque tal situación exigía continuamente relacionarlo todo con la hostia viva del cuerpo de Cristo».⁵³

⁴⁸ «Cristo se hace solidario con nosotros de manera que hace recaer sobre sí, sustituyéndonos a nosotros, todo el peso de las culpas de los hombres» (J. GALOT, *Jesús liberador*, Centro de Estudios de Teología Espiritual, Toledo 1982, 306-307).

⁴⁹ Esta «representación» ha sido discutida en los años ochenta por autores como M.J. NICOLAS, J. DORÉ, K. RAHNER, B. SESBÖUÉ Y G. BIFFI; Cfr. las referencias en AMATO, *Jesús es el Señor*, 605.

⁵⁰ Cfr. AMATO, *Jesús es el Señor*, 606.

⁵¹ *Ibidem*, 607.

⁵² Cfr. J. RATZINGER, *Sentire ecclesiam* (texto de 1963), en *Obras completas VII/1: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*, Bac, Madrid 2013, 269-276.

⁵³ *Ibidem*, 275.

En el volumen primero de su libro *Jesús de Nazaret*,⁵⁴ Ratzinger se manifiesta como defensor del carácter litúrgico del *Evangelio de Juan*. Además, Cristo, el *Logos*, aparece como el sacerdote de una «liturgia cósmica», que prefigurado por Melquisedec, actúa y nos ofrece los dones esenciales para el ser humano.⁵⁵

El volumen segundo analiza con detenimiento la oración sacerdotal de Jesús y la pone en relación con la *Carta a los Hebreos* sobre el trasfondo de la fiesta judía de la expiación, siguiendo sobre todo a A. Feuillet.⁵⁶

«La oración de Jesús –escribe Ratzinger– lo presenta como el sumo sacerdote del gran día de la Expiación. Su cruz y su exaltación son el día de la Expiación para todos, en el que la historia entera del mundo, frente a todas las culpas humanas con todos sus destrozos, encuentra su sentido, y se la introduce en su auténtica “razón de ser” y su “adónde”. A este respecto, la teología de Juan 17 se corresponde perfectamente con lo que la *Carta a los Hebreos* desarrolla con detalle».⁵⁷

Con ese trasfondo, Joseph Ratzinger destaca la realidad del culto espiritual, que Jesús inaugura con su obra redentora. Los sacrificios de los animales quedan superados y en su lugar se pone lo que los Padres griegos llaman *thysía logiké*, sacrificio en modo de palabra, y que Pablo califica de manera muy parecida como *logiké latreía*, culto modelado por la palabra, correspondiente a la razón (cfr. Rm 12,1). Pero esta palabra no es simplemente una palabra humana. Es «la Palabra» que arrastra todas las palabras humanas dentro del diálogo interior de Dios, en su razón y en su amor. Más aún, es la Palabra hecha carne (cfr. Hb 10,5; cfr. Sal 40,7), cuerpo entregado, sangre derramada. Jesús es el nuevo Moisés que intercede por la salvación y ofrece su vida a Dios, ahora como sacerdote y víctima al mismo tiempo.

En la oración sacerdotal, Ratzinger destaca cuatro grandes temas: 1) la «vida eterna» (cfr. Jn 17,3) que es el mismo Cristo, que se conoce en la comunión con Él, que abre a la participación en la vida divina y se traduce en amor con toda sus consecuencias; 2) la «consagración en la verdad» (Jn 17,17-19), como participación en la misión sacerdotal de Jesús; 3) la revelación del nombre de Dios (cfr. Jn 17,26), pues ahora el «Dios con nosotros» se hace asequible a toda la humanidad y transforma el cosmos en morada de Dios; 4) la futura unidad de los discípulos con Jesús (cfr. Jn 17,21), como fundamento vivo y visible para que el mundo crea (aquí se establece, según Ratzinger, la institución misma de la Iglesia y se la estructura para su misión).⁵⁸

⁵⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret, I. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Esfera de los libros, Madrid 2007.

⁵⁵ Cfr. particularmente en relación con la Transfiguración, *ibidem*, 356 ss.

⁵⁶ Cfr. FEUILLET, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres, passim*.

⁵⁷ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret, II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, Encuentro, Roma – Madrid 2011, 95 ss.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, 101-118. Se trata de un tema importante en el ecumenismo. Cfr. F. RODRÍGUEZ

En relación con la *Carta a los Hebreos* y, en consecuencia, con el contenido del sacerdocio común de los cristianos, Joseph Ratzinger ha analizado la oración de Jesús en Getsemaní como paradigma de toda su oración. La oración de Jesús, y por tanto la oración del cristiano que participa de esa oración, es siempre un «laboratorio de libertad». Ahí, como paradigmáticamente hizo Jesús, se supera la inicial dualidad de voluntades (voluntad de Dios, voluntad del hombre) y el cristiano, a través de Jesús, se identifica con la voluntad de Dios Padre.⁵⁹

Sobre la Cruz, Jesús consuma finalmente su sacrificio. En él nos incluye a todos y anula nuestra desobediencia mediante su amor. Esto implica, según Ratzinger, que «nuestra moralidad personal no basta para venerar a Dios de manera correcta». ⁶⁰ Y por eso «forma parte de la existencia cristiana tanto el sacramento del Bautismo, la acogida en la obediencia de Cristo, como la Eucaristía, en la que la obediencia del Señor en la cruz nos abraza a todos, nos purifica y nos atrae dentro de la adoración perfecta realizada por Jesucristo». ⁶¹ Así aspira Ratzinger no solo a interpretar el sentido de la Cruz sino la totalidad del culto cristiano que abarca también la «dimensión existencial». Con ello retorna al tema del culto espiritual (cfr. Rm 12, 1) –sin llamarlo así–, es decir, al abandono de toda la existencia en Dios, que implica la «dimensión de la corporeidad».

«Por consiguiente –concluye–, si bien podemos ver el centro del culto cristiano en la celebración de la Eucaristía, en la participación, nueva cada vez, en el misterio sacerdotal de Jesucristo, hay que tener siempre presente, sin embargo, toda su magnitud: su finalidad es atraer constantemente a cada persona y al mundo dentro del amor de Cristo, de modo que todos lleguen a ser, junto con Él, una ofrenda “agradable, santificada por el Espíritu Santo” (Rm 15,16)». ⁶²

2. Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en perspectiva eclesiológica

Teniendo en cuenta que nuestra exposición se inscribe en una publicación más amplia donde se encuentra un tratamiento específico del sacerdocio común de los fieles desde la perspectiva eclesiológica, aludimos a ella brevemente, remitiendo a ese estudio y a su abundante bibliografía. ⁶³

GARRAPUCHO, P. SGROI, *Il sacerdozio comune dei fedeli e la missione della chiesa: nel Vaticano II e nei dialoghi ecumenici postconciliari*, en R. GIRALDO, P. SGROI, T. VETRALI (eds.), *Ecumenismo come conversione*, I.S.E. S. Bernardino, Venezia 2007, 193-220; vid. también G. HINTZEN, *Das Gemeinsames Priestertum aller Gläubigen und das besondere Priestertum des Dienstes in der ökumenischen Diskussion*, «Catholica» 45 (1991) 44-77.

⁵⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, Fundación San Juan, Santa Fe 2007, 45-51.

⁶⁰ IDEM, *Jesús de Nazaret*, II, 274.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, 277-278.

⁶³ Ver la contribución de M. DE SALIS a este fascículo.

En el concilio Vaticano II el sacerdocio de los fieles aparece, en el marco de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, como un sacerdocio propio, analógico y de acuerdo con los modos rechazados en la redacción, no debe llamarse ni «espiritual», ni «incoativo» ni «cierto sacerdocio» (cfr. n. 10).

La literatura se ha detenido en la relación y distinción entre el sacerdocio de los fieles y el sacerdocio ministerial.⁶⁴

El Concilio enseña que el sacerdocio de los fieles –distinto esencialmente y no tanto gradualmente del sacerdocio ministerial⁶⁵– ha de considerarse primario en el orden ontológico respecto al sacerdocio ministerial, que se sitúa, este segundo, en el interior de todo el pueblo sacerdotal y a su servicio, como denota el adjetivo «ministerial».

Mientras que los ministros gozan de la sagrada «potestad», todos los fieles participan de una verdadera «dignidad», que para ser plena requiere la gracia.⁶⁶

Sobre esto baste ahora un conocido texto de Congar sobre la fórmula *essentia et non gradu tantum*: «Esta fórmula enseña una doctrina muy importante. Si el sacerdocio del ministerio ordenado difiere del sacerdocio del bautizado gradualmente, haría de este ministerio un super-cristiano. Pero el sacerdocio ministerial se sitúa, no en la línea de la ontología constitutiva del cristiano, sino en la del ministerio. Es una participación funcional, que comporta su fundamento ontológico pero de una ontología de función o de ministerio».⁶⁷

Como ha señalado E. Castellucci,⁶⁸ la mejor descripción conciliar del sacerdocio de los fieles, es precisamente la que introduce la reflexión sobre los laicos,⁶⁹ que representa como un compendio de los elementos bíblicos y tradicionales: «Pues todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso de alma y de cuerpo, si con hechos en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo, que en la celebración

⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

⁶⁵ Cfr. LG 10; PO 2.

⁶⁶ Cfr. LG 18; cfr. PONCE CUÉLLAR, *Llamados a servir*, 315-317.

⁶⁷ Y. CONGAR, *Quelques problèmes touchant les ministères*, «Nouvelle Revue Théologique» 93 (1971) 790.

⁶⁸ Cfr. E. CASTELLUCCI, *Sacerdocio*, en CALABRESE, GOYRET, PIAZZA (eds.), *Diccionario de Eclesiología*, 1297-1311.

⁶⁹ La Iglesia, señala Pilar Río, por los sacramentos del Bautismo/Confirmación y del Orden, es Cuerpo de Cristo Sacerdote consagrado, ungido con el Espíritu Santo para continuar la obra que el Padre encomendó a realizar al Hijo entre los hombres. «Los bautizados, por tanto, en virtud de su sacerdocio bautismal –que dice intrínseca relación al ministerial y este, a aquel–, son presencia viva y operante del misterio de ese Cuerpo ungido, orgánicamente estructurado, para la misión en el mundo» (P. RÍO, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo*, Palabra, Madrid 2015, 358).

de la eucaristía se ofrecen piadosísimamente al Padre junto con la oblación del Cuerpo del Señor». ⁷⁰

El sacerdocio bautismal se estructura e ilumina desde dos focos: el «sacrificio espiritual» y el «sacrificio eucarístico», un elemento existencial y un elemento ritual. ⁷¹

El primero, el «sacrificio espiritual», consiste en la ofrenda a Dios que hacen los cristianos de su propia vida corporal (cfr. Rm 12,1-2) con todo lo que comporta de relaciones: trabajo, vida familiar, oración, alegría, sufrimiento, etc. En unión con Jesús, los cristianos están llamados a la santidad sumergiéndose como Él en la condición humana con un amor que culmina en la ofrenda de sí mismos al Padre y a los hombres. Y esa ofrenda es asumida por la Iglesia de modo que lo «profano» se orienta a Dios y se convierte (teológicamente) en «sagrado» en cuanto signo de encuentro con Dios: «Son los lugares y las ocasiones de la vida cotidiana las que se convierten en “sagradas” si son vividas por los fieles como tiempos y lugares de respuesta al amor de Dios». ⁷²

Respecto al segundo elemento del sacerdocio bautismal, la ofrenda (ritual) del «sacrificio eucarístico», se manifiesta en la celebración litúrgica. No se trata, advierte este autor, de una experiencia «pasiva» de recepción del sacrificio de Cristo que Él hace al Padre y a la Iglesia, sino también el don que los fieles presentan al Padre en Cristo. «La Eucaristía está formada también por el don personal de los creyentes, por la ofrenda del “cuerpo” de los fieles. En la Eucaristía celebrada, junto al sacrificio de Cristo está presente también nuestro sacrificio espiritual pese a lo pobre e imperfecto que pueda ser». ⁷³

El autor evoca la reflexión de san Agustín sobre la Eucaristía como sacramento del Cristo total, que culmina exhortando: «Sed lo que veis y recibid lo que sois»; «es también nuestro misterio el que se celebra sobre el altar». ⁷⁴ En este sentido, en el sacramento del altar se muestra a la Iglesia «que en lo que se ofrece, es ella misma la que se ofrece». ⁷⁵

⁷⁰ LG 34.

⁷¹ En efecto, y esto puede verse como un reflejo de la doble raíz bíblica del tema, en relación con la realeza y con el sacerdocio (vid. anteriormente las observaciones de A. Amato).

⁷² CASTELLUCCI, *Sacerdocio*, 1308. Como ya hemos señalado, esto no significa que las actividades seculares de los laicos sean actividades institucionalmente “sagradas”, es decir eclesiásticas. Aquí vendría bien recordar la diferencia entre lo *eclesial* y lo *eclesiástico*, aspectos que deben distinguirse en el ámbito cristiano, aunque a veces no se haga en el lenguaje habitual. Así, una catequesis es una actividad eclesial, no necesariamente eclesiástica; el trabajo santificado de un fiel laico no es una tarea eclesiástica, pero tiene una dimensión eclesial, aunque en el lenguaje habitual no se considere una tarea eclesial.

⁷³ CASTELLUCCI, *Sacerdocio*, 1308-1309.

⁷⁴ S. AGUSTÍN, *Serm.* 272.

⁷⁵ S. AGUSTÍN, *De civ. Dei*, X, 6

La Alianza con Dios supone un contrayente humano. En la Eucaristía, como culminación perfecta de la mediación, entiende Castellucci, «la parte absolutamente más relevante en la estipulación de la alianza es la de Cristo, que dona su cuerpo y su sangre; pero no existe “Eucaristía” sin el don del cuerpo y de la sangre de los fieles, o sea, el sacrificio espiritual de su existencia cotidiana».⁷⁶

Respecto al sacerdocio común, el sacerdocio ministerial, al que corresponde la presidencia de la celebración eucarística, presta el servicio fundamental a la Iglesia de representar su naturaleza misteriosa y no autárquica (capaz de autogenerarse, produciendo por sí misma los medios para la salvación), y mantenerla en un estado permanente de acogida de los dones de Cristo resucitado.⁷⁷

3. Sacerdocio común y sacramentos

El desarrollo de la teología que llevó el sacerdocio común al corazón de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, tuvo lugar en estrecha conexión con la teología del Bautismo y en paralelo con la del sacerdocio ministerial y el sacramento del Orden.

a) *Sacerdocio común y su aspecto sacramental*. Esto es comprensible por la historia del tema –en la que aquí no podemos entrar–, especialmente desde la época de la Reforma protestante. Los estudiosos como Y. Congar –uno de los autores que más influyeron en la presentación del sacerdocio común en el Concilio Vaticano II– reconocían en los dos «sacerdocios» su referencia sacramental; pero encontraban en las reflexiones de los Padres de la Iglesia, en el caso del sacerdocio común, un subrayado del aspecto existencial o espiritual, en relación con la santificación de la vida y las virtudes, que supone la participación en la vida eterna de Cristo, gracias a la configuración con su Misterio pascual propia del Bautismo.⁷⁸ Esto no significa olvidarse de la conexión entre los dos aspectos espiritual y sacramental (este último puede verse representado por el nombre «sacerdocio bautismal») o su relación con el sacerdocio ministerial.

⁷⁶ CASTELLUCCI, *Sacerdocio*, 1309.

⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, 1311.

⁷⁸ Esto ha dado ya sus frutos desde los años inmediatamente anteriores al Concilio Vaticano, también en campo ecuménico (cfr. P. BUA, *Battesimo e Confermazione*, Queriniana, Brescia 2016, 583). Sobre el marco teológico-cristológico del Bautismo, cfr. también P. DACQUINO, *Battesimo e cresima. La loro catechesi alla luce della Bibbia*, ElleDiCi, Leumann 1970; I. BIFFI, *Riflessioni teologiche sul mistero del battesimo*, «Rivista Liturgica» (1970) 405-432; R. CABIÉ, *La iniciación cristiana* en A.G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1992⁴, 572-665; P. CODA, *Uno en Cristo Jesús. El bautismo como acontecimiento trinitario*, Ciudad Nueva, Madrid 1997; M. HAUKE, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Bonifatius, Paderborn 1999; C. ROCCHETTA, *Sacramentaria speciale, I. Battesimo, confermazione, eucaristia*, Edb, Bologna 2004.

En la tercera edición de sus célebres *Jalones para una teología del laicado*,⁷⁹ Congar sostenía que el sacerdocio común es un sacerdocio espiritual, pero real y no metafórico, cuyo objeto propio es la ofrenda de la propia vida como sacrificio espiritual, uniéndolo a la ofrenda, que celebra la Iglesia, del único sacrificio agradable por sí mismo a Dios, de Jesucristo. Ahora bien, esta unión es al mismo tiempo sacramental, y no puede consumarse sino en relación con la Eucaristía. Precisamente el «carácter» del Bautismo puede considerarse como vínculo entre esos dos aspectos –espiritual y sacramental–, y en esa línea lo explica el Concilio.⁸⁰ De aquí puede deducirse que el ejercicio pleno del sacerdocio común pide el estado de gracia, y que por el carácter bautismal –fortalecido por el carácter de la confirmación⁸¹– también el fiel pecador participa en la ofrenda eucarística, aunque no en el mismo nivel que el justo.⁸²

Por el sacerdocio común el orden de lo «sagrado» se abre a las estructuras temporales, si bien institucionalmente se reserva el espacio del culto exterior.⁸³ En este sentido nos parece que el sacerdocio común puede ser considerado como una realidad «sagrada» solo en un sentido impropio,⁸⁴ puesto que no está dirigido directamente al culto sino a través del sacerdocio ministerial.

La distinción entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial la expresaba Congar también en la época final del Concilio mediante la distinción entre lo «personal» y lo «público». En la línea, podríamos decir, de comparar y relacionar la representación teológica o teológica en sentido amplio (correspondiente a todo cristiano) con una representación oficial o institucional (correspondiente a los ministros sagrados). Por tanto, lo personal no debe entenderse en el sentido de

⁷⁹ Cfr. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc, Cerf, Paris 1964*³, 655 ss.

⁸⁰ LG 11 expone, en efecto, el sacerdocio común de los fieles a la vez en relación con su participación en la ofrenda eucarística y en el contexto de una vida santa y de una caridad operante.

⁸¹ En el rito actual (desde 1971) el signo de la cruz, realizado con el santo crisma (crismación que constituye la materia esencial próxima) sobre la frente del que se confirma, es expresión sacramental del refuerzo en la participación en el sacerdocio de Cristo, en la asimilación a su Cruz.

⁸² Es lo que señalábamos en *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Eunsa, Pamplona 1996, 320.

⁸³ Cfr. Y. CONGAR, *Situation du sacré en régime chrétien*, en J.P. JOUSSA et Y. CONGAR (eds.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, Études, prospective*, Paris 1967, 385-403, 393ss. Más adelante, en 1971, Congar señalaba la necesidad de que la liturgia de la Iglesia asuma “realmente” la vida concreta de los hombres en la “ciudad secular” (cfr. PELLITERO, *La teología del laicado*, 386). Todo un reto a diversos niveles.

⁸⁴ Impropio, queremos decir, según el lenguaje habitual. Se podría decir que santidad y sacralidad solo se recubren en el Reino de Dios definitivo, mientras que durante la historia continúa esa distinción, que se refleja, a nivel eclesiológico, en la distinción entre fieles y ministros sagrados y en el “doble escalón” del ministerio eclesial de salvación: un servicio salvífico al mundo *ad extra* de toda la Iglesia y un servicio *ad intra* del sacerdocio ministerial al sacerdocio común, para que este desarrolle toda su potencialidad.

que no haya de manifestarse exteriormente, en las relaciones con los demás y con las cosas, y tampoco en el sentido de que no tenga repercusiones para el bien de la Iglesia y del mundo. Al contrario, el carácter personal del sacerdocio común fundamenta lo que hoy llamaríamos una antropología cristiana de fuerte proyección evangelizadora y transformadora de las estructuras temporales.

b) *Sacerdocio común y dinámica de la Iniciación cristiana*. Es interesante la relación entre el sacerdocio común de los fieles y la «unción de Cristo», pues pone de relieve la dimensión pneumatológica del sacerdocio de Cristo, que pasa también a su participación por parte de la Iglesia y de los cristianos.

La tradición cristiana considera una «doble unción» en Cristo. Una primera en su Encarnación y una segunda en el río Jordán, que le prepara para la parte pública de su misión. Sobre los apóstoles descendió, en forma de llamas de fuego en Pentecostés, el Espíritu Santo que descendió sobre Jesús en forma de paloma en el Jordán.

En la liturgia cristiana, la unción postbautismal (que tiene lugar después de la ablución con el agua) es signo de la acción del Espíritu Santo, ya en el Bautismo, al configurar al nuevo cristiano con el Misterio Pascual y por tanto con el triple oficio de Cristo.⁸⁵

La segunda unción, que se recibe con la Confirmación, es signo de la acción reforzadora del Espíritu Santo en el ya bautizado, como actualización de lo que los discípulos recibieron en Pentecostés, viniendo a ser como un «pentecostés personal». La unción postbautismal, como declara el *Catecismo de la Iglesia Católica*,⁸⁶ «anuncia una segunda unción», es decir, la crismación que tiene lugar en la confirmación. Y de esta manera se expresa también a nivel simbólico la unidad de estos dos sacramentos y de la iniciación cristiana, cuya plenitud está en la (primera) Eucaristía.

La Exhortación ya citada *Sacramentum caritatis* (2007) invita a replantear, en el plano de la praxis pastoral, el orden primitivo de los sacramentos de la Iniciación cristiana (Bautismo-Confirmación-Eucaristía), que se mantiene en las costumbres eclesiales de Oriente, y en la misma praxis occidental por lo que se refiere a la iniciación de los adultos, a diferencia de la de los niños.⁸⁷

A partir del sacramento del Bautismo que nos integra en el único Cuerpo de Cristo y pueblo sacerdotal, se trata de «ayudar cada vez más al cristiano a madurar con la acción educadora de nuestras comunidades, y a asumir en su vida una impronta auténticamente eucarística, que le haga capaz de dar razón de su propia esperanza de modo adecuado en nuestra época».⁸⁸

⁸⁵ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1291.

⁸⁶ Cfr. *ibidem*, 1242.

⁸⁷ Cfr. BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 18.

⁸⁸ *Ibidem*.

c) *El sacerdocio común y los demás sacramentos*. Por lo que respecta a los demás sacramentos, el sacramento de la Penitencia es, según la Tradición, «segundo bautismo», para reconducir al cristiano pecador a la gracia bautismal. Y el sacramento de la Unción de los enfermos se ordena a revitalizar la primordial curación interior realizada por el bautismo y reactiva el carácter bautismal, por lo que conduce a participar del sacerdocio de Cristo en aquel «perfeccionamiento» del que habla la *Carta a los Hebreos*, por medio de los sufrimientos y de la muerte.⁸⁹

En cuanto al Orden y el Matrimonio, que el Catecismo considera «Sacramentos de servicio a la comunión», profundizan cada uno a su modo la primordial consagración bautismal y crismal del creyente, en orden a una particular vocación y misión para el servicio al pueblo sacerdotal.

Todo ello se relaciona estrechamente con el culto espiritual en el marco de la liturgia cristiana y de la dimensión litúrgica de la vida cristiana.⁹⁰

4. *Sacerdocio común, existencia cristiana y laicado en san Josemaría*

Una de las vetas fecundas que ofrece la teología del sacerdocio común de los cristianos es la que subraya su vida ordinaria y santificada como «lugar» teológico, en íntima conexión con el sentido cristiano de las realidades creadas: el trabajo, la familia, la amistad, las relaciones sociales, la vida política y ciudadana, las ciencias y las artes, la salud y la enfermedad, el ocio y el descanso, el deporte, etc., y por tanto, de un modo directo o indirecto, en relación con la teología del laicado.⁹¹

⁸⁹ Cfr. A. MAFFEIS, *Penitenza e unzione dei malati*, Queriniana, Brescia 2012; P. ADNÈS, *L'onction des malades: histoire et théologie*, Fac, Paris 1994; F.M. AROCENA, *Penitencia y Unción de los enfermos*, Eunsa, Pamplona 2014.

⁹⁰ Cfr. S. LYONNET, *La nature du culte dans le Nouveau Testament*, en JOSSUA, CONGAR (eds.), *La liturgie après le Vatican II*; E. KÄSEMANN, *El culto en la vida cotidiana del mundo – A propósito de Rom 12*, en IDEM, *Ensayos exegeticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 21-28; M. SODI, *Il «sacrificio spirituale» negli antichi scritti liturgici e patristici*, en *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, Borla, Roma 1996, 171-189; M. AUGÉ, *Spiritualità liturgica – Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio*, San Paolo, Milano 1998; J. CASTELLANO, *Liturgia y vida espiritual – Teología, celebración y experiencia*, CPL, Barcelona 2006; S. ROSSO, *Il culto spirituale*, «Rivista Liturgica» 1 (2009) 76-96; F.M. AROCENA, *Liturgia y vida. Lo cotidiano como lugar del culto espiritual*, Palabra, Madrid 2011; *Liturgia y vida*, en IDEM, *Teología litúrgica: una introducción*, Palabra, Madrid 2017, 201-223.

⁹¹ El sacerdocio común de los fieles ocupa un lugar central en la comprensión teológica del laico, según P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, en SARMIENTO (ed.), *La misión del laico*, 71-111; IDEM, «Scripta Theologica» 19 (1987) 265-302; recogido también en PELLITERO (ed.), *Los laicos en la eclesiología*, 91-126. En relación con el trabajo, cfr. G. DERVILLE, *La liturgia del trabajo*, «Scripta Theologica» 38 (2006) 821-854; C. GONZÁLEZ AYESTA, *El trabajo como una Misa*, «Romana» 50 (2010) 200-221.

En esta perspectiva se sitúan aquellos textos de autores que reflexionan sobre el sacerdocio común de los fieles y sus implicaciones, a la luz del espíritu del *Opus Dei* y de las enseñanzas de su Fundador, san Josemaría Escrivá.⁹²

Como muestra nos referirnos aquí a un estudio de J. L. Illanes sobre el n. 10 de *Lumen Gentium*, acerca, por tanto, del sacerdocio común de los bautizados.⁹³ El autor desarrolla sus reflexiones en cinco puntos o pasos.

(a) *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial como expresiones del sacerdocio cristiano*. Apoyándose en la *Primera Carta de San Pedro* (1P 2,5) y en la *Carta a los Romanos* (Rm 12,1), afirma Illanes: «Todo cristiano, que participa de la fuerza reconciliadora que dimana de Cristo, es real y verdaderamente sacerdote y la totalidad de su existencia, en la medida en que se fundamenta en el existir de Cristo, tiene dimensiones sacerdotales».⁹⁴ Ahora bien, continúa, esa «fuerza reconciliadora de Cristo» es precisamente la que atrae al cristiano, haciéndolo participe de la vida de Cristo y su mediación. Esto acontece en la Iglesia y en relación con el sacerdocio ministerial.

Se trata –observa Illanes– de la doctrina sobre el sacerdocio común, propia de la tradición católica, que fue desarrollada en la primera mitad del siglo xx, especialmente en la década de los años 1930 y en los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial. Ese proceso evidencia que «la reafirmación del sacerdocio común que entonces se produjo fue fruto de factores no solo científico-teológicos, sino apostólicos y espirituales».⁹⁵ Illanes analiza aquí las enseñanzas de san Josemaría Escrivá, que contienen no solo referencias explícitas a la condición sacerdotal del cristiano, sino también una incisiva proclamación de la vocación y misión de los fieles laicos, que ha de considerarse como factor decisivo en orden a la reafirmación y revaloración del sacerdocio real.

⁹² Cfr. entre otros: P. RODRÍGUEZ, *La «exaltación» de Cristo en la Cruz. Juan 12, 32 en la experiencia espiritual del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, en G. ARANDA et AL. (eds.), *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, Eunsa, Pamplona 1994, 573-601; J.L. ILLANES, *El cristiano «alter Christus-ipse Christus»* (1994), en IDEM, *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, Eunsa, Pamplona 2003, 281-300; A. ARANDA, *Cristo presente en los cristianos*, en IDEM, «*El bullir de la sangre de Cristo*». Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá, Rialp, Madrid 2000; J. BURGGRAF, *Secularidad. Reflexión sobre el alcance de una palabra*, en J.L. ILLANES et AL. (eds.), *El cristiano en el mundo. En el centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002)*, Eunsa, Pamplona 2003. En el mismo volumen, cfr. R. PELLITERO, *Santificación del mundo y transformación social*, 273-288.

⁹³ Cfr. ILLANES, *El cristiano «alter Christus-ipse Christus»*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*, 283. En efecto, tal es el caso de P. Dabin, que realizó sus investigaciones bíblico-patristicas como consecuencia de su práctica pastoral en el contexto de la Acción Católica.

(b) *Carácter vocacional de la condición cristiana ordinaria*. San Josemaría fundó el Opus Dei, el 2 de octubre de 1928, con el fin de promover la santidad y el apostolado entre los cristianos corrientes en medio del mundo y en la vida diaria. Poco después, el 7 de agosto de 1931, durante la consagración de la Misa entendió las palabras de Jesús «cuando sea levantado sobre la tierra todo lo atraeré hacia mí» (Jn 12,32) como redescubrimiento de que esa atracción que Cristo ejerce sobre el mundo ha de realizarse a través de las vidas de los cristianos. La mayor parte de ellos son cristianos corrientes que están presentes durante la historia en las más variadas actividades humanas, formando una sola cosa con Cristo. La vocación y misión de esos cristianos se desarrolla así en medio del mundo, santificándose y santificando a los demás en y a través de la santificación de las realidades terrenas. Se trata de una enseñanza que san Josemaría desarrolló posteriormente en diversos textos. Illanes cita estas palabras procedentes de una homilía de 1966: «Hemos de amar el mundo, el trabajo, las realidades humanas. Porque el mundo es bueno; fue el pecado de Adán el que rompió la divina armonía de lo creado, pero Dios Padre ha enviado a su Hijo unigénito para que restableciera esa paz. Para que nosotros, hechos hijos de adopción, pudiéramos liberar a la creación del desorden, reconciliar todas las cosas con Dios».⁹⁶

Esta perspectiva entronca directamente con la enseñanza paulina del sacerdocio real, concretamente en relación con la ofrenda, por parte del cristiano, del propio cuerpo y de la propia vida como hostia agradable a Dios y para el servicio de Dios (cfr. Rm 12,1; 1Co 10,31). Y se prolonga en las enseñanzas de san Josemaría acerca del valor de las «cosas pequeñas» para un cristiano, puesto que por el amor pueden adquirir dimensiones de eternidad, en cuanto que reciben en Cristo y por Cristo eficacia redentora.

(c) *Identificación con Cristo*. Lo anterior presupone la unión del cristiano con Cristo. No solo la realidad de esa unión a partir del bautismo, sino el progresivo crecimiento en la identificación con Él, en que consiste la vida cristiana en el horizonte de la santidad. «Es la santidad personal del cristiano, la real y auténtica incorporación del cristiano a Cristo, lo que hace a Cristo presente entre los hombres».⁹⁷

Esta fuerte insistencia de san Josemaría en la identificación del cristiano con Cristo, le llevó a retomar una tradición anterior en una nueva perspectiva: la expresión *alter Christus* referida al sacerdocio ministerial a partir de los autores espirituales franceses del siglo XVII, para explicar la configuración del ministro sagrado con Cristo, que le permite actuar en nombre de Cristo durante los ritos sacramentales y que le impulsa a reflejar a Cristo en su comportamiento. San

⁹⁶ Homilía *Cristo presente en los cristianos*, recogida en J. ESCRIVÀ, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973, n. 112; cfr. ed. crítico-histórica preparada por A. ARANDA, Rialp, Madrid 2013.

⁹⁷ ILLANES, *El cristiano «alter Christus-ipse Christus»*, 287.

Josemaría conocía esa expresión y la usó en ese sentido en diversas ocasiones. Pero al mismo tiempo señaló que todo cristiano es no solo *alter Christus* sino *ipse Christus*: «Todos –dice en una homilía pronunciada un Viernes Santo–, por el Bautismo, hemos sido constituidos sacerdotes de nuestra propia existencia, *para ofrecer víctimas espirituales, que sean agradables a Dios por Jesucristo* (1P 2,5)». Y en otra homilía durante la fiesta de la Ascensión: «Cada uno de nosotros ha de ser *ipse Christus*. Él es el único mediador entre Dios y los hombres (cfr. 1 Tm 2, 5); y nosotros nos unimos a Él para ofrecer con Él, todas las cosas al Padre».⁹⁸

Illanes advierte que esta afirmación del cristiano como *Ipse Christus* va más allá de una simple imitación en sentido existencial, para radicarse a nivel de la ontología de la gracia: «El cristiano es otro Cristo, el mismo Cristo, porque, incorporado a Cristo, participa de su destino y reproduce en su vida el misterio de entrega, muerte y resurrección que caracterizó la existencia de Jesús».⁹⁹

Esto, entiende Illanes, sitúa la enseñanza de san Josemaría en una perspectiva sacramental, con particular referencia al Bautismo y a la Eucaristía. De hecho, la acción pastoral de san Josemaría se dedicó en gran parte a promover la toma de conciencia de lo que implican tanto la gracia bautismal como la relación personal con Cristo, renovada frecuentemente a partir de la Eucaristía. En la homilía ya citada, dedicada a la fiesta de la Ascensión, san Josemaría señala el marco sacramental de la vida cristiana en relación expresa con el sacerdocio común: «Apóstol es el cristiano que se siente injertado en Cristo, identificado con Cristo, por el Bautismo; habilitado para luchar por Cristo, por la Confirmación; llamado a servir a Dios con su acción en el mundo, por el sacerdocio común de los fieles, que confiere una cierta participación en el sacerdocio de Cristo, que –siendo esencialmente distinta de aquella que constituye el sacerdocio ministerial– capacita para tomar parte en el culto de la Iglesia, y para ayudar a los hombres en su camino hacia Dios, con el testimonio de la palabra y del ejemplo, con la oración y con la expiación».¹⁰⁰ Y por ello –concluye– «cada uno de nosotros ha de ser *ipse Christus*. Él es el único mediador entre Dios y los hombres; y nosotros nos unimos a Él para ofrecer, con Él, todas las cosas al Padre».¹⁰¹

«El cristiano –sintetiza Illanes–, identificado con Cristo gracias a ese proceso que se inicia con el Bautismo y la Confirmación y se consolida con el reiterarse cíclico de la Eucaristía, participa de la misión de Cristo y, por tanto, de su sacerdocio. En virtud de la radicación en Cristo que los sacramentos operan, el existir

⁹⁸ *Es Cristo que pasa*, nn. 96 y 120.

⁹⁹ ILLANES, *El cristiano «alter Christus-ipse Christus»*, 289.

¹⁰⁰ *Es Cristo que pasa*, n. 106.

¹⁰¹ *Ibidem*, n. 120.

cristiano tiene valor sacerdotal, y debe ser vivido con actitud sacerdotal, es decir, de cara a la humanidad entera».¹⁰²

(d) *Condición cristiana y alma sacerdotal*. El reflejo en la vida cristiana de esa realidad del sacerdocio común –que san Pablo llama *logiké latreia*, y que ha sido traducido frecuentemente como culto espiritual– es lo que san Josemaría llama «alma sacerdotal». Se trata del ejercicio del sacerdocio santo que todo cristiano está llamado a desarrollar en su vida y en sus acciones, como se lee en *Forja*: «Si actúas –vives y trabajas– cara a Dios, por razones de amor y de servicio, con alma sacerdotal [...] toda tu acción cobra un genuino sentido sobrenatural, que mantiene unida tu vida entera a la fuente de todas las gracias».¹⁰³

En labios de san Josemaría, explica Illanes, «la expresión “alma sacerdotal” alude [...] a la repercusión a nivel existencial y espiritual de esa realidad ontológico-sacramental que es el sacerdocio real. El cristiano, todo cristiano, debe tener no solo conciencia de participar en el sacerdocio de Cristo, sino una conciencia viva y eficaz, que se transforme en “alma”, en principio inspirador y motor de la totalidad de las acciones».¹⁰⁴

Entre otras manifestaciones del «alma sacerdotal», señala: la ofrenda a Dios de todas acciones, el sentido apostólico de la existencia, la entrega generosas que asume el dolor y el sufrimiento que acompañan toda vida humana. El autor pone de relieve el hecho de que san Josemaría se refiere al sacerdocio común no tanto en sí mismo como sobre todo en relación con el seglar (fiel laico) o cristiano corriente: «En la enseñanza del Fundador del Opus Dei la doctrina sobre el sacerdocio real se une, por tanto, de forma espontánea, con sus afirmaciones sobre el sentido cristiano de la vida ordinaria, sobre el valor santificable y santificador del trabajo, sobre el matrimonio como camino vocacional, etc., adquiriendo a través de todo ellos su fisionomía acabada».¹⁰⁵

De hecho, relacionado estrechamente con el uso de la expresión «alma sacerdotal», por parte de san Josemaría está el uso de otra expresión, «mentalidad laical» que confirma cuando se ha dicho: sobre todo a los fieles laicos les dice san Josemaría que han de tener «alma sacerdotal», conciencia viva de su vinculación a la misión sacerdotal de Cristo, y al mismo tiempo, «mentalidad laical», es

¹⁰² ILLANES, *El cristiano «alter Christus-ipse Christus»*, 291-292. En esta línea, cfr. del mismo autor *Tratado de teología espiritual*, Eunsa, Pamplona 2007, 245-248. Sobre el sacrificio y el sacerdocio de Cristo en relación con la vida espiritual del cristiano, cfr. también Ch. A. BERNARD, *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994, 120-139. Acerca del sacerdocio común como fundamento –junto con el sacerdocio ministerial y los carismas– de la comunión eclesial y de la diversidad de vocaciones, cfr. V. BOSCH, *Santificar el mundo desde dentro: curso de espiritualidad laical*, Bac, Madrid 2017, 23-29.

¹⁰³ J. ESCRIVÁ, *Forja*, n. 369.

¹⁰⁴ ILLANES, *El cristiano «alter Christus-ipse Christus»*, 292.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 294.

decir, en términos sintéticos de Illanes, «reconocimiento del valor y densidad de las realidades humanas, con el talante humano y el sentido de la libertad y la responsabilidad personales que de ahí se derivan»;¹⁰⁶ con una actitud igualmente lejana del laicismo como del clericalismo.

(e) *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial*. En la enseñanza de san Josemaría el principio católico de la conexión entre ambos «sacerdocios» se explica con las siguientes tesis: dependencia del sacerdocio común respecto del ministerial y a la vez ordenación del sacerdocio ministerial al común, teniendo en cuenta la diversidad de la razón formal de una y otra referencia. «El sacerdocio común existe (...) en dependencia del sacerdocio ministerial; éste, a su vez, presupone el sacerdocio común –el sacramento del Orden puede ser recibido solo por quien ha sido bautizado– y se ordena a él. El sacerdocio ministerial no existe para sí mismo, sino para el sacerdocio común; o, dicho en términos más concretos y acabados, para la comunicación efectiva de la gracia y su plasmación en la vida del cristiano».¹⁰⁷

En relación con la «teología del laicado» –entendida aquí en sentido amplio y no en el sentido peyorativo que adquirió en algunos ambientes teológicos a partir de los años setenta, cuando algunos propugnaban suprimir el término «laico» como categoría teológica–, el sacerdocio común de los fieles es, sino «el» pilar, al menos uno de sus pilares fundamentales. A su vez, su comprensión y ejercicio se enriquece con la consideración de la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo.

Entre los teólogos de los años previos al Concilio Vaticano II, fue Yves Congar el representante más ilustre de este desarrollo, que llevó –junto con las aportaciones de la espiritualidad y la pastoral tales como las que provenían de la Acción Católica y del Opus Dei– hasta las importantes afirmaciones de *Lumen gentium* sobre el sacerdocio de los bautizados.

En este sentido es importante señalar que el «carácter» del sacerdocio común –que se recibe con el bautismo y se refuerza mediante el «carácter» propio de la confirmación– es una base fundamental para comprender la estructura fundamental de la Iglesia («comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada», según *Lumen gentium* 11) como base de su misión, en estrecha relación con el carácter que se recibe en el sacramento del Orden y con los carismas.¹⁰⁸ Al mismo tiempo

¹⁰⁶ *Ibidem*, 295.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 299.

¹⁰⁸ Cfr. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como Sacramento de la Salvación*, en *Mysterium salutis* IV/1, Cristiandad, Madrid 1973, 321-370 y P. RODRÍGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia en Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Pattloch, Aschaffenburg 1985, 237-246. Cfr., del mismo autor, *La identidad teológica del laico*, supra, nota 91.

cabe recordar que la distinción –y relación– entre sacerdocio común y ministerial se prolonga de un modo fecundo en la función profética y en la función de realeza que la Iglesia participa de Cristo –también esas funciones tienen una modalidad propia correspondiente al sacerdocio común y diferente de la correspondiente al sacerdocio ministerial– y, en la Iglesia, los cristianos, según sus condiciones, ministerios y carismas.

5. *La dimensión evangelizadora del sacerdocio común*

Entre las aportaciones que se ocupan del sacerdocio común en la misión evangelizadora de la Iglesia, escogemos aquí algunas procedentes de la teología pastoral.

a) *El sacerdocio bautismal y la antropología cristiana*. D. Bourgeois ha dedicado una atención especial al sacerdocio bautismal en sus estudios sobre la misión pastoral de la Iglesia.¹⁰⁹ Se pregunta por qué está estructurado el sacerdocio bautismal según las tres funciones y responde a partir de la estructura antropológica de la relación interpersonal, con tres dimensiones: dimensión cognitiva, dimensión del deseo y de la voluntad y dimensión de la realización plena en el encuentro (comunidad interpersonal).¹¹⁰ A continuación correlaciona cada una de esas tres dimensiones con uno de los *munera*, sobre el trasfondo de la sacramentalidad de la Iglesia. De esta manera señala un camino fecundo para la fundamentación antropológica y también para la educación de la fe.

En una monografía sobre la dimensión pneumatológica de la pastoral, R. Calvo dedica un capítulo a la pastoral litúrgica en esta perspectiva. Aunque no trata del sacerdocio común *in recto*, destaca la necesidad de una liturgia significativa, con sus dimensiones comunicativa y festiva, centrada en la celebración eucarística.¹¹¹

b) *El ejercicio del sacerdocio común en la vida cristiana y eclesial*. Uno de los principales referentes para la teología pastoral en el ámbito europeo, S. Lanza, se ha fijado en el sacerdocio común como tema teológico pastoral.¹¹² Se pregunta cómo debe entenderse el ejercicio de la dimensión sacerdotal en la vida cristiana.

A partir de los textos del *Apocalipsis*, señala que los fieles están llamados a una acción sacerdotal que implica la disponibilidad sustancial de su vida, desplegada gracias a la fuerza de la victoria de Cristo. Por ella pueden y deben obrar en

¹⁰⁹ Cfr. D. BOURGEOIS, *La pastoral de la Iglesia*, Edicep, Valencia 2000. Dedicó toda la segunda parte a «la dimensión pastoral del sacerdocio bautismal de los fieles, según sus tres funciones, profética, real y cultural» (171-307).

¹¹⁰ Cfr. *ibidem*, 176-181.

¹¹¹ Cfr. R. CALVO, *La pastoral, doxología litúrgico-eucarística* en IDEM, *La pastoral, acción del Espíritu. Ungidos y urgidos en esperanza*, Monte Carmelo, Burgos 2002, 281-316.

¹¹² Cfr. S. LANZA, *Convertire Giona. Pastorale como progetto*, OCD, Roma 2005, 252-261.

la historia, orientándola en la dirección proyectada por Dios desde la creación. De este modo, la realeza cristiana no significa dominio sino compromiso hasta el sacrificio de sí mismo, en una acción histórica universal de salvación. Es en ese mismo sentido como debe entenderse la participación de los laicos en la «consecratio mundi» y su índole secular. En otros términos, están capacitados para devolver a la vida humana en la historia su orientación originaria y auténtica, que consiste en participar en la redención por la que Jesús ha ofrecido su vida. Toda otra forma de culto separada de esa ofrenda vital de la propia vida sería para ellos inadecuada. La máxima expresión sacerdotal de la vida cristiana es, como la de Cristo, el don total de sí mismo. Así también se manifiesta que la liturgia no es solo un aspecto de la vida cristiana, personal y social, sino su expresión «vertical», con sus dos dimensiones: acogida (siempre renovada) del don y respuesta de agradecimiento (eucaristía) y donación (comunión).¹¹³

Por lo que respecta a la *Primera Carta de san Pedro*, este autor subraya que la cualificación sacerdotal debe referirse ante todo a la Iglesia, como pueblo sacerdotal y desde ahí a los cristianos singulares. El ejercicio propio del sacerdocio común y su realeza estaría en el testimonio de la vida. De esa manera el anuncio de la fe que realizan los cristianos coincide con el culto que dan a Dios mediante una vida totalmente animada por el Espíritu y vivida según la fuerza de Dios. Este primado del sacerdocio común requiere necesariamente del servicio que le presta el sacerdocio ministerial.¹¹⁴ Concluye, de acuerdo con Vanhoye, que hoy persiste la idea de que el sacerdocio común es un sacerdocio metafórico o poco importante, en comparación con el verdadero y pleno sacerdocio que sería el ministerial; esto es un residuo precristiano: «Se puede decir sin exageración que el propósito del sacrificio de Cristo ha sido instituir el sacerdocio común. El sacerdocio ministerial en cambio, es solamente un medio, establecido igualmente por Cristo, pero de modo subordinado».¹¹⁵

c) *El sacerdocio común de los fieles, como fundamento en la Misión evangelizadora de la Iglesia*. Por nuestra parte, en una introducción a la *Teología de la Misión*,¹¹⁶ consideramos el sacerdocio común en relación estrecha y profunda con la sacramentalidad de la Iglesia como raíz de su entera Misión. La Iglesia es sujeto de su única misión evangelizadora como Cuerpo sacerdotal de Cristo

¹¹³ Cfr. *ibidem*, 256-258.

¹¹⁴ Cfr. *ibidem*, 258-262.

¹¹⁵ A. VANHOYE, *Sacerdozio di Cristo e laicità*, en A. VANHOYE, C. GHIDELLI, *Laicità ed evangelizzazione nel Nuovo Testamento*, Ave, Roma 1987, 13-14.

¹¹⁶ Cfr. R. PELLITERO, *Teología de la Misión*, Eunsa, Pamplona 2019. Se trata de una visión renovada de la “Teología pastoral” o de la “Teología de la Evangelización”, entendidas en sentido amplio.

ungido por el Espíritu.¹¹⁷ En cuanto «comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada»,¹¹⁸ participa del triple oficio de Cristo (*triplex munus Ecclesiae*). Y así podemos revivir en ella los misterios de la vida de Cristo, que son misterios de revelación, redención y recapitulación.¹¹⁹

De ahí surgen también las tres dimensiones o formas generales de la misión o funciones salvíficas de la Iglesia: profética, sacerdotal y regia, compenetradas entre sí (mutuamente interiores) e integradas con las dos grandes tareas de la única Misión: Misión *ad gentes* y Misión *ad intra* o autoevangelización.¹²⁰

Todos los cristianos estamos, pues, ungidos con el Espíritu mediante los sacramentos que «imprimen carácter» y nos hacen participar en la Iglesia del sacerdocio de Cristo y de su triple oficio cultural, profético y regio, en dos modos diferentes y complementarios: el sacerdocio común (Bautismo y Confirmación) y el sacerdocio ministerial (Orden) al servicio del sacerdocio común.¹²¹

Las funciones salvíficas de la Iglesia se pueden, por tanto, vivir y comprender según el triple *munus*.¹²² La «función sacerdotal» se concibe a partir de la configuración con el Misterio pascual y por tanto en torno a la Eucaristía y los demás sacramentos. De ahí surge, entre otras cosas, la necesidad de una conveniente educación y formación litúrgica de los fieles. La vida cristiana se entiende y se expone como una «existencia sacerdotal» que se manifiesta en un «culto espiritual» y se ejerce como el «sacerdocio de la propia existencia» (san Josemaría): es decir, para la mayor parte de los cristianos (fieles laicos), por medio de la santificación en la vida ordinaria comprendida y vivida como ofrenda y servicio a Dios y a los hombres.

Al estudiar la «función sacerdotal», los diferentes aspectos de la vida cristiana se presentan en estrecha relación con la dimensión sacramental, como obra principal de Cristo sacerdote y de su Iglesia, pueblo sacerdotal: no solo la celebración litúrgica, sino también la piedad popular, la conversión permanente, el servicio a

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*, 31.

¹¹⁸ LG 11.

¹¹⁹ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 516-518.

¹²⁰ A su vez, dentro de la evangelización *ad intra*, pueden distinguirse la autoevangelización ordinaria entre los fieles católicos (llamada «pastoral» por el Concilio Vaticano II, Cfr. AG 6) y la que busca la restauración de la unidad (ecumenismo).

¹²¹ Cfr. PELLITERO, *Teología de la Misión*, 31.

¹²² Cfr. *ibidem*, 35-43. Compartimos con muchos autores la conciencia de que el esquema teológico del triple *munus*, ya clásico, requiere ser completado a las dimensiones de la comprensión y práctica actual de la Evangelización (incluyendo, por ejemplo, la referencia a la edificación de la comunión en la Iglesia y a la espiritualidad cristiana como frutos de la identificación con Cristo, así como la promoción humana y la atención preferencial por los pobres y necesitados, la educación ecológica, etc.).

la vida, al matrimonio y a la familia, la promoción de las vocaciones, la atención a los ancianos y a los enfermos, y la muerte del cristiano, etc.¹²³

El sacerdocio común de los cristianos les lleva también a participar del anuncio de la fe y del servicio de la caridad en el mundo. En el caso de los laicos, es su responsabilidad directa la transformación de las estructuras sociales y la ordenación del mundo al Reino de Dios «como desde dentro».¹²⁴

ABSTRACT

Este trabajo tiene tres partes. Partiendo del carácter central del tema del sacerdocio común de los fieles en las enseñanzas del Concilio Vaticano II, las dos primeras partes presentan de modo sintético las aportaciones de los estudios bíblicos y del magisterio de la Iglesia en esta época. La tercera aparte se dedica a la reflexión teológica. Más que presentar un mosaico de autores y opiniones, el autor destaca algunos rasgos y líneas particularmente fecundos y significativos. Espera así servir al esclarecimiento del estado de la cuestión sobre el sacerdocio común de los fieles, así como de introducción al conjunto de los trabajos que componen este fascículo.

This study has three parts. The point of departure is the central character of the theme of the common priesthood of the faithful in the teachings of the Second Vatican Council. After presenting in a synthetic way the contributions of the biblical studies and the magisterium of the Church at this time, the author faces the theological reflection. Rather than presenting a mosaic of aspects and opinions, the author highlights some features and lines particularly fruitful and significant. He thus hopes to facilitate the theological clarification on the common priesthood of the faithful, as well as to introduce the following essays that develop this question in the present issue of this publication.

¹²³ Cfr. "De la celebración a la vida", 133-144.

¹²⁴ Cfr. LG 31.

STUDI

RILETTURA NEOTESTAMENTARIA DI ALCUNI PASSI DELL'ANTICO TESTAMENTO SUL SACERDOZIO COMUNE DEI FEDELI

MICHELANGELO TÁBET*

SOMMARIO: I. *Sacerdozio comune e ministeriale: alcune considerazioni.* II. *Il sacerdozio comune nel quadro biblico veterotestamentario.* 1. Il sacerdozio del popolo d'Israele (Es 19,5-6). 2. Il culto nuovo e universale nei testi isaiani: Is 56,6-7; 60,5-7; 61,1-2.5-7. 3. L'ordinamento del nuovo culto e la espiazione solidale del «Servo di YHWH» (Ez 40-48; Ger 31,31-34; Mal 1,11; 3,1-3 e Is 53,10-12). III. *Il sacerdozio comune nell'ambito neotestamentario.* 1. I testi della tradizione paolina. 2. Il sacerdozio comune dei cristiani in 1Pt 2,4-10. 3. Il sacerdozio comune nell'Apocalisse: Ap 1,4-6; 5,9-10; 20,6.

Il presente studio intende sviluppare una riflessione biblica su un concetto indubbiamente centrale in ambito teologico-ecclesiale nonché pastorale e di vita spirituale: quello del «sacerdozio comune dei fedeli»; un tema che, nonostante abbia permeato profondamente la realtà cristiana fin dal principio,¹ soltanto in epoca più recente, soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II, ha goduto di una particolare attenzione nella riflessione teologica.² Si intende affermare, in

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ Pensiamo, ad esempio, alle bellissime parole di Origene: «Quando dono quel che possiedo, quando porto la mia croce e seguo il Cristo, allora io offero un sacrificio sull'altare di Dio. Quando brucio il mio corpo nel fuoco dell'amore e ottengo la gloria del martirio, allora io offero me stesso quale olocausto sull'altare di Dio. Quando amo i miei fratelli fino a dare per essi la mia vita, quando combatto fino alla morte per la giustizia e per la verità, quando mortifico il mio corpo astenendomi dalla concupiscenza carnale, quando sono crocifisso al mondo e il mondo è crocifisso per me, allora io offero di nuovo un sacrificio d'olocausto sull'altare di Dio [...] allora io divento un sacerdote che offre il suo proprio sacrificio» (ORIGENE, *Hom. Lev.* 9,9: PG 12, 521D-522A). Sulla dottrina dei santi Padri sull'argomento in esame, cfr. AA.VV. *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, ElleDiCi, Leumann 1965, 388-392. Vengono commentati testi di San Giustino martire († 165), Origene († 254), Sant'Ambrogio († 397), San Giovanni Crisostomo († 407), Sant'Agostino († 430) e San Leone Magno († 461).

² Su questo aspetto, la Commissione Teologica Internazionale nel documento *Temi scelti d'eclesiologia in occasione del XX anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II* (1984), nella sezione intitolata *Due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo* (7,1), si esprimeva nei seguenti termini: «Il Vaticano II ha rivolto una rinnovata attenzione al sacerdozio comune dei

sintesi, che sebbene esistano un unico sacerdote, Gesù Cristo, e un unico sacrificio dell'altare che è la Santa Messa, nel popolo santo che è la Chiesa tutti i cristiani, mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana (Battesimo, Cresima e Eucaristia), partecipano del sacerdozio di Cristo e sono resi capaci di adempiere ad una mediazione sacerdotale fra Dio e gli uomini. Si tratta, quindi, di un sacerdozio vero e proprio, per quanto essenzialmente diverso dal sacerdozio ministeriale. Nel nostro lavoro, dopo alcune considerazioni generali (I), esamineremo i testi biblici neotestamentari più rappresentativi (III), specialmente 1Pt 2,4-10³ e Ap 1,6; 5,9-10; 20,6, rileggendoli alla luce del loro sfondo veterotestamentario. Quest'ultimo aspetto, per maggiore chiarezza espositiva, verrà presentato prima dell'argomento precedente (II)⁴.

fedeli. L'espressione "sacerdozio comune" e la realtà che racchiude hanno profonde radici bibliche (cfr. per esempio, Es 19,6; Is 61,6, 1Pt 2,5,9; Rm 12,1; Ap 1,6; 5,9-10) e sono state ampiamente commentate dai Padri della Chiesa (Origene, san Giovanni Crisostomo, sant'Agostino...). Tuttavia quest'espressione era quasi scomparsa dal vocabolario della teologia cattolica a causa dell'uso antigierarchico che ne avevano fatto i Riformatori. Conviene però ricordare a questo punto che il *Catechismo Romano* vi allude esplicitamente. La *Lumen Gentium* riserva uno spazio notevole alla categoria di "sacerdozio comune dei fedeli", riferito ora alle persone dei battezzati propriamente dette (*Lumen Gentium*, n. 10), ora alla comunità o alla Chiesa che nel suo insieme è detta "sacerdotale" (*Lumen Gentium*, n.11). Il Concilio ricorre d'altra parte all'espressione "sacerdozio ministeriale o gerarchico" (*Lumen Gentium*, n.10) per indicare "il ministero sacro esercitato [nella Chiesa, dai vescovi e dai sacerdoti] per il bene dei loro fratelli" (*Lumen Gentium*, n.13). Benché non figurino direttamente ed esplicitamente nel Nuovo Testamento, questa designazione, a partire dal III secolo, viene usata costantemente nella Tradizione. Il Concilio Vaticano II vi ricorre abitualmente, mentre il Sinodo dei Vescovi del 1971 le dedica un documento specifico» (*Enchiridion Vaticanum* 9, 1728-1729)». Oltre ai testi magisteriali sopra citati, cfr. Cost. dogm. *Lumen Gentium*, nn. 17 e 31; Cost. ap. *Gaudium et Spes*, n. 43; Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam Actuositatem*, nn. 3 e 26; *Codice di diritto canonico* (1983), cc. 224-231, 298-329; *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), nn. 871-873; 897-913; PAOLO VI, Lettera apostolica *Catholicam Christi Ecclesiam* (6 gennaio 1967) e *Apostolatus Peragendi* (10 dicembre 1976); GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. post-sinodale *Christifideles Laici* (30 dicembre 1988) sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, nn. 9-17; 30-38; 39-40; Lettera apostolica *Mulieris Dignitatem* (15 agosto 1988), specialmente parte VI e VIII; e *Lettera alle donne* (29 giugno 1995).

³ Non di rado, questo brano si fa arrivare soltanto al v. 9, tuttavia, a noi sembra che il v. 10, ponendo l'accento sull'indole universale del nuovo «popolo di Dio» grazie alla «misericordia [divina]» ottenuta, costituisca parte integrante della pericope, in quanto accentua la novità: coloro che la misericordia di Dio ha reso «popolo di Dio» da «non popolo» e che sono stati chiamati dalle tenebre alla luce sono i componenti del nuovo popolo di Dio: «Il fatto che i pagani diventino popolo di Dio è la dimostrazione di come l'appartenenza al popolo di Dio non sia motivata da privilegi di tipo storico, naturale o di altro genere. Solo la misericordia divina rende il popolo appartenente a Dio» (L. PACOMIO [a cura di], F. DALLA VECCHIA, A. PITTA, *La Bibbia Piemme*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 3011).

⁴ Sulla riflessione biblica riguardante il sacerdozio comune dei fedeli, oltre ai più diversi commentari alle lettere di Pietro e all'Apocalisse e a quelli che si possono trovare nelle diverse edizioni

I. SACERDOZIO COMUNE E MINISTERIALE: ALCUNE CONSIDERAZIONI

Come è noto al pubblico più specializzato, l'espressione "sacerdozio comune dei fedeli" o "sacerdozio battesimale" apparve per la prima volta in un testo magisteriale nella Cost. dogm. *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, capitolo 2, intitolato «Il popolo di Dio».⁵ Parlando, infatti, della "nuova alleanza" e del "nuovo Popolo", il documento conciliare espone nel n. 10 il concetto in studio in modo chiaro e categorico:

Cristo Signore, pontefice assunto di mezzo agli uomini (cfr. Eb 5,1-5), fece del nuovo popolo "un regno e sacerdoti per il Dio e il Padre suo" (Ap 1,6; cfr. 5,9-10). Infatti per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati per formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte

commentate della Bibbia, come ad esempio, in italiano, *La Bibbia Piemme* sopra citata; oppure, in spagnolo, *Sagrada Biblia. Comentario* (Eunsa, Pamplona 2010); cfr. in modo più specifico P. DACQUINO, *Il sacerdozio del nuovo popolo di Dio e la prima lettera di Pietro*, in *San Pietro. Atti della XIX Settimana biblica*, Paideia, Brescia 1967, 291-317; J. COLSON, *Sacerdoti e popolo sacerdotale, Scrittura e Tradizione*, Edb, Bologna 1970; K. ROMANIUK, *Il sacerdozio nel Nuovo Testamento*, Edb, Bologna 1970 (orig. fr. Xavier Mappus, Le Puy 1966), 41-59; AA. Vv. *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale: unità e specificità*, Roma, «Lateranum» 47 (1981) 1; M. ADINOLFI, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, Antonianum, Roma 1983; U. VANNI, *La promozione del regno come responsabilità sacerdotale dei cristiani secondo l'Apocalisse e la prima lettera di Pietro*, «Gregorianum» 68 (1987) 9-56; A. ELBERTI, *Il sacerdozio regale dei fedeli nei prodromi del Concilio Vaticano II (1903-1962)*, PUG, Roma 1989; F. MOSETTO, *Sacerdozio regale (1Pt 2,4-10)*, in A. SACCHI et al. (edd.), *Lettere paoline e altre lettere*, ElleDiCi, Leumann 1996, 571-582; A. VANHOYE, F. MANZI, U. VANNI, *Il sacerdozio della Nuova Alleanza*, Ancora, Milano, 1999; AA.Vv., *Sacerdozio battesimale e sacerdozio ministeriale*, in «Credere oggi» XXIII/1, 133 (2003); L. CAMPAGNOLI, *Il sacerdozio comune dei battezzati. Bilancio storico e prospettive future*, Apostolato della Preghiera, Roma 2007; D. TETTAMANZI, *Il sacerdozio comune dei fedeli. Riscopriamo un dono nascosto nel tesoro della Chiesa*, Centro Ambrosiano, Milano 2008; A. VANHOYE, *Il sacerdozio comune dei cristiani secondo san Pietro e nella Lettera agli Ebrei*, Apostolato della Preghiera, Roma 2011.

⁵ Una formula analoga appare già nel Decreto sull'Apostolato dei laici *Apostolicam Actuositatem* (18 novembre 1965, n.3), dove si afferma: «I laici derivano il dovere e il diritto all'apostolato dalla loro stessa unione con Cristo capo. Infatti, inseriti nel corpo mistico di Cristo per mezzo del battesimo, fortificati dalla virtù dello Spirito Santo per mezzo della cresima, sono deputati dal Signore stesso all'apostolato. Vengono consacrati per formare un sacerdozio regale e una nazione santa (cfr. 1Pt 2,4-10), onde offrire sacrifici spirituali mediante ogni attività e testimoniare dappertutto il Cristo. Inoltre con i sacramenti, soprattutto con quello dell'eucaristia, viene comunicata e alimentata quella carità che è come l'anima di tutto l'apostolato» (AA 3). Anche la *Sacrosanctum Concilium* utilizza un linguaggio affine, in particolare nel n. 14 dove asserisce: «È ardente desiderio della madre Chiesa che tutti i fedeli vengano formati a quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano, "stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo acquistato" (1Pt 2,9; cfr. 2,4-5), ha diritto e dovere in forza del battesimo».

le attività 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 essi di una vita eterna (cfr. 1Pt 3,15). 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.⁶

Questa straordinaria sintesi era in qualche modo frutto di una lunga riflessione sulla natura e l'identità della Chiesa sviluppatasi a partire dagli anni '20 del secolo scorso, in cui svolsero un ruolo importante alcune grandi figure del pensiero cristiano contemporaneo.⁷ Con la formulazione conciliare, tuttavia, si arrivò a una enunciazione altamente precisa, che esprimeva la più ferma consapevolezza che in Cristo, sommo ed eterno sacerdote, ogni battezzato diventa partecipe del

⁶ Alla fine della citazione, la *Lumen Gentium* fa riferimento a due testi di Pio XII – il Discorso *Magnificate Dominum*, 2 novembre 1954 (AAS 46 [1954] 669) e la Enc. *Mediator Dei*, 20 novembre 1947 (AAS 39 [1947], 555) [Collantes 7.390] – i quali, sebbene offrano delle importanti riflessioni sul modo della partecipazione dei cristiani al sacerdozio di Cristo, non adoperano l'espressione “sacerdozio comune”.

⁷ Tra di esse si possono menzionare il monaco benedettino di Mont-César (Belgio) Dom Lambert Beauduin (1873-1960), i teologi belgi Gustave Thils (1909-2000) e i due gesuiti Paul Dabin (1891-1949) e Émile Mersch (1890-1949), il teologo-biblista francese L. Cerfaux (1886-1968) e quello italiano P. de Ambroggi (1900-1952) e, soprattutto, per la sua incidenza in un certo mondo intellettuale, il teologo domenicano francese Y. Congar (1904-1995), che contribuì al nostro argomento con la sua celebre opera *Jalons pour une théologie du laïcat* (Cerf, Paris 1953, 682). Questo libro, però, suscitò forti riserve da parte del mondo teologico per motivi che non approfondiremo nel presente articolo. Attorno al periodo conciliare, la riflessione sul sacerdozio comune dei fedeli in sé e nel suo rapporto con il sacerdozio ministeriale ebbe come importante punto di riferimento le riflessioni del Beato Álvaro del Portillo, come è stato messo in rilievo da diversi studiosi, quali J.M. YAGUAS (vescovo di Cuenca, Spagna), nel suo scritto *Gli insegnamenti di Mons. Álvaro del Portillo sul sacerdozio*, in P. GEFAELL (a cura di), *Vir fidelis multum laudabitur: nel centenario della nascita di Mons. Álvaro del Portillo*, Edusc, Roma 2014, 187-202. Cfr. anche lo studio dell'allora prelado dell'Opus Dei: J. ECHEVARRÍA, *Il lavoro del beato Álvaro del Portillo nella genesi del decreto Presbyterorum ordinis del Concilio Vaticano II*, in *Dialoghi di Teologia di Almudí*, Valencia 2015 (articolo pubblicato in «Romana» XXXI 60 2015, 86-97). Un'opera fondamentale di Á. del Portillo [1969] sull'argomento è indubbiamente, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Eunsa, Pamplona 1991³. Nell'opera, tradotta in diverse lingue e in diverse edizioni (in italiano, *Laici e fedeli nella Chiesa. Le basi dei loro statuti giuridici*, Ares, Milano 1969; Giuffrè, Milano 1999), l'autore riflette sugli statuti giuridici di ambedue i concetti, anche in riferimento alla dottrina ecclesiologica sul Popolo di Dio e la chiamata universale alla santità. Un'altra opera di rilievo dello stesso autore è *Consacrazione e missione del sacerdote*, Ares, Milano 1990² (orig. spag. *Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 1990).

«carattere sacro e organico della comunità sacerdotale» per mezzo dei sacramenti e dell'esercizio delle virtù, come spiega con particolare chiarezza il numero successivo della *Lumen Gentium*. Si concretizzava così una trattazione fortemente coerente del sacerdozio comune dei fedeli, realtà che riguarda tutto il popolo di Dio e lo rende erede legittimo del popolo dell'Antico Testamento, affinché perpetui nei secoli la memoria viva dei prodigi del Creatore. L'attività principale di tale popolo nel suo insieme, nelle sue linee fondamentali, è di carattere liturgico-apostolico. Con la liturgia, i cristiani si uniscono al sacrificio di Cristo e con l'annuncio missionario ne continuano l'opera di evangelizzazione. Tutti i cristiani, quindi, senza esclusione, sono chiamati ad essere attivamente partecipi della Chiesa di Dio. Parlando poi dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, il n.11 del documento conciliare afferma:

I fedeli, incorporati nella Chiesa col battesimo, sono destinati al culto della religione cristiana dal carattere sacramentale; rigenerati quali figli di Dio, sono tenuti a professare pubblicamente la fede ricevuta da Dio mediante la Chiesa. Col sacramento della confermazione vengono vincolati più perfettamente alla Chiesa, sono arricchiti di una speciale forza dallo Spirito Santo e in questo modo sono più strettamente obbligati a diffondere e a difendere la fede con la parola e con l'opera, come veri testimoni di Cristo. Partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa; così tutti, sia con l'offerta che con la santa comunione, compiono la propria parte nell'azione liturgica, non però in maniera indifferenziata, bensì ciascuno a modo suo. Cibandosi poi del corpo di Cristo nella santa comunione, mostrano concretamente la unità del popolo di Dio, che da questo augustissimo sacramento è adeguatamente espressa e mirabilmente effettuata.⁸

Questo quadro evidenzia con luminosità come tutti i fedeli, di ogni stato e condizione, siano chiamati a celebrare il culto della Nuova Alleanza con la propria vita, trasformata in sacrificio vivente gradito a Dio, così che «ognuno per la sua via» raggiunga «una santità, la cui perfezione è quella stessa del Padre celeste» (LG 11). Già San Paolo esortava i primi cristiani ad offrire «i propri corpi», ossia tutto il loro essere, nella sua realtà ed esistenza completa e concreta, con i suoi desideri e le sue azioni, come sacrificio «vivente, santo e gradito a Dio». E precisava: «È questo il vostro culto spirituale» (Rm 12,1).⁹

Certamente, quanto detto finora non mette in questione la dottrina per cui il sacerdozio ministeriale si muove su un piano specifico, giacché questo sacerdozio,

⁸ CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium* [LG], n. 11

⁹ In questo modo, l'Apostolo evidenziava che il culto del cristiano, diversamente del culto giudaico o del culto pagano basati su sacrifici materiali offerti nel tempio, era profondamente "spirituale", poiché fondati nella donazione a Dio di se stesso, della propria persona, in tutta la sua dimensione corporale e concreta nonché spirituale e trascendente, come un'offerta separata per Dio e a lui gradita.

conformando il cristiano a Cristo Capo e Buon Pastore, permette di agire *in persona Christi* e conferisce poteri veramente divini come rimettere i peccati, celebrare l'Eucaristia, insegnare autorevolmente la dottrina di Cristo e governare con potestà divina il popolo cristiano in ordine alla salvezza. Per tutto ciò, come ricorda la *Lumen Gentium*, nessuno può dubitare che il sacerdozio ministeriale, all'interno del popolo cristiano, è l'immagine viva di Gesù Capo e Buon pastore, in quanto che «con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico nel ruolo di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo». Tuttavia, ricorrendo anche al documento conciliare, ribadiamo che i fedeli laici, in virtù del loro sacerdozio regale, «concorrono all'offerta dell'Eucaristia, ed esercitano il loro sacerdozio col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa» (LG 10).¹⁰

Occorre precisare inoltre, fin da ora, che se il concetto di "sacerdozio" riguarda l'idea di mediazione, il sacerdozio di tutti i fedeli si chiama "regale" perché è una partecipazione del "sacerdozio regale" di Cristo, il quale, mediante il suo sacerdozio, soprattutto offrendo il sacrificio della Croce, instaurò il suo Regno, «Regno di giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (Rm 14,17). Tutti i cristiani, infatti, sono chiamati a cooperare con Cristo all'instaurazione del suo Regno, sottomettendo a Lui tutte le cose (cfr. Fil 3,21).

II. IL SACERDOZIO COMUNE NEL QUADRO BIBLICO VETEROTESTAMENTARIO

A quanto fin qui detto occorre aggiungere che, sebbene la teologia del sacerdozio comune dei fedeli laici trovi un fondamento concreto in diversi passi del Nuovo Testamento, che prospettano una modalità di partecipazione al sacerdozio di Cristo che non solo non vanifica ma piuttosto richiede il sacerdozio ministeriale, qualcosa di analogo accadeva con il sacerdozio comune del popolo di Dio nell'antica economia di salvezza: esso non soltanto non rendeva vano il sacerdozio levitico ma piuttosto, in certo qual modo, ne richiedeva l'istituzione. Tuttavia, ai nostri fini, occorre evidenziare che era l'intero Israele ad essere investito di una missione sacerdotale da esercitare tra i popoli, sulla base del noto brano riguardante l'istituzione dell'alleanza, Es 19,5-6, testo che esamineremo fra poco; una missione sacerdotale che preludeva all'insegnamento neotestamentario, per cui tutti i cristiani sono chiamati a vivere il "sacerdozio regale" (1Pt 2,5) mediante la

¹⁰ Per quanto riguarda l'insegnamento del Vaticano II sull'argomento in esame è noto che, davanti alle incertezze manifestate di alcuni Padri conciliari, venne ribadito che nella sua essenza i dati riguardanti la dottrina presentata erano ormai definitivamente acquisiti poiché fondati sulla Rivelazione e insegnati in forma autorevole nei documenti pontifici, in particolare nell'Enc. *Mediator Dei* di Pio XII (cfr. AA.VV. *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, 385-400).

loro partecipazione al sacerdozio di Cristo, suggellato nel carattere battesimale e cresimale. Il sacerdozio comune della Nuova Alleanza era stato peraltro preannunciato in qualche modo dai profeti che hanno parlato del sorgere, ai tempi della salvezza escatologica, di un sacerdozio rinnovato e universale. Prima, però, di analizzare i brani profetici sul nostro tema, è necessario valutare attentamente il brano dell'Esodo riguardante il sacerdozio del popolo d'Israele.

1. *Il sacerdozio del popolo d'Israele (Es 19,5-6)*¹¹

Es 19,5-6 descrive il solenne annuncio dell'alleanza sinaitica¹² in cui Dio promise di essere per sempre il Dio d'Israele purché il popolo ebraico accettasse di seguirlo fedelmente. Il brano appare in questo contesto:

Mosè salì verso Dio, e il Signore lo chiamò dal monte, dicendo: «Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai agli Israeliti: “Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatto venire fino a me. Ora, se darete ascolto alla mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli; mia infatti è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa”. Queste parole dirai agli Israeliti.

Gli ebrei, discendenti dei patriarchi, giunti nel deserto del Sinai, ai piedi del monte Oreb, tre mesi dopo l'uscita dall'Egitto (19,1-2), ebbero, come era stato loro annunciato (cfr. Es 3,11-12), un nuovo e specialissimo incontro con il loro Dio, YHWH. Essi erano stati testimoni dei grandiosi prodigi compiuti da Mosè in Egitto (le dieci piaghe) e della costante manifestazione divina lungo il pellegrinaggio nel deserto fino al Sinai (il passaggio del Mar Rosso, l'acqua di Mara, la manna, l'acqua di Massa e Meriba, la vittoria su Amalek e altre ancora). Erano dei portenti

¹¹ Oltre alla bibliografia biblica generale sopra segnalata nella nota 4 e quella più specifica sul libro dell'Esodo come ad esempio il commento di M. PRIOTTO, *Esodo*, Paoline, Milano 2014, cfr. R.A. PÉREZ MÁRQUEZ, *Il sacerdozio d'Israele, popolo sacerdotale*, in *Maria e il sacerdozio*, Centro di cultura mariana “Madre della Chiesa”, Roma 2010, 51-68.

¹² Per un'ampia informazione bibliografica sul concetto di “alleanza”, cfr. E. LIPÍŃSKI, *Alleanza*, in R. PENNA (a cura di), *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Borla – Città Nuova, Roma 1995², 88-89. Cfr. inoltre, J. GUHRT, *Alleanza*, in L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. Bietenhard (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Edb, Bologna 1980², 66-72 (il dizionario verrà citato con la sigla DCBNT); A. BONORA, *Alleanza*, in P. ROSSANO et al., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 25-32; E. GALBIATI, *L'alleanza del Sinai*, in *Introduzione alla Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato, II/1, 289-319; A. FANULI, *L'alleanza al Sinai (Es 19-40)*, in *Il messaggio della salvezza*, ElleDiCi, Leumann, III 478-563; J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco*, Queriniana, Brescia 2002, 211-261 (titolo originale, *The Pentateuch. An Introduction to the first five books of the Bible*, Doubleday, New York 1992); F. GARCÍA LÓPEZ, *Il Pentateuco*, Paideia, Brescia 2004, 174-175.

che l'onnipotenza divina compiva perché il popolo d'Israele, conoscendo YHWH, ossia sperimentando il suo potere e il suo aiuto, riponesse in Lui una piena fiducia e acconsentisse a stipulare un'alleanza aperta a straordinarie prospettive future. Prima di annunciare l'alleanza, però, Dio ricorda al popolo le meraviglie da lui realizzate e tutto ciò che era accaduto: «Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatto venire fino a me» (Es 19,4). Mediante il suo intervento, YHWH aveva dimostrato di essere il vero Dio, capace di vincere la resistenza del faraone e di condurre Israele alla terra promessa, portando a compimento le promesse fatte a Mosè all'inizio della sua vocazione nella teofania del rovetto ardente: «Io sarò con te» (Es 3,12). Tutto ciò era un invito a vivere un'alleanza piena di amore e di fedeltà con YHWH.

Il nucleo essenziale dell'Alleanza è esposto come si sa nei vv. 5-6, in cui si scorge un riflesso della tradizione deuteronomistica. Sul piano letterario, le parole di YHWH corrispondono in qualche modo ai canoni dei trattati di vassallaggio e di alleanza vigenti nell'antichità, in cui un sovrano proponeva al suddito alcune condizioni stabilendo i vincoli e le clausole.¹³ Nell'alleanza del Sinai, Dio, dopo essersi manifestato come «Colui che è» (YHWH, Es 3,14; 6,2) attraverso gli eventi storici, e dopo aver mostrato la sua volontà salvifica, esprime la sua volontà di unirsi in «alleanza» con Israele, avanzando una proposta e lasciando spazio a una risposta libera e precisa da parte del popolo.

Ciò che Dio chiedeva a Israele si riassume essenzialmente in due frasi dal denso contenuto biblico; espressioni formulate mediante due verbi molto rilevanti – «ascoltare» (*šm'*) e «custodire» (*šmr*)¹⁴ – che implicavano una radicale esigenza traducibile solo con l'idea di “piena e totale ubbidienza”. Tali verbi, infatti, in non pochi contesti vengono collegati con l'osservanza dei precetti e dei comandamenti divini nonché con il servizio prestato a Dio (cfr. Dt 4,1; 5,1; 6,3-4; 9,1; 12,28; ecc.). Israele era invitato, dunque, a fare una scelta di fondo, ad assumere un'opzione radicale: “ascoltare la sua voce [di Dio]” e “custodire la sua alleanza”: scegliere YHWH come l'unico Dio, seguirlo con un'ubbidienza totale e una fedeltà

¹³ L'Oriente antico praticava frequentemente questi patti di vassallaggio e la storia biblica ne offre parecchi esempi (Gs 9,11-15; 1Sam 11,1; 2Sam 3,12-14). In alcuni casi poteva essere l'inferiore a sollecitare l'alleanza con il superiore, ma sempre secondo il suo beneplacito e sottomettendosi alle sue condizioni (cfr. Ez 17,13-14). La conclusione del patto avveniva sostanzialmente secondo un rituale di antichissima origine prebiblica. È evocato in Gen 15,9-21. Le parti si impegnano con giuramento. Vengono tagliati degli animali in due metà e i contraenti passano tra di esse invocando su di sé la medesima sorte della vittima se non adempivano le clausole del giuramento (cfr. Ger 34,18). Infine si stabilisce un memoriale: si piantava un albero o si drizzava una pietra che sarebbero stati oramai i testimoni del patto (cfr. Gen 21,33; 31,48-50). Sul tema, cfr. M.S. LIVERANI, C.S. ZACCAGNINI, L.S. CANFORA (a cura di), *I trattati nel mondo antico. Forma, ideologia, funzione*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1990.

¹⁴ Cfr. W. MUNDLE, *Udire* e E. SCHÜTZ, *Custodire, proteggere*, in DCBNT 1887-1890 e 445-447.

piena, a Lui e ai suoi precetti. Un invito, quindi, a orientare totalmente la propria esistenza secondo le direttive divine.

Se il popolo ebraico era chiamato a fare sua l'«alleanza» (*b^erit*) proposta da Dio, la promessa di Dio per il bene d'Israele si esprimeva, a sua volta, in questi grandiosi termini: «Voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli; mia infatti è tutta la terra. Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa». Il dono divino veniva pertanto delineato in tre formule che, nel loro insieme, esibivano l'immensa grandezza dell'offerta che Dio era disposto a fare a Israele: «proprietà particolare tra tutti i popoli», «regno di sacerdoti», «nazione santa». Israele sarebbe dunque diventato la «proprietà particolare» di יהוה (*s^egullāh*), ossia un popolo a Lui particolarmente caro, il suo popolo prediletto, la cosa per Lui più preziosa, il *peculium* secondo il linguaggio della Vulgata. I LXX, traducendo *s^egullāh* con «popolo d'acquisto» oppure «popolo di proprietà» (λαός περιούσιος) hanno voluto sottolineare che Dio aveva comperato per sé, a titolo particolare, il popolo d'Israele.¹⁵ L'espressione «regno sacerdotale» (lit. «regno di sacerdoti», *mamleket kōhānīm*), poi, da una parte veniva a esprimere l'idea della regalità, molto nota fin dalla più antica tradizione storica – Israele, quindi, era stato scelto per diventare un popolo regale, incardinato nei principi della nobiltà di spirito –, dall'altra parte, la sua qualifica di «sacerdotale» aggiungeva una connotazione che per quanto sappiamo risultava abbastanza originale nel contesto culturale antico. A nostro avviso, essa sembra indicare un pieno coinvolgimento della nazione al culto divino, così da poter essere mediatrice fra יהוה e tutte le nazioni della terra.¹⁶ L'espressione «nazione

¹⁵ Come è noto, il termine *s^egullāh*, nei pochi passi in cui appare nel TM (8 volte) e che hanno una rilevanza propriamente teologica, cioè in riferimento a Dio (6 volte, Es 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; Mal 3,17 e Sal 135,4; gli altri due testi Sir 2,8 e 1Cr 29,3 indicano meramente possessioni materiali, ricchezze e, perciò, i LXX adoperano un'altra espressione nella traduzione), viene reso dai LXX con περιούσιος (Mal 3,17 con la forma analogica περιποίησις) che indica «popolo appartenente» o «di proprietà [di Dio]», come si osserva anche in Tt 2,14 dove λαός περιούσιος esprime la realtà di «popolo scelto» (Vg: *populum acceptabilem*). Il brano neotestamentario afferma, infatti, che Gesù «ha dato se stesso per noi, per riscattarci da ogni iniquità e formare per sé un popolo puro che gli appartenga (λαός περιούσιος), pieno di zelo per le opere buone». Si può aggiungere che essere «proprietà» di Dio-Signore era una chiamata energica ad essere un «popolo santo», cioè radicalmente al servizio di Dio, ed è quanto, per il tramite di Mosé, Dio-Signore farà sapere a tutta la comunità degli Israeliti: «Siate santi perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo» (Lv 19,2). Con la stessa elezione Dio si dona al suo popolo in ciò che gli è più proprio, la «santità», cioè la «piena perfezione spirituale», distante da quanto era «immondo» (peccaminoso, profano, repellente), e la chiede a Israele come qualità di vita.

¹⁶ È vero che non tutti gli autori sono d'accordo con quest'interpretazione e, come afferma F. Serafini, «ciò dipende da come viene inteso il termine “regno”: se si pone l'accento sull'atto di governo, allora “regno di sacerdoti” è un riferimento al governo regale dei sacerdoti sul popolo; se invece si pone l'accento sull'entità governata, allora il termine può essere considerato praticamente

santa» (*gôy qādoš*), infine, era intesa a sottolineare l'idea che Israele sarebbe stato sottratto all'ambito profano, alla mondanità e ai culti idolatrici praticati dagli altri popoli, per essere portato a vivere, con le sue leggi sante, l'ideale etico delle clausole dell'alleanza (cfr. Lv 19,2).¹⁷ Le parole di Es 19,6, come vedremo, saranno riprese da 1Pt 2,9 e applicate alla condizione del popolo cristiano.

Israele accettò liberamente l'impegno proposto da Dio: «Tutto il popolo rispose insieme e disse: “Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!”» (v. 8). Il patto venne così sancito in modo solenne nel contesto di una teofania, segno della trascendenza e della maestà divina. Dio, allora, manifestò chiaramente la sua volontà di bene (la sua “voce”) a favore del popolo d'Israele. E perché il popolo si rendesse conto dell'importanza del patto e della responsabilità del suo compimento, Dio gli chiese di purificarsi per tre giorni prima di avvicinarsi a Lui per confermare l'Alleanza (vv. 10-14). Il terzo giorno, «sul far del mattino», ebbe luogo la teofania: «Il monte Sinai era tutto fumante, perché su di esso era sceso il Signore nel fuoco, e ne saliva il fumo come il fumo di una fornace: tutto il monte tremava molto. Il suono del corno diventava sempre più intenso» (v. 18). La straordinaria magnificenza dell'evento attestava la eccezionalità del patto. Fu stretta allora l'alleanza con la rivelazione dei precetti morali, cerimoniali e giudiziali, perché Israele diventasse realmente un popolo sacerdotale e una nazione santa (cc. 20,1-23,32). Con il sacrificio, YHWH e Israele si unirono in un vincolo sacro. Mosè «incaricò alcuni giovani tra gli Israeliti di offrire olocausti e di sacrificare giovenchi come sacrifici di comunione, per il Signore. Mosè prese la metà del sangue e la mise in tanti catini e ne versò l'altra metà sull'altare. Quindi prese il libro dell'alleanza e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: “Quanto ha detto il Signore, lo eseguiremo e vi presteremo ascolto”. Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: “Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi

un sinonimo del seguente “nazione”; in questo secondo caso la qualifica sacerdotale sarebbe estesa a tutto Israele [...]; in ogni caso è chiaro che l'accento del testo va sulla condizione particolare e privilegiata di Israele nel suo rapporto con YHWH. È la teologia dell'elezione in collegamento all'alleanza stipulata fra Dio e il popolo, ad essere qui in questione» (F. SERAFINI, *Sacerdozio*, in R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI, *Temi Teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 1205).

¹⁷ Per quanto riguarda l'originalità dell'espressione “nazione santa”, nel sentire degli studiosi si tratta, a un primo sguardo, di un'espressione comune, nel senso che ogni religione ha avuto oppure possiede la sua città santa, cioè, una città rilevante, vincolata alla specifica religione, al culto, ai propri dèi. Difatti, il termine greco *haghios* è attestato da Erodoto in poi in riferimento a santuari locali, agli dèi oppure a individui concreti. Tuttavia, nel contesto biblico è “tutta la nazione” che viene denominata “santa” e, suddetto termine (ebr. *qādoš*, talvolta applicato direttamente a YHWH, ad es. Is 6), ha delle connotazioni molto specifiche, che include tra l'altro il diritto alla venerazione derivante dalla partecipazione della santità dello stesso YHWH e del suo stretto rapporto con Lui (cfr. H. SEEBAS, *Santo. Sacro*, in DCBNT 1653).

sulla base di tutte queste parole!» (24,5-8).¹⁸ Israele, da quel momento, diventava così un «regno di sacerdoti» e una «nazione santa».

2. *Il culto nuovo e universale nei testi isaiani: Is 56,6-7; 60,5-7; 61,1-2.5-7*¹⁹

Sono principalmente tre i testi isaiani che si rinvergono al centro di una prospettiva profetica sul sacerdozio comune dei fedeli. Essi evidenziano che, durante l'era messianica, si sarebbe verificata una sorprendente trasformazione di dimensioni universali, che avrebbe accostato tutti gli uomini al culto del vero Dio.

a) Nel primo brano (56,6-7) si asserisce, infatti, che gli «olocausti» e i «sacrifici» degli «stranieri», che avrebbero «aderito al Signore per servirlo e per amare il nome del Signore», sarebbero stati del tutto «graditi» se fossero stati offerti sull'altare di Dio (v. 7). Così si afferma:

Gli stranieri, che hanno aderito al Signore per servirlo e per amare il nome del Signore, e per essere suoi servi, quanti si guardano dal profanare il sabato e restano fermi nella mia alleanza, li condurrò sul mio monte santo e li colmerò di gioia nella mia casa di preghiera. I loro olocausti e i loro sacrifici saranno graditi sul mio altare, perché la mia casa si chiamerà casa di preghiera per tutti i popoli.

L'annuncio appariva sconvolgente. Secondo la legge di Dt 23,2-9, gli eunuchi e gli stranieri, salvo poche eccezioni, erano esclusi dal culto e dalla comunità culturale d'Israele. Tale estromissione si era accentuata radicalmente dopo l'esilio babilonese

¹⁸ Per comprendere ancora meglio il testo bisogna considerare che nell'antichità era usuale ratificare i patti mediante un rito o un banchetto. Nella nostra sezione, a ciò si aggiunge una cerimonia in cui viene sigillato il carattere vincolante dell'alleanza spargendo il sangue del sacrificio in parti uguali fra l'altare, che rappresenta Dio, e il popolo. L'uso del sangue non sorprende se si tiene presente che nella tradizione biblica, e non solo, il sangue era segno e simbolo della vita (cfr. Gen 4,10; 9,4; 42,22, ecc.), che appartiene a Dio, ed era spesso connesso con Dio, il datore della vita. Il sangue sparso sull'altare e la lettura del libro da parte di Mosè diventavano perciò segno della «vita sacra» proposta da Dio. Con l'aspersione poi del sangue sul popolo s'indicava che tutta la nazione accettava di vivere in conformità alla «vita» offerta dal «libro», cioè alla parola vivificante dello stesso Dio (cfr. F. LAUBACH, *Sangue*, in *ibidem*, 1636-1641).

¹⁹ Sulla bibliografia, cfr. specialmente, B. MARCONCINI, *Il libro di Isaia*, 2 voll., Città Nuova, Roma 1993; 1996; B.S. CHILDS, *Isaiah. A Commentary*, John Knox Westminster, Louisville 2000 (trad. it. *Isaia*, Queriniana, Brescia 2005); N. LOHFINK, E. ZENGER, *The God of Israel and the Nations. Studies in Isaiah and the Psalms*, Liturgical Press, Collegeville (Minn) 2000; J. BLENKINSOPP, *Isaiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, 3 voll., Doubleday, New York 2000; 2001; 2003; R. HESKETT, *Messianism with the Scriptural Scroll of Isaiah*, Clark, New York 2007; A. MELLO, *Isaia. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012; H.C.P. KIM, *Reading Isaiah. A Literary and Theological Commentary*, Smyth & Helwys, Macon 2016; J.M. ROBERTS, P. MACHINIST, *First Isaiah. A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2015; M.A. SWEENEY, *Isaiah 40-66*, Eerdmans, Grand Rapids 2016.

con la riforma di Esdra e Neemia, la quale prescriveva una profonda separazione della comunità degli Israeliti dagli stranieri (cfr. Esd 9,1-2; 10; Ne 9,2). Nell'oracolo di Isaia, senza alcun riferimento a un luogo e a una datazione precisa, si proclama invece che durante l'era messianica la «casa di Dio» sarebbe stata una «casa di preghiera per tutti i popoli», in modo tale che «i loro olocausti e i loro sacrifici» sarebbero stati «graditi» sul «[suo] altare». Viene così formulata una promessa universale per cui tutti gli uomini avrebbero potuto innalzare delle offerte gradite a Dio.²⁰ Le parole di Isaia sono citate da Gesù durante la cacciata dei venditori e trafficanti dal Tempio. Allora disse, infatti: «Non sta forse scritto: “La mia casa sarà chiamata casa di preghiera per tutte le nazioni?”», aggiungendo che ciò che Dio respingeva era un culto trasformato nella ricerca di un bene egoistico o meramente mondano, come stava accadendo: «Voi invece ne avete fatto un covo di ladri» (Mc 11,17).

b) Il secondo testo isaiano (60,5-7) annuncia la gioia radiosa di Gerusalemme che, uscita dall'umiliazione a cui era costretta (probabile riferimento all'esilio babilonese), sarebbe divenuta la città del Signore; e non solo per i suoi propri figli, ma per tutta una folla di stranieri – re e popoli – che sarebbero accorsi al tempio di Sion offrendo beni preziosi e offerte come oblazione gradita sul altare di Dio, rendendo splendido il tempio della sua gloria:

Allora guarderai e sarai raggianti, palpterà e si dilaterà il tuo cuore, perché l'abbondanza del mare si riverserà su di te, verrà a te la ricchezza delle genti. Uno stuolo di cammelli ti invaderà, dromedari di Madian e di Efa, tutti verranno da Saba, portando oro e incenso e proclamando le glorie del Signore. Tutte le greggi di Kedar si raduneranno presso di te, i montoni di Nebaiòt saranno al tuo servizio, saliranno come offerta gradita sul mio altare; renderò splendido il tempio della mia gloria.

Complessivamente, il c. 60 offre una sfolgorante visione universalistica, le cui radici si rinvergono in alcuni testi isaiani precedenti (cfr. 49,12). Da una parte, presenta Gerusalemme come città illuminata dalla «gloria del Signore» (v. 1) e meta di pellegrinaggio, dove sarebbero stati ricondotti i suoi figli dispersi e, accanto a loro, genti di tutte le nazioni con i propri doni (vv. 1-9) destinati ad «abbellire il luogo del mio santuario, per glorificare il luogo dove poggio i miei

²⁰ La citazione mette insieme due passi diversi della Scrittura. La prima parte, «la mia casa sarà chiamata casa di preghiera per tutte le genti» è presa dal profeta Isaia (56,7), mentre la seconda parte richiama un passo del profeta Geremia in cui Dio, agli Israeliti che venivano da tutte le parti al Tempio di Gerusalemme durante le grandi feste religiose, esclama rimproverandoli: «È forse una spelonca di ladri ai vostri occhi questo tempio che prende il nome da me?» (Ger 7,11). E precisa il profeta che non bastava dire: «Questo è il tempio del Signore, il tempio del Signore, il tempio del Signore» (7,4) convinti di poter stare tranquilli. Come Dio nell'AT, così ora Gesù smaschera la separazione della vita dal culto, della condotta dalle pratiche religiose, e per il contrario, riafferma con forza la santità e le esigenze pratiche della fede autentica.

piedi» (v. 13); dall'altra, il brano illustra come i popoli avrebbero lavorato per la ricostruzione della città e il nuovo Tempio, utilizzando un materiale molto più splendido di quello adoperato precedentemente da Salomone nell'edificazione del primo Tempio (vv. 10-17). Tutto ciò, secondo la profezia, si sarebbe svolto in pace e armonia, in modo tale che la condizione della nuova Gerusalemme, con il suo nuovo Tempio, avrebbe superato la precedente, perché il suo popolo sarebbe stato formato da uomini giusti (vv. 18-22). Ciò avverrà «a suo tempo» (v. 22c), quello in cui si compiranno le promesse universalistiche delle benedizioni rivolte ad Abramo (cfr. Gn 12,1-3; 15,7.18; 18,18; 22,15-18).

c) In Is 61,1-2.5-7, infine, riappare nuovamente l'idea del sacerdozio universale ma ancora più esplicitamente:

Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annunzio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri, a promulgare l'anno di grazia del Signore, il giorno di vendetta del nostro Dio, per consolare tutti gli afflitti [...]. Ci saranno estranei a pascere le vostre greggi e figli di stranieri saranno vostri contadini e vignaioli. Voi sarete chiamati sacerdoti del Signore, ministri del nostro Dio sarete detti. Vi nutrirete delle ricchezze delle nazioni, vi vanterete dei loro beni. Invece della loro vergogna riceveranno il doppio, invece dell'insulto avranno in sorte grida di gioia; per questo erediteranno il doppio nella loro terra, avranno una gioia eterna» (61,1-2.5-7).

Con uno stile denso, questo terzo oracolo isaiano presenta il messaggero escatologico in un soliloquio. Dapprima, egli afferma che lo «Spirito del Signore» (*Rûah 'Adōnāy*) è su di lui consacrandolo con «l'unzione», quindi conferendogli un'autorità regale e sacerdotale (cfr. Es 28,41; 1Sam 16,13; Is 11,2)²¹ per annunciare la buona notizia della redenzione, promulgare l'anno di misericordia del Signore e portare la gioia intramontabile all'intero popolo d'Israele (vv. 1-2). Successivamente, grazie a Lui e assieme a Lui, l'intero popolo d'Israele avrebbe partecipato massimamente alla pienezza del regno sacerdotale – «Voi sarete chiamati sacerdoti del Signore, ministri del nostro Dio sarete detti» (v. 6) –, e ciò a vantaggio di tutte le genti. Diciamo inoltre che l'espressione verbale «voi sarete chiamati» ricadendo su «sacerdoti di YHWH» nonché su «ministri del nostro Dio» proclama che il popolo redento avrebbe vissuto per sempre la condizione sacerdotale, godendo perennemente della benedizione divina.

Sul versetto 5 – «ci saranno stranieri a pascere i vostri greggi e figli di stranieri saranno vostri contadini e vignaioli» –, che alcuni studiosi ritengono una inter-

²¹ Le persone consacrate mediante l'unzione, come si sa, erano il re, al tempo della monarchia, e il sommo sacerdote (cfr. Es 29,7; 30,22-33). A quest'ultimo allude specialmente Isaia come risulta dal suo richiamo alla tradizione liturgica e in particolare a quella del giubileo.

polazione senza però offrire prove documentarie, occorre tenere presente, come molti sostengono, che in esso manca ogni idea di avversione verso gli stranieri. La frase segnala più precisamente che anche i non-giudei avrebbero partecipato alla restaurazione escatologica del futuro Israele, inserendosi nella radice santa dei patriarchi (cfr. Rm 11,16-32). Il vocabolo *b^e nê nêkār* («figli di stranieri»), infatti, di per sé non comporta nessun significato ostile e, addirittura, talvolta è adoperato come equivalente a “proselito”. Poi, il termine *zārīm* (estranei), benché in astratto potrebbe indicare un nemico (cfr. Is 25,2.5; 29,5; Ger 51,2), in parallelismo con *b^e nê nêkār* e nel contesto in cui ci troviamo sembra designare semplicemente un non-israelita (cfr. Ger 5,19; 30,8; 51,51; Os 7,9 ecc.).²²

3. *L'ordinamento del nuovo culto e la espiazione solidale del “Servo di YHWH”* (Ez 40-48; Ger 31,31-34; Ml 1,11; 3,1-3 e Is 53,10-12)

La promessa del sacerdozio comune di cui parlano i testi veterotestamentari finora considerati si allaccia a diverse altre profezie che annunciavano «un culto nuovo, con tempio e riti nuovi (Ez 40-48), con sacerdoti purificati e affinati come oro e argento (Ml 3,1-3), con un sacrificio puro offerto su tutta la terra da tutti i popoli (Ml 1,11)»²³. Tutto ciò si sarebbe verificato in una nuova era caratterizzata da una nuova alleanza (Ger 31,31-34) e grazie ad un “Servo di Yhwh” che si sarebbe offerto in sacrificio redentore per la salvezza di tutti gli uomini (Is 53,10-12).

a) Il primo dei brani citati, la visione profetica di Ezechiele, tratteggia simbolicamente l'ordinamento del nuovo culto e l'organizzazione del territorio sacro ai tempi messianici in modo da esaltare la maestà, la potenza e la trascendenza divina nonché delineare il comportamento richiesto al popolo rinnovato dallo spirito nei suoi rapporti con Dio. In questo quadro, Ezechiele aggiunge anche il verificarsi di un profondo cambiamento del cuore; un radicale rinnovamento spirituale che avrebbe trasformato, interiorizzandola, l'alleanza sinaitica fra Dio e il suo popolo sacerdotale. Più precisamente, sarebbe stato lo stesso Dio a intervenire nella storia, radunando Israele e purificandolo, dandogli un cuore nuovo e uno spirito nuovo

²² Fra coloro che commentano il versetto più ampiamente, cfr. J. GOLDINGAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56-66*, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sydney 2014, 308-310. L'autore afferma, tra l'altro: «“strangers” also appear frequently in the Old Testament as resident aliens who are close to being full members of Israel, and in Isaiah 56,1-8 foreigners were assured that they had such a position. Being a farm labourer or vinedresser does not imply slavery or even servitude. In anything it implies the opposite. Service associate with Judah and its service of YHWH means freedom from servitude to empire; it can no longer claim them. Nor does it exclude making the offering and prayers in the sanctuary of which 56,1-8 speaks» (p. 309).

²³ M. ADINOLFI, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, 28.

sicché si compissero veramente le parole: «voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio». E così afferma:

Vi prenderò dalle nazioni, vi radunerò da ogni terra e vi condurrò sul vostro suolo. Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli, vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme. Abiterete nella terra che io diedi ai vostri padri; voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio. Vi libererò da tutte le vostre impurità: chiamerò il grano e lo moltiplicherò e non vi manderò più la carestia (Ez 36,24-29).

b) Su questa stessa linea si colloca la nota profezia di Geremia sulla nuova alleanza, vertice dell'annuncio sulla speranza messianica del profeta che verrà ripreso da Gesù nell'Ultima Cena (cfr. Lc 22,10; 1Cor 11,25; Eb 8,8-12). Il profeta di Anatot annuncia che l'antica alleanza, con il suo sacerdozio regale, sarà profondamente rinnovata nei tempi messianici e ciò in quattro aspetti principali, poiché sarà un'alleanza interiore, universale, che stabilirà un rapporto personale di ciascuno con Dio e che attrarrà la misericordia divina disposta sempre a perdonare. Un'alleanza quindi spirituale, che trasformerà il "cuore" dell'uomo, cioè tutta la sua capacità di comprendere, conoscere, sentire, sapere e amare in un – diciamolo così – "santuario divino": in un luogo in cui sarà vibrante per sempre il desiderio dell'adesione più piena alla volontà di Dio:

Ecco, verranno giorni – oracolo del Signore –, nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova. Non sarà come l'alleanza che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dalla terra d'Egitto, alleanza che essi hanno infranto, benché io fossi loro Signore. Oracolo del Signore. Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni – oracolo del Signore –: porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo. Non dovranno più istruirsi l'un l'altro, dicendo: "Conoscete il Signore", perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande – oracolo del Signore –, poiché io perdonerò la loro iniquità e non ricorderò più il loro peccato (Ger 31,31-34).

c) I due testi di Malachia sopra citati completano il quadro, finora delineato, in un doppio aspetto. Da una parte, in Ml 3,1-3 viene annunciato un "inviato" da Dio preceduto da un «messaggero» che avrebbe preparato le sue vie.

Ecco, io manderò un mio messaggero a preparare la via davanti a me e subito entrerà nel suo tempio il Signore che voi cercate; e l'angelo dell'alleanza, che voi sospirate, eccolo venire, dice il Signore degli eserciti. Chi sopporterà il giorno della sua venuta? Chi resisterà al suo apparire? Egli è come il fuoco del fonditore e come la lisciva dei

lavandai. Siederà per fondere e purificare l'argento; purificherà i figli di Levi, li affinerà come oro e argento, perché possano offrire al Signore un'offerta secondo giustizia.

L'inviato, caratterizzato dai titoli che sembrano identificarlo con lo stesso Dio – «il Signore che voi cercate, l'angelo dell'alleanza che voi sospirate» (v. 1) – avrebbe avuto il compito di rinnovare l'alleanza e purificare il sacerdozio perché le oblazioni offerte al Signore fossero per sempre conformi alla sua immane eccellenza. Egli, infatti, «siederà per fondere e purificare l'argento; purificherà i figli di Levi, li affinerà come oro e argento, perché possano offrire al Signore un'offerta secondo giustizia» (v. 3). Il Nuovo Testamento (cfr. Mt 11,7-15; Lc 7,24-50; Mc 1,2), identificando il messaggero che precede il Signore con San Giovanni Battista, sembra evidenziare indirettamente che Gesù sarebbe "l'Inviato" che viene al suo Tempio, come è suggerito dalla liturgia della Chiesa che legge Mal 3,1-4 nella festa della Presentazione di Gesù nel Tempio.

In Ml 1,10-11, dall'altra parte, Dio dichiara per mezzo del profeta che, in contrasto con i sacrifici che allora si offrivano nel tempio di Gerusalemme, in cui non c'era una vera manifestazione di amore a di fede, ci sarebbe stato nel futuro escatologico un sacrificio veramente gradito a Dio, realizzato su tutta la terra:

«Oh, ci fosse fra voi chi chiude le porte, perché non arda più invano il mio altare! Non mi compiaccio di voi – dice il Signore degli eserciti – e non accetto l'offerta delle vostre mani! Poiché dall'oriente all'occidente grande è il mio nome fra le nazioni e in ogni luogo si brucia incenso al mio nome e si fanno offerte pure, perché grande è il mio nome fra le nazioni. Dice il Signore degli eserciti».

Era questa un'affermazione del tutto sorprendente che, andando contro la legge del culto centralizzato in Gerusalemme (Dt 12), apriva gli orizzonti salvifici ad un universalismo nel senso più ampio. In contrasto con i sacrifici offerti a Gerusalemme dagli Israeliti, i soli ritenuti puri, Dio dichiarava, infatti, che anche tutte le genti e presso tutti i popoli – come evidenzia l'espressione «dall'oriente all'occidente» (cf 1Cr 9,24) – l'avrebbero onorato e avrebbero offerto "incenso" al suo nome (lit. ebr. «incenso bruciante»: *muqṭar muggāš*; espressione unica nel Testo Masoretico, che i LXX traducono semplicemente con il sostantivo neutro singolare *thymiama*, incenso) e delle «offerte [incruente] pure» (*minḥāb tehōrāh*), come suggerisce l'espressione *minḥāb*, utilizzata per indicare appunto i sacrifici incruenti. In questo senso, si annunciava per il futuro messianico un culto gradito a Dio e praticato in tutto il mondo anche dai gentili, sganciato quindi dal quadro culturale levitico. La tradizione cristiana, fin dalla *Didaché* (14,1-3), lo aveva riconosciuto realizzato nella celebrazione del memoriale del Sacrificio di Cristo, l'Eucaristia, un culto nuovo e universale, incruento, santo per la sua purezza, del tutto gradito a Dio, cosicché quell'antico documento veniva ad affer-

mare: «Nel giorno del Signore, riuniti, spezzate il pane e rendete grazie dopo aver confessato i vostri peccati, affinché il vostro sacrificio sia puro. Ma tutti quelli che hanno qualche discordia con il loro compagno, non si uniscano a voi prima di essersi riconciliati, affinché il vostro sacrificio non sia profanato. Questo è infatti il sacrificio di cui il Signore ha detto: “In ogni luogo e in ogni tempo offritemi un sacrificio puro, perché un re grande sono io – dice il Signore – e mirabile è il mio nome fra le genti”»; un’interpretazione che, attraversando praticamente tutta la patristica, fu poi avvalorata dal Concilio di Trento, nell’esposizione della dottrina sul sacrificio della Messa: «Ed è questa quell’offerta pura, che non può essere contaminata da nessuna indegnità o malizia di chi la offre; che il Signore per mezzo di Malachia predisse che sarebbe stata offerta pura in ogni luogo al suo nome che sarebbe stato grande fra le genti» (cfr. Dz-S 1742). L’universalità del brano di Malachia si poneva peraltro poi in continuità con quella annunciata dai grandi profeti precedenti (cfr. Is 2,2ss; 11,10; 42,6; 49,6; Ez 36,23, ecc.).

d) Quanto considerato si ricollega, inoltre, alla promessa divina di un “Servo di YHWH” che avrebbe proclamato la verità e si sarebbe offerto come sacrificio redentore per la salvezza di tutti gli uomini, essendo Egli stesso pontefice del suo sacrificio:

Ma al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori. Quando offrirà se stesso in sacrificio di riparazione, vedrà una discendenza, vivrà a lungo, si compirà per mezzo suo la volontà del Signore. Dopo il suo intimo tormento vedrà la luce e si sazierà della sua conoscenza; il giusto mio servo giustificherà molti, egli si addosserà le loro iniquità. Perciò io gli darò in premio le moltitudini, dei potenti egli farà bottino, perché ha spogliato se stesso fino alla morte ed è stato annoverato fra gli empi, mentre egli portava il peccato di molti e intercedeva per i colpevoli (Is 53,10-12).

Il brano evidenzia il fatto che dietro la sofferenza del Servo vi è l’intervento salvifico divino e, dunque, che l’accettazione dell’afflizione da Lui subita ingiustamente era prevista a beneficio di tutti gli uomini. Il “servo”, perciò, non solo è dichiarato innocente, ma si afferma che con la sua espiazione solidale avrebbe reso possibile la partecipazione alla salvezza di tutti coloro che si sarebbero fatti partecipi del suo sacrificio redentore. Dal che, se “sacerdote” di questa donazione sacrificale del “Servo” è egli stesso, essendo sacerdote del suo proprio sacrificio, il bene da lui donato ricade su tutti gli uomini che si rifugiano e si affidano a lui come figli, diventando perciò una sua “discendenza”: «Quando offrirà se stesso in sacrificio di riparazione, vedrà una discendenza»; e come discendenza partecipe dei suoi doni, anche quello della salvezza a favore degli altri. L’espressione «vedrà la luce», poi, attestata dalla versione greca e a Qumran, accentua l’idea che, a seguito del travaglio interiore, le sofferenze dolorosissime del Servo sarebbero state colme di

gioia come quelle di una madre davanti alla prole che nasce, la nuova generazione dei figli di Dio in Cristo, quella discendenza che «possederà la terra» (Sal 25,13; cfr. Is 59,21; Gal 3,29). In questo contesto si inserisce l'argomento che esamineremo riguardante il sacerdozio comune nell'ambito neotestamentario.

III. IL SACERDOZIO COMUNE NELL'AMBITO NEOTESTAMENTARIO

È certamente nel Nuovo Testamento che l'insegnamento biblico sul sacerdozio comune dei cristiani diventa, in conformità alla logica biblica relativa al rapporto fra i due Testamenti, più illuminante e preciso. Oltre ai testi chiave che analizzeremo successivamente, cioè 1Pt 2,4-10 e tre brani dell'Apocalisse (1,6; 5,9b-10; 20,6), vi sono diverse altre pericopi che offrono un insegnamento analogo all'interno di una terminologia cultuale; principalmente i testi paolini di Rm 12,1-2 e Ef 2,19-22, nonché diversi brani della lettera agli Ebrei, specialmente 4,14; 7,19; 8,1; 10,19-25 e 13,15-17. Inizieremo da questi passi, sicuramente più antichi di quelli della Prima lettera di Pietro e dell'Apocalisse, tutti legati direttamente o indirettamente a San Paolo.

1. I testi della tradizione paolina²⁴

a) Due pericopi nodali: Rm 12,1-2 e Ef 2,19-22

In Rm 12,1-2, l'Apostolo, per descrivere lo stile e l'andamento della vita cristiana, cioè quel continuo incamminarsi verso l'alto con gli occhi rivolti a Dio, fa un uso molto preciso del linguaggio sacrificale, sebbene, invece del termine "sacerdozio" (ἱεράτευμα) oppure "sacerdote" (ἱερεὺς), adoperi espressioni che, a quanto sembra, allora risultavano più comprensibili ed evitavano di essere associate al sacerdozio levitico; espressioni quali «culto spirituale», «sacrificio vivente», oppure, «dono offerto a Dio». E così afferma in uno dei brani più importanti del nostro studio:

Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto.

²⁴ Per il nostro studio, cfr. in particolare il volume citato di A. VANHOYE, *Il sacerdozio comune dei cristiani*. Dello stesso autore, *L'epistola agli Ebrei: Un sacerdote diverso*, Edb, Bologna 2010; *Gesù Cristo il mediatore nella lettera agli ebrei*, Cittadella, Assisi 2007; C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, Paoline, Roma 2005.

Il testo parla di un'offerta a Dio, ma non delle sole cose esterne come i sacrifici stabiliti nell'antica legge, bensì, secondo la tradizione profetica, «dei vostri corpi», cioè di tutta la persona nella sua realtà ed esistenza concreta; una donazione totale di sé stessi, in modo tale che lo svolgersi della vita costituisca realmente un «sacrificio vivente», «santo e gradito a Dio». Tale «culto spirituale», al di là delle forme esteriori e convenzionali, deve essere vissuto, precisa l'Apostolo, lasciandosi trasformare dall'azione dello Spirito Santo, in modo che tutto l'essere della persona sia orientato costantemente dal desiderio di discernere quale sia in ogni circostanza la volontà di Dio, per agire conseguentemente in conformità con ciò che Gli è gradito, con continue manifestazioni di lode e impegno nella carità, di ringraziamento e di preghiera (cfr. Eb 13,15-16). L'espressione «non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare», congiunta alle parole del versetto precedente, definisce una morale che deve calarsi nella verità concreta della vita, secondo un rinnovamento continuo nella ricerca del volere di Dio.

In Ef 2,19-22 troviamo la seguente esortazione:

Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, avendo come pietra d'angolo lo stesso Cristo Gesù. In lui tutta la costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi venite edificati insieme per diventare abitazione di Dio per mezzo dello Spirito.

Il brano paolino, rivolto principalmente ai cristiani provenienti dalla gentilità, descrive la comunità cristiana come “casa” o “edificazione” di Dio, formata sia da coloro che provengono dai giudei che dai gentili; un’“unica casa” costruita su un “unico fondamento”, «avendo come pietra d'angolo lo stesso Cristo Gesù». E ciò in modo tale che la nuova realtà sorta della redenzione operata da Cristo risplenda a modo di «tempio santo nel Signore»; luogo, quindi, in cui tutti coloro che ne fanno parte offrono continuamente sacrifici spirituali graditi a Dio.

b) Il sacerdozio dei cristiani nella lettera agli Ebrei

Benché nella lettera agli Ebrei non si parli mai esplicitamente di un sacerdozio dei cristiani in quanto la riflessione dottrinale dell'autore, per le circostanze storiche esistenti, era incentrata sulla presentazione sacerdotale del mistero di Cristo,²⁵ tuttavia, come afferma Vanhoye, si «mostra molto chiaramente che essi [i cri-

²⁵ La lettera, infatti, è stata quasi sicuramente scritta in un momento in cui i cristiani della Giudea subivano il fascino del culto mosaico presentato dai predicatori giudaizzanti e, d'altra parte, erano invitati a unirsi alla causa comune per l'indipendenza dall'Impero romano. Diventava allora necessario ricomprendere il significato salvifico della vita di Cristo.

stiani] partecipano al sacerdozio di Cristo».²⁶ Questo concetto viene espresso soprattutto in due testi: 10,19-25 e 13,15-16, su cui ci soffermeremo in seguito.²⁷ Inoltre, nell'esprimere ampiamente l'insegnamento sul sacerdozio di Gesù, la lettera, nel suo insieme, costituisce un invito a identificarsi pienamente con Lui e a mantenere una fede viva nel Figlio di Dio, «sommo sacerdote grande, che è passato attraverso i cieli, Gesù il Figlio di Dio» (4,14), il quale «si è assiso alla destra del trono della Maestà nei cieli» (8,1). Sono espressioni che alludono alla dignità regale e sacerdotale di Gesù, nonché alla sua potenza divina. A ciò si può aggiungere che nella descrizione sul modo in cui Cristo è stato solidale con gli uomini, l'autore della lettera adopera un verbo, «rendere perfetto» (τετελειώκεν), il cui uso veterotestamentario equivale non di rado a «consacrato sacerdote», e così afferma: «Infatti, con un'unica offerta egli ha reso perfetti (καὶ τελειωθείς ἐγένετο) per sempre quelli che vengono santificati» (5,9).²⁸

Torniamo ora ai due testi principali del nostro studio. Il primo (10,19-25) è un'esortazione rivolta alla comunità dei credenti perché, consapevoli che essi hanno «un sacerdote grande nella casa di Dio» (v. 21), si accostino «con piena libertà» (v. 19) e «con cuore sincero, nella pienezza della fede, con i cuori purificati da ogni cattiva coscienza e il corpo lavato con acqua pura» (v. 22), nel «santuario» che è stato aperto «per mezzo del sangue di Gesù» (v. 19). In virtù, quindi, della mediazione sacerdotale del Figlio, è stato sconvolto il sistema della purificazione dell'antico culto, attuato mediante l'allontanamento del popolo dai sacerdoti e di questi dal sommo sacerdote, l'unico che poteva entrare nel Santo dei Santi. La mediazione sacerdotale di Cristo, invece, unisce i credenti a Dio per mezzo dell'offerta della sua stessa carne (v. 20b). Le espressioni «cuori purificati» e «corpo lavato con acqua pura» richiamano chiaramente il sacramento del battesimo, porta d'ingresso nella comunità sacerdotale. Se poi all'inizio del nostro brano si parla del diritto dei cristiani che hanno «la «piena libertà» di poter en-

²⁶ A. VANHOYE, *Il sacerdozio comune dei cristiani*, 29.

²⁷ Come è stato segnalato, nel n. 10 della *Lumen Gentium* si fa anche riferimento a Eb 5,1-5, ma con la finalità di evidenziare un brano centrale sul «sacerdozio» di Cristo, titolo che nelle narrazioni evangeliche non viene mai adoperato per la necessità allora esistenti di distinguere radicalmente il sacerdozio di Cristo da quello israelitico. Perciò, il testo della lettera agli Ebrei asserisce: «Ogni sommo sacerdote (ἀρχιερεύς), preso fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati. In tal modo egli è in grado di sentire giusta compassione per quelli che sono nell'ignoranza e nell'errore, essendo anch'egli rivestito di debolezza; proprio a causa di questa anche per sé stesso deve offrire sacrifici per i peccati, come lo fa per il popolo. Nessuno può attribuire a sé stesso questo onore, se non chi è chiamato da Dio, come Aronne. Nello stesso modo Cristo non si attribuì la gloria di sommo sacerdote, ma gliela conferì colui che gli disse: *Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato* (οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γεννηθῆναι ἀρχιερέα, ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν, Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε)».

²⁸ A. VANHOYE, *Il sacerdozio comune dei cristiani*, 32.

trare nel «santuario» divino «per mezzo del sangue di Gesù» (v. 19), nella parte finale (vv. 21-23) si descrive il modo in cui si esercita questo sacerdozio comune: fondamentalmente mediante l'esercizio delle virtù teologali, innanzitutto la carità: «E poiché abbiamo un sacerdote grande nella casa di Dio, [...] manteniamo senza vacillare la professione della nostra speranza, perché è degno di fede colui che ha promesso. Prestiamo attenzione gli uni agli altri, per stimolarci a vicenda nella carità e nelle opere buone. Non disertiamo le nostre riunioni, come alcuni hanno l'abitudine di fare, ma esortiamoci a vicenda, tanto più che vedete avvicinarsi il giorno del Signore» (vv. 21.23-25).

Il secondo brano della lettera agli Ebrei (13,15-16) illustra il coinvolgimento dei cristiani nel sacerdozio di Cristo, attuato per mezzo di una scelta di fede: «Per mezzo di lui dunque offriamo a Dio continuamente un sacrificio di lode, cioè il frutto di labbra che confessano il suo nome. Non dimenticatevi della beneficenza e della comunione dei beni, perché di tali sacrifici il Signore si compiace». Il sacrificio del Mediatore è assimilato globalmente dall'esistenza dei credenti, i quali «completano quello che manca ai patimenti di Cristo» (Col 1,24) con l'oblazione spirituale della propria vita, autentico sacrificio di «lode a Dio». La sequela di Gesù fa, quindi, dei cristiani dei sacerdoti che possono offrire «continuamente un sacrificio di lode», la cui verifica è ciò che si potrebbe denominare il «sacrificio della carità», espressa mediante la «beneficenza» e «la comunione dei beni», quindi, una carità vissuta nel più forte senso paolino (cfr. 1Cor 13).

2. *Il sacerdozio comune dei cristiani in 1Pt 2,4-10²⁹*

L'assegnazione di un titolo di carattere sacerdotale alla comunità dei credenti, con il preciso riferimento al modo in cui viene esercitato questo sacerdozio, emerge nella sua forma più esplicita nella Prima lettera di Pietro, dove l'ampio ricorso alla tradizione veterotestamentaria appare lampante. Leggiamo il testo in tutta la sua estensione:

«⁴Avvicinandovi a lui, pietra viva, rifiutata dagli uomini ma scelta e preziosa davanti a Dio, ⁵quali pietre vive siete costruiti anche voi come edificio spirituale, per un sacerdozio santo e per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo (καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομείσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ).

⁶Si legge infatti nella Scrittura:

*«Ecco, io pongo in Sion una pietra d'angolo, scelta, preziosa,
e chi crede in essa non resterà deluso*

(cfr. Is 28,16)

²⁹ Cfr. la bibliografia indicata nella nota 4.

⁷Onore dunque a voi che credete; ma per quelli che non credono

*la pietra che i costruttori hanno scartato
è diventata pietra d'angolo* (cfr. *Sal 118,22*)
⁸*e sasso d'inciampo, pietra di scandalo.* (cfr. *Is 8,14*)

Essi v'inciampano perché non obbediscono alla Parola. A questo erano destinati.

⁹*Voi invece siete stirpe eletta,* (cfr. *Is 43,20*)
sacerdozio regale, nazione santa, (cfr. *Es 19,6*)
popolo che Dio si è acquistato (cfr. *Es 19,5*)
perché proclami le opere ammirevoli di lui, (cfr. *Is 43,21*)

che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa.

(Υμεις δε γένος ἐκλεκτόν, βασιλειον ιεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγελήτε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.)

¹⁰Un tempo voi eravate *non-popolo*, ora invece siete popolo di Dio; un tempo eravate *esclusi dalla misericordia*, ora invece avete ottenuto misericordia». (cfr. *Os 2,25*)

(οἱ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντες).

Il brano, che trasferisce la prerogativa veterotestamentaria di “sacerdozio regale” al popolo di Dio della nuova economia di salvezza, oltre ad essere di grande spessore teologico viene elaborato, come abbiamo puntualizzato, su numerosi riferimenti veterotestamentari. Dal punto di vista testuale, per quanto riguarda i vv. 5 e 9, i più importanti nel nostro studio, il passo biblico petrino si rifà principalmente alla versione greca di Es 19,6, che modifica leggermente il testo ebraico. Se quest’ultimo si potrebbe tradurre testualmente: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa», la versione dei LXX presenta la seguente importante variante: al posto del plurale “sacerdoti”, contiene un nome collettivo, *ιεράτευμα*, da rendere come “corpo sacerdotale” oppure “organismo sacerdotale”.³⁰ Ed è questa l’espressione adoperata da 1Pt 2,5,9 per qualificare la Chiesa.

a) Una ecclesiologia sacerdotale

Alla comunità dei credenti vengono accostati, quindi, nel testo petrino, tutti quei titoli (elezione, sacerdozio, sacralità, acquisto da parte di Dio, testimonianza per gli altri popoli) che erano stati applicati sostanzialmente alla comunità nata

³⁰ Cfr. J.H. ELLIOT, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4-10 and the Phrase basileion iJeravteuma*, in *Supplements to Novum Testamentum*, 12, Brill, Leiden 1966.

dall'alleanza sinaitica (cfr. Es 19,5-6), ciò che certamente sottolinea la continuità del nuovo popolo di Dio con quello dell'Antica Alleanza; tuttavia, il brano evidenzia magistralmente la radicale e specifica caratteristica del nuovo popolo di Dio: «Offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo» (v. 5). Viene proclamata così, sia la piena attuazione nella Chiesa della straordinaria promessa fatta a Israele di diventare un «popolo sacerdotale», sia la immane originalità di una tale realizzazione: «mediante Gesù Cristo».

La Chiesa, la nuova stirpe, è chiamata quale nuovo popolo sacerdotale ad annunciare le opere meravigliose di Dio, cioè, di Colui «che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa» (cfr. v. 9). Non solo però con le parole, ma con la testimonianza di vita, proclamando «le opere ammirevoli» (v. 9) di Colui che è venuto a chiamare tutti gli uomini alla sua splendida luce. Altrettanto importante nel testo in esame è il riferimento all'«elezione» di cui parla il v. 9 – «Voi invece siete stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa» –, predilezione divina che associa il cristiano alla vita e all'opera di Cristo. Se infatti Cristo viene designato come la «pietra viva» (v. 4), «scelta e preziosa davanti a Dio», i cristiani sono anche delle «pietre vive» (v. 5), inserite per la costruzione di un «edificio spirituale» (οἶκος πνευματικός); «un'espressione piena di significato, che fa riferimento alla casa di Dio, cioè al tempio di Gerusalemme, al tema della sua costruzione, distruzione e ricostruzione».³¹ Il brano ci riporta inoltre all'annuncio messianico di Natan rivolto a Davide (2Sam 7,5-13), il cui più pieno compimento si realizzò non in Salomone ma in Gesù,³² che definì «santuario» il suo corpo (Gv 2,19). Secondo il disegno divino, quindi, coloro che appartengono a Cristo diventano una comunità che appare in qualche modo come il «nuovo tempio di Dio», un «tempio sacro» grazie alla presenza di Dio. In questo senso, ci troviamo nel contesto dell'insegnamento paolino sulla Chiesa come Corpo mistico di Cristo, la cui sintesi potrebbe essere espressa con le seguenti sue parole: «Come infatti il corpo è uno solo e ha molte membra, e tutte le membra del corpo, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche il Cristo. Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito» (1Cor 12,12-13). L'Apostolo dirà altrove: «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché santo è il tempio di Dio, che siete voi» (1Cor 3,16-17; cfr. 6,15; 12,27; Ef 5,30). Lo stesso viene affermato da Pietro quando definisce i cristiani come «pietre vive» per edificare un «edificio spirituale, per un sacerdozio santo e per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo» (2,5).

³¹ A. VANHOYE, *Il sacerdozio comune dei cristiani*, 13.

³² Cfr. M. TÁBET, *Introduzione al Pentateuco e ai libri storici dell'Antico Testamento*, Edusc, Roma 2013², 308-313.

In altre parole, il sacerdozio dei credenti si realizza all'interno della struttura ecclesiale (cfr. Ef 2,19-21; 4,11-16). I fedeli, infatti, «immessi quali pietre viventi nell'edificio di un tempio costruito nello Spirito Santo, di un sacerdozio santo eletto da Dio e a lui appartenente, debbono offrire un sacrificio compiuto e determinato dallo Spirito che abita in loro, un sacrificio grato a Dio attraverso Gesù Cristo». ³³ In questo senso è noto che Martin Lutero, per dare una certa base teologica ai suoi attacchi contro il sacerdozio ministeriale della Chiesa cattolica, fece un uso polemico del brano che abbiamo esaminato. Nella sua esegesi egli affermava che tutti i cristiani sono sacerdoti a uguale titolo e che, di conseguenza, i sacerdoti e i vescovi non possiedono nessun potere speciale né alcuna autorità se non quella concessa dai fedeli. Il testo petrino, invece, se ben esaminato, se da una parte mette in risalto la partecipazione di tutti i credenti al sacerdozio di Cristo nella Chiesa, dall'altra non vuole affatto negare l'esistenza di diversi livelli di partecipazione. Il fatto che Pietro non faccia riferimento esplicitamente in questo passo al sacerdozio ministeriale, come accade in altri testi che parlano della Chiesa come comunità edificata nel Signore (cfr. Ef 2,19-20; 4,11-12; Rm 12,1-8), è dovuto quasi sicuramente alla finalità che egli si proponeva nel brano in esame, cioè, affermare che tutti i credenti sono uniti nello stesso organismo sacerdotale, che ha come fondamento lo stesso Cristo. Poco più avanti, verso la fine della sua lettera, il Principe degli Apostoli, in un altro contesto, attesterà esplicitamente l'esistenza di una struttura organica nel tessuto sacerdotale (5,1-4). In questo senso appare illuminante l'osservazione che fa Vanhoye a proposito del modo in cui J.H. Elliot, autore protestante, aveva rifiutato l'esegesi del brano fatta da Lutero per cui ogni credente in quanto tale era sacerdote, indipendentemente dal corpo ecclesiale. Elliot infatti spiegò, a suo modo, che i vocaboli greci utilizzati nel nostro brano dimostrano che il sacerdozio comune dei fedeli è vincolato all'unione con la gerarchia che forma la struttura dell'edificio spirituale, e una casa non può esistere senza una struttura. ³⁴

Sebbene nel brano petrino in studio non vengano esplicitati quali siano i «sacrifici spirituali» (1Pt 2,5), il tenore generale della lettera porta a capire che consistono, non in sacrifici esterni, di animali o cose simili come quelli stabiliti dalla legge mosaica, ma, andando molto più in profondità, consistono nell'offrire la propria vita, metterla pienamente a disposizione di Dio, conformemente a ciò che insegna San Paolo in Rm 12,1-2: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà

³³ J.B. BAUER, *Sacerdozio*, in J.B. BAUER (a cura di), *Dizionario di teologia biblica*, Brescia, Morcellania 1969, 1277-1278.

³⁴ Cfr. A. VANHOYE, *Il sacerdozio comune dei cristiani*, 15.

di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto». Si tratta, dunque, di esercitarsi «in una “condotta bella” (Ef 2,12) e santa (1,15), conforme all’obbedienza di Cristo e all’ispirazione dello Spirito (1,2)». ³⁵ Oppure, con parole della *Lumen Gentium*, «Il sommo ed eterno sacerdote Gesù Cristo, volendo continuare la sua testimonianza e il suo ministero anche attraverso i laici, li vivifica col suo Spirito e incessantemente li spinge ad ogni opera buona e perfetta. A coloro infatti che intimamente congiunge alla sua vita e alla sua missione, concede anche di aver parte al suo ufficio sacerdotale per esercitare un culto spirituale, in vista della glorificazione di Dio e della salvezza degli uomini. Perciò i laici, essendo dedicati a Cristo e consacrati dallo Spirito Santo, sono in modo mirabile chiamati e istruiti per produrre frutti dello Spirito sempre più abbondanti. Tutte infatti le loro attività, preghiere e iniziative apostoliche, la vita coniugale e familiare, il lavoro giornaliero, il sollievo spirituale e corporale, se sono compiute nello Spirito, e anche le molestie della vita, se sono sopportate con pazienza, diventano offerte spirituali gradite a Dio attraverso Gesù Cristo (cfr. 1Pt 2,5); nella celebrazione dell’eucaristia sono in tutta pietà presentate al Padre insieme all’oblazione del Corpo del Signore. Così anche i laici, in quanto adoratori dovunque santamente operanti, consacrano a Dio il mondo stesso» (n. 34). Si tratta dell’offerta a Dio di tutta la propria esistenza, che dovrà tradursi in una vita tutta tesa al servizio di Dio, ben uniti a Lui mediante il culto eucaristico, la lode, la preghiera, il sacrificio personale, la santificazione della propria attività umana e l’impegno apostolico nel bene di tutti.

b) Lo sfondo veterotestamentario di 1Pt 2,4-10

Oltre alla citazione quasi testuale che il brano petrino fa dell’alleanza sinaitica (cfr. 2Pt 2,9 ed Es 19,5-6), in esso affiorano diversi altri riferimenti biblici di particolare interesse che commenteremo seguendo l’ordine riportato nella lettera stessa:

b1) In primo luogo c’è un rimando a Is 28,16: «Pertanto così dice il Signore Dio: “Ecco, io pongo una pietra in Sion, una pietra scelta, angolare, preziosa, saldamente fondata: chi crede non si turberà”». Il brano isaiano, citato in 1Pt 2,6, riporta l’annuncio profetico della costruzione divina di un edificio saldissimo, immagine che adesso viene attualizzata in riferimento alla “rifondazione d’Israele”, cioè all’edificazione della Chiesa di Cristo. Il termine ebraico *‘eben* (pietra), che tornerà più avanti nel testo petrino, è legato frequentemente all’agire divino (cfr. Is 28,16; Zc 4,7; Mc 12,10; Lc 20,17). Nel nostro frammento, *‘eben* era stato già interpretato in senso messianico dalla versione greca dei LXX, che aggiungendo l’espressione «in essa» a «chi crede», aveva tradotto: «Ecco io pongo nelle

³⁵ A. VANHOYE, *Sacerdozio*, in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1397b.

fondamenta di Sion una pietra, magnifica, scelta, angolare, preziosa nelle sue fondamenta e *chi crede in essa non sarà confuso*». Non meraviglia perciò che anche in Rm 9,33 e 10,11 il testo isaiano fosse stato interpretato cristologicamente, come pure nel Targum di Jonathan, che rende “pietra” con “re”: «Ecco io stabilisco in Sion un re potente, valoroso e terribile; lo sosterrò e lo rafforzerò. Dice il profeta: I giusti che hanno fiducia non temeranno quando verrà la tribolazione».

Occorre tenere presente, nondimeno, come afferma Vanhoye, che «prima di queste espressioni San Pietro ha usato un altro aggettivo molto importante: ha detto che Cristo è una pietra “viva” (v. 4), una pietra che vive. Con questa precisazione, l’apostolo indica che la metafora non accenna all’inerzia di una pietra, ma soltanto alla sua saldezza; soprattutto fa capire che vuol parlare di Cristo risorto, che è il Vivente per eccellenza. Nel primo giorno di Pasqua, alle pie donne venute per la sepoltura di Gesù l’angelo dice: “Perché cercate tra i morti il Vivente? Non è qui, è risorto” (Lc 24,5-6). La fede ci mette in contatto con Cristo vivente, pietra viva, sorgente di vita nuova. Lo afferma anche San Paolo nella Lettera ai Filippesi, quando parla dell’importanza di “conoscere Cristo, la potenza della sua risurrezione” (Fil 3,10)».³⁶

In queste ultime parole si fa cenno a un aspetto indubbiamente centrale e che, delineato metaforicamente già nel v. 4 («Avvicinandosi a lui, pietra viva») è introdotto laudativamente nel v. 7: «Onore dunque a voi che credete». È il dono della fede ciò che rende originariamente l’uomo, qualsiasi sia la sua condizione esistenziale, partecipe del sacerdozio di Cristo e membro del popolo sacerdotale. Certamente, come sottolinea il v. 9, questo sacerdozio regale si attua con la testimonianza di vita, «proclamando le opere ammirevoli di lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa»: manifestando la fede in tutte le azioni che si svolgono nel trascorrere della propria esistenza.

b2) Nel v. 6 di 1Pt 2 viene riportato il v. 22 del Sal 118 («La pietra scartata dai costruttori è divenuta la pietra d’angolo»), un versetto appartenente all’ultimo salmo del cosiddetto Hallel egiziano (Sal 113-118), gruppo salmodico che veniva recitato durante la cena pasquale. Il Sal 118, concretamente, di 29 versetti, era nato storicamente, a quanto sembra, come un solenne cantico di ringraziamento a Dio per aver concesso al suo popolo, gravemente in pericolo, un’insigne vittoria, assicurandogli pace e prosperità. L’immagine della “pietra”, utilizzata poco prima nel testo petrino, viene ora qualificata come «pietra scartata», espressione che, se talvolta era applicata nella tradizione veterotestamentaria al popolo d’Israele, Gesù la utilizzò eventualmente per sottolineare il proprio destino salvifico attraverso la

³⁶ A. VANHOYE, *Il sacerdozio comune dei cristiani*, 11-12. Tuttavia, come afferma lo stesso autore, san Pietro, come san Paolo, non tralasciano di dire che si tratta anche di partecipare «alle sofferenze di Cristo (Fil 3,11), poiché Pietro accenna alla passione ricordando che Cristo è stato rifiutato dagli uomini, come accade alla «pietra» citata dal Sal 118.

sua passione e glorificazione, come in Mt 21,33-46 par. (parabola dei contadini omicidi), e in questo senso verrà adoperata in At 4,11 e nel nostro brano; cioè come metafora riguardante Gesù, «pietra scartata» perché ritenuta non adatta alla costruzione, ma divenuta «pietra d'angolo», quindi, del tutto essenziale per la solidità e la coesione dell'edificio. Quest'ultima metafora, come abbiamo già evidenziato, proviene da Is 28,16: «Pertanto così dice il Signore Dio: "Ecco, io pongo una pietra in Sion, una pietra scelta, angolare, preziosa, saldamente fondata: chi crede non si turberà"».

b₃) Il terzo brano citato, Is 8,14, proviene da una profezia che sembra situarsi nel contesto della guerra siro-efraimita, in cui il profeta, opponendosi ai tentativi d'intervento del regno di Giuda che avrebbe portato ad un indebolimento religioso della nazione, lo esorta a non temere, ma a riconoscere la santità di YHWH e ad affidarsi al suo immane potere, altrimenti sarebbe giunta una grande sventura politico-religiosa per il popolo.³⁷ Le parole d'Isaia, nel suo contesto, sono queste: «Non chiamate congiura ciò che questo popolo chiama congiura, non temete ciò che esso teme e non abbiate paura". Il Signore degli eserciti, lui solo ritenete santo. Egli sia l'oggetto del vostro timore, della vostra paura. Egli sarà insidia e pietra di ostacolo e scoglio d'inciampo per le due case d'Israele, laccio e trabocchetto per gli abitanti di Gerusalemme» (8,12-14). Il brano di Pietro, che segue in questo caso più da vicino il Testo Masoretico (TM), rafforza con le sue parole la contrapposizione precedente del v. 7: la fede o l'incredulità rispetto alla parola di Dio determina se Cristo sarà pietra di salvezza o di dannazione, cioè, come recita il brano petrino, «*sasso d'inciampo, pietra di scandalo*». Ed è qui che, con una logica ineccepibile, s'inseriscono le parole di Es 9,6 riguardante il sacerdozio comune dei cristiani. Di fronte all'evento Cristo, il cristiano, partecipe del nuovo popolo di Dio e quindi del suo sacerdozio, deve proclamare che solo da Cristo proviene la salvezza e tutti i beni veri che l'uomo può e deve desiderare.

b₄) Il passo di Is 43,20 che adesso viene citato per introdurre Es 19,6a, o meglio, per inquadrare il brano esodico, era un annuncio della gloria del secondo esodo (il ritorno da Babilonia), presentato come un ritorno molto più straordinario del primo (l'esodo dall'Egitto). In questo caso 2Pt segue la versione greca dei LXX, molto simile al TM tranne per qualche importante peculiarità. Mentre la parte iniziale è più o meno simile per entrambi i testi (vv. 18-19) – «Non ricordate

³⁷ La guerra siro-efraimita portò a una serie di campagne svoltesi in Palestina tra il 735 e il 732 a.C. che videro schierati il regno siriano di Damasco e il regno del Nord (o Efraim) contro il regno di Giuda perché il suo re Acaz non volle aderire alla coalizione antiassira da loro proposta. Il conflitto si risolse con la richiesta di intervento di Acaz al re assiro Tiglat-Pilezer III, che sconfisse i due regni e ottenne il vassallaggio di Giuda. L'episodio riveste particolare importanza per l'intervento diretto del profeta Isaia che, parlando a nome di Dio, intendeva rassicurare il re Acaz contro la vana minaccia dei due regni vicini.

più le cose passate, non pensate più alle cose antiche! Ecco, io faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete? Aprirò anche nel deserto una strada, immetterò fiumi nella steppa» –, nei seguenti versetti, le due pericopi si presentano invece rispettivamente nel seguente modo:

TM: «²⁰Mi glorificheranno le bestie selvatiche, sciacalli e struzzi, perché avrò fornito acqua al deserto, fiumi alla steppa, per dissetare il mio popolo, il mio eletto. ²¹Il popolo che io ho plasmato per me racconterà [racconteranno] le mie lodi» (vv. 18-21).

LXX «²⁰Mi glorificheranno le bestie selvatiche, sciacalli e struzzi, perché avrò fornito acqua al deserto, fiumi alla steppa, per dissetare la mia stirpe, quella eletta, ²¹il mio popolo che mi sono riservato perché narri le mie opere ammirevoli»

Il brano di 2Pt prende così dai LXX le espressioni «stirpe eletta» (nel TM: «popolo eletto») e «narri le mie opere ammirevoli» (TM: «racconterà le mie lodi») per racchiudere la frase esodica «sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato»; un'inclusione che trasferisce in modo eminente all'Israele di Dio profetizzato da Isaia quelle che erano le prerogative dell'Israele secondo la carne.

b₅) Infine, in 2Pt troviamo un'eco di Os 2,25 riguardante il rinnovamento messianico che sarebbe seguito alla catastrofe d'Israele per il suo abbandono di Dio: «¹⁰Un tempo voi eravate *non-popolo*, ora invece siete popolo di Dio; un tempo eravate *esclusi dalla misericordia*, ora invece avete ottenuto misericordia». ³⁸ In questo passo, come anche in Rm 9,25, vengono applicati ai cristiani i nomi profetici dei due ultimi figli di Osea, attestandosi così che, secondo il disegno divino, tutti coloro che prima, per non appartenere al popolo d'Israele, non entravano a far parte dell'alleanza stabilita con Dio nel Sinai, adesso, per mezzo di Cristo, anch'essi vengono chiamati a costituire il nuovo «popolo di Dio», ottenendo la «misericordia» della Nuova Alleanza; un'alleanza molto più alta e riguardante

³⁸ 2Pt fa riferimento alle congiunture matrimoniali del profeta Osea (vissuto nel sec. VIII a.C. nel regno settentrionale di Israele), raccontate dallo stesso profeta nei primi tre capitoli del suo libro. Seguendo un misterioso ordine divino, Osea ebbe dalla sua sposa infedele Gomer (simbolo d'Israele) tre figli, i cui nomi, imposti anch'essi per ordine di Dio, venivano a manifestare le angosce vissute dal profeta e dalla stessa Gomer (Israele) per la sua infedeltà. Al primo dei figli, *Izreël*, fu dato il nome di una città nella pianura di Esdrelon ove si erano consumate stragi e ingiustizie; la secondogenita, *Lo-ruhama* (Non-amata), ricevette un nome scelto per evocare l'amore divino deluso e tradito; il nome del terzo figlio, *Lo²ammì* (Non-mio-popolo), veniva a designare l'evidente rifiuto di Dio a Israele per il suo atteggiamento d'infedeltà. In seguito, però, Gomer cambiò il suo cattivo stile di vita (Israele si convertì) e così anche i nomi dei figli cambiarono per designare la gioia trovata. *Izreël* conserverà il suo nome, ma nel suo senso originario, quello di «Dio semina», cioè «fecondo»; la figlia «Non-amata» diverrà «Amata»; e il figlio «Non-mio-popolo» avrà per nome «Mio popolo» (2,25). La vicenda autobiografica del profeta diventa così una parabola della conversione e della salvezza del popolo d'Israele in quel momento storico e servirà per illuminare la realtà del «nuovo Israele».

tutte le genti, che ora vengono convocate per far parte del nuovo Israele, la Chiesa di Cristo, per godere, tutti ugualmente, della bontà e della misericordia divina.

3. *Il sacerdozio comune nell'Apocalisse: Ap 1,4-6; 5,9-10; 20,6*

L'Apocalisse occupa nel nostro studio uno spazio rilevante dal momento che, caso unico negli scritti del Nuovo Testamento, fa un riferimento chiaro e palese al sacerdozio comune dei fedeli in tre pericopi fondamentali.³⁹ Per ben tre volte, infatti, i cristiani sono chiamati esplicitamente sacerdoti (ἱερείς) e ciò in contesti particolarmente importanti e significativi: nel dialogo liturgico tra il “lettore” e gli “ascoltatori” all’inizio del gruppo delle sette lettere alle chiese (1,6); nel gioioso cantico celeste perché l'Agnello (ἀρνίον) è stato ritenuto degno di prendere e aprire il libro dei sette sigilli (5,9); nella proclamazione del “regno millenario” di Cristo nella sezione conclusiva (20,6). Occorre aggiungere che l'autore dell'Apocalisse non offre nessuna spiegazione esplicita di questa designazione dei cristiani come «sacerdoti», ritenendola, a quanto sembra, una dimensione teologica già nota, e inoltre collega in tutti e tre i contesti il concetto di “sacerdozio” con quello di “regno”.⁴⁰

³⁹ Per i commenti dei testi, cfr. le opere di A. FEUILLET, *Les Chrétiens prêtres et rois d'après l'Apocalypse. Contribution à l'étude de la conception chrétienne du sacerdoce*, «Revue Thomiste» 75 (1975), 40-66; B. MAGGIONI, *L'Apocalisse. Per una lettura profetica del tempo presente*, Cittadella, Assisi 1981; P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Borla, Roma 1985 (ed. orig. francese 1981); D.E. AUNE, *Revelation* (Word Biblical Commentary, 52), 3 voll., Thomas Nelson, Dallas 1997-1998; H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1997; G.K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary), Paternoster Press, Grand Rapids – Cambridge 1999; A. LÄPPLE, *L'Apocalisse, un libro vivo per il cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1980; E. LUPIERI, *L'Apocalisse di Giovanni*, Fondazione L. Valla – Mondadori, Milano 1999; G. RAVASI, *Apocalisse*, Piemme, Casale Monferrato 1999; E. CORSINI, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Sei, Torino 2002; S.S. SMALLEY, *The Revelation to John. A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse*, InterVarsity Press, Downers Grove 2005; G. BIGUZZI, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2005 (cfr. la bibliografia ragionata, pp. 420-422); U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Edb, Bologna 2005⁴; IDEM, *Apocalisse, libro della Rivelazione. Esegesi biblico-teologica e implicazioni pastorali*, Edb, Bologna 2009; IDEM, *Il sacerdozio dei cristiani nell'Apocalisse*, in A. VANHOYE, F. MANZI, U. VANNI, *Il sacerdozio della nuova alleanza*, Ancora, Milano 1999, 85-99; D. BRENT SANDY, DANIEL M. O'HARE, *Prophecy and apocalyptic. An Annotated Bibliography*, Baker Academic, Grand Rapids 2007; F. VITALI, *Piccolo Dizionario dell'Apocalisse*, Tau, Todi 2008; R. AMMANNATI, *Rivelazione e Storia. Ermeneutica dell'Apocalisse*, Transeuropa, Massa 2010; S. GRASSO, *Apocalisse*, Città Nuova, Roma, 2011; C. DOGLIO, *Apocalisse*, Messaggero, Padova 2012; D. TRIPALDI, *Apocalisse di Giovanni*, Carocci, Roma 2012.

⁴⁰ Lo studio di U. VANNI, *L'Apocalisse* diventa per questo motivo particolarmente importante in quanto, inserendosi nel contesto di studio di tre autori che hanno sviluppato lo stesso argomento, evidenzia il loro interesse ma anche i loro limiti, i quali si possono riassumere così: E. Schüssler

a) «Cristo ha fatto di noi un regno, sacerdoti per il suo Dio e Padre» (Ap 1,6)

Il primo riferimento (Ap 1,6) si ispira con tutta probabilità alla promessa divina riferita in Es 19,6 secondo il testo ebraico. Il contesto del versetto asserisce:

Giovanni, alle sette Chiese che sono in Asia: grazia a voi e pace da Colui che è, che era e che viene, e dai sette spiriti che stanno davanti al suo trono, e da Gesù Cristo, il testimone fedele, il primogenito dei morti e il sovrano dei re della terra. A Colui che ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue, che ha fatto di noi un regno, sacerdoti per il suo Dio e Padre, a lui la gloria e la potenza nei secoli dei secoli. Amen.

Nel brano, la comunità cristiana, redenta da «Gesù Cristo», esaltato nella dossologia con tre titoli che ne celebrano l'opera di redenzione realizzata per mezzo della sua morte, risurrezione e glorificazione – «il testimone fedele, il primogenito dei morti e il sovrano dei re della terra» –, è prospettata come un «regno, sacerdoti per il suo Dio e Padre» (βασιλείαν, ἱερείς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ): un regno, quindi, d'indole sacerdotale. E ciò grazie all'opera redentiva dello stesso Cristo, di «Colui che ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue» (v. 5). Quest'ultima affermazione, oltre a celebrare gioiosamente il costante e pieno amore di Cristo per tutti gli uomini («ci ama»), esalta l'atto sacerdotale della sua redenzione cruenta («liberati dai nostri peccati con il suo sangue»), fondamento della nostra partecipazione al suo ufficio sacerdotale. In questo contesto, l'espressione «ha fatto di noi un regno, sacerdoti», oltre a evidenziare la peculiare e straordinaria azione di Cristo nella sua Chiesa, esprime una sorprendente visione teologica. Redenta da Cristo, la comunità cristiana è diventata un «regno» appartenente totalmente a Dio e partecipe della funzione sacerdotale di mediazione e di salvezza dello stesso Cristo. Vengono così uniti inscindibilmente la dignità sacerdotale del cristiano a quella regale, come nell'Esodo. Da notare che il presente brano, seguendo il TM, non dice «regno di sacerdoti», ma «un regno, sacerdoti» (senza congiunzione), come volendo sottolineare che se i cristiani costituiscono un «regno», sono anche ugualmente «sacerdoti», e viceversa, due qualifiche che sembrano riferirsi mutuamente l'una all'altra: un regno sacerdotale.

Si può aggiungere che qualche versetto più avanti (1,13) Cristo viene descritto rievocando l'abito talare – «un abito lungo fino ai piedi» – che era proprio dei sacerdoti (cfr. Es 28,2-4; 29,5; Zc 3,4; Sap 18,20.21.24) e la fascia d'oro che oltre ad essere portata dai sacerdoti era un'insegna regale: «Mi voltai per vedere la voce che parlava con me, e appena voltato vidi sette candelabri d'oro e, in mezzo ai

Fiorenza ritiene che la dignità sacerdotale e regale dei cristiani abbia una prospettiva fondamentale escatologica; A. Feuillet prospetta il sacerdozio comune in una dimensione puramente spirituale; A. Vanhoye considera che l'Apocalisse non suggerisca propriamente nulla che vada nel senso di una mediazione vera e propria (cfr. pp. 349-351).

candelabri, uno simile a un Figlio d'uomo, con un abito lungo fino ai piedi e cinto al petto con una fascia d'oro» (1,12-13; cfr. 1Mac 10,89; 11-58; Dn 10,5). Cristo viene quindi prospettato nella sua condizione di re e di sacerdote e, come Lui, i cristiani costituiscono «un regno» e «sacerdoti» per «il suo Dio e Padre», motivo per cui essi devono rendere «a lui la gloria e la potenza nei secoli dei secoli» (Ap 1,6).

b) Un «canto nuovo» (5,9-10)

Nel secondo testo (5,9-10) si rinviene il cantico di lode della corte celeste indirizzato all'Agnello (*ἀρνίον*) per la sua opera di redenzione; un «canto nuovo» per la immane opera di salvezza, portatrice di una grandiosa innovazione nella storia umana:

Cantavano un canto nuovo: «Tu sei degno di prendere il libro e di aprirne i sigilli, perché sei stato immolato e hai riscattato per Dio, con il tuo sangue, uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione, e hai fatto di loro, per il nostro Dio, un regno e sacerdoti che regneranno sopra la terra».

Quanto era stato anticipato in 4,10-11 – dove i ventiquattro vegliardi adoravano Colui che vive nei secoli dicendo: «Tu sei degno, o Signore e Dio nostro, di ricevere la gloria, l'onore e la potenza, perché tu hai creato tutte le cose, e per la tua volontà furono create e sussistono» –, ora si compie nel momento in cui l'Agnello prende il libro dalla destra di Colui che siede sul trono (v. 7). In questo momento esplose un cantico di adorazione in cui viene commemorato l'evento della redenzione cruenta, vertice del piano salvifico di Dio, nonché il grande beneficio operato in tutti coloro che accolgono il messaggio dell'Agnello, qualsiasi sia la loro tribù, lingua, popolo o nazione: essi diventano «un regno e sacerdoti» che «regneranno sopra la terra»; cioè, viene loro concesso di partecipare all'instaurazione del Regno di Dio nel mondo con una funzione denominata propriamente «regale» e «sacerdotale». Come in Ap 1,6, anche qui troviamo una prospettiva teologica maestosa: la Chiesa è consapevole di condividere con Cristo la funzione sacerdotale e regale di mediazione e salvezza. Tutti i cristiani, uniti a Cristo, partecipano del Suo sacerdozio regale e condividono una responsabilità attiva nella realizzazione storica del Regno di Dio. L'inciso «sopra la terra» (v. 10) introduce in questo contesto una prospettiva molto precisa: poiché la «terra» nell'Apocalisse indica il mondo degli uomini, lo scenario della loro vita, l'inciso viene a evidenziare che i cristiani devono intervenire nella storia per portarla a Cristo, compiendo la loro funzione regale e sacerdotale, quindi facendo sì che Cristo regni nel cuore degli uomini e in tutte le attività umane.

c) La collaborazione a un regno di pace (Ap 20,6)

L'argomento del nostro studio viene, infine, proclamato nel terzultimo dei sette macarismi dell'Apocalisse (cfr. 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14), una lode ai martiri e ai confessori di Cristo già immersi nella gloria divina:

Beati e santi quelli che prendono parte alla prima risurrezione. Su di loro non ha potere la seconda morte, ma saranno sacerdoti di Dio e del Cristo, e regneranno con lui per mille anni (20,6).

Lasciando da parte il tema del millenarismo che non interessa l'argomento in esame e che sicuramente si riferisce a tutto il tempo della storia in quanto qualificata dalla presenza di Cristo,⁴¹ il quadro delineato riguarda fundamentalmente i martiri che «una volta scomparsi visibilmente dalla scena della storia, hanno una loro attività di mediazione che, appunto, li qualifica come sacerdoti (ἱερεῖς)». ⁴² Si tratta di un ruolo sacerdotale che in qualche modo equivale a quello dei cristiani in generale, come viene indicato negli altri testi dell'Apocalisse; tuttavia, mentre «negli altri due testi i cristiani erano “sacerdoti per Dio” (ἱερεῖς τῷ θεῷ), qui sono detti “sacerdoti di Dio” (ἱερεῖς τοῦ θεοῦ). Il genitivo invece che il dativo non modifica il ruolo di mediazione nei riguardi di Dio, ma sottolinea l'appartenenza totale, già realizzata, dei martiri a Dio»; inoltre, caratteristico del brano analizzato «è l'abbinamento esplicito di Cristo a Dio per quanto concerne la funzione sacerdotale dei martiri. Appartenenti totalmente al giro di Dio e di Cristo, i martiri mediano non solo riguardo a Dio, al suo progetto, ma anche riguardo a Cristo». ⁴³ Riassumendo, il brano esplicita l'idea che neppure la morte riesce a spezzare il vincolo dei cristiani con Cristo per quanto riguarda la costruzione di un regno di pace e che il loro sacrificio esistenziale li abilita a reggere le sorti della storia.

I brani citati dell'Apocalisse, quindi, se esaminati attentamente, oltre a proclamare il rapporto esistente fra il sacerdozio comune e la dignità regale del cristiano, parlano del sacerdozio dei fedeli redenti da Cristo che si prolunga nella Gerusalemme celeste. Come spiega Vanhoye, «il contributo specifico dell'Apocalisse consiste nell'insistenza sull'unione della dignità regale e di quella sacerdotale. In circostanze difficili, che mettevano i cristiani in una situazione di vittime e di condannati, Giovanni li invita a riconoscere arditamente che, grazie al sangue di

⁴¹ Sul tema, cfr. ad esempio M. INTROVIGNE, *Mille e non più mille. Millenarismo e nuove religioni alle soglie del Duemila*, Gribaudi, Milano 1995. Cfr. anche SANT'AGOSTINO, *De Sermone Domini in monte* 2, 9, 34.

⁴² U. VANNI, *L'Apocalisse*, 366.

⁴³ *Ibidem*, 367.

Cristo, sono in realtà sacerdoti e re, che godono, cioè, di un rapporto privilegiato con Dio e che questo rapporto esercita un'azione determinante nella storia del mondo. La dignità regale e sacerdotale dei cristiani viene presentata come il culmine dell'opera redentrice di Cristo (1,6; 5,10). D'altra parte, la piena attuazione di questa duplice dignità appare come il colmo della felicità e della santità (20,6). Questa prospettiva deve incoraggiare i credenti nelle loro prove. La loro speranza è magnifica. Nella Gerusalemme nuova ci sarà "il trono di Dio e dell'Agnello" e "i suoi servi a lui presteranno culto" (22,3) e "regneranno nei secoli dei secoli" (22,5). In questa maniera la vocazione dell'uomo sarà perfettamente adempiuta». ⁴⁴

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Dai testi analizzati emerge, a nostro avviso, una prospettiva grandiosa e inequivocabile del sacerdozio comune dei fedeli. Grazie ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, tutti i cristiani sono chiamati a partecipare del sacerdozio di Gesù Cristo, non certamente esercitando quello ministeriale, istituito specificamente da Gesù, per mezzo del quale alcuni fedeli, in virtù di una determinata e ineffabile infusione dello Spirito Santo, ricevono nell'anima un carattere indelebile che li configura a Cristo Sacerdote potendo agire in nome di Gesù, Capo del Corpo Mistico. ⁴⁵ Tuttavia, tutti i cristiani, in qualità di credenti rigenerati dalle acque del battesimo e grazie ai sacramenti dell'iniziazione cristiana (battesimo, cresima ed eucaristia), partecipano al sacerdozio di Cristo in un modo reale ed efficace, sperimentando, vivendo e manifestando ciò a cui esortava San Paolo nel suo meraviglioso inno della lettera ai Filippesi: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù», Sommo ed eterno Sacerdote (2,5). Queste parole dell'Apostolo, che forse i primi cristiani recitavano e che San Paolo aveva introdotto fervidamente nella sua lettera, fanno parte del grandioso inno di lode a Gesù, che descrive quell'abbassamento e quell'innalzamento voluti da Dio, con cui egli ci ha ottenuto la Redenzione. Quando l'Apostolo ci invita ad avere gli stessi sentimenti di Cristo, sebbene non

⁴⁴ A. VANHOYE, *Sacerdozio*, 1397b; cfr. IDEM, *Il sacerdozio regale*, in A. VANHOYE, F. MANZI, U. VANNI, *Il sacerdozio Della nuova alleanza*, 65-83.

⁴⁵ Sul sacerdozio ministeriale, il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1547 riepiloga la dottrina della Chiesa con queste parole: «Il sacerdozio ministeriale o gerarchico dei Vescovi e dei sacerdoti e il sacerdozio comune di tutti i fedeli, anche se "l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo" (Cost. dogm. *Lumen Gentium* 10, AAS 57 (1965) 14), differiscono tuttavia essenzialmente, pur essendo "ordinati l'uno all'altro" (*Ibidem*) [...]. Mentre il sacerdozio comune dei fedeli si realizza nello sviluppo della grazia battesimale – vita di fede, di speranza e di carità, vita secondo lo Spirito –, il sacerdozio ministeriale è al servizio del sacerdozio comune, è relativo allo sviluppo della grazia battesimale di tutti i cristiani. È uno dei *mezzi* con i quali Cristo continua a costruire e a guidare la sua Chiesa. Proprio per questo motivo viene trasmesso mediante un sacramento specifico, il sacramento dell'Ordine».

utilizzi l'espressione da noi studiata "sacerdozio comune", indubbiamente si riferisce a quel modo di pensare, di meditare, di agire, di proiettarsi verso gli altri e verso Dio che lo fa partecipe del sacerdozio di Cristo. In una parola, come diceva un santo del nostro tempo adoperando una sua espressione caratteristica, avere l'"anima sacerdotale" significa sapere di essere «chiamato a servire Dio attraverso il proprio agire nel mondo in virtù del sacerdozio comune dei fedeli, che conferisce una certa partecipazione al sacerdozio di Cristo, la quale, pur essendo essenzialmente diversa da quella del sacerdozio ministeriale, rende idonei a prendere parte al culto della Chiesa e ad aiutare gli uomini nel loro cammino verso Dio, con la testimonianza della parola e dell'esempio, con l'orazione e l'espiazione». ⁴⁶ Quindi, si tratta di avere zelo per le anime, un desiderio ardente perché la redenzione operata da Gesù arrivi fino all'ultimo estremo della terra, di offrirsi pienamente con una donazione generosa, con un amore autentico, sapendo che «avere la Croce, è avere la gioia: è avere Te, Signore!». ⁴⁷ Un processo che si realizza nel cristiano principalmente mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana: «Il cristiano sa di essere inserito in Cristo mediante il Battesimo; reso idoneo a lottare per Cristo mediante la Cresima; chiamato a operare nel mondo mediante la partecipazione alla funzione regale, profetica e sacerdotale di Cristo; reso una cosa sola con Cristo mediante l'Eucaristia, sacramento dell'unità e dell'amore. Per questo, come Cristo, il cristiano deve vivere per gli altri uomini, guardando con amore ciascuno di coloro che lo circondano e l'umanità tutta». ⁴⁸ In definitiva, si tratta di un pensare e vivere, non secondo istanze materiali, terrene, egoistiche, ma secondo la volontà di Dio, seguendo l'esempio di Cristo che, nel momento più drammatico della sua vita, esclamò: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (Lc 22,42). Avere i sentimenti di Gesù significa quindi desiderare ciò che Egli desidera, partecipare dei suoi aneliti, condividere le sue intenzioni.

Concludiamo con alcune parole del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1589, che, sebbene riguardino direttamente il sacerdozio ministeriale, riteniamo possano essere applicate anche al sacerdozio comune dei fedeli, generato mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana: «Dinanzi alla grandezza della grazia e dell'ufficio sacerdotali, i santi dottori hanno avvertito l'urgente appello alla conversione al fine di corrispondere con tutta la loro vita a colui di cui sono divenuti ministri mediante il sacramento. Così, San Gregorio Nazianzeno, giovanissimo sacerdote, esclama: "Bisogna cominciare col purificare se stessi prima di purificare gli altri; bisogna essere istruiti per poter istruire; bisogna divenire luce per illuminare, avvicinarsi a Dio per avvicinare a lui gli altri, essere santificati per santificare, condurre

⁴⁶ JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 2003, n.120.

⁴⁷ IDEM, *Forgia*, Ares, Milano 2004, n.766.

⁴⁸ IDEM, *È Gesù che passa*, n.106.

per mano e consigliare con intelligenza”.⁴⁹ “So di chi siamo i ministri, a quale altezza ci troviamo e chi è colui verso il quale ci dirigiamo. Conosco la grandezza di Dio e la debolezza dell'uomo, ma anche la sua forza”.⁵⁰ [Chi è dunque il sacerdote? È] il difensore della verità, “che si eleva con gli angeli, glorifica con gli arcangeli, fa salire sull'altare del cielo le vittime dei sacrifici, condivide il sacerdozio di Cristo, riplasma la creatura, restaura [in essa] l'immagine [di Dio], la ricrea per il mondo di lassù, e, per dire ciò che vi è di più sublime, è *divinizzato e divinizza*”». ⁵¹

ABSTRACT

Nel contesto del presente volume dedicato alla riflessione sul sacerdozio comune dei fedeli cristiani, lo studio realizzato ha voluto approfondire l'analisi dei testi biblici neotestamentari più significativi, quali 1Pt 2,4-10 e Ap 1,6; 5,9-10; 20,6, rileggendoli alla luce dello sfondo biblico generale, veterotestamentario (Es 19,5-6; Is 56,6-7; 60,5-7; 61,1-2; 5-7; Ez 40-48; 31-34; Ml 1,11; 3,1-3) e neotestamentario (Rm 12,1-2; Ef 2,19-22; Eb 10,19-25; 13,15-16). Da questi brani si evince che, sebbene esista un unico Sommo Sacerdote nel Popolo Santo di Dio, Gesù Cristo, tutti i fedeli, mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana (Battesimo, Cresima ed Eucaristia), partecipano di un tale sacerdozio, non certamente esercitando quello ministeriale istituito specificamente da Gesù, ma partecipando tuttavia del sacerdozio di Cristo in un modo reale ed efficace.

In the mark of the present volume dedicated to the consideration of the common priesthood of the Christian faithful, the study we carried out wanted to reflect on the most significant biblical texts, 1Pe 2:4-10 and Rev 1:6; 5:9-10; 20:6, rereading them in the light of the general biblical background, both in the Old Testament (Ex 19:5-6; Is 56:6-7; 60:5-7; 61:1-2; 5-7; Ez 40-48; Mal 1:11; 3:1-3) and in the New Testament (Rm 12:1-2; Eph 2:19-22; Heb 10:19-25 and 13,15-16). From these biblical passages it is clear that although there is a single High Priest in the Holy People of God—Jesus Christ—all Christians, through the sacraments of Christian initiation (Baptism, Confirmation and Eucharist), participate in such a priesthood of Christ; not by exercising the ministerial institution established specifically by Jesus—for which some Christians receive an indelible character that configures them to Christ the Priest—; however, they participate in the priesthood of Christ in a real and effective way.

⁴⁹ SAN GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio* 2, 71: SC 247, 184 (PG 35, 480).

⁵⁰ IDEM, *Oratio* 2, 74: SC 247, 186 (PG 35, 481).

⁵¹ IDEM, *Oratio* 2, 73: SC 247, 186 (PG 35, 481).

IL SACERDOZIO COMUNE DEI FEDELI NEI PADRI DELLA CHIESA

MANUEL MIRA*

SOMMARIO: I. *Il battesimo e la cresima, fondamento del sacerdozio dei fedeli.* 1. Testimonianza dei Padri. 2. Il sacerdozio dell'imperatore cristiano. II. *L'esercizio del sacerdozio comune nello sforzo per compiere la volontà di Dio.* 1. Testimonianza dei Padri. 2. Il pentimento. 3. L'elemosina. 4. La preghiera. 5. Il martirio. 6. L'acquisizione e la trasmissione della scienza su Dio. III. *La partecipazione all'eucaristia come realizzazione piena del sacerdozio comune.* IV. *Conclusioni.*

INTRODUZIONE

La Sacra Scrittura insegna che tutti i battezzati sono sacerdoti.¹ Il Concilio Vaticano II ha riproposto la dottrina dell'identità sacerdotale dei battezzati, sottolineando la loro vocazione ad offrire sacrifici spirituali e rendere testimonianza dei prodigi di Dio.² Nel periodo patristico, quest'argomento è stato accuratamente approfondito. Il pensiero dei Padri della Chiesa al riguardo è stato studiato spesso e, grazie a questo lavoro, vi sono molte sintesi,³ dalle quali abbiamo attinto per tratteggiare, in questo volume monografico sul sacerdozio comune dei fedeli, il contributo dei Padri. Poiché nello sviluppo storico dell'insegnamento dei Padri non sembra esserci stata tanto una modificazione della dottrina, quanto una progressiva esplicitazione e scoperta di un tesoro posseduto dall'inizio, l'articolo

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ Cfr. 1Pt 2,2-9; Ap 1,5-6 e 5,6-10. G. OTRANTO, *Il sacerdozio comune dei fedeli nei riflessi della 1 Pt. 2,9*, «*Vetera Christianorum*» 7 (1970) 225-227, presenta questi testi brevemente.

² Cfr. Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, 10 (21 novembre 1964; AAS 57 [1965] 14).

³ Cfr. P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Desclée de Brouwer, Paris 1950; J. LÉCUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, «*Le Maison-Dieu*» 27 (1951) 7-50; diversi articoli in «*Vetera Christianorum*» 7 (1970); S. FELICI (a cura di), *Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di lettere cristiane e classiche, Roma 14-16 marzo 1991, Las, Roma 1992; V. LOMBINO, S. PANIMOLLE (a cura di), *Sacrificio-sacerdozio nei Padri dei primi secoli*, Borla, Roma 2013; V. GROSSI, S. PANIMOLLE, P. MELONI (a cura di), *Sacrificio-sacerdozio nei Padri dei secoli IV-VI*, Borla, Roma 2013.

organizza le riflessioni dei Padri su uno schema logico, senza trascurare di evidenziare gli sviluppi diacronici quando ci sono. Tale struttura può essere ritenuta soggettiva, in quanto si basa sulla nostra interpretazione,⁴ ma è più chiara; il rischio di soggettività, inoltre, diminuisce avvalendosi degli studi specialistici. Lo studio tratterà innanzitutto il fondamento del sacerdozio comune nel battesimo e, in seguito, affronterà l'attuazione del sacerdozio comune nella vita; il terzo capitolo, si soffermerà soprattutto sugli aspetti liturgici riguardanti la realizzazione del sacerdozio regale da parte dei fedeli e sarà seguito dalle conclusioni.

I. IL BATTESIMO E LA CRESIMA, FONDAMENTO DEL SACERDOZIO DEI FEDELI

1. *Testimonianza dei Padri*

Tertulliano è stato il primo a dichiarare in modo esplicito⁵ che il sacerdozio dei fedeli affonda le sue radici nell'iniziazione cristiana. In essa, infatti, i neofiti sono unti con l'olio, che rimanda all'olio con cui venivano unti coloro che, nell'Antica alleanza, stavano per diventare sacerdoti.

Poi, usciti dal bagno, veniamo unti con olio benedetto in conformità all'antica prassi, secondo la quale coloro che erano scelti per il sacerdozio venivano abitualmente unti con olio versato da quel corno, con cui Aronne era stato unto da Mosè (1Sam 16,13; Es 30,30; Lv 8,12); ecco perché venivano chiamati "christi", cioè unti, e la parola "chrisma" vuol dire appunto unzione.⁶

Secondo Tertulliano, la consuetudine di ungere i sacerdoti nasce dall'unzione con la quale Mosè ha consacrato sacerdote Aronne. L'autore cartaginese afferma che l'unzione avviene dopo che i neofiti sono usciti dal bagno; da ciò si deduce che si tratta della cresima. È vero che diversi autori, tra i quali Origene di Alessandria,⁷ sostengono che l'unzione della cresima si faceva con il sacro crisma (μῦρον), che era

⁴ Molto attento al pericolo di una cattiva ermeneutica è A. NOCENT, *Il Sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo*, «*Vetera Christianorum*» 7 (1970) 305-306.

⁵ Il radicamento del sacerdozio comune nel battesimo è ritenuto da OTRANTO, *Il sacerdozio comune dei fedeli nei riflessi della 1 Pet. 2,9, 225-246*, qui 231-232, dottrina comune tra i cristiani; l'autore precisa che la chiamata "dalle tenebre alla sua luce ammirabile" (1Pt 2,9) arriva agli uomini per mezzo del battesimo e mette in rapporto il nome di "illuminazione", che riceveva il battesimo, con la luce accennata in 1Pt 2,9.

⁶ TERTULLIANUS, *De baptismo*, 7, 1 (J.G.PH. BORLEFFS [a cura di], in Q.S.F. TERTULLIANUS, *Opera*, I, Brepols, Turnhout 1954, 282; trad. P. A. GRAMAGLIA, *Tertulliano. La preghiera*, Paoline, Roma 1984, 138).

⁷ Cfr. ORIGENES ALEXANDRINUS, *Homiliae in Leviticum*, 9,9. In questo brano e in *Homiliae in Leviticum*, 6,5, (che studieremo in seguito), Origene afferma che la condizione sacerdotale dei fedeli scaturisce dal battesimo.

una miscela di olio e profumi; Tertulliano, però, potrebbe usare la parola “olio” in senso generico.

Nel *De monogamia*, opera appartenente già all'epoca montanista, Tertulliano aggiunge: «E Gesù, il grande, sommo sacerdote del Padre, rivestendoci di sé (poiché quanti sono battezzati in Cristo, si sono rivestiti di Cristo) ha fatto di noi dei sacerdoti per il suo Dio e Padre, come afferma Giovanni».⁸ Il collegamento tra sacerdozio dei fedeli e battesimo è esplicito. Quest'ultimo possiede tale virtualità perché, secondo Tertulliano, in esso ci rivestiamo di Cristo, che è il Sommo Sacerdote del Padre. L'africano, quindi, cita Ap 1,6 poiché è uno dei testi biblici in cui si afferma che tutti i fedeli sono sacerdoti.⁹

Due secoli dopo, Cirillo di Gerusalemme spiega che i fedeli diventano sacerdoti grazie all'unzione con il crisma ricevuta nella cresima.¹⁰ Secondo Riggi, il grande catecheta, in questo insegnamento, riprende la tesi secondo cui il Verbo riceve dall'eternità l'unzione dal Padre nella sua stessa generazione, allo scopo di diventare mediatore nella creazione e nella redenzione e di comunicare questo ruolo di mediazione ai cristiani.¹¹ La dottrina dell'unzione eterna del Verbo sarebbe tradizionale nella teologia asiatica, e Cirillo l'avrebbe ricevuta da Origene e da Eusebio di Cesarea.

Contemporaneamente, in occidente, Ambrogio di Milano, in *De mysteriis*, 29, afferma che il battezzato diventa parte del popolo di sacerdoti e re, quando riceve l'unzione post-battesimale;¹² il riferimento a 1Pt 2,9 è evidente. Il vescovo di Milano, però, nelle sue opere, non sviluppa la teologia del sacerdozio comune, malgrado spesso presenti la vita cristiana come una vita di oblazione di sé nella penitenza e nella preghiera.¹³

⁸ TERTULLIANUS, *De monogamia*, 7, 8 (E. DEKKERS [a cura di], in Q.S.F. TERTULLIANUS, *Opera*, II, Brepols, Turnhout 1954, 1238; trad. R. UGLIONE, *Le uniche nozze*, Sei, Torino 1993, 85).

⁹ LOMBINO, *Sacerdozio-Sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 248 n. 600, precisa che il brano poggia anche su Eb 7-8 e Gal 3,27.

¹⁰ Cfr. CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catechesis mystagogica*, 3, 2.

¹¹ Cfr. C. RIGGI, *Sacerdozio battesimale e formazione teologica nelle Catechesi di Cirillo di Gerusalemme*, in FELICI, *Sacerdozio battesimale e formazione teologica*, 62-63, 66-68. L'autore pensa che, in questo aspetto, Epifanio di Salamina sia diverso da Cirillo, perché non parla dell'unzione eterna del Verbo, ma ritiene che il Verbo sia sacerdote soltanto dopo l'incarnazione (68-70).

¹² Cfr. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De mysteriis*, 29. Si veda anche il passo parallelo in *De sacramentis*, 4, 1, 3.

¹³ Cfr. B. STUDER, *Il sacerdozio dei fedeli in s. Ambrogio di Milano*, «Vetera Christianorum» 7 (1970) 325-340, che, nelle pagine 327-331, riassume il capitolo dedicato al sacerdozio comune del volume R. GRYSSEON, *Le Prêtre selon saint Ambroise*, Ed. Orientaliste, Louvain 1968. Nelle pagine successive del suo articolo, nonostante un quasi totale consenso all'opera, Studer esprime alcune critiche allo studio di Grysson, poiché quest'ultimo avrebbe fatto poca attenzione alle dimensioni liturgiche del sacerdozio dei fedeli in Ambrogio: ad esempio, *Expositio in Psalmum 118*, prol., 2 (CSEL 62, 4, 11-17) afferma che i neofiti potevano partecipare alla processione di

Sulla stessa scia, il Crisostomo spiega il senso che ha l'unzione dello Spirito Santo sui fedeli, accennata da Paolo in 2Cor 1,22, affermando che quest'unzione, ricevuta dal cristiano nel battesimo, lo fa diventare sacerdote, profeta e re; egli, inoltre, chiarisce il modo con cui il cristiano esercita il proprio sacerdozio, come si vedrà più avanti.¹⁴ Secondo Nocent, il Crisostomo ritiene che Cristo sia l'unico sacerdote della nuova Alleanza, ma poiché Cristo dà alla Chiesa la propria vita, la Chiesa e i suoi figli, i fedeli, possiedono il sacerdozio di Cristo e devono metterlo in pratica.¹⁵

Alla fine dell'epoca patristica, Beda il Venerabile collega battesimo e sacerdozio comune: nel Battesimo, il sangue versato da Cristo purifica i cristiani dai peccati; i battezzati, dopo essere stati fedeli confessori del Suo nome sulla terra, sono ammessi da Cristo al cospetto di Dio, affinché Gli rendano lode nella liturgia celeste.¹⁶ Beda inoltre afferma che tutti i battezzati possono chiamarsi sacerdoti (*sacerdotes*), poiché tutti sono stati unti con il crisma mistico (*propter mysticum chrisma*); così, egli pone la cresima accanto al battesimo come causa del sacerdozio dei fedeli.¹⁷ Il monaco anglo, però, ama collocare la radice del sacerdozio comune nell'azione di Cristo, il quale ha unito a sé la Chiesa nell'incarnazione, e nella croce l'ha offerta con sé al Padre; in questo senso, Beda, in alcuni suoi scritti, sottolinea che i cristiani sono sacerdoti perché sono membra di Cristo sacerdote,¹⁸ e perché appartengono alla Chiesa, la quale, partecipando al sacerdozio di Cristo,

presentazione delle offerte soltanto a partire dall'ottavo giorno dopo il loro battesimo, e offre una spiegazione spirituale di questa processione.

¹⁴ Cfr. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistolam 2 ad Corinthios, homilia* 3, 7 (PG 61, 411.417-418).

¹⁵ NOCENT, *Il Sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo*, 314-318. Nocent ritiene che l'unzione accennata dal Crisostomo nel commento a 2Cor 1,22 sia l'unzione post-battesimale, cioè, l'unzione della cresima, ma ammette che Crisostomo, nei suoi scritti, non fa riferimento ad un'unzione post-battesimale.

¹⁶ Cfr. BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalypsis*, 1-2 (PL 93, 152C-154B): «Post haec vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat [...] ex omnibus gentibus et tribubus et populis et linguis etc. [...] amicti stolis albis, et palmae in manibus eorum» (Ap 7,9). Stolis baptismum palmis triumphum crucis insinuat et quod saeculum in Christo vicerint. Licet claritatem quoque, quae per Spiritum sanctum datur, stolae significant. [...] «Et laverunt stolas suas in sanguine Agni» (Ap 7,14). Non de solis martyribus dicit. Illi enim sanguine proprio lavantur. Ecclesiam autem totam sanguis Iesu Filii Dei mundat ab omni delicto, ideo sunt ante thronum Dei. Illi enim digni habentur ut illic in Dei consistere ministerio, qui hic inter adversa fideles nominis eius confessores existunt».

¹⁷ Cfr. BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalypsis*, 3 (PL 93, 192C): «Sed erunt sancti Dei et Christi». Alia editio habet «sacerdotes Dei et Christi» (Ap 20,6). Non autem de solis episcopis et presbiteris dictum est, qui proprie vocantur in ecclesia sacerdotes, sed sicut omnes «christi» dicimur propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes quoniam membra sumus unius sacerdotis. De quibus apostolus Petrus «plebs», inquit, «sancta, regale sacerdotium» (1Pt 2,9)».

¹⁸ Cfr. BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalypsis*, 1 (PL 93, 134D-135A): «Quia rex regum et sacerdos caelestis se offerendo pro nobis nos suo corpore adunavit, nemo sanctorum est qui spiritualiter sacerdotii officio careat, cum sit membrum aeterni sacerdotis».

lo accompagna nella sua oblazione di sé.¹⁹ Caputa raduna e presenta questi brani non soltanto per elaborare una visione di insieme della dottrina del sacerdozio comune in Beda, ma anche per studiare le fonti del suo pensiero, che rinviene soprattutto in Primasio che, a sua volta, riprende Ticonio e Agostino, e in alcuni commenti biblici di origine irlandese.²⁰

I Padri sono soliti parlare degli effetti dell'iniziazione cristiana, racchiudendo battesimo e cresima in un insieme indistinto. Tuttavia, Tertulliano, Ambrogio e Beda, che distinguono chiaramente i due momenti dell'iniziazione cristiana, offrono un chiaro aggancio alla teoria di Lécuyer, per cui il sacerdozio dei fedeli si riceve nel battesimo, ma diventa operativo soltanto nella cresima,²¹ e mostrano che questa verità è stata meglio compresa dalla teologia occidentale. Tertulliano e Beda e, secondo gli studiosi, anche Cirillo e Giovanni Crisostomo, affermano che il cristiano è sacerdote perché partecipa del sacerdozio di Cristo. Beda inoltre accenna al compimento escatologico del sacerdozio comune nella liturgia celeste.

2. *Il sacerdozio dell'imperatore cristiano*

Eusebio di Cesarea descrive Costantino come sacerdote e vescovo.²² Lombino ritiene che talvolta Eusebio interpreti questa caratterizzazione nel senso che l'Imperatore offre la propria vita a Dio, attuando così il sacerdozio comune.²³

[L'imperatore] non rende grazie alle divinità ctonie, come gli antichi, [...] non macchia le stanze regali con offerte cruenti e impure, come gli antichi, né blandisce gli dei ctonii con fumo, fuoco, sacrifici animali e olocausti; offre invece il sacrificio più gradito e caro al Re dell'Universo, e cioè la sua anima regale e la sua mente ancora più degna di Dio.²⁴

Lombino aggiunge che Eusebio, in altri casi, intende il sacerdozio dell'Imperatore come guida del popolo verso Dio:²⁵ questo significherebbe il titolo di «vescovo

¹⁹ Cfr. BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalypsis*, 1 (PL 93, 136A): «“Vestitum potere” (Ap 1,13). Poderis quae latine tunica talaris dicitur, et est vestis sacerdotalis, Christi sacerdotium ostendit, quo se pro nobis in altare crucis obtulit hostiam Patri. Totus autem hic Filius hominis habitus etiam Ecclesiae convenit, cum qua una natura ipse factus est Christus, honorem illi sacerdotalem et iudicarium tribuens potestatem, et ut fulgeat sicut sol in regno Patris sui».

²⁰ Cfr. G. CAPUTA, *Il sacerdozio dei fedeli nella Explanatio Apocalypsis di S. Beda il Venerabile*, in FELICI, *Sacerdozio battesimale e formazione teologica*, 173-194.

²¹ Cfr. LÉCUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, 38-48.

²² Cfr. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Vita Constantini*, 4, 22 e 1, 44, rispettivamente.

²³ Cfr. LOMBINO, *Sacerdozio-Sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 321.

²⁴ EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Oratio tricennialis*, 2, 5 (*Eusebius Werke*, 1 [GCS 7], I. A. HEIKEL [a cura di], J.C. Hinrichssche Buchhandlung, Leipzig 1902, 199-200; trad. LOMBINO, *Sacerdozio-Sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 321).

²⁵ Cfr. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Oratio tricennialis*, 2, 2.

per quelli di fuori», impiegato da Eusebio per Costantino. Questa concezione del sacerdozio dell'Imperatore ebbe un grande influsso. Venanzio Fortunato, ad esempio, attribuisce il sacerdozio comune soltanto al re merovingio Childeberto, poiché egli ha fatto costruire la nuova e splendida cattedrale di Parigi.²⁶

II. L'ESERCIZIO DEL SACERDOZIO COMUNE NELLO SFORZO PER COMPIERE LA VOLONTÀ DI DIO

1. *Testimonianza dei Padri*

Gli autori cristiani spesso affermano che Dio non gradisce i sacrifici cruenti ma vuole che gli uomini Gli offrano il sacrificio spirituale della vita pura.

I Padri apostolici seguono alcuni gruppi di giudei, che avevano elaborato una critica ai sacrifici cruenti del Tempio: alcuni di loro spingevano la tesi al punto di rifiutare i sacrifici del Tempio, mentre altri evitavano lo scontro diretto col giudaismo ufficiale dichiarando che i sacrifici dovevano essere offerti da persone di cuore puro. Così, Clemente Romano spiega che Dio non ha bisogno di nulla ma desidera che l'uomo Gli rivolga un sacrificio di lode, e precisa che soltanto chi evita i vizi e si impegna nella propria santificazione può offrire questo sacrificio.²⁷ La Lettera di Barnaba disapprova il culto offerto dagli ebrei a Dio nel tempio, sostenendo che i cuori dei cristiani sono diventati tempio santo di Dio, dopo essere stati ricreati da Dio.²⁸ In continuità con questo insegnamento sulla dimora di Dio nei cristiani come nel suo tempio, Ignazio di Antiochia afferma:

Voi siete pietre del tempio del Padre preparate per la costruzione di Dio Padre, elevate con l'argano di Gesù Cristo che è la Croce, usando come corda lo Spirito Santo. La fede è la vostra leva e la carità la strada che vi conduce a Dio, portatori del tempio, portatori di Dio e dello Spirito Santo, in tutto ornati dai precetti di Gesù Cristo.²⁹

²⁶ Cfr. VENANTIUS FORTUNATUS, *Carmen* 2, 10, 17-24: «Melchisedech noster merito rex atque sacerdos / complevit laicus religionis opus. / Publica iura regens ac celsa palatia servans / unica pontificum gloria, norma fuit», citato in A. V. NAZZARO, *L'ideale del popolo di Dio nei Carmi di Venanzio Fortunato*, in FELICI, *Sacerdozio battesimale e formazione teologica*, 156-157.

²⁷ Cfr. LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 58-59, che cita CLEMENS ROMANUS, *Ad Corinthios*, 52, 1-4; 30, 1; 35, 2.12. Clemente si ispirerebbe ad alcuni gruppi sacerdotali levitici, il cui pensiero si esprime nel *Libro dei Giubilei* (57).

²⁸ Cfr. *Epistola Barnabae*, 6, 11.13-15; citata in LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 94.

²⁹ Cfr. IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistola ad ephesios*, 9, 1 (*Patres apostolici*, I, F.X. VON FUNK [a cura di], Laupp, Tubinga 1901, 220; trad. LOMBINO, *Sacerdozio-Sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 116, con dei ritocchi).

Anche i filosofi pagani, ritenendo inutili i sacrifici sanguinosi, sostengono che si debba offrire a Dio il sacrificio spirituale di una vita pura.³⁰ I Padri apologeti riprendono questa teoria per difendersi dall'accusa di ateismo rivolta dai pagani ai cristiani, poiché quest'ultimi non partecipavano ai sacrifici offerti agli idoli. Giustino spiega che Dio non ci ha dato le creature per offrirle a Lui (giacché Egli non ha bisogno di nessun nutrimento), ma per soddisfare i nostri bisogni e per aiutare i poveri;³¹ i cristiani, secondo Giustino, offrono a Dio il vero sacrificio dopo essere stati purificati dalle loro colpe da Gesù.³² Atenagora in questo senso si chiede: «ma che cosa mi giovano gli olocausti di cui Dio non ha bisogno? Eppure è necessario offrire un sacrificio incruento (ἀναίμακτον θυσίαν), rendere un culto razionale (τὴν λογικὴν προσάγειν λατρείαν)». ³³ L'Eucaristia sarà chiamata "sacrificio incruento" soltanto in seguito, ed è possibile che sia proprio Atenagora, parlando in un contesto liturgico, ad inaugurare questa dicitura; l'espressione "culto razionale" ricorda Rm 12,1.³⁴

In Clemente di Alessandria questo pensiero si fa ricorrente, acquistando diverse sfaccettature:

Questa è dunque l'attività del perfetto gnostico: conversare con Dio attraverso il gran sacerdote (διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως), assimilandosi per quanto si può al Signore, mediante tutto il culto dedicato a Dio: esso ha per scopo la salvezza degli uomini [...]. Anzi oltre a edificare e costruire se stesso, lo gnostico forma chi lo ascolta, assimilandosi a Dio, cioè cercando più che può di assimilare a colui che è per natura senza passioni la sua vita che per effetto di asceti si riduce ad assenza di passioni: e questo [ottiene] con l'unirsi e il convivere con il Signore senza distrazioni (1Cor 7,35). Mansuetudine, amore per l'umanità, pietà magnanima sono le norme dell'assimilazione "gnostica". Ripeto che queste virtù sono «un sacrificio gradito» (Fil 4,18: θυσίαν δεκτὴν) presso Dio, poiché la Scrittura afferma che il cuore senza superbia e con retta scienza è «olocausto di Dio» (Sal 50 [51], 19: ὀλοκάρωμα τοῦ Θεοῦ) e ogni uomo che sia assunto a santità è

³⁰ LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 140-144, presenta il pensiero anti-sacrificale di Porfirio, esposto nel *De abstinentia*: i sacrifici sanguinosi sono graditi ai demoni, esseri intermediari che concedono beni materiali agli uomini, mentre al Dio supremo si devono offrire contemplazione e silenzio.

³¹ Cfr. JUSTINUS MARTYR, *1 Apologia*, 13, 1.

³² Cfr. JUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone*, 117, 3. A. QUACQUARELLI, *L'epiteto sacerdote (ἱερεὺς) ai cristiani in Giustino martire (Dial. 116, 3)*, «Vetera Christianorum» 7 (1970) 9, dimostra che ἱερεὺς, in questo brano, non ha un senso metaforico, ma è un epiteto; pertanto, Giustino può essere annoverato fra i testimoni del consenso tra i Padri dell'esistenza di un vero sacerdozio dei fedeli.

³³ ATHENAGORAS, *Supplicatio pro christianis*, 13, 1 (*Zwei griechische Apologeten*, J. GEFFCKEN [a cura di], Teubner, Leipzig – Berlin 1907, 130; trad. LOMBINO, *Sacerdozio-Sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 158).

³⁴ Cfr. LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 158-159.

illuminato per raggiungere un'unità inscindibile. [...] Per questo motivo giustamente non facciamo sacrifici a quel Dio che di nulla ha bisogno e tutto ha procurato a tutti, ma glorifichiamo colui che è stato sacrificato per noi sacrificandoci (τὸν ὄυπερ ἡμῶν ἱερευθέντα δοξάζομεν σφᾶς αὐτοὺς ἱερεύοντες), dal libero di bisogni verso il libero di bisogni, dall'impassibile verso l'impassibile, poiché soltanto della nostra salvezza si compiace Dio.³⁵

Il testo è molto ricco, pertanto la nostra analisi non potrà essere esaustiva. È bene però sottolineare che il perfetto “gnostico”, assimilandosi al Signore, il gran sacerdote, conversa con Dio, gli rende culto, e cerca la salvezza degli uomini, svolgendo così i movimenti ascendenti e discendenti tipici della mediazione sacerdotale. L'Alessandrino segue Platone nell'affermare che lo scopo al quale deve indirizzarsi l'uomo è l'assimilazione a Dio; in questo contesto medio-platonico, la divinizzazione è associata alla liberazione dalle passioni, pertanto il rapporto con Dio non può escludere i sacrifici spirituali. La peculiarità cristiana, che caratterizza il pensiero di Clemente rispetto a quello esclusivamente medio-platonico, emerge sia nell'affermazione secondo cui lo gnostico deve assimilarsi al Signore, sia nelle citazioni bibliche dell'Antico e del Nuovo Testamento, sia nelle virtù della mansuetudine e dell'amore verso il prossimo. Clemente riprende il senso sacerdotale dell'esistenza dello gnostico quando afferma che le virtù di quest'ultimo sono il sacrificio gradito a Dio, poiché Egli – come sostengono Giustino e Atenagora – non ha bisogno di sacrifici, ma desidera la nostra santità e la nostra salvezza e si compiace nell'osservare che ci sacrificiamo assieme a Gesù, il quale, a sua volta, si è sacrificato per noi.³⁶

Così, tutta la vita del cristiano, con le sue diverse attività, diventa un atto di culto, in quanto il rapporto con Dio non si limita ai momenti liturgici né ai luoghi sacri, ma riempie tutta la giornata:

Lo gnostico onora Dio (τιμᾶ τὸν Θεόν) – cioè confessa gratitudine per la gnosi e la condotta che ne è informata – non in un determinato luogo, né in un tempio speciale e nemmeno in festività o giornate fisse, ma per tutta la vita, sia che si trovi solo sia che abbia con sé dei compagni di fede [...]. Così trascorrendo tutta la vita come in festa (πάντα τοῖνον τὸν βίον ἑορτὴν ἄγοντες), convinti che da ogni parte e ovunque ci è vicino Dio, lavoriamo i campi lodandolo, navighiamo cantandolo e ci diportiamo secondo buona norma in tutta la nostra vita (γεωργοῦμεν αἰνοῦντες, πλέομεν ἡμνοῦντες,

³⁵ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, VII, 3, 13, 2-14, 1-5 (CLEMENS ALEXANDRINUS, *Werke*, 3, O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL, U. TREU [a cura di], Akademie Verlag, Berlin 1970, 10-11 [trad. G. Pini], *Clemente Alessandrino. Stromati. Note di vera filosofia*, Paoline, Milano 1985, 788).

³⁶ Cfr. LÉCUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, 16-23, che spiega il senso sacerdotale dell'ascesi cristiana.

κατὰ τὴν ἄλλην πολιτείαν ἐντέχνως ἀναστρεφόμεθα). Lo gnostico vive più strettamente congiunto a Dio [...].³⁷

Clemente accenna al senso positivo del lavoro umano, descrivendo la lode che si rivolge a Dio lavorando i campi e navigando. Anche Lécuyer attribuisce ai Padri una valutazione positiva del lavoro; egli ritiene che il sacerdozio dei fedeli sia strettamente legato alla loro regalità, e spiega che, attraverso il sacrificio ascetico, i fedeli sono liberati dalla schiavitù del peccato, potendo così regnare su se stessi e sottomettere tutto il creato, anche mediante il loro lavoro, al volere di Dio.³⁸

La riflessione di Clemente sul sacerdozio dei fedeli trova continuità nel pensiero di Origene, suo successore alla guida della scuola catechetica alessandrina. L'Adamantino considera il sacerdozio regale da molte prospettive, ma in tutti i suoi insegnamenti risplende la sua intenzione di rispondere con la donazione totale della propria vita all'amore di Dio, che si è consegnato per noi alla morte in Croce, incoraggiando anche gli altri a vivere con la stessa generosità. Alcuni testi si basano su 1Pt 2,5.

Per proclamare che il loro volere non era superiore alla divinità che abitava in tale tempio, egli disse: «Distruggete questo tempio, ed io in tre giorni lo riedificherò» (Gv 2,9). E questo «egli diceva del tempio del suo corpo» (21). D'altra parte, le divine Scritture, che insegnano in modo mistico la dottrina della resurrezione a quelli che sono capaci di ascoltare con orecchio più divino le parole di Dio, affermano che il tempio sarà ricostruito con pietre vive e di valore inestimabile, facendo intendere che ciascuno degli uomini, che sono ispirati per mezzo dello stesso Verbo alla pietà che detta il suo insegnamento, è in realtà una preziosa pietra dell'intero tempio di Dio (ἕκαστος τῶν συμπνευόντων διὰ τοῦ αὐτοῦ λόγου εἰς τὴν κατ'αὐτὸν εὐσέβειαν λίθος ἐστὶ τίμιος τοῦ παντός ναοῦ τοῦ θεοῦ). Perciò vien detto da Pietro: «e voi siete edificati come pietre vive, come una casa spirituale per un sacerdozio santo, per offrire vittime spirituali, gradite a Dio per mezzo di Gesù Cristo» (1Pt 2,5).³⁹

La prospettiva qui adottata da Origene è escatologica: il tempio che Cristo ricostruirà in tre giorni, dopo che i giudei lo avranno distrutto, è il suo Corpo; Cristo però non vuole che soltanto il suo Corpo umano sia il tempio dove Dio è glorificato, perché Egli desidera che il suo Corpo accolga tutti gli uomini, uniti a lui per mezzo della grazia, e che questo *Christus totus* sia il tempio dove Dio riceva la lode. Qui Origene sottolinea che il sacerdozio dei cristiani è una partecipazione

³⁷ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, VII, 7, 35, 3.6 (STÄHLIN, FRÜCHTEL, TREU, 27-28; trad. PINI, 808).

³⁸ Cfr. LÉCUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, 23-29.

³⁹ ORIGENES ALEXANDRINUS, *Contra Celsum*, VIII, 19 (ORIGENES, *Werke*, II, P. KOETSCHAU [a cura di], Hinrichssche Buchhandlung, Leipzig 1899, 237; trad. A. COLONNA, *Contro Celso*, Utet, Torino 1989, 674).

al sacerdozio di Cristo. La sua lettura escatologica di 1Pt 2,5, basata su Gv 2, si muove sulla falsa riga dello sviluppo della storia della salvezza attraverso le tappe ombra-immagine-verità.⁴⁰

Il versetto 1Pt 2,9 è al centro del seguente brano:

Ritengo che questo primo santuario possa intendersi come questa Chiesa, nella quale ora siamo, posti nella carne: in essa i sacerdoti servono “all’altare degli olocausti”, nel quale è acceso quel fuoco del quale Gesù ha detto: «Sono venuto a gettare il fuoco sulla terra e quanto desidero che sia acceso» (Lc 12,49). Non meravigliarti che questo santuario sia aperto ai soli sacerdoti. Giacché tutti quelli che sono stati unti con l’unguento del sacro crisma, sono divenuti sacerdoti, come anche Pietro dice a tutta la Chiesa: «Voi siete stirpe eletta, regale sacerdozio, nazione santa». Siete dunque «stirpe sacerdotale» e perciò avete accesso al santuario. Inoltre ognuno di noi ha in sé il suo olocausto e infiamma l’altare con il suo olocausto, affinché arda sempre. Se rinuncio a tutto quello che possiedo, prendo la mia croce e seguo Cristo, offro un olocausto all’altare di Dio; o se consegno il mio corpo a bruciare, avendo la carità e consegno la gloria del martirio, offro me stesso in olocausto all’altare di Dio. Se amo i miei, fino a dare la mia vita per i miei fratelli, se combatto fino alla morte per la giustizia, per la verità (Sir 4,33), offro un olocausto all’altare di Dio. Se faccio morire le mie membra a ogni concupiscenza della carne, se il mondo per me è crocifisso e io per il mondo, offro un olocausto all’altare di Dio e io stesso divento sacerdote della mia vittima.⁴¹

Il testo è un commento spirituale alle parole del Levitico sull’altare degli olocausti, servito dai sacerdoti. Come è scritto in 1Pt 2,9, i sacerdoti sono tutti coloro che sono stati unti con il sacro crisma,⁴² e perciò possono entrare nel *sanctum* della tenda, dove c’era l’altare degli olocausti. Il fuoco è lo zelo che Cristo è venuto a portare sulla terra, accolto dai cristiani. L’olocausto è la propria vita offerta a Dio, nella rinuncia, nell’offerta di sé, nel martirio, nell’accettare la vocazione di servire i propri fratelli, nella lotta per la continenza.⁴³

⁴⁰ Cfr. LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 198-206, che inizia il capitolo su Origene, con una presentazione del suo pensiero esegetico. Sul rapporto tra i sacrifici antichi e il culto offerto da Cristo, dove i simboli antichi trovano compimento, si veda *Commentarium in Matthaeum*, 16, 3.

⁴¹ ORIGENES ALEXANDRINUS, *Homiliae in Leviticum*, 9,9 (ORIGENES, *Werke*, Band 6.1, W.A. BAEHRENS [a cura di], Hinrichssche Buchhandlung, Leipzig 1920, 436; trad. M. I. DANIELI, R. SCOGNAMIGLIO, *Origene. Omelie su Giosuè*, Città Nuova, Roma 1993, 277).

⁴² LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 217, sottolinea che l’identità sacerdotale dei cristiani non si esaurisce in un atteggiamento morale ma possiede un fondamento ontologico.

⁴³ J. LÉCUYER, *Sacerdoce des fidèles et sacerdoce ministériel chez Origène*, «*Vetera Christianorum*» 7 (1970) 258, studia questo brano. Lo studioso cita anche *Homiliae In Exodum*, 9, 4 (GCS 6,

Giovanni Crisostomo insegna che il cristiano deve partecipare al sacrificio con il quale Cristo ha fondato la Chiesa, e poiché Cristo non soltanto si è offerto in croce, ma ha anche vissuto tutta l'esistenza in obbedienza al Padre, il cristiano deve informare tutta la sua vita con il proprio sacerdozio.⁴⁴ Il Crisostomo offre molti spunti di questa dottrina nel commento a 2Cor:

Quale è il significato di queste parole: «Che ci ha unto e contrassegnato con un sigillo» (2Cor 1,22)? Significa che Dio ci ha elargito il suo Spirito e questo Spirito ha prodotto l'uno e l'altro, facendo così di noi sacerdoti, profeti e re: perché queste categorie di uomini erano unte nell'antichità, ma a noi vengono conferite non una sola di queste dignità, ma tutte le tre insieme, ad un grado superiore. Poiché noi siamo chiamati a regnare un giorno, ed offrendo i nostri corpi quali vittime, diventiamo sacerdoti (ἱερεῖς γινόμεθα προσφέροντες θυσίαν τὰ σώματα ἡμῶν): «Offrite – ci dice l'Apostolo – le vostre membra come vittime vive e gradite a Dio» (Rm 12,1) ... Pure te il battesimo fa re, sacerdote e profeta; ti rende re quando calpesti le tue azioni malvagie, e quando uccidi i tuoi peccati; ti rende sacerdote quando offri il tuo corpo, immolando così te stesso (ἱερεὺς δὲ, ἑαυτὸν προσενεγκῶν τῷ Θεῷ, καὶ καταθύσας τὸ σῶμα, καὶ σφραγίς καὶ αὐτός): «Se moriamo insieme a lui, vivremo insieme a lui» (2Tm 2,11) Finalmente ti fa profeta, allorché tu ti poni a conoscere il futuro, allorché ricevi l'ispirazione divina e allorché sei segnato col sigillo di Dio. Poiché come ai soldati s'imprime il segno di riconoscimento, così ai fedeli è impresso il segno distintivo, lo Spirito Santo.⁴⁵

Il Crisostomo parte da 2Cor in cui l'unzione dello Spirito Santo che il cristiano riceve è anche, allo stesso tempo, un sigillo; egli ritiene che tale unzione sigilli i cristiani, rendendoli re, sacerdoti e profeti; ognuna di queste affermazioni è chiarita attraverso opportune spiegazioni: in riferimento al tema del nostro studio, il cristiano è sacerdote perché è chiamato a offrire se stesso a Dio, uccidendo i moti viziosi in sé. L'Antiocheno conclude sottolineando la stabilità del sigillo ricevuto, che lo distingue in modo definitivo, facendo un paragone con il sigillo che veniva impresso sui soldati affinché li accompagnasse per tutta la vita. Eusebio di Cesarea è il primo a spiegare che Cristo possiede i *tria munera* in seguito all'unzione dello

241), in cui i fedeli esercitano il proprio sacerdozio immolando le loro passioni col coltello della continenza.

⁴⁴ O. PASQUATO, *Sacerdozio di Cristo e sacerdozio dei fedeli in Giovanni Crisostomo*, in FELICI, *Sacerdozio battesimale e formazione teologica*, 97-98.

⁴⁵ JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In 2 Cor., Homilia 3, 7* (PG 61, 411.417-418; trad. PASQUATO, 97-98).

Spirito Santo.⁴⁶ Il paragone tra il sigillo battesimale e il segno marchiato sui soldati è ricorrente nei Padri.⁴⁷

Già governatore di Liguria e dell'Emilia, Ambrogio di Milano, nel *De officiis*, offre una profonda riflessione sul sacerdozio, visto come *officium* compiuto per servire la Chiesa, analogamente a come gli ufficiali civili servivano l'Impero.⁴⁸ Egli però estende questo *officium* anche ai fedeli laici: essi svolgono un *officium medium*, quando si impegnano nel compimento del decalogo, e/o un *officium perfectum*, quando lottano per mettere in pratica i consigli evangelici.⁴⁹

Leone Magno ritiene che sia giusto che i fedeli celebrino l'anniversario della sua ordinazione, ma ricorda loro che la grazia del sacerdozio si diffonde su tutti gli unti dallo Spirito, come la regalità tra tutti i battezzati, e, dopo aver citato 1Pt 2,5-9, afferma:

Tutti quelli che sono rinati in Cristo conseguono dignità regale per il segno della croce. Con l'unzione dello Spirito Santo sono consacrati sacerdoti (*Sancti vero Spiritus unctio consecrat sacerdotes*). Non c'è quindi solo quel servizio specifico proprio del nostro ministero, perché tutti i cristiani, rivestiti di un carisma spirituale e usando della loro ragione, si riconoscono membra (*consortes*) di questa stirpe regale e partecipi della funzione sacerdotale (*sacerdotalis officii*). Non è forse funzione regale il fatto che un'anima governi il suo corpo in sottomissione a Dio? Non è forse funzione sacerdotale consacrare al Signore una coscienza pura e offrirgli sull'altare del proprio cuore i sacrifici immacolati del nostro culto (*quid tam sacerdotale quam vivere Domino conscientiam puram, et immaculatas pietatis hostias de altare cordis offerre*)?⁵⁰

⁴⁶ Cfr. LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 285 n.705, che si poggia su EUSEBIUS CAESARENSIS, *Historia ecclesiastica* I, 3, 19. Eusebio ritiene che il Logos è sacerdote prima di incarnarsi.

⁴⁷ Si veda J. DANÉLOU, *Sacramentos y culto según los Padres*, Guadarrama, Madrid 1964, 72. Altri accenni al sacerdozio esistenziale del cristiano in GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 45, 24 e 40, 38-40.

⁴⁸ Ambrogio riteneva il sacerdozio superiore al popolo (cfr. STUDER, *Il sacerdozio dei fedeli in S. Ambrogio di Milano*, 330).

⁴⁹ Cfr. GROSSI, *Sacerdozio e sacrificio nei Padri postniceni greci e latini*, 61-62, che poggia su AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De officiis* 1, 11, 36-37. Accenna a questa maggiore perfezione del sacrificio offerto dai religiosi anche BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalypsis*, 2 (PL 93, 173B-C): «cum citharistae Dei omnes sancti sint qui “carnem suam crucifigentes cum vitis et concupiscentiis” (Gal 5,24) laudant eum in psalterio et cithara (Cfr. Sal 150,3) quanto amplius illi qui evangelicae privilegio castitatis totos se domino faciunt holocaustum singulariter abnegantes semetipsos et tollentes crucem suam (cfr. Lc 9,23) sequuntur agnum quocumque vadit». CAPUTA, *Il sacerdozio dei fedeli nella “Explanatio Apocalypsis”*, 179 n 19, mostra che Beda, in questo caso, dipende da Primasio, il quale, a sua volta, attinge dal *De virginitate* di Agostino.

⁵⁰ LEO MAGNUS, *Sermo* 4, 1 (PL 54, 148-149; trad. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 786).

Il vescovo romano concentra la sua riflessione sulla regalità e sul sacerdozio, in continuità col testo biblico citato. Egli ritiene che il governo di se stessi sia la manifestazione della regalità, e che l'offerta della coscienza pura e dei sacrifici sull'altare del cuore sia l'esercizio del sacerdozio comune.

Beda Venerabile applica il metodo esegetico allegorico alla cetra e alle coppe (Ap 5,8), con le quali i quattro esseri viventi e gli anziani presentano a Dio il sacrificio di lode in cielo: nella cetra scorge un simbolo del corpo disposto sulla croce per morire, nelle coppe un'immagine delle buone opere e le preghiere offerte a Dio da tutti i cristiani.⁵¹ L'*Apocalisse* offre a Beda lo spunto per ricordare che il cristiano svolgerà il suo sacerdozio in cielo, partecipando anche lì all'oblazione di Cristo sommo sacerdote.

L'insegnamento riguardante l'offerta di se stessi come dimensione esistenziale del proprio sacerdozio comune è molto diffuso tra i Padri: la versione più semplice è quella dei Padri apostolici e degli Apologisti, i quali si ispirano alle critiche giudaiche e filosofiche rivolte ai sacrifici cruenti; una versione più approfondita è quella dei maestri alessandrini, i quali, in modo sistematico, ritengono che l'offerta di sé si adatti a tutte le dimensioni della vita; i grandi Padri della fine del IV secolo inseriscono quest'insegnamento in un'ampia riflessione sui *tria munera* di Cristo e degli unti dallo Spirito; Beda, addirittura, lo riprende alla fine del periodo patristico. Questa teoria, però, in ogni autore, ha le sue peculiarità: in Clemente è evidente l'interesse per la gnosi; in Origene per l'esegesi allegorica e per la storia della salvezza, in Crisostomo per la conoscenza dell'Antico Testamento; essa, inoltre, mostra la *forma mentis* di Ambrogio, uomo di governo, e il senso ecclesiale di Leone.

2. *Il pentimento*

Il vescovo Nemesiano, condannato a lavorare nelle miniere dall'imperatore Valeriano, scrisse a Cipriano di Cartagine, esprimendogli il suo dolore per non poter celebrare l'Eucaristia. Il vescovo di Cartagine gli rispose:

Voi celebrate e offrite a Dio un sacrificio prezioso e glorioso, che vi gioverà moltissimo per ottenere le ricompense celesti. Infatti la divina Scrittura dice: «Uno spirito afflitto è un sacrificio a Dio, Dio non disprezza un cuore contrito e umiliato» (Sal 50,19). Voi offrite a Dio questo sacrificio, voi celebrate questo sacrificio senza interruzione giorno e notte. Voi che siete diventati delle vittime per Dio (*hostiae factae Deo*), offrendo

⁵¹ Cfr. BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalypsis*, I (PL 93, 145B-146A): «Cum passione sua dominus utriusque testamenti praeconia in se comprobaret impleri, Ecclesia, gratias referens, ipsa quoque se passionibus offert, ut iuxta apostolum "impleat ea qua desunt passionum Christi in carne sua" (Col 1,24). Citharis enim ubi ligno cordae tenduntur, corpora mori parata; phialis vero, corda latitudine charitatis patula designantur».

voi stessi in sacrificio santo e immacolato (*et vosmetipsos sanctas atque immaculatas victimas exhibentes*), gradito al Signore. L'esortazione dell'Apostolo dice: «Vi esorto dunque fratelli, per la misericordia di Dio, a fare del vostro corpo una vittima viva, santa, gradita a Dio» (Rm 12,1).⁵²

Cipriano, dunque, incoraggia Nemesiano spiegandogli che la prigionia, nella quale si trova per restare fedele a Cristo, lo ha fatto diventare vittima di Dio e, poiché questo sacrificio, in qualche modo, sostituisce la celebrazione dell'Eucaristia, può riporre le sue speranze nella fecondità del dolore di non poter celebrare l'eucaristia, che gli riporterà la corona del cielo.

Questa idea ricorre spesso⁵³ nei Padri, e il seguente testo di Agostino ne è la conferma:

«Non gradisci, o Dio, il sacrificio e, se offro olocausti non li accetti» (Sal 50,18). Dunque, resterai senza sacrificio? Non avrai nulla da offrire? Con nessuna offerta potrai placare Dio? Che cosa hai detto? «Non gradisci il sacrificio e, se offro olocausti, non li accetti» (Sal 50,18). Prosegui, ascolta e prega: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio, un cuore affranto e umiliato, Dio, tu non disprezzi». Dopo aver rigettato ciò che offrivi, hai trovato che cosa offrire. Infatti presso gli antichi offrivi vittime del gregge ed erano denominate sacrifici. «Non gradisci il sacrificio»: non accetti più quei sacrifici passati, però cerchi un sacrificio. [...] Dice il salmista: «Se offro olocausti non li accetti». Perciò dal momento che non gradisci gli olocausti, rimarrai senza sacrificio? Non sia mai. «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio, un cuore affranto e umiliato, Dio, tu non disprezzi». Hai la materia per sacrificare. Non andare in cerca del gregge, non preparare imbarcazioni per recarti nelle più lontane regioni, da dove portare profumi. Cerca nel tuo cuore ciò che è gradito a Dio. Bisogna spezzare minutamente il cuore.⁵⁴

Agostino esprime con estrema lucidità il senso sacrificale del pentimento. Nella religione cristiana, la contrizione, il cuore spezzato che guarisce dal peccato, sostituisce gli olocausti cruenti, essendo un sacrificio che Dio accoglie volentieri e benedice.

Il dolore della compunzione ha un senso sacrificale e può essere collegato al sacerdozio; il Sal 50,19 ne è la conferma.

⁵² CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistola* 76, 3 (THASCI CAECILI CYPRIANI, *Opera omnia*, 3, 2, G. HARTEL [a cura di], C. Geroldi filium, Vindobonae 1871, 830-831; trad. LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 272-273).

⁵³ Si veda EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Demonstratio evangelica*, I, 10, 36-38, in cui il vescovo descrive le dimensioni del sacrificio che i cristiani possono offrire a Dio, e accenna per primo al pentimento.

⁵⁴ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo* 19, 2-3 (AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones I-L de vetere testamento* [CCL 41], C. LAMBOT [a cura di], Brepols, Turnhout 1961, 253-254; trad. LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 17-18).

3. *L'elemosina*

Nel II secolo, Erma ravvisa nell'elemosina che si fa con i soldi risparmiati digiunando una prova dell'autenticità del pentimento per i propri peccati. Egli infatti afferma:

Farai così: finito ciò che hai scritto prima, nel giorno in cui digiuni non mangerai niente se non pane e acqua, e avendo stimato dai cibi che volevi mangiare il prezzo della spesa che avresti fatto in quel giorno, messa da parte la darai a una vedova o a un orfano o a un indigente, e così sarai umile, affinché grazie alla tua umiltà chi ha ricevuto riempia la propria anima e preghi il Signore per te. Se dunque farai il digiuno così come ti ho ordinato, il tuo sacrificio sarà gradito a Dio, e questo digiuno sarà scritto, e il servizio (*leitourgia*) così compiuto è bello e lieto e bene accetto al Signore.⁵⁵

La semplicità e la concretezza dell'esortazione sono caratteristiche degli scritti dei Padri apostolici. Lombino ricorda che l'elemosina era molto praticata dagli ebrei e sottolinea la matrice giudaica della spiritualità del *Pastore*.⁵⁶

Non stupisce che Giovanni Crisostomo sia un altro testimone del valore sacrificale dell'elemosina, giacché predicava molto su di essa e sulla cura dei poveri. Egli, infatti, insegna che l'elemosina e il servizio ai poveri, descritto seguendo le opere di misericordia, sono un'esercitazione del sacerdozio comune: Cristo ha offerto agli uomini il suo sangue, la libertà, il rivestirci di Lui, la glorificazione in cielo, e i fedeli non possono negare a Cristo che è nel povero, un bicchiere di acqua, qualcosa da mangiare, un semplice vestito che lo rivesta e non lo esponga alla vergogna causata dalla nudità; in questo modo, infatti, i cristiani esercitano il loro sacerdozio.⁵⁷ Nel suo commento a 2Cor, Crisostomo afferma che mentre il sacerdote offre sull'altare il sacrificio eucaristico, i fedeli invece possono offrire il sacrificio del loro servizio e della loro elemosina sull'altare che, secondo Crisostomo, è metaforicamente rappresentato dai poveri; essi, infatti, sono membra di Cristo, il quale è la vittima e l'altare della nuova alleanza.

(L'elemosina) diventa dunque un sacrificio di lode che non consiste nell'immolazione di una vittima né in carne bruciata: è quello offerto da un'anima spirituale, che offre a Dio i suoi doni. Questo sacrificio è di più valore che ogni azione di umanità. Ogni volta che vedi davanti a te un fratello povero, pensa che hai davanti a te un altare;

⁵⁵ HERMAS, *Pastor*, Similitudo 5, 3, 7 (FUNK, 534-536; trad. M. G. DURANTE MANGONI, *Erma. Il Pastore*, Edb, Bologna 2003, 147).

⁵⁶ Cfr. LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 126, che cita Sir 35,1-6.

⁵⁷ Cfr. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentarium in Matthaicum*, homilia 45, 2-3 (PG 58, 475).

quando vedi questo povero, lungi dal disprezzarlo, veneralo e difendilo dagli insulti degli altri.⁵⁸

Da ciò si evince che i soldi dell'elemosina rappresentano il dono dell'anima a Dio. L'elemosina è inoltre opera di carità fraterna verso i poveri, coi quali si è identificato Cristo.

4. *La preghiera*

Uno dei primi testimoni del valore sacrificale della preghiera è Clemente Alessandrino.

Ora, se la divinità non ha alcun bisogno d'esser nutrita, quale necessità di cibo per chi non ne ha bisogno? Se invece si compiace di essere onorata, non avendo per natura bisogno alcuno, allora non senza ragione onoriamo Dio con la preghiera: questo è il sacrificio più bello e più santo, che con giustizia gli facciamo giungere, e lo onoriamo con il Logos della somma giustizia: così glorifichiamo l'oggetto della nostra dottrina proprio attraverso Colui per il quale riceviamo la "gnosi".⁵⁹

Siccome Dio non ha alcun bisogno materiale, la preghiera, unita alla giustizia, è il migliore sacrificio che Gli possiamo offrire. Clemente accenna alla consuetudine di rivolgere le preghiere al Padre per mezzo di Gesù Cristo, ricordando che questo movimento di ascesa corrisponde alla discesa del Logos sulla terra per portare la *gnosi* agli uomini.⁶⁰

Clemente spiega anche che il sacrificio spirituale della preghiera è offerto collettivamente da tutta la Chiesa, che fonde tutte le preghiere, pronunciate nelle lingue dei popoli che ha accolto, fino a farle diventare un'unica offerta.

Bisogna dunque offrire a Dio sacrifici non sontuosi, ma quelli che gli siano graditi, quella miscela di aromi composta secondo la legge (Es 30,34-36) – cioè quella unione di molte lingue e voci di preghiera, o meglio quell'oblazione preparata, da genti diverse

⁵⁸ Cfr. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Epistolam 2 ad Corinthios, homilia 20*, 3 (PG 61, 539-540; la traduzione è nostra), in PASQUATO, *Sacerdozio di Cristo e sacerdozio dei fedeli in Giovanni Crisostomo*, 105-106. Secondo NOCENT, *Il Sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo*, 320-321, il Crisostomo afferma che l'elemosina è un tipo di sacrificio spirituale che possono offrire anche coloro che non sono ancora iniziati; la pienezza del sacrificio si raggiunge nella partecipazione al sacrificio dell'altare, al quale possono prendere parte soltanto i battezzati.

⁵⁹ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, VII, 6, 31, 6s (STÄHLIN, FRÜCHTEL, TREU, 23; trad. PINI, 803).

⁶⁰ LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 184, dal quale abbiamo preso la citazione, sottolinea che Clemente si ispira alla critica dei filosofi pagani rivolta al culto cruento degli dei.

per stirpe e disposizioni, per il dono [divino] fatto dai Testamenti, per l'unità della fede (Ef 4,13) e raccolta per la lode [di Dio; ed essa fatta] con mente pura, con la vita giusta e santa, con l'aiuto di sante opere e pie preghiere.⁶¹

La miscela degli aromi significa spiritualmente l'unione di tutte le preghiere, ma anche l'unione di tutti i popoli, che offrono lode a Dio, per i suoi doni. Clemente chiarisce però che le preghiere e i doni devono essere accompagnati da una vita santa.

Pochi anni dopo, Origene, nelle omelie sul *Levitico*, accenna alla preghiera come sacrificio:

O forse ignori che anche a te, cioè a tutta la Chiesa di Dio e al popolo dei credenti, è stato dato un sacerdozio? Ascolta come Pietro dice ai fedeli: "Stirpe eletta, regale, sacerdotale, nazione santa, popolo acquistato" (1Pt 2,9). Hai dunque il sacerdozio (*sacerdotium*), poiché sei popolo sacerdotale e perciò devi offrire a Dio la vittima di lode (*offerre debes Deo hostiam laudis*; Eb 13,15): la vittima delle preghiere, la vittima della misericordia, la vittima del pudore, la vittima della giustizia, la vittima della santità. Ma per offrire degnamente queste cose, hai bisogno di abiti puri e distinti dagli abiti comuni degli altri uomini, e ti è necessario il fuoco divino, non un qualche fuoco estraneo a Dio, ma quello che da Dio è dato agli uomini e di cui il Figlio di Dio dice: "Sono venuto a mettere il fuoco sulla terra e quanto voglio che sia acceso!" (Lc 12,49).⁶²

Il cristiano, sia collettivamente (insieme a tutta la Chiesa), sia individualmente, ha l'obbligo di offrire a Dio delle vittime, perché Dio lo ha fatto sacerdote. Tra queste offerte spirituali, Origene inserisce le preghiere⁶³ e le diverse virtù: la misericordia, il pudore, la giustizia, la santità. L'Alessandrino sottolinea che il sacerdote si deve preparare per offrire degnamente il sacrificio, e legge in modo simbolico i diversi elementi di questa preparazione: l'abito della purezza, il fuoco dell'amore acceso per Dio per bruciare l'olocausto.⁶⁴

Nel suo trattato sulla preghiera, Tertulliano insegna che l'orazione è sacrificio:

⁶¹ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, VII, 6, 34, 2 (STÄHLIN, FRÜCHTEL, TREU, 26; trad. PINI, 806).

⁶² ORIGENE ALEXANDRINUS, *Homiliae in Leviticum*, 9,1 (BAEHRENS, 418-419; trad. LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 216).

⁶³ LÉCUYER, *Sacerdoce des fidèles et sacerdoce ministériel chez Origène*, 256, cita *Dialogus cum Heraclide* 20, 6-11 (SC 67, 94-95), in cui Origene offre un altro insegnamento al riguardo, spiegando che la preghiera è "sacrificio della sera" (Ps. 140, 2) soltanto quando il gesto esteriore dell'elevazione delle mani è accompagnato dalle buone opere, le quali metaforicamente sono l'elevazione delle mani dell'uomo interiore.

⁶⁴ LÉCUYER, *Sacerdoce des fidèles et sacerdoce ministériel chez Origène*, 258, ricorda che Origene in *Commentarium In Ioannem* 1, 3 (GCS 4, 5) sembra affermare che soltanto i fedeli coerenti sono sacerdoti.

I veri adoratori e i veri sacerdoti siamo noi, perché preghiamo in spirito (1Cor 14,15; Ef 6,18) e come sacrificio offriamo in spirito la preghiera (*sacrificamus orationem hostiam*), vittima esclusiva di Dio e a lui gradita; infatti l'ha pretesa lui per sé, se l'è scelta lui in precedenza.⁶⁵

È evidente lo sforzo per presentare la preghiera come vero sacrificio in contrapposizione ai sacrifici cruenti. Lombino, oltre alle lettere paoline accennate tra parentesi, rimanda a Gv 4,23, che è il testo biblico dal quale l'autore africano deduce che Dio predilige il culto in spirito e verità; e arricchisce la presentazione con un altro testo, in cui Tertulliano sottolinea che la preghiera deve essere accompagnata da una vita santa.⁶⁶

Questa è la vittima che dobbiamo accompagnare all'altare di Dio (*deducere ad Dei altare debemus*), dopo avergliela consacrata con tutto il cuore, vittima pasciuta di fede, agghindata di verità, integra per innocenza, linda di castità, con l'amore a mo' di corona e in processione di buone opere, tra salmi e inni; ci otterrà tutto da Dio.⁶⁷

La preghiera, sacrificio spirituale, è il dono più adatto al Dio che è Spirito e deve essere supportata dalle buone opere. Pochi autori ne parlano e sono tutti grandi maestri del periodo pre-niceno.

5. *Il martirio*

Ignazio di Antiochia spesso offre una lettura sacerdotale del martirio. Egli va incontro alla morte consapevole di compiere un sacrificio che ha un valore salvifico per la Chiesa,⁶⁸ e di diventare, per mezzo di questo sacrificio, un perfetto cristiano, discepolo ed imitatore di Cristo, il quale offrì la sua vita per la nostra salvezza:

Per me chiedete solo la forza interiore ed esteriore, perché non solo parli, ma anche voglia, perché non solo mi dica cristiano, ma lo sia realmente. [...] Piuttosto accarezzate le fiere perché diventino la mia tomba e nulla lascino del mio corpo e io morto non

⁶⁵ TERTULLIANUS. *De oratione*, 28, 3 (G.R. DIERCKS [a cura di], in Q.S.F. TERTULLIANUS, *Opera*, I, Brepols, Turnhout 1954, 273; trad. GRAMAGLIA, 306).

⁶⁶ Cfr. LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 254-255.

⁶⁷ TERTULLIANUS. *De oratione*, 28,4 (DIERCKS, 273; trad. GRAMAGLIA, 306). Lombino spiega che i salmi e gli inni probabilmente non sono quelli biblici, ma componimenti di autori montanisti; quest'ultimi erano soliti usare nella liturgia queste composizioni, poiché credevano che esse fossero ispirate dallo stesso Spirito che aveva parlato nelle Scritture.

⁶⁸ Cfr. IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Ad Ephesios*, 8, 1 (FUNK, 220): περίψημα ὑμῶν καὶ ἀρνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων.

pesi su nessuno. Allora sarò veramente discepolo di Gesù Cristo, quando il mondo non vedrà il mio corpo. Pregate per me, perché con quei mezzi sia vittima per Dio.⁶⁹

La concezione del martirio come esercizio del sacerdozio si ritrova in Origene, che, durante la persecuzione di Massimino il Trace, scrisse l'*Exhortatio ad martyrium*, in cui si legge:

Sappiamo anche che come il sommo sacerdote, Gesù il Cristo, ha offerto se stesso in sacrificio, così i sacerdoti, dei quali egli è il sommo sacerdote, offrono se stessi in sacrificio; per questo si vedono presso l'altare, come nel luogo loro proprio. Ma tra i sacerdoti alcuni senza macchia servivano Dio offrendo vittime immacolate; altri, invece, contaminati dalle macchie che Mosè ha descritto nel Levitico, venivano tenuti lontano dall'altare "del sacrificio". Ora chi è il sacerdote senza macchia che offre una vittima immacolata (ὁ ἄμωμος ἱερεὺς ἄμωμον ἱερεῖον προσφέρων), se non colui che sta saldo nella confessione di fede e adempie tutte le condizioni che la natura del martirio esige?⁷⁰

Origene parte dall'esempio di Cristo per arrivare alla conclusione che ogni sacerdote deve offrire se stesso. Egli inoltre spiega che, come nell'antico testamento, anche adesso ci sono sacerdoti indegni che sono tenuti lontano dall'altare dei sacrifici, e sacerdoti che lì stanno vicino, perché sono senza macchia: tra questi vi sono i cristiani che diventano martiri.⁷¹ Origene è consapevole che non tutti i cristiani rispondono alla loro vocazione con lo stesso impegno e descrive con fierezza l'eroismo di coloro che prendono la fede sul serio.

Gli autori che parlano del martirio come esercizio del sacerdozio comune sono pochi e lo fanno indirettamente. L'idea non sembra essersi diffusa, forse perché si voleva sottolineare l'unicità del sacrificio di Gesù.

⁶⁹ IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Ad Romanos* 3, 2; 4, 2 (FUNK, 256; traduzione nostra). LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 116-120, sottolinea che Ignazio, uomo profondamente umile, non pretende di offrire un sacrificio vicario, ma è consapevole che nella sua morte si fa presente Cristo.

⁷⁰ ORIGENES ALEXANDRINUS, *Exhortatio ad martyrium*, 30 (ORIGENES, *Werke*, I [GCS, 2], P. KOETSCHAU [a cura di], J.C. Heinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1899, 27; trad. C. NOCE, *Origene. Esortazione al martirio*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1985, 132). Cfr. *In Leviticum* 9, 9, citato nella nota 41.

⁷¹ LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 220-223, ricorda che Origene, come Ignazio di Antiochia, riteneva che il sacrificio del martire possedesse efficacia redentrice (*Exhortatio ad martyrium*, 42; KOETSCHAU, 39), per essere partecipazione al calice del Signore, offerta da Lui stesso ad alcuni cristiani.

6. *L'acquisizione e la trasmissione della scienza su Dio*

Lécuyer ritiene che, secondo i Padri, il sacerdozio comune, che diventa operativo nella cresima, spinga il cristiano a un apostolato attivo, supportando questa teoria con un testo di Clemente Alessandrino, il quale, commentando 1Pt 2,9, afferma: «Voi siete una stirpe eletta, sacerdozio reale... Sacerdozio a ragione della offerta, che si fa con le preghiere e con gli insegnamenti, coi quali si acquistano anime che si offrono a Dio». ⁷²

Lo studioso francese potrebbe essersi basato anche su Origene che, nel suo commento al Levitico, afferma:

Anche tu lo puoi [diventare sacerdote], come più volte già abbiamo detto, se ti preparerai indumenti di tal genere con lo studio e le veglie; se la parola della Legge ti laverà e ti farà puro; se l'unzione del crisma e della grazia del battesimo perdureranno in te incontaminate; se ti vestirai dei due abiti della lettera e dello spirito; se anche ti cingerai delle due cinture per essere casto di carne e di spirito; se ti adorerai dell'omero delle opere e del razionale della sapienza; se anche la mitra e la lamina aurea – pienezza della scienza di Dio – ti incoroneranno il capo, sappi che tu, anche se presso gli uomini sei nascosto e ignorato, tuttavia presso Dio eserciti il pontificato nel tempio della tua anima (*apud Deum tamen agere pontificatum intra animae tuae templum*). ⁷³

Origene ripercorre tutto il processo col quale Aronne indossò le vesti sacerdotali a cominciare dalla preparazione interiore e dal lavacro. Attraverso un arguto commento allegorico alle diverse vesti, l'Alessandrino tratteggia le virtù che devono "adornare" il sacerdote. La scienza di Dio è raffigurata come la lamina d'oro. ⁷⁴

III. LA PARTECIPAZIONE ALL'EUCARISTIA COME REALIZZAZIONE PIENA DEL SACERDOZIO COMUNE

Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, i cristiani, diventati sacerdoti nel battesimo e nella cresima, esercitano questo sacerdozio nella vita quotidiana

⁷² Cfr. LÉCUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, 44-46. La citazione si trova in CLEMENS ALEXANDRINUS, *Fragmenta In I Petri* (STÄHLIN, FRÜCHTEL, TREU, 204, 23-25; la traduzione è nostra).

⁷³ ORIGENES ALEXANDRINUS, *Homiliae in Leviticum*, 6,5 (BAEHRENS, 367; trad. DANIELI, 141); le allusioni sono a *Levitico* 8,7. Un'altra riflessione sul sacerdozio dei fedeli, che si fonda su un commento allegorico alle vesti del sommo sacerdote, si può trovare in PETRUS CHRYSOLOGUS, *Oratio* 108 (PL 52, 499-500).

⁷⁴ Secondo TH. HERMANS, *Théologie sacrificielle du sacerdoce des chrétiens*, Paris 1996, 234-243, Origene pensa che il sacerdote raggiunga la perfezione quando trasmette la scienza di Dio ad altri e, generandoli così alla vita cristiana, diventa il loro padre spirituale (cfr. LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 224-225 n. 538).

attraverso diverse azioni. La realizzazione esistenziale del proprio sacerdozio è accompagnata, nei testi dei Padri, da una realizzazione rituale, cioè, dell'attuazione del sacerdozio nella partecipazione all'Eucaristia.

Giustino martire è già consapevole di questa dimensione del sacerdozio comune:

Dio attesta in anticipo che gli sono grati tutti i sacrifici (*thysias*) fatti in questo nome e che Cristo ci ha trasmesso di fare, quelli cioè dell'Eucaristia del pane e del calice, sacrifici che i cristiani offrono in ogni luogo della terra. Egli rifiuta invece quelli presentati da voi e dai vostri sacerdoti, dicendo: "Non accetto dalle vostre mani i vostri sacrifici, poiché da oriente ad occidente il mio nome è glorificato, dice, tra le genti, mentre voi lo profanate" (MI 1,10-12).⁷⁵

Il sacrificio del Pane e del Vino, che i cristiani offrono in ogni luogo della terra, è gradito a Dio perché Gesù lo ha istituito, mentre i sacrifici giudei non Gli sono grati. Giustino, però, in questo testo non associa l'oblazione del Pane e del Vino ai sacrifici spirituali dei cristiani.

Nella *Epistola* 63, Cipriano di Cartagine corregge un errore, che si era diffuso in alcune comunità della chiesa cartaginese: celebrare l'Eucaristia soltanto con acqua.⁷⁶

Infatti, come Cristo portava tutti noi e portava i nostri peccati, così vediamo che nell'acqua è significato il popolo e che invece nel vino è significato il sangue di Cristo. Dunque, quando nel calice l'acqua si mescola con il vino, è il popolo che si unisce a Cristo, è la folla dei credenti che si congiunge e si riunisce a Colui in cui crede.⁷⁷

Cipriano ritiene che nel calice si debba mescolare l'acqua e il vino, perché è ciò che fece Gesù: così il sacrificio dell'eucaristia sta a significare che sono offerti sia Cristo, simboleggiato dal vino, sia tutto il popolo cristiano, raffigurato nell'acqua. Questa interpretazione ricorda i commenti mistagogici del secolo IV, ragion per cui è possibile ipotizzare che qui Cipriano si stia avvalendo di materiale tradizionale della catechesi mistagogica in uso a Cartagine. Lombino ricorda che, secondo Cipriano, il sacrificio non era debitamente offerto se i fedeli non erano coerenti con questa donazione a Dio nella vita quotidiana:

Di qui è chiaro che non si offre il sangue di Cristo, se manca il vino nel calice né si celebra il sacrificio del Signore con una consacrazione secondo il precetto, se l'offerta e

⁷⁵ JUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone*, 117, 1 (PG 6, 745; trad. LOMBINO, 155).

⁷⁶ LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 267, citando Cocchini, ricorda che i difensori di questa pratica erano chiamati "aquariani".

⁷⁷ CYPRIANUS CARTAGINIENSIS, *Epistula* 63, 13 (HARTEL, 711; trad. G. TOSO, *Opere di san Cipriano*, Utet, Torino 1980, 641).

il nostro sacrificio non corrisponde alla passione (*nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni*).⁷⁸

I riferimenti alla dimensione liturgica dell'esercizio del sacerdozio comune sono scarsi (forse a motivo della *disciplina arcana*) nei primi tre secoli, ma diventano più numerosi dopo la svolta costantiniana. Eusebio di Cesarea testimonia che i cristiani erano consapevoli di esercitare il proprio sacerdozio nella partecipazione all'eucaristia.

Noi dunque sacrifichiamo un sacrificio di lode al Dio dell'universo; sacrifichiamo un'offerta divina, venerabile e degna di Dio; sacrifichiamo in modo nuovo secondo la nuova alleanza l'offerta pura (Ml 1,11). È stato detto che il sacrificio per Dio è uno spirito contrito: «Un cuore contrito e umiliato Dio non disprezzerà» (Sal 50,19). Sacrifichiamo dunque il sacrificio annunciato dai profeti, offrendo a lui, in ogni luogo, il frutto profumato della santissima proclamazione di Dio, presentandolo con preghiere rivolte a lui. Questo ci insegna anche un altro profeta che ha detto: «Sia la mia preghiera come sacrificio al tuo cospetto» (Sal 140,2). Perciò sacrifichiamo e bruciamo profumi: compiendo ora la memoria del grande sacrificio, secondo i misteri che ci hanno trasmesso (τὴν μνήμην τοῦ μεγάλου θύματος κατὰ τὰ πρὸς αὐτοῦ παραδοθέντα μυστηρία ἐπιτελοῦντες) e offrendo per la nostra salvezza un rendimento di grazie con inni sacri e preghiere a Dio, ora offrendo a lui noi stessi completamente (σφᾶς αὐτοὺς ὅλως καθιεροῦντες αὐτῷ), disponendoci ad accogliere il Logos, suo sommo sacerdote, nel nostro corpo e nella nostra anima.⁷⁹

Questo brano, tratto dalla *Demonstratio evangelica*, si può considerare un elenco delle diverse manifestazioni del sacerdozio comune dei fedeli: il sacrificio incruento di sé, il pentimento, la preghiera, l'offerta dei "misteri", l'oblazione di se stessi. Ma sembra piuttosto una descrizione, sulla falsa riga di Ml 1,1, del sacrificio dell'Eucaristia, nella quale confluiscono la memoria del "grande sacrificio" e l'offerta di sé del cristiano.

Il Crisostomo accenna all'attuazione liturgica del sacerdozio dei fedeli in diversi brani. Egli sostiene che i cristiani devono adottare i consigli che Cristo dà agli apostoli, quando spiega loro come offrire il sacrificio;⁸⁰ egli sottolinea l'uguaglianza

⁷⁸ CYPRIANUS CARTAGINIENSIS, *Epistula* 63, 9 (HARTEL, 708; trad. LOMBINO, 270). LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 270-271, si basa su C. BURINI, *L'eucaristia nostra offerta e nostro sacrificio*, in F. VATTIONE (a cura di), *Sangue e antropologia nella Liturgia*, III, Pia unione prez.mo Sangue, Roma 1984, 1251-1266.

⁷⁹ EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Demonstratio evangelica*, I, 10, 36-38 (EUSEBIUS, *Werke*, VI [GCS 23], I. A. HEIKEL [a cura di], J.C. Heinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1913, 48-49; trad. LOMBINO, 318).

⁸⁰ Cfr. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentarium in Matthaeum*, 16, 9 (PG 57, 250-251). Il Crisostomo afferma che anche i non iniziati devono seguire il consiglio di riconciliarsi con il

tra sacerdoti e fedeli nel prendere parte all'oblazione consacrata;⁸¹ l'Antiocheno vuole dimostrare che anche i laici, in un certo senso, svolgono un ruolo sacerdotale: quando pregano per i posseduti e per i penitenti, quando, nella preghiera eucaristica, pregano per il sacerdote (che è un compito sacerdotale) e il sacerdote prega per i fedeli, perché entrambi sono sacerdoti.⁸²

All'interno della polemica con i fautori del paganesimo, Agostino presenta la sua comprensione del vero sacrificio, basandosi sulle sue riflessioni su Gesù mediatore. In questo contesto, afferma:

Ne consegue dunque che tutta la città redenta, cioè l'assemblea comunitaria dei santi, viene offerta a Dio come sacrificio universale per la mediazione del sacerdote grande che nella passione offrì anche se stesso per noi nella forma di servo, perché fossimo il corpo di un capo così grande. Ha immolato la forma di servo, in essa è stato immolato perché in essa è mediatore, sacerdote e sacrificio. L'Apostolo dunque ci ha esortato a presentare il nostro corpo come offerta viva, santa e gradita a Dio, come nostro ossequio ragionevole (cfr. Rm 12,1), a non conformarci al mondo che passa ma a riformarci nel rinnovamento della coscienza per renderci consapevoli di qual è la volontà di Dio, l'azione buona, gradita e perfetta (cfr. Rm 12,2). E questo sacrificio siamo noi stessi... Questo è il sacrificio dei cristiani: molti e un solo corpo in Cristo (cfr. Rm 12,3). La Chiesa celebra questo mistero col sacramento dell'altare, noto ai fedeli, perché in esso le si rivela che nella cosa che offre, essa stessa è offerta.⁸³

Cristo, nella sua umanità e nella forma di servo, è mediatore; la sua mediazione è un sacerdozio, nel quale Egli è sacerdote e sacrificio: in quanto sacerdote offre la vittima, e, allo stesso tempo, Egli è offerto come vittima. Egli, inoltre, offrendo se stesso, offre tutti i redenti. La Chiesa celebra questo sacrificio sotto la forma liturgica del sacrificio dell'altare. I redenti prendono parte al sacrificio di Cristo,

fratello prima di offrire il sacrificio, perché anch'essi offrono sacrifici: la preghiera e l'elemosina. Si vedano i commenti in PASQUATO, *Sacerdozio di Cristo e sacerdozio dei fedeli in Giovanni Crisostomo*, 101-104.

⁸¹ Cfr. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentarium in Epistolam 2 ad Thessalonicenses, homilia 4, 4* (PG 62, 492).

⁸² Cfr. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Commentarium in Epistolam 2 ad Corinthios, homilia 18, 3* (PG 61, 527). NOCENT, *Il sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo*, 320-322, spiega che il Crisostomo fonda la dottrina sulla partecipazione dei fedeli alla Messa, sulla loro appartenenza al Corpo mistico di Cristo, grazie alla quale possiedono la vita di Cristo e quindi, in un modo particolare, anche il Suo sacerdozio.

⁸³ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, 10, 6 (SANCTI AURELI AUGUSTINI, *De civitate Dei, libri I-X* [CC 47], B. DOMBART, A. KALB [a cura di], Brepols, Turnhout 1955, 279; trad. GROSSI, *Sacerdozio e sacrificio nei Padri postniceni greci e latini*, 72). Si veda anche *De civitate Dei*, 10, 20 (CC 47, 294).

nell'azione della Chiesa, sforzandosi di conoscere la volontà di Dio e di conformarsi ad essa, e cercando di non lasciarsi attrarre dal sentire mondano.⁸⁴

Agostino spiega inoltre che questa partecipazione dei laici al sacrificio di Cristo e della Chiesa si esprime prestando attenzione al colloquio liturgico nella santa Messa:

Abbiamo il Mediatore e il Pontefice. Lui è asceso al cielo, è entrato all'interno del velo, quello vero non più figurato, del Santo dei Santi. Nella Chiesa si celebra il sacramento di tutto ciò. In tale interno voi pregate con noi, rispondete *Amen* alle parole del vescovo. In tal modo il popolo è come si sottoscrivesse che tutti appartengono al corpo del Sacerdote.⁸⁵

La Messa è celebrazione sacramentale del sacrificio di Cristo, che veramente è entrato nel santo dei santi e offre il sacrificio al Padre. Il vescovo celebra questo sacramento, questo sacrificio. Il popolo si unisce a lui come membra del corpo dell'unico sacerdozio esprimendo la propria adesione attraverso la risposta *amen*.

Qui, è evidente che lo scopo del sacerdozio non è soltanto la mediazione, ma l'unione dell'uomo con Dio, verso la quale tende la mediazione.

Lécuyer afferma che, secondo i Padri, partecipare all'Eucaristia, e unirsi così al sacrificio di Cristo, sia la dimensione necessaria del sacerdozio comune dei fedeli, perché Dio ha voluto che i sacramenti fossero il mezzo per rapportarsi a Lui.⁸⁶ Gli autori che considerano il sacerdozio dei fedeli a partire della sua attuazione nel sacrificio dell'altare sono in gran parte del periodo post-niceno; forse perché, in questa fase storica, la Chiesa si sta istituzionalizzando e, pertanto, la dimensione visibile e rituale del culto a Dio acquisisce maggior rilievo.⁸⁷

⁸⁴ Si veda anche AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio in Psalmum* 118, prologus, 2 (SANCTI AMBROSI, *Opera*, pars V [CSEL 62], M. PETSCHENIG, M. ZELZER [a cura di], Verlag des österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vindobonae 1999, 4, 11-17), che vede nella processione delle offerte, fatta dai fedeli durante la Messa, un simbolo della loro unione con il sacrificio di Cristo, reso presente nella liturgia eucaristica.

⁸⁵ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo* "Dolbeau" 26, 57 (AUGUSTIN D'HIPPONE, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, F. DOLBEAU [a cura di], 2^e édition revue et corrigée, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009, 412; trad. GROSSI, *Sacerdozio e sacrificio nei Padri postniceni greci e latini*, 77).

⁸⁶ Cfr. LÉCUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, 31-33, che cita a nota 75 *De civitate Dei*, 10, 5-6.

⁸⁷ Nella celebrazione liturgica dell'Eucaristia, i ministri svolgono un ruolo specifico. Questa peculiarità è difesa già da ORIGENES ALEXANDRINUS, *Homilia In Josue* 2, 1 (GCS 7, 296), come ricorda LÉCUYER, *Sacerdoce des fidèles et sacerdoce ministériel chez Origène*, 261. Si veda anche Ps.-HIPPOLYTUS, *Traditio apostolica*, 3,7-8. Tertulliano, malgrado in *De praescriptione* 41, 8 (opera del periodo cattolico) rimproveri ai gruppi scismatici la commistione indifferenziata tra sacerdoti e laici, si oppone nel periodo montanista alla specificità del sacerdozio dei ministri (Cfr. TERTUL-

IV. CONCLUSIONI

Una prima conclusione è che i Padri hanno difeso l'abbandono dei sacrifici cruenti: soprattutto nei primi due secoli, essi hanno sostenuto che Dio vuole ricevere un culto spirituale. Gli autori del periodo post-niceno, invece, hanno riflettuto di più sull'Eucaristia come sacrificio, e sull'inserimento del culto spirituale dei cristiani nel sacrificio eucaristico. Tale sviluppo si può spiegare alla luce dell'acquisizione, da parte del cristianesimo, del ruolo di religione dell'Impero, da cui è dipeso il conseguente consolidamento della dimensione istituzionale della Chiesa. Ciò ha consentito che si arrivasse a comprendere che la realizzazione esistenziale del sacerdozio comune dovesse essere integrata dalla sua realizzazione rituale-liturgica. Da questo approfondimento si evince che: la vita cristiana come sacerdozio si nutre della grazia che scaturisce dall'Eucaristia; la collaborazione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, senza il quale non c'è celebrazione dell'Eucaristia, è necessaria; il sacrificio di Cristo è il fondamento del sacerdozio comune dei fedeli, perché l'Eucaristia altro non è che il memoriale che rende presente il Mistero Pasquale.

Secondo gli autori patristici, inoltre, il sacerdozio regale dei fedeli è una nozione molto ricca e articolata. Tale sacerdozio affonda le sue radici nel battesimo e nella cresima; per questo motivo esso è posseduto da tutti i fedeli, malgrado alcuni autori lo attribuiscono soltanto al re cristiano, o ritengano che si realizzi in modo più sublime nei religiosi. Il battezzato esercita il suo sacerdozio offrendo a Dio la sua vita virtuosa e l'anima pura. Questa oblazione di sé viene stratificata dai Padri in diverse azioni. Il pentimento, con il dolore che porta con sé, è esercitazione del sacerdozio cristiano. Lo è anche l'elemosina, con la quale il fedele cede le sue risorse per il bene degli altri, soprattutto quando ciò che il cristiano dona viene da una sua privazione o dal digiuno. La preghiera, il rivolgere lo spirito a Dio per rendergli lode, è sacrificio eccellente perché Dio ci ha rivelato che vuole essere adorato in spirito e verità. La donazione di sé a Dio, che è il cuore del sacerdozio cristiano, si compie in modo pieno nel martirio per testimoniare la fede. L'impegno per conoscere Dio, ma anche la trasmissione agli altri di questa conoscenza, sono attuazioni del sacerdozio cristiano. Tutte queste azioni sono manifestazioni del sacerdozio esistenziale del fedele cristiano. I Padri, inoltre, insegnano che i fedeli devono realizzare il proprio sacerdozio partecipando all'Eucaristia; qui, il loro ruolo non è offrire il Sacrificio, perché è un compito del ministro ordinato, ma associare la donazione di se stessi a quella di Cristo, come si aggiunge l'acqua al

LIANUS, *De exhortatione castitatis*, 7, 3 [Q.S.F. TERTULLIANUS, *Opera*, II: *Opera montanistica* (CC 2), A. KROYMANN [a cura di], Brepols, Turnhout 1954, 1024-1025; trad. LOMBINO, 233]]. LOMBINO, *Sacerdozio-sacrificio nei Padri dei primi secoli*, 249, spiega motivazioni e conseguenze della posizione presa da Tertulliano.

vino, ed elevare a Dio preghiere. Questo sacrificio eucaristico è una vera e propria oblazione dell'universo a Dio, per mezzo di Cristo, nella quale tutta la Chiesa, "stirpe eletta, sacerdozio regale, popolo di conquista" attua il proprio essere sacerdotale. Questo sacerdozio, nella sua dimensione di lode a Dio, continuerà ad offrirsi in cielo, dove i fedeli parteciperanno alla liturgia offerta al Padre dal Sommo Sacerdote Gesù Cristo. La ricchezza della nozione di sacerdozio regale, come abbiamo appena spiegato, ci consente di affermare che il sacerdozio comune non è soltanto la descrizione di un elemento della vita cristiana, ma è un modo di parlare della vita cristiana in tutta la sua completezza. Vi sono alcune nozioni che i Padri hanno scelto come cardine attorno al quale sviluppare una materia o disciplina: l'immagine e somiglianza di Dio nell'uomo, a partire dalla quale i Padri hanno spiegato l'antropologia patristica, la contemplazione (che, a mio avviso, è il nocciolo della spiritualità dei Padri). Il sacerdozio regale dei fedeli rientra a pieno diritto in questa categoria di nozioni-cardine.

ABSTRACT

I Padri testimoniano la fede della Chiesa nell'esistenza di un sacerdozio comune posseduto da ogni fedele. Mettere in luce i loro insegnamenti è un valido aiuto per offrire una dottrina cattolica, al riparo sia dal rifiuto di ogni distinzione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, sia dalla negazione dell'esistenza di questo sacerdozio comune, estremi che si sono contrapposti nell'epoca della Riforma. Le seguenti pagine si propongono di raggiungere questo scopo, basandosi su alcune ottime presentazioni di sintesi già esistenti, e descrivono il pensiero dei Padri sulla radice, sull'esercizio esistenziale e sul compimento liturgico del sacerdozio comune.

The Fathers bear witness to the faith of the Church in the existence of a common priesthood held by every faithful. To highlight their teachings is a valid help to offer a Catholic doctrine, sheltered from the rejection of any distinction between common priesthood and ministerial priesthood, and from the denial of the existence of this common priesthood, extremes with fought each other in the context of the Reformation. The following pages aim to achieve this goal, based on some excellent presentations of synthesis already existing, and describe the thought of the Fathers on the root, on the existential exercise and on the liturgical fulfillment of the common priesthood.

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 ecclesiologicalo.* 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 ecclesiologicalo, 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 ecclesiologicalo), 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 ecclesiologicalo, 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 ecclesiological del sacerdozio comune. Come viene osservato all'interno di ogni paradigma ecclesiological 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*, II

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, *Ungeschöpfte 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 Weltcharakter 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 ecclesiologiche*, «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 idea 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 Luís 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 ecclesiologicalo. 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 dalla 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'immaturità 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. GROO-TAERS, *Peuple de Dieu*, in AA. VV., *Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain*, 11, Letouzey et Ané, Paris 1988, cc. 98-121; con accenti un po' polemicici 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, *Radicalità 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 Dabín 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 ecclesologici 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 sacerdotale 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 ecclesologico 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 preconciiliare 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 ecclesiologicalo 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 AAVV., *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 ecclesiologicali.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 ecclesologico 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-comunionale, 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, *Sacerdocio 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 *koinonia* 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 ecclesiologico 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), offrono 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'assemblea 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. Exegèse 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, icono de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca 2003, 46-47; TWIZELIMANA, *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 paragoniamo 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 *Communio in 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-Secco 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 in 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'*Instrumentum 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 culturale). 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 Teología» 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 sacerdoti, 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 sacerdoxes, 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'ecclésiologia 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 ecclesologico 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 glielo 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 teologia del sacerdozio in 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.

IL SACERDOZIO COMUNE NELLA *MISSA CHRISMATIS*. MALINTESO O ARRICCHIMENTO?

GIOVANNI ZACCARIA*

SOMMARIO: I. *Alcuni dati storici*. 1. La Messa crismale ritrovata. 2. Le ultime tappe. II. *La celebrazione della Messa chrismatis*. 1. La colletta. 2. La liturgia della parola. 3. *La consecratio chrismatis*. 4. Il prefazio. III. *Conclusioni*.

Andare alla ricerca di una teologia del sacerdozio comune dei fedeli nella *Missa chrismatis* potrebbe sembrare un errore o un malinteso, e suscitare un certo stupore. Tuttavia si può comprendere meglio il senso di tale ricerca se ne indaghiamo le radici.

Il presente studio prende le mosse dalle mie ricerche sulla confermazione. Proprio il tentativo di una più profonda comprensione del secondo sacramento dell'iniziazione cristiana mi ha portato a rendermi conto della necessità di una più stretta unità tra battesimo e cresima per comprendere meglio quest'ultima. Ciò risulta chiarissimo nel contesto dell'iniziazione degli adulti, ma lo è decisamente meno in quella dei bambini, dove la prassi pastorale tende a mettere in ombra l'unità e l'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Tuttavia proprio un particolare del rito del battesimo dei bambini può gettare una luce importante per comprendere il ruolo della confermazione nel complesso dell'iniziazione.

Infatti nell'attuale rito del battesimo dei bambini è presente un'unzione postbattesimale con il crisma sul capo del bambino; essa è unita a una formula che mette in evidenza la partecipazione al sacerdozio di Cristo: «Cristo stesso ti consacra con il crisma di salvezza, perché inserito in Cristo, sacerdote, re e profeta, sia sempre membro del suo corpo per la vita eterna» (*Rito del Battesimo dei Bambini*, n. 118).

Tale unzione postbattesimale invece si omette nel caso degli adulti.

Questo dettaglio, apparentemente senza particolare importanza, da una parte mi pare che segnali il valore prolettico dell'unzione postbattesimale con il crisma, e dall'altra ritenga aiuti a comprendere il valore della confermazione nell'ottica di una più perfetta configurazione a Cristo proprio nell'ambito del sacerdozio comune dei fedeli.

Inoltre l'uso che la liturgia fa del crisma è strettamente legato all'esercizio del culto: la dedicazione della chiesa e dell'altare, l'unzione del capo del vescovo e delle

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

mani del presbitero... Tutto questo mi ha portato a interrogarmi sul significato del crisma nell'ottica dell'esercizio del sacerdozio comune.

Per questo mi è sembrato logico provare a indagare la Messa crismale.

Il titolo di questo mio intervento si colloca nella prospettiva di provare ad aprire un orizzonte diverso da quello che generalmente circonda la Messa crismale. Di solito essa è intesa come la "Messa dei sacerdoti", perché riunisce tutti i presbiteri intorno al Vescovo per la rinnovazione delle promesse sacerdotali. Difficilmente è vista come una celebrazione importante per la vita della diocesi, men che meno per quella del singolo fedele; meno ancora nell'ottica di comprendere meglio il sacerdozio comune dei fedeli, tutt'al più quello ministeriale. La storia e la teologia liturgica però ci indicano un altro orizzonte.

I. ALCUNI DATI STORICI

Non è possibile riportare qui l'intera evoluzione storica della *Missa chrismatis*; mi limiterò ad accennare in estrema sintesi agli usi celebrativi succedutisi nel tempo.¹

I primi secoli non conoscono una celebrazione eucaristica specifica per la consacrazione del crisma e la benedizione degli olii; con ogni probabilità essi venivano benedetti nel corso della celebrazione della veglia pasquale in cui erano impiegati.² Col passare del tempo però si vide la necessità di estrarre tali benedizioni dalla veglia pasquale; le ragioni per le quali venne operata questa scelta non sono chiare, ma probabilmente hanno a che fare con il progressivo sviluppo rituale della veglia pasquale e l'aumentato numero di catecumeni: il fatto che la consacrazione del crisma fosse riservata al vescovo, attestato già nel 416 dalla lettera di Innocenzo a Decenzio di Gubbio, creava la necessità di consacrare il crisma prima della Veglia pasquale perché ogni comunità cristiana ne potesse usufruire.³ Ad ogni modo le fonti attestano con ragionevole certezza che nel V secolo esisteva a Roma una celebrazione *in Cena Domini* e che nello stesso giorno avveniva la consacrazione

¹ Per un primo approccio al tema cfr. P. MAIER, *Die Feier der Missa chrismatis: die Reform der Ölweihen des Pontificale Romanum vor dem Hintergrund der Ritusgeschichte*, (Studien zur Pastoralliturgie 7), F. Pustet, Regensburg 1990.

² Parlare di benedizione degli olii al plurale fa riferimento alla prassi oggi vigente, ma siamo ben consapevoli che la benedizione dell'olio degli infermi rientra nella Messa crismale per attrazione rispetto agli altri due olii, non per una ragione teologica ed è prassi cronologicamente successiva rispetto alle prime attestazioni cui facciamo qui riferimento (cfr. P. JOUNEL, *Le jeudi saint: la tradition de l'Église*, «La Maison-Dieu» 68 [1961] 18 e H. SCHMIDT, *Esprit et histoire du jeudi saint*, «La Maison-Dieu» 37 [1954] 77).

³ Ciò comportò dapprima uno spostamento della benedizione al Venerdì santo e successivamente la sistemazione definitiva al Giovedì, all'interno dell'ultima celebrazione eucaristica prima della Veglia, fatto quest'ultimo che, peraltro, dice in qualche modo il collegamento tra il crisma e l'Eucaristia.

del crisma e la riconciliazione dei penitenti; le fonti però non dicono nulla su quali formule venissero impiegate e se esistessero celebrazioni eucaristiche specifiche.⁴

Il VII secolo vede una struttura rituale analoga, ma già notevolmente più complessa per quel che attiene la città di Roma. Nell'Urbe infatti si nota un'organizzazione articolata che comprende un "centro" – il papa e la sua "corte" presso il Laterano –, una zona "iuxta-centrale" – circoscritta dalle mura e caratterizzata dai *tituli* – e, al di fuori delle mura, una periferia, legata in particolare ai cimiteri; ciascuna di queste tre zone ha una sua caratterizzazione rituale.⁵ Nella prima metà del VII secolo, dunque, il giovedì santo prevede una celebrazione papale al Laterano per la benedizione degli olii, alla quale prendono parte i presbiteri appartenenti ai *tituli*; costoro hanno già celebrato la riconciliazione dei penitenti al mattino e, terminata la celebrazione papale che si svolge a metà giornata, tornano ai *tituli* di appartenenza per la celebrazione serale.⁶

Pressoché contemporanea è un'altra tendenza, che noi oggi rinveniamo nei sacramentari gregoriani: nella seconda metà del VII secolo la messa papale, legata alla benedizione degli olii, continua ad essere unica, ma ha per tema dominante quello della *traditio* e della memoria dell'istituzione dell'eucaristia.⁷

Sarà questa tradizione ad affermarsi nei secoli successivi; pertanto al giovedì santo avremo una messa che ha come centro la memoria dell'istituzione dell'Eucaristia, nel corso della quale vengono benedetti gli olii; al contempo scomparirà la messa crismale, intesa come una celebrazione eucaristica i cui contenuti teologico-liturgici sono centrati sulla benedizione degli olii e, soprattutto, sulla consacrazione del crisma.⁸

⁴ Proprio il silenzio delle fonti e la struttura rituale dei secoli successivi ci fa ritenere che non ci fossero celebrazioni eucaristiche specifiche. Cfr. H. SCHMIDT, *Hebdomada sancta*, Herder, Romae – Friburgi Brisgoviae – Barcinone 1956, 715.

⁵ Cfr. A. CHAVASSE, *Le sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316): sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII siècle*, (Bibliothèque de théologie, IV, Histoire de la théologie 1), Desclée, Tournai 1958, 77-79.

⁶ Cfr. L. EIZENHÖFER, L.C. MOHLBERG, P. SIFFRIN (a cura di), *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli: Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56: Sacramentarium Gelasianum*, (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series major. Fontes 4), Herder, Roma 1981³, nn. 375-390. Il Sacramentario Gelasiano antico è un libro per la liturgia presbiterale della città di Roma; il manoscritto che lo contiene risale al 750 ca. ed è stato composto vicino a Parigi, ma deriva da un sacramentario romano, composto fra il 628 e il 715 e portato in Francia agli inizi del sec. VIII, dove ricevette diverse aggiunte dalla liturgia gallicana. È a questo sacramentario che dobbiamo il primo formulario per una *Missa chrismatis*.

⁷ Risulta quindi faticoso definire tale celebrazione come *Missa chrismatis*, dal momento che di fatto siamo di fronte a una *Missa in cena Domini* contenente anche i riti e le orazioni di benedizione degli olii.

⁸ «Fin dal X sec. non esiste più un formulario di messa proprio per la consacrazione degli Oli»: H. AUF DER MAUR, *Le celebrazioni nel ritmo del tempo I: feste del Signore nella settimana*

Nonostante non si possa parlare di messa crismale in senso stretto, restano comunque evidenti alcune caratteristiche: in primo luogo la solennità della celebrazione in rapporto al crisma, segno dell'alta considerazione di cui questo elemento ha sempre goduto nel corso dei secoli, sottolineata in maniera particolare da alcuni elementi rituali come le solenni processione con le ampolle dell'olio e del balsamo o l'introduzione dell'inno *O redemptor sume carmen*, che a partire dal Pontificale romano-germanico del x secolo accompagnerà sempre la benedizione del crisma.⁹ In secondo luogo il crisma è sempre visto in chiave sacerdotale, in riferimento al sacerdozio di Cristo; infine è sempre esplicito il rapporto con l'iniziazione cristiana,¹⁰ sottolineato anche dal "posizionamento" liturgico: il fatto che la benedizione degli olii avvenga il giovedì santo dice la sua origine e il suo rapporto con l'iniziazione cristiana.¹¹

1. *La Messa crismale ritrovata*

Solo nel xx secolo avremo un ripristino della *Missae chrismatis*, grazie alla riforma della Settimana Santa promossa da Pio XII e portata a compimento con la pubblicazione dell'*Ordo Hebdomadae Sanctae* del 1956 (OHS), poi recepito dall'*editio typica* del *Missale Romanum* (MR) del 1962.¹² L'OHS prima e, di conseguenza,

e nell'anno, (La liturgia della Chiesa: manuale di scienza liturgica 5), Elledici, Leumann 1990, 164.

⁹ Cfr. PRG, n. 269. Va notato che il testo dell'inno attualmente impiegato nella Messa crismale ha subito dei rimaneggiamenti. Attribuito a Venanzio Fortunato e fatto risalire al 605, l'inno è ricco di riferimenti ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, mentre non si fa cenno al crisma in relazione all'ordinazione sacerdotale o episcopale pur essendo esso in uso in tali celebrazioni nel medesimo Pontificale.

¹⁰ Queste conclusioni possono essere tratte dallo studio dell'apparato eucologico delle diverse fonti. Cfr. M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen-Age, I: Le Pontifical romain du XI^e siècle*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972^{rist. an.}, ordines XXX A, B e C (nn. 214-234); M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen-Age, II: Le Pontifical della Curie romaine au XIII^e siècle*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972^{rist. an.}, 455-464; M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen-Age, III: Le Pontifical de Guillaume Durand*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1940, 557-582.

¹¹ Cfr. H. RABOTIN, *La consécration des saintes Huiles le jeudi saint*, «La vie et les arts liturgiques» 63 (1920) 218, ove l'autore afferma che è in vista del battesimo che il crisma e l'olio dei catecumeni vengono consacrati nella solennità del Giovedì santo, ultima celebrazione eucaristica prima della notte pasquale, e vi aggiunge una nota interessante: «Au temps de saint Isidore de Séville, on ne soupçonnait déjà plus le motif réel de ce choix et le saint docteur en donnait une raison mystique: "On consacre ce jour-là le Saint Chrême parce que c'est deux jours avant la Pâque que Marie a oint la tête et les pieds du Seigneur"».

¹² L'iter di questa riforma ha visto dapprima un ampio studio della tematica durato diversi anni, per giungere poi alla pubblicazione di un decreto della Sacra Congregazione dei Riti, del 9 febbraio 1951, che promuoveva *ad experimentum* la nuova strutturazione della Veglia pasquale, decreto

il MR₁₉₆₂ dotano il Giovedì Santo di una *Missa chrismatis* nella quale è inserita la *Benedictio olei catechumenorum et infirmorum, et confectio sacri chrismatis*, diversa e separata dalla *Missa solemnissima vespertina in cena Domini*.

L'OHS per la *Missa Chrismatis* recupera la tradizione gelasiana per quanto attiene ai testi eucologici,¹³ mentre per la liturgia della Parola si opta per pericopi legate soprattutto all'unzione degli infermi.¹⁴

Nel complesso questo *ordo* presenta diversi aspetti positivi. Innanzitutto c'è da rilevare il fatto stesso di aver previsto l'esistenza di una Messa crismale: da secoli essa era sostanzialmente scomparsa, in favore di un accorpamento con la celebrazione *in cena Domini* che non rendeva giustizia né all'una né all'altra quanto al loro contenuto teologico. In secondo luogo va notato lo sforzo per recuperare i testi della tradizione gelasiana e armonizzarli con altri, necessari alla nuova prassi celebrativa, nonché un certo studio delle fonti con l'intento di riportare i testi al loro antico splendore.

Al tempo stesso si nota un'eccessiva attenzione riservata all'olio degli infermi, vero e proprio centro della liturgia della Parola, a discapito del crisma da cui la celebrazione prende il proprio nome. È comprensibile quindi che questo schema rituale sia stato criticato dai liturgisti del tempo, che gli rimproveravano «una certa povertà concettuale».¹⁵

Dopo il Concilio Vaticano II venne pubblicato un documento chiamato *Variationes in Ordinem hebdomadae sanctae* (VOHS).¹⁶ In esso si rendeva operativa anche per la Messa crismale la concelebrazione; inoltre VOHS presentava una revisione dei testi,¹⁷ in particolare della liturgia della Parola, per andare incontro a

rinnovato nel 1952 per altri tre anni, fino alla pubblicazione dell'OHS. Cfr. AUF DER MAUR, *Le celebrazioni nel ritmo del tempo I*, 199-200; risulta sorprendente la notazione di Auf der Maur che a p. 202 afferma: «La *Missa Chrismatis* subisce dei cambiamenti di poca importanza», laddove a noi sembra che il fatto stesso che ci sia una *Missa Chrismatis* dovrebbe essere salutato come un fatto di notevole rilevanza.

¹³ Ad esempio come colletta viene recuperato il testo proposto dal Sacramentario Gelasiano antico (n. 375): *Domine Deus, qui in regenerandis plebibus*.

¹⁴ Le letture proposte sono le seguenti: come Lettura Gc 5,13-16, brano noto per essere il punto di riferimento scritturistico per l'unzione dei malati, come salmo graduale Sal 28 (27), 7-8 che sottolinea la fiducia riposta in Dio dal suo consacrato e come Vangelo Mc 6,7-13, che raccoglie l'invio dei dodici a due a due a proclamare la conversione e a guarire gli infermi tramite l'unzione.

¹⁵ A. BUGNINI, *La riforma liturgica, 1948-1975*, (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia 30), Clv – Edizioni liturgiche, Roma 1997², 127.

¹⁶ Cfr. AAS 57 (1965) 412-413 dove si trova il decreto di pubblicazione; i testi si trovano in *Variationes in Ordinem Hebdomadae sanctae*, «Ephemerides Liturgicae» 80 (1966) 41-44. Per uno sguardo su una parte del lavoro del *Consilium* a proposito della Messa crismale, cfr. G. TORNAMBÉ, *La Réforme de la Messe Chrismale. L'oeuvre du Consilium en 1964*, «Ecclesia orans» 33/1 (2016) 199-237.

¹⁷ Per quanto riguarda l'eucologia, c'è da notare solo il cambiamento della *oratio super oblata* che è

una nuova interpretazione della celebrazione, nella linea del sacerdozio di Cristo. Come *Lectio* propone Is 61,1-4. 6. 8-9, come Graduale Sal 28 (27), 7-8, cioè lo stesso proposto da OHS, e per il Vangelo Lc 4,16-22 che riporta l'episodio di Gesù che legge il passo di Is 61,1-2 presso la sinagoga di Nazaret. Restano invariati il prefazio (*Clementiam tuam suppliciter obsecrare*) e la *Postcommunio* (*Praesta, quaesumus, Domine*).

Nel complesso si può affermare che tutte le *Variationes* introdotte hanno portato ad una precisazione del formulario della Messa crismale. Dalla presenza del clero della diocesi intorno al vescovo e dagli stessi testi liturgici viene messo maggiormente in evidenza il senso del sacerdozio. Braga afferma inoltre che dai nuovi testi eucologici si possono evincere tre idee: l'idea del sacerdozio, la consacrazione degli olii e il senso di rinnovamento. Nella spiegazione di questi tre elementi teologici, Braga si sofferma in modo particolare sul sacerdozio ministeriale, anche se non manca di segnalare che i nuovi testi, ponendo al centro il crisma piuttosto che l'olio degli infermi come faceva OHS, sottolineano anche il ruolo del sacerdozio regale quale partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo.¹⁸ In questo senso la revisione del formulario ha riportato in primo piano il senso e il valore del crisma come fulcro della celebrazione.¹⁹

2. Le ultime tappe

Alcuni elementi della celebrazione della Messa crismale come la conosciamo oggi sono dovuti all'Istruzione *Tres abhinc annos*, datata 4 maggio 1967.²⁰ L'istruzione, pur assai breve, contiene diverse disposizioni che poi confluiranno nel MR1970 (come ad esempio la possibilità di proferire le parole del Canone ad alta voce, o il numero delle genuflessioni, ecc.).

Per quanto riguarda il nostro tema, è stabilito esplicitamente che i fedeli che hanno fatto la comunione nella Messa crismale, possono accedere alla comunione anche nella Messa vespertina (n. 14). Potrebbe sembrare un dettaglio tutto sommato secondario, ma ci sembra di potervi ravvisare invece un notevole passo avanti: da un punto di vista più generale, si nota come la partecipazione

di nuova composizione: *Accepta tibi sint, Domine, plebis tuae munera supplicantis, ut, sacerdotum sanctificata servitio, fideles tuos perpetua redemptione confirment. Per Dominum nostrum*. In nota a questo testo si indica che è stato composto per porre in evidenza la nozione di servizio sacerdotale al servizio del popolo di Dio. Si segnala anche che le espressioni utilizzate per comporre questo testo provengono da diversi Sacramentari e che l'ultima è presa letteralmente dal Sacramentario Veronese, n. 41. Cfr. *Variationes in Ordinem Hebdomadae sanctae*, 42 nota 3.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, 49-50.

¹⁹ Cfr. A. ROSE, *La signification de la messe chrismal*, «Questions liturgiques» 69 (1988) 38.

²⁰ Cfr. AAS 59 (1967) 442-448. Per una valutazione dell'Istruzione, cfr. F. DELL'ORO, *Presentazione della Seconda Istruzione*, «Rivista Liturgica» 54 (1967) 287-318.

ne dei fedeli alla celebrazione passi anche attraverso la comunione eucaristica; da un punto di vista più specifico, il fatto che i fedeli possano accedere alla comunione in questa celebrazione manifesta in maniera più esplicita che essi non sono spettatori ma sono chiamati a parteciparvi in quanto parte integrante del popolo sacerdotale.

La tappa forse più significativa dell'ultima evoluzione della celebrazione risale al 4 novembre 1969, quando la Congregazione per il Clero inviò alle Conferenze episcopali una lettera circolare sulla formazione permanente del clero e in modo particolare dei giovani sacerdoti.²¹ In questa lettera si indicava che, allo scopo di fortificare la vita spirituale e la coscienza del sacerdozio, il mattino del Giovedì santo ogni presbitero rinnovasse l'atto della propria donazione a Cristo, con particolare riferimento al celibato e all'obbedienza.

Sulla scorta di questa lettera circolare, la Congregazione per il Culto Divino proporrà due nuovi testi: quello per la Rinnovazione delle promesse sacerdotali e un nuovo Prefazio. Essi verranno poi raccolti nel MR1970.²²

L'indicazione della Congregazione per il Clero, proposta al fine di rafforzare la vita spirituale e la coscienza del sacerdozio, porterà ad una lettura della Messa crismale che, di fatto, risulta nuova nella storia di questa celebrazione.²³

L'ultimo passo riguarda le rubriche che accompagnano i testi eucologici raccolti nel Messale. Va notato che in MR1970 e MR1975 le rubriche sono identiche e corrispondono al n. 4 delle rubriche attuali; vi si segnala l'importanza che tutti i presbiteri partecipino alla celebrazione della Messa crismale perché sia manifesta la comunione dei presbiteri con il loro Vescovo. *L'editio typica tertia* invece, oltre alle indicazioni sulla proibizione delle messe *sine populo*²⁴ e quelle relative alla benedizione degli olii,²⁵ dopo la colletta indica che:

²¹ Cfr. AAS 62 (1970) 123-134. Il punto di nostro interesse si trova a p. 127.

²² I testi vennero pubblicati in «Notitiae» 6 (1970) 86-89. È interessante notare che la lettera circolare di cui sopra non parlava di un nuovo prefazio.

²³ Questa lettera circolare ricalca l'idea che l'allora card. Montini aveva già espresso in sede di Commissione preparatoria del Concilio, il 23 marzo del 1962, dove affermò che la Messa crismale era un'ottima occasione perché i sacerdoti rinnovassero le loro promesse, proprio nel giorno in cui si commemora l'istituzione del sacerdozio, benché ciò non sia presente nella storia della Messa crismale. Cfr. SEGRETERIA DELLA PONTIFICIA COMMISSIONE CENTRALE PREPARATORIA DEL CONCILIO VATICANO II (a cura di), *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, (Series II - praeparatoria), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1968, 2, pars III, 135. Il card. Montini, divenuto Paolo VI, forte della propria esperienza pastorale nella diocesi ambrosiana, mantenne e diffuse la propria idea della Messa crismale come festa del sacerdozio Cfr. BUGNINI, *La riforma liturgica, 1948-1975*, 128.

²⁴ Questa rubrica, nel MR1970, apriva l'introduzione alla *Missa vespertina in Cena Domini*. Cfr. MR1970, 243.

²⁵ Esse sono state mutate dal Pontificale romano. Cfr. *Ordo Benedicendi Oleum Catechumenorum et Infirmorum et Conficiendi Chrisma* (OBOC), nn. 9-10.

*Post lectionem Evangelii Episcopus homiliam habet, in qua, initium sumens e textu lectionum quae in liturgia verbi lectae sunt, populum atque suos presbyteros de sacerdotali unctione alloquitur hortans presbyteros ad fidelitatem in suo munere servandam, eosque invitans ad promissiones suas sacerdotales publice renovandas.*²⁶

Rispetto alle *editiones typicae* precedenti si nota un approfondimento significativo riguardante i contenuti dell'omelia: mentre nelle prime due edizioni del MR si suggeriva che essa fosse rivolta ad esortare i presbiteri alla fedeltà al loro ministero, nell'ultima edizione si segnala che il Vescovo si rivolga non solo ai presbiteri, ma anche al popolo, citato esplicitamente quale destinatario dell'omelia; inoltre la rubrica indica che il tema dell'omelia sia *de sacerdotali unctione*. È quindi l'unzione sacerdotale la tematica sottolineata quale centro della celebrazione.²⁷

II. LA CELEBRAZIONE DELLA MISSA CHRISMATIS

Passiamo ora ad analizzare alcuni elementi celebrativi della Messa crismale così come viene celebrata oggi, secondo l'*editio typica tertia* del *Missale Romanum*.

Dato lo spazio necessariamente ristretto del presente studio, ci soffermeremo solo su alcuni elementi eucologici e celebrativi di questa Messa. Prenderemo in esame in particolare la Colletta, la Liturgia della Parola, la Preghiera di consacrazione del crisma e il Prefazio.

La Messa crismale si svolge nella mattinata del Giovedì santo e ha carattere solenne; il fatto stesso che tutti i sacerdoti siano invitati a riunirsi intorno al loro Vescovo investe questa celebrazione di un carattere di solennità e di singolarità unico. Il *Caeremoniale episcoporum* sottolinea che, in ragione del significato e dell'importanza pastorale nella vita della diocesi, la Messa crismale va celebrata nella cattedrale con rito stazionario e per essa si radunano i presbiteri quali testimoni e cooperatori del loro Vescovo nella preparazione del crisma.²⁸

²⁶ MR2002, 224.

²⁷ Sorci, commentando questo cambiamento rubricale, afferma che esso non tocca la sostanza della rubrica; nella nota 52 afferma: «La rubrica è stata leggermente corretta [...] ma nella sostanza rimane invariata»: P. SORCI, *La benedizione dell'olio degli infermi nel contesto della messa crismale* «*Sit oleum tuum sanctum Domine, nobis a te benedictum*», in A. GRILLO – E. SAPORI (a cura di), *Celebrare il sacramento dell'unzione degli infermi: atti della XXXI Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia, Valdragone (San Marino), 24-29 agosto 2003*, (Studi di liturgia. N.S 45), Clv – Edizioni liturgiche, Roma 2005, 183. Ci permettiamo a tale proposito di dissentire: a nostro giudizio il cambiamento è assai significativo e riteniamo che sia importante proprio nella linea di un'interpretazione della Messa crismale più profonda e legata alla celebrazione.

²⁸ Cfr. *Caeremoniale episcoporum: ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1984, 83.

1. *La colletta*

*Deus, qui unigenitum Filium tuum unxisti Spiritu Sancto
Christumque Dominum constituisti,
concede propitius,
ut, eiusdem consecrationis participes effecti,
testes Redemptionis inveniamur in mundo.
Per Dominum.*²⁹

Il testo è di nuova composizione e compare per la prima volta nel MR1970.³⁰

La sezione anamnetica di questa colletta è tutta concentrata nella proposizione relativa che amplia l'invocazione: vi si fa memoria dell'unzione del Figlio da parte del Padre per mezzo dello Spirito Santo e del suo esserne consacrato Messia.

Si tratta della dinamica trinitaria della missione del Figlio per mezzo dello Spirito, che si rende manifesta nel Battesimo di Gesù al Giordano per mano di Giovanni Battista: «⁹Ed ecco, in quei giorni, Gesù venne da Nàzaret di Galilea e fu battezzato nel Giordano da Giovanni. ¹⁰E subito, uscendo dall'acqua, vide squarciarsi i cieli e lo Spirito discendere verso di lui come una colomba. ¹¹E venne una voce dal cielo: "Tu sei il Figlio mio, l'amato: in te ho posto il mio compiacimento"» (Mc 1,9-11). L'unzione di cui parla il verbo della relativa, non ha carattere materiale ma è un'unzione spirituale, come spiega Sant'Agostino:

lo stesso Signore Gesù non solo dette lo Spirito Santo in quanto Dio, ma anche lo ricevette in quanto uomo; per questo la Scrittura lo dice pieno di grazia. Ed in maniera più chiara sta scritto di lui negli Atti degli Apostoli: *Perché Dio lo unse con lo Spirito Santo*. Non lo unse certo con un olio visibile, ma con il dono della grazia significata dall'unguento visibile, crisma con cui la Chiesa unge i battezzati.³¹

È interessante notare che qui l'Ipponate mette immediatamente in relazione l'unzione di Spirito Santo ricevuta da Gesù con il crisma con cui la Chiesa unge i neofiti, definendo tale unzione «dono della grazia significata dall'unguento visibile». Si vede qui come il termine unzione è pressoché sinonimo di dono dello Spirito Santo.³²

²⁹ MR2002, 223.

³⁰ Cfr. C. JOHNSON, A. WARD, *Sources of the orations for Holy Week in the 2000 Missale romanum*, «Ephemerides Liturgicae» 123 (2009) 347-349.

³¹ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 26.46: AGOSTINO, *La Trinità (testo latino dell'edizione maurina confrontato con l'edizione del Corpus Christianorum)*, M. F. SCIACCA, A. TRAPÈ (a cura di), G. BESCHIN (trad.), (Opere di sant'Agostino. Opere filosofico-dottmatiche 4), Città nuova, Roma 1987², 707.

³² Cfr. G. ZACCARIA, *Aspetti pneumatologici della celebrazione della confermazione*, (Dissertationes. Series theologica 44), Edusc, Roma 2013, 351-353.

Inoltre non si tratta di un primo contatto tra Gesù e lo Spirito:

E senza dubbio Cristo non è stato unto con lo Spirito Santo quando lo Spirito discese su di lui, appena battezzato, sotto forma di colomba; infatti in quel giorno egli ha voluto prefigurare il suo Corpo, cioè la sua Chiesa, nella quale si riceve lo Spirito Santo in particolar modo battezzandosi. Ma bisogna comprendere che Cristo è stato unto con questa mistica e invisibile unzione, nello stesso momento in cui *il Verbo* di Dio *si è fatto carne*, cioè nel momento in cui la natura umana senza alcun merito precedente di opere buone, è stata unita al Dio Verbo nel seno della Vergine, in modo da divenire con lui una sola persona. Per questo confessiamo che Cristo è nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria.³³

Basandosi su questa dinamica trinitaria, la Chiesa osa chiedere per mezzo di un imperativo alla benignità di Dio Padre di concedere che diventiamo testimoni della Redenzione in mezzo al mondo. Tale richiesta è mediata dalla consacrazione a Cristo di cui tutti sono resi partecipi mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana. È chiaro che la colletta utilizza il termine consacrazione in primo luogo a voler indicare la partecipazione al sacerdozio di Cristo propria di tutti i cristiani: lo si evince dal modo di esprimersi, dall'uso del plurale che indica tutti coloro che compongono l'assemblea, nonché dalla logica della testimonianza nel mondo, luogo proprio dell'azione dei laici.³⁴

³³ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 26.46: AGOSTINO, *La Trinità*, 707-709. È pure interessante quanto dice Sant'Agostino nelle righe immediatamente successive: «È infatti assolutamente ridicolo il credere che Cristo avesse già trent'anni (a tale età infatti fu battezzato da Giovanni) quando ricevette lo Spirito Santo, ma venne a quel battesimo assolutamente senza alcun peccato e dunque non privo dello Spirito Santo. Se infatti dello stesso Giovanni, suo servo e precursore, è scritto che *sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre*, perché sebbene generato da un padre, una volta formato nel seno, ricevette lo Spirito Santo, che cosa dobbiamo pensare e credere del Cristo uomo, la cui stessa carne non fu concepita in maniera carnale, ma spirituale? Inoltre, quando la Scrittura dice di lui che ricevette dal Padre la promessa dello Spirito Santo e che lo ha diffuso, viene messa in evidenza la sua duplice natura, cioè quella umana e quella divina; ricevette come uomo, diffuse come Dio. Noi possiamo certo ricevere questo dono secondo la nostra capacità, ma non possiamo diffonderlo sugli altri; ma perché questa effusione avvenga invociamo su di loro Dio, che può fare questo dono».

³⁴ Cfr. P. JOUNEL, *La consécration du chrême et la bénédiction des saintes huiles*, «La Maison-Dieu» 112 (1972) 73 e *Apostolicam Actuositatem*, 2: «Questo è il fine della Chiesa: con la diffusione del regno di Cristo su tutta la terra a gloria di Dio Padre, rendere partecipi tutti gli uomini della salvezza operata dalla redenzione, e per mezzo di essi ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo. Tutta l'attività del corpo mistico ordinata a questo fine si chiama "apostolato"; la Chiesa lo esercita mediante tutti i suoi membri, naturalmente in modi diversi; la vocazione cristiana infatti è per sua natura anche vocazione all'apostolato. [...] Siccome è proprio dello stato dei laici che essi vivano nel mondo e in mezzo agli affari profani, sono chiamati da Dio affinché, ripieni di spirito cristiano, esercitino il loro apostolato nel mondo, a modo di fermento». Dello stesso parere è

2. La Liturgia della Parola

Per quanto attiene alle letture proposte per la Messa crismale è molto interessante il criterio ermeneutico che ci viene fornito dall'*Ordo lectionum Missae* (OLM): «*Pro Missa Chrismatis lectiones in luce ponunt et munus messianicum Christi et eius continuationem in Ecclesia per sacramenta*». ³⁵

Le letture³⁶ sono state scelte quindi con lo scopo di sottolineare il ruolo messianico di Cristo e come tale compito venga proseguito nella Chiesa attraverso i sacramenti; sembra quasi di sentire in queste parole l'eco della felice espressione di San Leone Magno: «Ciò che era visibile nel nostro Salvatore è passato nei suoi misteri». ³⁷

a) La prima lettura (Is 61,1-3a.6a.8b-9)

¹Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri, ²a promulgare l'anno di grazia del Signore, il giorno di vendetta del nostro Dio, per consolare tutti gli afflitti, ^{3a}per dare agli afflitti di Sion una corona invece della cenere, olio di letizia invece dell'abito da lutto, veste di lode invece di uno spirito mesto. ^{6a}Voi sarete chiamati sacerdoti del Signore, ministri del nostro Dio sarete detti. ^{8b}Così dice il Signore: «Io darò loro fedelmente il salario, concluderò con loro un'alleanza eterna. ⁹Sarà famosa tra le genti la loro stirpe, la loro discendenza in mezzo ai popoli. Coloro che li vedranno riconosceranno che essi sono la stirpe benedetta dal Signore».

Tema centrale del capitolo 61 di Isaia è la nozione di profeta e il ruolo che il servo di Yhwh gioca nell'annuncio dell'alleanza al popolo;³⁸ non si tratta di un generico

anche Sorci, che afferma che «le orazioni, di nuova composizione, si riferiscono all'iniziazione cristiana»: P. SORCI, *Sacerdozio battesimale e sacerdozio ministeriale alla luce della Messa crismale*, «Rivista Liturgica» 97/1 (2010) 24.

³⁵ *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Lectionum Missae, editio typica altera*, Lev, Città del Vaticano 1981, XLII, n. 98.

³⁶ La scelta di queste pericopi è una novità per questa celebrazione. Nella storia sono state proposte, dapprima 1Cor 11,20-32 unita a Gv 13,1-15 (non solo nel MR1570, ma anche, ad esempio, nel PRG e in fonti successive), mentre nell'OHS le letture erano Gc 5,13-16 e Mc 6,7-13. VOHS presenta una Liturgia della Parola molto simile a quella attuale (con Is 61,1-4. 6.8-9 e Lc 4,16-22), ma con solo una lettura e con Sal 28 invece che Sal 88.

³⁷ LEO MAGNUS, *Sermo 74*, 2: CCL 138A, 457.

³⁸ Cfr. *The New Interpreter's Bible: General Articles and Introduction, Commentary, and Reflections for Each Book of the Bible, including the Apocryphal/Deuterocanonical Books in Twelve Volumes*, Abingdon Press, Nashville 1994-2002, VI, 28 e 472-473, ma anche J. D. W. Watts, *Isaiah*

annuncio di salvezza, ma Dio ripropone la sua alleanza per mezzo del profeta e tale annuncio è rivolto in particolare a coloro che si allontanano dal male.³⁹

Un punto chiave per il nostro studio è la profezia che riguarda Israele e la sua trasformazione in popolo sacerdotale. Si tratta di una prospettiva tipicamente post-esilica: come i leviti all'interno del popolo eletto portavano a termine i compiti sacerdotali mentre le altre tribù si occupavano degli altri compiti e davano ai leviti la decima, così nella prospettiva messianica l'intero popolo di Israele sarà un popolo sacerdotale, che porterà a compimento quanto annunciato da Dio in Es 19,6, mentre gli altri popoli serviranno Israele.⁴⁰

La pericope liturgica, attraverso la soppressione di alcuni versetti, pone tutta l'attenzione su colui che è stato unto da Dio e sulla sua missione in mezzo al popolo. Anche il titolo attribuito alla pericope dall'OLM – «*Unxit me Dominus et evangelizare pauperibus misit me, et dare eis oleum gaudii*» – ci orienta verso questo tipo di interpretazione.⁴¹

In questo senso non va passata sotto silenzio la doppia sottolineatura dell'unzione (*unxit, oleum*) e della missione (*evangelizare pauperibus misit me*) evidente punto di contatto con il contesto rituale della Messa crismale.

1-33, (Word Biblical Commentary 2), T. Nelson, Nashville 2005^{Rev. ed.}, xix, dove l'autore segnala che ritiene che i capitoli 1-4 e 62-66 siano da considerare come una sorta di involucro del libro. Esula di gran lunga dai nostri obiettivi l'entrare in questo genere di questioni, proprie degli esegeti. Molto interessante per lo studio del cap. 61 è lo schema proposto da Blenkinsopp, che riconosce nel Trito-Isaia una struttura piramidale che converge proprio su 61,1-3 quale dichiarazione dell'identità e della missione del profeta. Cfr. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66: a New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible 19B), Doubleday, New York 2003, 60-61.

³⁹ Cfr. *The New Interpreter's Bible*, 513.

⁴⁰ Cfr. J.E. GOLDINGAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56-66*, (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), T&T Clark, London; New York 2014, 309.

⁴¹ Va notato che la menzione dell'unzione del profeta, rimanda a 1Re 19,16 dove Dio ordina a Elia di ungere Eliseo come suo successore, quasi certamente un caso di assimilazione all'unzione regale e a quella sacerdotale; tanto più che il profeta viene chiamato da Dio a portare a termine un compito specifico, per il quale ha bisogno della potenza che deriva dall'investitura dall'alto. Infatti l'unzione conferisce potenza in vista di un compito; per questa ragione il dono dello Spirito e l'unzione sacerdotale tendano a coincidere. Cfr. W. GRUNDMANN, F. HESSE, M. DE JONGE, A. S. VAN DER WOUDE, *χρίω, χριστός, αντίχριστος, χρίσμα, χριστιανός*, in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI (a cura di), GLNT, XV, Paideia, Brescia 1988, 868-869. Cfr. anche GOLDINGAY, *A critical and exegetical commentary on Isaiah 56-66*, 291 ove l'Autore afferma: «the prophet's self description has royal as well as prophetic features. Yhwh's spirit comes on kings; kings are anointed; they proclaim release; they have responsibility for bringing comfort, for binding up, for comforting, and for making it possible for people to find transformation (e.g. Ps 72). The description of the speaker overlaps significantly with the description of a new David in Isaiah 11.1-10, upon whom Yhwh's spirit settles».

È ovvio il carattere messianico di questo brano isaiano, a maggior ragione per l'attribuzione che Gesù fa a se stesso di queste parole profetiche in Lc 4,16ss. Ma se questa profezia si applica a Cristo, in modo analogo va applicata al cristiano, che in forza della sua configurazione con Cristo riceve una missione come quella del Maestro. Questa visione risulta rinforzata dall'espressione contenuta nel v. 6a: «*Vos autem sacerdotes Domini vocabimini. Ministri Dei nostri dicetur vobis*». Essa è riferita ai destinatari della missione del Messia: lo spirito del Signore è sopra di lui in ragione dell'unzione, ed egli è stato inviato a portare la salvezza ai poveri di Yahvè.

In qualche modo, proprio grazie all'inserimento nel contesto della liturgia della Parola e della celebrazione della Messa crismale nel suo insieme, si potrebbe affermare che in questa pericope è adombrato il passaggio dalla missione di Cristo a quella della Chiesa, intesa nel senso più ampio di assemblea dei convocati: sono sacerdoti tutti coloro che hanno ricevuto l'annuncio della consolazione di Dio, hanno accolto tale annuncio e si sono inseriti in un cammino di conversione.

Se prestiamo attenzione a quanto detto precedentemente a proposito della colletta, vedremo che essa fa riferimento all'iniziazione cristiana e alla configurazione a Cristo ricevuta da ogni fedele. Seguendo i temi messi in evidenza dal testo eucologico, si può leggere il brano isaiano come un testo programmatico: dapprima si mostra il *munus* messianico di Cristo (vv. 1-3a), l'obiettivo della sua missione; successivamente si mette in evidenza come questo *munus* si rifletta nella vita dei fedeli, proprio in virtù della loro configurazione a Cristo (vv. 6a. 8b-9); in questo senso non si tratta tanto di un programma di vita, cioè di una serie di azioni da compiere, quanto piuttosto di una profezia sullo *status* dei figli di Dio: sacerdoti, ministri, stirpe benedetta dalla presenza di Dio in mezzo a loro (cfr. Ef 1,3-7).

b) La seconda lettura (Ap 1,5-8)

[Grazia a voi e pace] ⁵da Gesù Cristo, il testimone fedele, il primogenito dei morti e il sovrano dei re della terra.

A Colui che ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue, ⁶che ha fatto di noi un regno, sacerdoti per il suo Dio e Padre, a lui la gloria e la potenza nei secoli dei secoli. Amen.

⁷*Ecco, viene con le nubi e ogni occhio lo vedrà,
anche quelli che lo trafissero
e per lui tutte le tribù della terra
si batteranno il petto.*

Sì, Amen!

⁸Dice il Signore Dio: Io sono l'Alfa e l'Omèga, Colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente!

La seconda lettura, modificando tramite la soppressione di alcuni versetti la struttura originale del brano biblico, si apre con una dossologia rivolta a Cristo, presentato in prima istanza nella sua opera di redenzione; la dossologia poi si dispiega spostando l'attenzione sulla dimensione ecclesiologica dell'opera di salvezza, per convergere poi sui due oracoli dei vv. 7-8 che aprono alla prospettiva escatologica.⁴²

Così ritagliata, la pericope dà quasi l'impressione di un compendio della storia della salvezza presentato con toni ed elementi tipicamente dossologici: quel «Sì, Amen!» sembrerebbe quasi la risposta di chi ascolta all'oracolo e alla proclamazione dell'onnipotenza divina.⁴³

Quel che più richiama l'attenzione è senza dubbio il riferimento al sacerdozio, quale risultato dell'opera di Cristo: «Il Cristo ha dunque strappato i redenti dal potere delle tenebre e li ha trasferiti nel regno («facendo di noi un regno») nel quale Dio governa con santità e giustizia, e dove a lui si rende il vero culto («costituendoci sacerdoti per Dio»). In tal modo, instaurato il regno, al Dio da cui viene la rivelazione (v. 1) sale l'omaggio sacerdotale (v. 6a), e tutto avviene attraverso l'opera del Cristo».⁴⁴ Viene quindi attestata qui l'indole sacerdotale del popolo di Dio,⁴⁵ a compimento di quanto preconizzato in Es 19,6: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa».⁴⁶ Pertanto si può concludere

⁴² Sulla struttura del libro dell'Apocalisse e il significato dei diversi elementi, cfr. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, (I libri biblici. Nuovo Testamento 20), Paoline, Milano 2005, 23-24. Cfr. anche *The New Interpreter's Bible*, XII, 559-563; D.E. AUNE, *Revelation*, (Word Biblical Commentary 52a-c), Word Books, Dallas 1997, xc-cv; C.R. KOESTER, *Revelation: a New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible 38A), Yale University Press, New Haven 2014, 209-230.

⁴³ U. Vanni legge in Ap 1,4-8 un dialogo liturgico tra il lettore e l'assemblea. Cfr. U. VANNI, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8*, «Biblica» 57 (1976) 458-461.

⁴⁴ BIGUZZI, *Apocalisse*, 62. Interessante quanto afferma l'autore nella nota 16, p. 61-62: l'espressione «ci ha liberati» deriva da una tradizione manoscritta più antica e più numerosa; tuttavia si trova attestato in numerose fonti, tra cui la *Vetus latina*, anche «ci ha lavati». Tale differenza deriva dalla somiglianza nella pronuncia tra i due participi *lysanti* da *lyō* («sciogliere, liberare») e *lousanti* da *louō*, «lavare». In ogni caso il riferimento al battesimo è evidente.

⁴⁵ «L'Apocalisse ha contatti terminologici e tematici con 1-2Pietro e con l'epistolario paolino. Come 1Pt 2,5,9 parla dell'indole sacerdotale del popolo di Dio (Ap 1,6; 5,10; 20,6) e come 2Pt 3,13 parla del cielo nuovo e terra nuova (Ap 21,1), anche se quei temi potrebbero venire ai documenti in questione per vie separate: il primo da Is 65,17 e da 66,22 e il secondo da Es 19,6 o da Is 61,6»: *ibidem*, 35.

⁴⁶ Da notare che il testo greco dei LXX usa l'espressione βασιλειον ιεράτευμα, lett. sacerdozio regale, che si ritrova identica in 1Pt 2,9, mentre il testo ebraico ha *mamleket kōhānīm*, regno di sacerdoti. Qui invece Ap è influenzata da un gruppo di codici della LXX che traduce *mamleket kōhānīm* con un'endiadi. Cfr. G. SCHRENK, *ἱερός*, in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI (a cura di), GLNT, IV, Paideia, Brescia 1968, 816.

che «secondo [Ap] 1,6 e 5,10 i cristiani in quanto redenti e riscattati (dal sangue di Cristo) sono sacerdoti». ⁴⁷

Anche questo testo risulta legato al sacerdozio comune dei fedeli: infatti il termine ἱερεὺς qui utilizzato per indicare i sacerdoti si ritrova tre volte in Ap (5, 10 e 20,6, oltre al presente passo) e sempre al plurale e indica la condizione del cristiano. ⁴⁸

L'altro sostantivo centrale in questi vv. è βασιλεία, regno. Da uno studio comparativo di questo termine nei sinottici e nel *corpus ioanneum*, ⁴⁹ si può concludere che la βασιλεία è una realtà soteriologica e come tale allo stesso tempo appartiene e non appartiene a questo mondo: «si tratta della dignità regale di Gesù e della sfera in cui si esercita, che è definita dalla sua rivelazione salvifica al mondo». ⁵⁰ Al tempo stesso, essa è dono divino offerto all'uomo: chi accoglie con fede l'invito alla conversione entra nell'orbita di quel regno che è giunto senza la sua cooperazione. ⁵¹

c) Il Vangelo (Lc 4,16-21)

In quel tempo Gesù ¹⁶venne a Nàzaret, dove era cresciuto, e secondo il suo solito, di sabato, entrò nella sinagoga e si alzò a leggere. ¹⁷Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; aprì il rotolo e trovò il passo dove era scritto:

⁴⁷ *Ibidem*, 859. Da notare che «l'assemblea, redenta e amata da Cristo, ha anche una "potestà regale" (βασιλείαν). Questa, esercitata "sulla terra" insieme a Cristo, diverrà, non meno di quella di Cristo, mediazione liturgica e sacerdotale tra gli uomini e Dio, nell'opposizione e nel superamento delle forze storiche negative»: cfr. VANNI, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8*, 464.

⁴⁸ In tutto il *corpus ioanneum* questo sostantivo si ritrova solo un'altra volta in Gv 1,19 nella coppia «sacerdoti e leviti» inviati a chiedere al Battista chi egli sia. Cfr. AUNE, *Revelation I*, 48-49 e anche KOESTER, *Revelation*, 218 e 228. Secondo Vanni «l'abbinamento costante con βασιλεία e βασιλεύω fa pensare a una dimensione liturgica parallela e coestensiva rispetto all'attività regale»: VANNI, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8*, 464, nota 18.

⁴⁹ Cfr. R. E. BROWN, F. J. MOLONEY, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, Queriniana, Brescia 2007, 245 e K. L. SCHMIDT, H. KLEINKNECHT, G. VON RAD, K. G. KUHN, βασιλεύς, βασιλεία, βασιλισσα, βασιλεύω, συμβασιλεύω, βασιλεις, βασιλικός, in G. KITTEL – G. FRIEDRICH – F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI (a cura di), *GLNT, II, Paideia*, Brescia 1966, 170.

⁵⁰ R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni: testo greco e traduzione*, O. SOFFRITTI (a cura di), G. CHECCHI, V. GATTI (tradd.), (Commentario Teologico del Nuovo Testamento 4.1-4), Paideia, Brescia 1973, III, 396. Secondo Vanni «βασιλεία ha normalmente, nell'Apocalisse, il significato attivo di "potestà regale"» e indica «una capacità che viene prodotta da Cristo nel suo popolo in relazione alle forze ostili da superare [...]». Questo significato è confermato da quello di βασιλεύω: indica normalmente un esercizio attivo della potestà regale»: VANNI, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8*, 464 nota 18.

⁵¹ SCHMIDT, KLEINKNECHT, VON RAD, KUHN, βασιλεύς, βασιλεία, βασιλισσα, βασιλεύω, συμβασιλεύω, βασιλεις, βασιλικός, 195.

¹⁸ *Lo Spirito del Signore è sopra di me;
per questo mi ha consacrato con l'unzione
e mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio,
a proclamare ai prigionieri la liberazione
e ai ciechi la vista;
a rimettere in libertà gli oppressi,
¹⁹ a proclamare l'anno di grazia del Signore.*

²⁰ Riavvolse il rotolo, lo riconsegnò all'inserviente e sedette. Nella sinagoga, gli occhi di tutti erano fissi su di lui. ²¹ Allora cominciò a dire loro: "Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato".

Questi versetti appartengono alla sezione 4, 14-44, nella quale Luca presenta mediante un dittico l'inizio della predicazione di Gesù in Galilea. Tale dittico è introdotto dai vv. 14-15 che hanno una duplice funzione: agganciano a quanto precede (il battesimo di Gesù nel Giordano e le tentazioni nel deserto) e costituiscono un sommario rispetto a quanto seguirà (la missione evangelizzatrice di Cristo);⁵² successivamente Luca passa a descrivere gli eventi di Nazaret (primo quadro: vv. 16-30), cui seguono i fatti relativi a Cafarnaò (secondo quadro: vv. 31-44).⁵³

Questa sezione del vangelo di Luca è costruita in modo tale dal risultare un racconto paradigmatico e programmatico: in pochi versetti si riassume in qualche modo l'intero ministero e il destino stesso di Cristo. La prima parte (vv. 16-22) presenta l'origine di Gesù e l'annuncio del compimento delle promesse di salvezza; tale annuncio viene dapprima accolto con favore dagli ascoltatori di Gesù (qui i suoi concittadini, ma nel contesto più ampio del complesso del suo ministero sono tutte le folle e coloro che vengono sanati e che ascoltano la sua parola). La seconda parte invece mostra l'uscita di Gesù, motivata dal rifiuto ricevuto nella sua patria e in Israele, e il conseguente annuncio di salvezza per i pagani. «In questa pericope trova espressione la bipolarità insita in uno scritto evangelico; essa risulta perciò un vangelo nel vangelo».⁵⁴

⁵² Cfr. F. BOVON, *Luke 1: a Commentary on the Gospel of Luke 1, 1-9,50*, H. KOESTER (a cura di), (Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible. New Testament Narrative), Fortress Press, Minneapolis 2002, 149. È interessante la connessione sottolineata dall'autore tra il passo di Is 61 citato qui da Luca, e l'inizio dell'anno giubilare nella festa di Yom Kippur: «*Jesus' offer will open the Year of Jubilee*» (cfr. *ibidem*, 153-154).

⁵³ Cfr. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, (Collana scritturistica di Città nuova), Città nuova, Roma 1992, 149-168. Cfr. anche L. SABOURIN, *L'Évangile de Luc: introduction et commentaire*, Pontificia università Gregoriana, Roma 1985, 130-142.

⁵⁴ H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca: testo greco e traduzione*, O. SOFRITTI (a cura di), V. GATTI

In questo contesto la citazione del profeta Isaia è funzionale all'annuncio del compimento della profezia nell'oggi di grazia. Siamo di fronte al solenne ingresso di Gesù nella vita pubblica. Il tema dominante è dunque quello della salvezza universale, l'annuncio di un anno di grazia del Signore, inteso come l'avvento messianico del tempo di liberazione.⁵⁵

La pericope liturgica focalizza l'attenzione sull'oracolo di Isaia e sull'interpretazione che Cristo ne dà. In particolare si può dire che questo brano del Vangelo mette in evidenza da una parte il compimento delle antiche profezie, e dall'altra la centralità del tema dell'unzione.

Siamo di fronte in primo luogo a una dichiarazione di compimento dei tempi messianici: se nel Battesimo Cristo è stato consacrato in Spirito Santo e potenza (cfr. At 10,38) è qui, nella sinagoga di Nazaret che egli inaugura il proprio ministero. Attraverso la dichiarazione di compimento della profezia, egli afferma di essere il *masiah*, l'unto e cioè il Cristo.⁵⁶

(trad.), (Commentario Teologico del Nuovo Testamento 3,1), Paideia, Brescia 1983, 396.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, 403-407 e Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 155-156. «The "year", for Luke, is the eschatological turning point, which is announced by the profetic resumption of the Year of Jubilee (Lev 25:8-54). Both the figure of the anointed one and the indication of time point toward the final fulfillment of God's will»: BOVON, *Luke 1*, 154.

⁵⁶ La cosiddetta unzione battesimale è variamente interpretata dagli esegeti; De la Potterie sostiene che si tratti di un'unzione profetica, a differenza di Schürmann che ritiene abbia carattere messianico e quindi regale. Pur non volendo entrare nel dattaglio della questione, che esula dal nostro contesto, riteniamo che non sia necessario separare nettamente le due interpretazioni; pensiamo che entrambe possano essere mantenute per due ragioni. Innanzitutto perché nell'Antico Testamento non abbiamo propriamente un'unzione profetica, se non nel solo caso di Eliseo; in questo senso parlare di unzione profetica sarebbe in dipendenza dall'unzione regale; in secondo luogo perché Cristo è l'Unto per eccellenza e pertanto nella sua persona vengono riuniti e portati a compimento i caratteri di tutte le unzioni dell'Antico Testamento. Egli è il Profeta, il Re e il Sacerdote, e queste tre dimensioni della sua missione non possono essere separate, benché nella sua vita terrena si siano manifestate in momenti differenti. De la Potterie sottolinea in modo particolare che «d'après le théologie de Luc dans les Actes (cfr. II, 36), Jésus a été "fait" Oint-Messie par son entrée dans la gloire, c'est-à-dire qu'alors seulement il a commencé à jouir de toutes ses prérogatives messianiques»: I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ. Étude de théologie biblique*, «Nouvelle Revue Théologique» 80 (1958) 241 (la discussione sul carattere messianico dell'unzione battesimale si trova a p. 238-239); al termine del suo studio De la Potterie afferma: «pour le Père, les titres de roi, prêtre et prophète caractérisent une manière d'être; l'onction du Christ s'applique avant tout à la nature (humaine) de Jésus plus qu'à la réalisation historique de son œvre; de ce point de vue, les trois onctions doivent nécessairement coïncider avec l'union hypostatique. Mais dans le Nouveau Testament, l'onction est liée à l'œuvre du salut dans son développement historique, elle indique l'inauguration d'un ministère, d'une fonction du Christ. Or ces fonctions se répartissent à différents moments de sa mission. Si le Christ a exercé son ministère prophétique pendant sa vie terrestre, il n'est devenu grand prêtre "accompli" et Seigneur du royaume céleste qu'à partir de son exaltation à la droite du Père»: *ibidem*, 251. Cfr. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, 402, nota 59.

In questo senso si può affermare, in secondo luogo, che il tema dell'unzione è chiave: Luca in At 10,38 usa l'aoristo attivo ἔχρισε (unse) per indicare la consacrazione ricevuta da Gesù di Nazaret: Dio investe Gesù della sua missione proprio tramite un'unzione; tale unzione non è materiale, ma πνεύματι ἀγίῳ καὶ δυνάμει (in Spirito Santo e potenza). Abbiamo qui un richiamo assai significativo alla colletta che fa riferimento, nella sezione anamnetica, all'unzione del Figlio da parte del Padre per mezzo dello Spirito Santo e del suo esserne consacrato Messia.

d) Uno sguardo d'insieme

Ci troviamo di fronte ad un chiaro esempio di legame profetico tra la prima lettura ed il Vangelo:⁵⁷ quanto dichiarato da Isaia trova il suo compimento nell'agire di Gesù. Ma il filo rosso che unisce le letture è ancora più forte: quanto affermato da Gesù nel Vangelo ci pone davanti al compimento proprio dell'era messianica. Si tratta di un compimento reale e completo, pur in attesa della definitività escatologica. Nel *già e non ancora* dello stato dell'uomo redento, Cristo porta a perfezione le profezie antiche: ciò che era stato profetizzato – l'unzione in vista della realizzazione di un regno di sacerdoti – si dà nell'oggi della celebrazione, nella realtà della proclamazione della Parola e della consacrazione del crisma. Cristo, l'unto per eccellenza, è al tempo stesso il sacerdote, il profeta e il re; ciò che nei tempi antichi era stato prefigurato, si compie qui e ora. È Cristo stesso ad affermare la realizzazione della profezia nell'oggi della celebrazione sinagogale, compimento che avviene anche nell'oggi della celebrazione liturgica.

Tramite l'inserimento in Cristo, poi, i cristiani diventano a loro volta sacerdoti, re e profeti. Il titolo della pericope infatti – «*Spiritus Domini super me; propter quod unxit me*» – apre tale prospettiva a tutti i credenti: il *me* su cui si posa lo Spirito è riferibile a ogni cristiano iniziato. In questo senso è facile leggere anche il riferimento al crisma, vero e proprio centro di gravità della Messa crismale, con il suo duplice versante: da una parte l'azione in vista della quale il crisma viene consacrato è l'unzione; dall'altra il crisma è *sinonimo plastico* dello Spirito Santo, che viene elargito con abbondanza proprio in vista dell'inserimento in Cristo. Ciò riguarda ogni singolo cristiano, e pertanto anche coloro che successivamente hanno ricevuto il sacramento dell'ordine.

In questo senso noi oggi siamo costituiti regno e sacerdoti per il Padre (cfr. Ap 1,6): il Regno è presente nella persona di Gesù, e tutti coloro che sono unti – potremmo dire “cristizzati”, cioè configurati a Cristo mediante l'unzione – en-

⁵⁷ R. DE ZAN, *I molteplici tesori dell'unica Parola. Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia*, Messaggero, Padova 2008, 128.

trano nella sfera di influenza salvifica di questo Regno.⁵⁸ In tal modo formiamo un popolo regale, sacerdotale e profetico, che affida a ciascuno dei suoi membri una missione regale, sacerdotale e profetica: è quanto afferma *Lumen Gentium*, 33-36 ove si sottolinea la partecipazione dei laici al sacerdozio comune, alla funzione profetica e al servizio regale.

3. *La consecratio chrismatis*

Veniamo ora allo studio della preghiera di consacrazione del crisma.⁵⁹ Essa si rinviene nell'*Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*, sezione del *Pontificale Romanum* pubblicata anche in un volumetto a se stante nel 1971.⁶⁰

Tale formula si trova già in buona parte nei sacramentari più antichi, ma priva di una parte della sezione epicletica,⁶¹ ed è passata, pur con alcune importanti modificazioni, nei libri liturgici successivi, a partire dal Pontificale Romano-germanico del x secolo.⁶²

⁵⁸ Interessante in questo senso quanto afferma Russo a proposito del centro della liturgia della Parola: «El núcleo celebrativo está constituido por un acontecimiento de la vida de Jesús: su “unción mesiánica por medio del Espíritu Santo”. Este evento salvífico constituye a Jesús en la cabeza de la Iglesia: “nuevo pueblo sacerdotal” llamada a prolongar en medio de la historia la función sacerdotal de Jesús»: R. RUSSO, *El «proprio» de la misa crismal en el misal romano de Pablo VI: estudio histórico, litúrgico, teológico*, (Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Pontificium Institutum Liturgicum. Thesis ad lauream 179), Pontificium Athenaeum Anselmianum, Romae 1992, 126.

⁵⁹ Riprendo qui in buona parte lo studio della preghiera di consacrazione del crisma che ho pubblicato in occasione del XVI Convegno della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce: G. ZACCARIA, *Il sacerdozio comune dei fedeli nella preghiera di consacrazione del crisma*, in J.J. SILVESTRE, J. REGO (a cura di), *Il mistero di Cristo reso presente nella liturgia*, Edusc, Roma 2016, 437-451.

⁶⁰ Cfr. *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1971. L'*Ordo* contiene due diverse formule per la consacrazione del crisma; nel presente lavoro ci riferiremo unicamente alla prima (n. 25 dell'*Ordo*).

⁶¹ Cfr. L.C. MOHLBERG, L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1981³, n. 386-388 (parte del testo che poi confluirà nella formula oggi in uso si trova anche ai nn. 378 e 382); cfr. anche F. DELL'ORO ED ALTRI (ed.), *Monumenta liturgica Ecclesiae Tridentinae saeculo XIII antiquiora*, II/A: *Fontes liturgici: Libri Sacramentorum*, Società Studi Trentini di Scienze Storiche, Trento 1985, n. 391 e J. DESHUSSES (a cura di), *Le Sacramentaire Grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits: édition comparative, I: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, (Spicilegium Friburgense), Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1979², n. 335.

⁶² Cfr. C. VOGEL, R. ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, II : Le texte*

Pio XII, nella riforma della Settimana Santa, riprenderà la formula nella sua forma più antica (e pertanto più breve e priva di una parte della sezione epicletica).⁶³

L'attuale *Pontificale romanum*, ha ripreso l'uso della preghiera di consacrazione nella sua formulazione medievale, pur con alcune modificazioni nelle espressioni latine e con l'aggiunta di un *incipit* di nuova redazione.⁶⁴

*Deus, incrementorum omnium
et profectuum spiritalium auctor,
gratulationis obsequium suscipe benignus,
quod voce nostra letanter tibi reddit Ecclesia.
Tu enim in principio terram producere fructifera ligna iussisti,
inter qua huius pinguissimi liquoris
ministra olivæ nascerentur,
quarum fructus sacro chrismati deserviret.
Nam et David,
prophético spiritu gratiæ tuæ sacramenta prænoscens,
vultus nostros in oleo exhilarandos esse cantavit;
et, cum mundi crimina diluvio quondam expiarentur effuso,
similitudinem futuri muneris
columba demonstrans per olivæ ramum
pacem terris redditam nuntiavit.
Quod in novissimis temporibus
manifestis est effectibus declaratum,
cum baptismatis aquis
omnium criminum
commissa delentibus,
hæc olei unctio vultus nostros iucundos efficit ac serenos.
Inde etiam Moysi famulo tuo mandatum dedisti,*

(*mn. XCIX-CCLVIII*), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963, cap. 99, n. 275. La si ritrova poi anche nel Pontificale romano del XII secolo (cfr. ANDRIEU, *PRXII*, XXX A, n. 53) e nel Pontificale post-tridentino (cfr. M. SODI, A. M. TRIACCA [a cura di], *Pontificale Romanum, editio princeps [1595-1596]*, edizione anastatica, [Monumenta liturgica Concilii tridentini 1], Lev, Città del Vaticano 1997, n. 1193).

⁶³ Cfr. M. SODI, A. TONIOLO (a cura di), *Pontificale Romanum: editio typica, 1961-1962*, (Monumenta liturgica plana 3), Lev, Città del Vaticano 2008, n. 984.

⁶⁴ Cfr. *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*, n. 25. Per uno studio del testo e delle sue varianti, cfr. A. WARD, *Some Comments on the First Formula for the Consecration of Chrism*, «Notitiæ» 47 (2010) 398-405 e A. WARD, *Sources of the postconciliar blessings of the holy oils and the chrism*, «Ephemerides Liturgicæ» 125 (2011) 224-230.

*ut Aaron fratrem suum, prius aqua lotum,
 per infusionem huius unguenti constitueret sacerdotem.
 Accessit ad hoc et amplior honor,
 cum Filius tuus Iesus Christus, Dominus noster,
 lavari se a Ioanne undis Iordanicis exegisset,
 tunc enim, Spiritu Sancto
 in columbæ similitudine desuper misso,
 subsequenti vocis testimonio declarasti
 in ipso Unigenito tibi optime complacuisse, et manifeste visus es comprobare
 eum oleo latitiæ præ consortibus suis ungendum
 David propheta, mente præsaga, cecinerat.
 Te igitur deprecamur, Domine,
 ut huius creaturæ pinguedinem
 sanctificare
 tua benedictione + digneris,
 et ei Sancti Spiritus immiscere virtutem,
 cooperante Christi tui potentia,
 a cuius sancto nomine chrisma nomen accepit,
 unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres tuos;
 ut spiritalis lavacri baptisinate renovandis
 creaturam chrismatis in sacramentum perfectæ salutis
 vitæque confirmes;
 ut, sanctificatione unctionis infusa
 et corruptione primæ nativitatis absorpta,
 templum tuæ maiestatis effecti,
 acceptabilis vitæ innocentia redolescant;
 ut, secundum constitutionis tuæ sacramentum,
 regio et sacerdotali propheticoque honore perfusi,
 vestimento incorrupti muneris induantur;
 ut sit his, qui renati fuerint ex aqua et Spiritu Sancto,
 chrisma salutis,
 eosque æternæ vitæ participes
 et cælestis gloriæ faciat esse consortes.
 Per Christum Dominum nostrum.*

Il n. 2 dei *Praenotanda* dell' *Ordo benedicendi oleum* esplicita che i fedeli cristiani vengono unti con il crisma seguendo un uso mutuato dall'Antico Testamento: come là venivano unti sacerdoti, re e profeti e, attraverso tale unzione, essi diventavano prefigurazione di Cristo, così «l'unzione con il sacro crisma dimostra nel segno (*sacro chrismate demonstratur*) che i cristiani, inseriti per mezzo del Battesimo nel mistero pasquale di Cristo, con lui morti, sepolti e risuscitati, partecipano

al suo sacerdozio regale e profetico, e ricevono per mezzo della Confermazione l'unzione spirituale dello Spirito Santo, che vien dato loro». ⁶⁵ È proprio il segno del crisma a mettere in evidenza la partecipazione dei fedeli al sacerdozio di Cristo.

La versione italiana di questa sezione del Pontificale afferma: «Dal senso cristologico dell'unzione crismale, deriva il principio costitutivo dei fedeli e conseguentemente il nome di "cristiani". L'unzione dello Spirito Santo ricevuta da Gesù nell'incarnazione e nella teofania sul Giordano, è partecipata a tutti i membri della Chiesa per mezzo del Battesimo e della Cresima». ⁶⁶ L'unzione crismale, letta in chiave cristologica, è dunque il veicolo strumentale-simbolico dell'essere cristiani nel senso ontologico.

Per quanto attiene al testo della Preghiera di consacrazione del crisma, esso è strutturata in due sezioni: la prima a carattere anamnetico occupa le prime sei strofe; la seconda – epicletica – occupa il resto dell'orazione. Il passaggio dalla sezione anamnetica a quella epicletica è segnalato dal punto di vista sintattico dalla congiunzione *igitur*, all'inizio della settima strofa.

La sezione anamnetica si apre con uno splendido riferimento all'opera della creazione realizzata da Dio *in principio*: l'ordine da Lui stabilito per tutti gli essere viventi è posto a servizio delle necessità degli uomini non solo a livello naturale – attraverso il comando di produrre frutti dato a tutte le specie vegetali (*terram producere fructifera ligna iussisti*) – ma anche a livello soprannaturale, dato che essi saranno strumento scelto da Dio per la comunicazione della grazia (*ministra olivæ nascerentur, quarum fructus sacro chrismati deserviret*). ⁶⁷ Da qui il passaggio al piano propriamente sacramentale è realizzato tramite la citazione del Salmo 103 (104), 13-15 Vg: «*de fructu operum tuorum satiabitur terra; producens foenum*

⁶⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *Pontificale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI, Benedizione degli oli e dedicazione della chiesa e dell'altare*, Lev, Città del Vaticano 1980, *Praenotanda*, n. 2. L'originale latino differisce dalla traduzione italiana solo nella prima parte della frase, dove afferma: «*sacro chrismate demonstratur christianos [...] eius [Christi] regalis et prophetici sacerdotii esse participes*». La traduzione italiana esplicita il termine "unzione" dal quale fa dipendere la frase quale soggetto; l'originale latino dice solamente che attraverso il sacro crisma viene rivelato il fatto che i cristiani sono partecipi del sacerdozio di Cristo.

⁶⁶ *Ibidem*, 10. La versione italiana pubblicata nel 1980 contiene nel medesimo volume i Riti per la dedicazione della chiesa e dell'altare e i riti per la benedizione degli oli. In ciascuna delle sottosezioni vengono riportati in traduzione i *Praenotanda* delle *editiones typicae*, ma a tutto il volume è premessa una introduzione più generale, propria solo della traduzione italiana e preparata dalla Conferenza episcopale.

⁶⁷ Particolarmente bello l'uso del termine *ministra* applicato alle olive, quasi a voler sottolineare la grandezza della creazione che si pone al servizio del Creatore.

jumentis, et herbam servituti hominum: ut educaas panem de terra. Et vinum laetificet cor hominis; ut exhilaret faciem in oleo, et panis cor hominis confirmet»; infatti si afferma che Davide avrebbe conosciuto tramite lo spirito di profezia i sacramenti della grazia.⁶⁸ Il riferimento a Davide lo si ritrova anche poco più avanti, dove però viene citato il Salmo 44 (45), 8 Vg: «*unxit te Deus, Deus tuus, oleo latitiae, pra consortibus tuis*». In tal modo si viene a creare quasi una sorta di inclusione che racchiude quasi tutta la sezione anamnetica,⁶⁹ risultando quindi molto interessante dal punto di vista dell'interpretazione di tutta l'orazione.

Ci troviamo infatti di fronte ad un ricco gioco di rimandi interni ed esterni: interni alla preghiera di consacrazione, ma anche esterni, riferiti a diverse parti della Scrittura, che mettono in evidenza il ruolo del tipo e dell'anti-tipo nella lettura dei vari riferimenti scritturistici.

Abbiamo infatti tre riferimenti che uniscono l'elemento "olio" con il tema del volto e con quello della gioia.

Nella Scrittura l'espressione "il volto di Dio" indica Dio come persona,⁷⁰ e il risplendere del volto di Dio sugli uomini è segno del suo favore nei loro confronti.⁷¹

Qui l'orazione dal tema del volto di Dio passa a quello del volto dell'uomo: il favore di Dio, che si manifesta come splendore del Suo volto, si riversa sull'uomo, il cui volto a sua volta risplende. L'olio è il segno di questo favore divino, che rende il volto dell'uomo splendente.⁷² Infatti l'ultimo e culminante riferimento al volto e all'olio presente nella preghiera di consacrazione, riunisce tutti questi elementi a Cristo, l'Unto, colui la cui missione è quella di svelare il volto del Padre. Il testo della consacrazione del crisma usa pennellate letterarie per delineare una complessa figura che si muove tra il volto divino ed il volto che riflette la luce divina, il volto di coloro che hanno ricevuto l'unzione e pertanto partecipano dell'unione con l'Unto di Dio.⁷³

Quanto detto fin qui è strettamente intrecciato con il tema del battesimo: ciascuno dei riferimenti poc'anzi citati al volto e all'olio, è seguito, nell'orazione di consacrazione del crisma, da un accenno più o meno velato al battesimo. Nel primo caso l'accenno è al diluvio, da sempre tipo del battesimo, ma già nel secondo

⁶⁸ In questo contesto è interessante notare che il Salmo fa riferimento non solo all'olio ma anche al vino e al pane, evidente rimando eucaristico.

⁶⁹ WARD, *Some Comments on the First Formula for the Consecration of Chrism*, 424.

⁷⁰ Cfr. Es 33,14ss; Dt 4,37; Is 63,9.

⁷¹ Cfr. Nm 6,22-27; Sal 4,7; 31 (30), 17; 44 (43), 4; 67 (66), 2-3; 80 (79), 4. Una modalità unica, specialissima di esprimere tale favore, è quella di poter vedere Dio faccia a faccia, come avvenne a Mosè: cfr. Es 24,9-17; 33,7-23; 34,1-10.28-35.

⁷² Per una sintesi dei lavori sul significato dell'uso dell'olio, anche in ambito biblico, cfr. ZACCARIA, *Immitte Spiritum Paraclitum*, 248ss.

⁷³ Cfr. WARD, *Some Comments on the First Formula for the Consecration of Chrism*, 417.

il riferimento è al sacramento del battesimo che lava ogni peccato. Infine, nel terzo ci si riferisce al battesimo di Cristo, nel quale si manifesta nella realtà, ciò che era adombrato nella Scrittura.⁷⁴

Possiamo dunque affermare che, nel modo non sistematico tipico della liturgia, nella sezione anamnetica della preghiera di consacrazione del crisma, vengono descritti gli effetti propri dell'unzione con il crisma sui fedeli: ogni fedele unto con il crisma mostra la bellezza della grazia divina attraverso un volto splendente; questo splendore non è tanto effetto dell'unzione materiale, quanto del fatto che su di esso si riflette la presenza del favore divino: il volto di Dio che si piega su ciascuno per prendersi cura di ognuno dei suoi figli. In questo modo a tutti è annunciata la salvezza: la bellezza del volto di Dio, svelata dal Figlio nella sua missione terrena, è annunciata dal volto pieno di gioia e serenità di ogni fedele cristiano; è questo in buona sostanza il contenuto del *munus propheticum* del cristiano.⁷⁵

La sezione epicletica della preghiera di consacrazione si apre con la richiesta di santificare l'olio, con il segno di croce che corrisponde alle parole di benedizione e con la richiesta di invio della forza (*virtus*) dello Spirito Santo.

È qui che si inserisce il riferimento ai sacerdoti, re, profeti e martiri che sono stati unti da Dio, ed è questo il riferimento più esplicito al sacerdozio comune dei fedeli che ritroviamo nel testo in esame.

Secondo il testo dell'orazione l'unzione di sacerdoti, re, profeti e martiri è dovuta alla potenza dello Spirito Santo, esplicitando in tal modo la relazione tra il sacerdozio comune dei fedeli e l'unzione crismale: il triplice *munus* sacerdotale, regale e profetico, partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo, è concesso ad ogni fedele attraverso i sacramenti dell'iniziazione cristiana per la potenza dello Spirito Santo (cfr. LG 10).

Resta da chiarire il riferimento ai martiri in questo contesto; esso è stato oggetto di pochi studi. Gli autori che vi si sono applicati sono divisi sull'interpretazione da dare a questo termine.⁷⁶ A nostro avviso la menzione dei martiri in questo contesto sta ad indicare il fatto che l'unzione crismale porta con sé una più perfetta configurazione a Cristo; il gioco di rimandi tipologici presente in questa orazione

⁷⁴ Il riferimento è, come detto, al Salmo 44 (45), 8 Vg: Gesù Cristo realizza in pienezza ciò che nel Salmo era prefigurato: «*unxit te Deus, Deus tuus, oleo letitia, pra consortibus tuis*».

⁷⁵ Qui si può vedere come la preghiera di consacrazione può essere qui riferita sia all'unzione post-battesimale sia a quella propria del sacramento della confermazione: d'altra parte, come dicevamo all'inizio del presente contributo, la prima è un'unzione che preannuncia la seconda, e in entrambi i casi il punto di riferimento è il sacerdozio comune dei fedeli.

⁷⁶ Cfr. J. ROGUES, *La préface consécatoire du chrême*, «La Maison-Dieu» 49 (1957) 40-42; D.E. LANNE, *Liturgie alexandrine et liturgie romaine: L'Onction des martyrs et la bénédiction de l'huile*, «Irénikon» XXXI (1958) 152-153; ROSE, *La signification de la messe chrismal*, 51-52; P. SORCI, *Per una mistagogia dei simboli rituali. 2. La solenne benedizione del crisma in Oriente e in Occidente*, «Rivista Liturgica» 76 (1989) 271. Cfr. anche MAIER, *Die Feier der Missa chrismatis*, 241-244.

continua anche qui: sacerdoti, re e profeti dell'Antico Testamento sono tipi di Cristo e, in modo analogo, lo sono anche i martiri. Essi sono i testimoni per eccellenza, coloro che a imitazione del Figlio hanno reso gloria al nome di Dio e hanno testimoniato con il sangue i prodigi del Padre, che rivela nei deboli la sua potenza e doni agli inermi la forza del martirio.⁷⁷ In questo senso si rende evidente una delle dimensioni proprie dell'unzione crismale: quella della testimonianza, strettamente legata al profumo del crisma stesso.

Il profumo indossato da una persona infatti non solo tende a permanere nell'aria della stanza da lei occupata o nella sua casa, ma ne è anche segno distintivo, che ne indica la presenza e ricorda i suoi gesti, le sue azioni, il suo modo di essere e di fare. Così è per il profumo del crisma in un cristiano, secondo quanto dice Paolo ai Corinzi: «Siano rese grazie a Dio, il quale sempre ci fa partecipare al suo trionfo in Cristo e diffonde ovunque per mezzo nostro il profumo della sua conoscenza! Noi siamo infatti dinanzi a Dio il profumo di Cristo per quelli che si salvano e per quelli che si perdono» (2 Cor 2,14-15). Per mezzo del cristiano si diffonde ovunque il buon profumo di Cristo e l'unzione con il crisma profumato ne è il segno: da quel momento il fedele è chiamato a manifestare in ogni luogo e circostanza la notizia del trionfo di Cristo, che si diffonde come un profumo per mezzo della vita di ciascuno.⁷⁸ La preghiera di consacrazione vi fa riferimento anche poco più avanti, laddove chiede a Dio che i fedeli *acceptabilis vite innocentia redolescant*.

È interessante notare che tale sintagma mette in relazione il tema del profumo con quello dell'innocenza, legame che affonda le proprie radici nella Scrittura. Dal punto di vista biblico infatti, i termini *odor* e *innocentia* sono sempre collegati alle offerte sacrificali: quando vengono offerte a Dio vittime pure, l'odore del sacrificio sale a Dio, il sacrificio è accettato e Dio riversa sull'offerente il proprio favore.⁷⁹ Così è ad esempio per il sacrificio di Noè che offre olocausti di animali puri a Dio e l'*odor suavitatis* del suo sacrificio sale a Dio, che poi benedice Noè (Gn 8,20-21).⁸⁰

⁷⁷ Cfr. Prefazio dei martiri: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI*, Lev, Città del Vaticano 1983, 365.

⁷⁸ Il latino sia della Vulgata che della Nova Vulgata («*odorem notitiae suae manifestat per nos in omni loco*») ricalca la struttura dell'originale greco del v. 14 («*τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν ἐν παντί τόπῳ*») nel quale hanno un ruolo centrale il verbo *φανεροῦντι*, tradotto con *manifestat*, e la preposizione *δια-per* che indica lo strumento utilizzato per tale manifestazione.

⁷⁹ Ovviamente si tratta più di una convergenza a livello tematico che a livello letterale.

⁸⁰ Gli esempi veterotestamentari sono innumerevoli: si vedano solo a titolo di esempio Lv 23,18; Nm 28,27; 29,2.8.13.36. In altri passi i temi sono collegati pur non essendo esplicito il contesto sacrificale, come ad esempio nel *Sal* 24 (23) ove si riflette sulle condizioni richieste per entrare nel Tempio del Signore e stare alla sua presenza: «*Quis ascendit in montem Domini aut quis stabit in loco sancto eius innocens manibus et mundo corde qui non accepit in vano animam suam nec iuravit in dolo proximo suo hic accipiet benedictionem a Domino et misericordiam a Deo salvatore*

Anche il Nuovo Testamento conosce la stessa associazione tematica, benché essa sia ormai legata al sacrificio di Cristo e non più a quello di animali; ne sono un esempio Fil 4,18, ma soprattutto Ef 5,1-2 Vg: «*Estote ergo imitatores Dei sicut filii carissimi et ambulate in dilectione sicut et Christus dilexit nos et tradidit se ipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*». Il sacrificio di Cristo, che ci ha amati e ha dato se stesso in oblazione gradita a Dio, è il punto di riferimento per la vita del cristiano, chiamato ad essere imitatore di Dio in quanto figlio.

In tal modo si istituisce, benché in modo non sistematico, un legame tra il *munus propheticum* e la deputazione al culto caratteristica dell'iniziazione cristiana: ovviamente non più il culto costituito dall'immolazione di vittime sacrificali, ma la partecipazione all'unico sacrificio, quello di Cristo.

Sulla base delle espressioni presenti in questo testo eucologico, possiamo affermare che le due dimensioni più sottolineate sono quella della testimonianza affidata ad ogni fedele e quella della deputazione al culto.

La prima è più fortemente presente a motivo dell'elemento stesso del crisma: i riferimenti scritturistici che collegano l'unzione con lo splendore del volto e la gioia, rendono evidente come una dimensione essenziale dell'essere cristiano iniziato sia proprio quella della testimonianza; inoltre, il profumo che il cristiano unto con il crisma porta con sé, lo rende testimone dell'amore di Cristo per l'umanità. E questo non vale tanto per il cristiano adulto dal punto di vista anagrafico, ma è una dimensione propria del cristiano iniziato: contiene in sé una dimensione di dono (nessuno può *darsi* l'unzione da sé) e di compito, che potremmo definire apostolico.

La seconda dimensione, sottolineata dalla preghiera di consacrazione del crisma in modo meno evidente, è quella della deputazione al culto: il cristiano, in forza dell'unzione crismale, è identificato maggiormente a Cristo e quindi chiamato ad offrire sacrifici spirituali, come segnala 1Pt 2,4-6: «*Avvicinandovi a lui, pietra viva, rifiutata dagli uomini ma scelta e preziosa davanti a Dio, quali pietre vive siete costruiti anche voi come edificio spirituale, per un sacerdozio santo e per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo*».

4. *Il prefazio*

L'ultimo testo eucologico che ci siamo proposti di esaminare è l'embolismo del prefazio. Esso riporta il seguente titolo: *De sacerdotio Christi et de ministerio sacerdotum*.

suo» (Ps 23,3-5 Vg). Analogamente anche Ps 25,8.11: «*Domine dilexi decorem domus tuae et locum habitationis gloriae tuae [...] ego autem in innocentia mea ingressus sum redime me et miserere mei pes meus stetit in directo in ecclesiis benedicam te, Domine*».

*Qui Unigenitum tuum Sancti Spiritus unctione
novi et aeterni testamenti constituisti Pontificem,
et ineffabili dignatus es dispositione sancire,
ut unicum eius sacerdotium in Ecclesia servaretur.*

*Ipse enim non solum regali sacerdotio
populum acquisitionis exornat,
sed etiam fraterna homines eligit bonitate,
ut sacri sui ministerii fiant manuum impositione participes.*

*Qui sacrificium renovent, eius nomine,
redemptionis humanae,
tuis apparantes filiis paschale convivium,
et plebem tuam sanctam caritate praeveniant,
verbo nutriant, reficiant sacramentis.*

*Qui, vitam pro te fratrumque salute tradentes,
ad ipsius Christi nitantur imaginem conformari,
et constanter tibi fidem amoremque testentur.*

Il titolo dato a questo testo eucologico mette in evidenza che al centro dell'anamnesi e del rendimento di grazie c'è il sacerdozio di Cristo e la sua continuazione nel sacerdozio ministeriale. Si nota infatti come delle sedici righe di cui consta l'embolismo prefaziale, ben dieci hanno come tema l'azione dei ministri sacri nella Chiesa; quattro sono dedicate al sacerdozio di Cristo e solo due al sacerdozio comune dei fedeli.

Inoltre è da notare che il medesimo prefazio si usa anche nelle Messe rituali per le ordinazioni di vescovi e presbiteri, mentre per i diaconi il testo è leggermente modificato.⁸¹

Si tratta, come detto, di un testo di nuova composizione,⁸² nel quale si possono rinvenire alcune allusioni e citazioni scritturistiche, come ad esempio il riferimento alla nuova ed eterna alleanza, presente sia nel Nuovo Testamento (cfr. Mt 26,28; Lc 22,20; 1Cor 11,25; Eb 9,15) sia nell'Antico (cfr. Ger 32,40; Ez 16,60). Non va passato sotto silenzio il riferimento all'unzione di Spirito Santo che costituisce il Figlio quale *pontifex*: si tratta dell'unzione che abbiamo menzionato trattando della colletta, che utilizza la stessa perifrasi, pur non servendosi del termine *pontifex*, ma riferendosi alla medesima realtà. Se là si fa memoria dell'unzione del Figlio da

⁸¹ Cfr. MR2002, 991-992; 1004; 1012. Nell'ultimo caso, quello dell'ordinazione dei diaconi, anche il titolo è differente: *De Christo fonte totius ministerii in Ecclesia*.

⁸² Cfr. E. MOELLER, *Corpus praefationum: apparatus*, (CCL 161), Brepols, Turnhout 1980, n. 1270.

parte del Padre per mezzo dello Spirito Santo e della conseguente consacrazione quale Messia, qui l'unzione costituisce il Figlio pontefice della nuova ed eterna alleanza. Viene dunque messo in evidenza il ruolo del Messia nella stipulazione della nuova alleanza preconizzata dai profeti (cfr. Ger 31,31ss; Ez 36,24-28; Is 55,3-5).

La sottolineatura particolare affidata a questo testo eucologico è l'unicità del sacerdozio di Cristo: Dio si è degnato di stabilire con ineffabile disposizione che l'unico sacerdozio di Cristo fosse conservato nella Chiesa. Riecheggia qui la Lettera agli Ebrei (cfr. Eb 9,12.26) con la sua insistenza sull'unico sacrificio di Cristo, offerto una volta per sempre; compare qui tra le righe la novità del sacerdozio di Cristo. Come giustamente afferma Vanhoye: «Se si vuole esprimere in una breve formula la novità del sacerdozio di Cristo, si può dire: è il sacerdozio della nuova alleanza. Nell'Ultima Cena, infatti, preso il calice, Gesù disse: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi" (Lc 22,20; cfr 1Cor 11,25). Cristo è sacerdote nuovo, perché è "mediatore di una nuova alleanza" (Eb 9,15)». ⁸³ In questo senso egli sottolinea come nella Lettera agli Ebrei il sacerdozio di Cristo è caratterizzato in modo forte dalla mediazione: «Invece di dire costituito per Dio, come era prescritto nell'AT (cfr. Es 28,1; 29,1), l'autore dice "costituito per gli uomini" e soltanto dopo precisa l'altro lato della mediazione, parlando delle relazioni con Dio. A Cristo applica per tre volte il titolo di "mediatore", che non si trova mai nel Pentateuco e solo una volta negli altri scritti dell'AT, cioè in un augurio ritenuto inattuabile; parlando di Dio, Giobbe esclama: "Ah! se ci fosse tra noi due un mediatore!" (Gb 9,33), facendo capire che non c'era. La Lettera agli Ebrei, invece, afferma che Cristo è mediatore e non dice soltanto "mediatore", ma aggiunge sempre "di alleanza" (Eb 8,6; 9,15, 12,24), perché lega fortemente il sacerdozio all'alleanza». ⁸⁴

A questo unico sacerdozio l'embolismo prefaziale collega, seguendo da vicino la dottrina conciliare (cfr. LG 10), sia il sacerdozio comune dei fedeli sia il sacerdozio ministeriale. Ed è interessante vedere come viene espressa l'articolazione tra questi due modi di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo: Egli stesso infatti non solo adorna il popolo di sua acquisizione con il sacerdozio regale, ma con fraterna bontà sceglie alcuni uomini affinché siano partecipi del suo sacro ministero per mezzo dell'imposizione delle mani. ⁸⁵

Vi è dunque una base comune a tutto il popolo di Dio, che è la partecipazione al sacerdozio regale. A ciò si aggiunge la scelta di alcuni uomini in vista della

⁸³ A. VANHOYE, *La novità del sacerdozio di Cristo*, «La Civiltà Cattolica» 3541 (1998) 17.

⁸⁴ *Ibidem*, 18.

⁸⁵ La traduzione italiana è senz'altro corretta dal punto di vista linguistico ma perde qualcosa della ricchezza del testo originale: «Egli comunica il sacerdozio regale a tutto il popolo dei redenti e con affetto di predilezione sceglie alcuni tra i fratelli che mediante l'imposizione delle mani fa partecipi del suo ministero di salvezza». (MR1983, 130).

partecipazione al servizio sacro: come Cristo è venuto per servire e dare la sua vita in riscatto per molti (cfr. Mc 10,45), così il ministro è scelto per servire il popolo di Dio e gli viene comunicato lo Spirito necessario a questo scopo per mezzo dell'imposizione delle mani.

Non ci soffermiamo sul resto del prefazio perché esula dal nostro tema occuparci della descrizione dei compiti ministeriali. Basti qui ricordare come il testo eucologico prenda in considerazione principalmente la rinnovazione del sacrificio della redenzione del genere umano, e la santificazione del popolo in genere; viene anche ricordata la necessità che i ministri si conformino a Cristo consegnando la loro vita per essere testimoni dell'amore di Dio.

III. CONCLUSIONI

Lo studio fin qui condotto ci porta ad alcune conclusioni, benché interlocutorie.

Innanzitutto dalla storia della celebrazione si evince il suo stretto legame con l'iniziazione cristiana: la *Missa chrismatis* nasce nel contesto della preparazione alla Pasqua allo scopo di provvedere gli olii necessari per l'amministrazione del battesimo e della confermazione. Tutte le formule eucologiche antiche e molte delle contemporanee evidenziano questo legame, come pure il posizionamento all'interno dell'anno liturgico, in prossimità della grande veglia pasquale, luogo originario dei sacramenti dell'iniziazione.

L'attuale liturgia della Parola mette in evidenza il ruolo messianico di Cristo e come tale compito venga proseguito nella Chiesa attraverso i sacramenti. In questo senso si può dire che in primo piano si trova il tema dell'unzione di Cristo e come tale unzione sia all'origine di tutte le unzioni nella Chiesa.

Infine la preghiera di consacrazione del crisma focalizza l'attenzione sulla testimonianza e sulla deputazione al culto quali dimensioni proprie dell'essere cristiano, senza una connotazione in senso sacerdotale ministeriale.

Pertanto si può evincere che la Messa crismale, così come viene celebrata oggi nella Chiesa latina, manifesta una chiara connotazione nella direzione del sacerdozio comune dei fedeli. Infatti il tema dell'unzione di Cristo e del suo sacerdozio, che si trovano al centro della celebrazione, porta a considerare innanzitutto l'unzione iniziatica e successivamente e subordinatamente quella ministeriale: nell'ordine cronologico un cristiano è prima di tutto unto quale *alter Christus* e solo successivamente può essere unto in ordine al sacerdozio ministeriale. Inoltre non va dimenticato che il sacerdozio ministeriale esiste in funzione e a servizio di quello regale e non viceversa.

L'attuale assetto della Messa crismale sembra proporre quale tema centrale quello del sacerdozio ministeriale, principalmente a causa della rinnovazione delle promesse presbiterali. Esse vennero inserite in questa celebrazione a causa

della lodevole preoccupazione per il clero e il sostegno dei presbiteri. Ma tale preoccupazione ha portato ad andare oltre quanto era da attendersi, finendo per interpretare questa celebrazione nella linea del solo sacerdozio ministeriale.⁸⁶ In questo senso è logico che oggi la Messa crismale sia pressoché sconosciuta ai fedeli e tutt'al più considerata la "Messa dei preti".⁸⁷

A nostro parere questa lettura "clericale" nasce da una non corretta interpretazione dei segni.

Il fulcro della celebrazione è il crisma, non il chierico. E il crisma ha ovviamente a che fare con il sacerdozio, ma non primariamente con il sacerdozio ministeriale, bensì con il sacerdozio di Cristo, e quindi con la dimensione sacerdotale dell'esistenza cristiana nel suo senso più generale.⁸⁸ Solo in maniera derivata il crisma ha a che fare con il ministero presbiterale ed episcopale, quasi a voler mostrare in maniera plastica l'evento spirituale avvenuto con l'imposizione delle mani, tanto che le unzioni delle mani e del capo sono riti esplicativi e non, come nel caso della Confermazione, segno sacramentale.

Il comprensibilissimo desiderio di sostenere i sacerdoti nella loro vocazione ha portato ad una deriva del significato della celebrazione crismale, con un tentativo di piegare la celebrazione ai pur nobili fini pastorali. Ma lo studio teologico-liturgico della celebrazione ci permette di tornare a dare il giusto peso ai diversi elementi.

⁸⁶ È interessante l'affermazione dello stesso Bugnini a proposito dell'idea di trasformare la Messa crismale in una festa sacerdotale: «I liturgisti più severi accolsero la cosa contrariati; a malincuore si rassegnarono a dare addio alla liturgia, vecchia di secoli, che ricamava la *Missa chrismatis* intorno alla consacrazione degli olii, fondamento di ogni consacrazione nella Chiesa e in preparazione immediata del battesimo dei catecumeni la notte pasquale. Ma poco alla volta l'idea della nuova impostazione entrò, e finalmente tutti riconobbero che il fondamento pastorale della proposta era suadente e valeva la pena di sacrificare un affetto tradizionale»: BUGNINI, *La riforma liturgica, 1948-1975*, 128. Sorprende che si qualifichi di "affetto tradizionale" quello che è il senso teologico di una celebrazione, a maggior ragione perché la nuova *Missa chrismatis* non perde affatto il crisma quale suo centro di senso, tanto da continuare a dare il nome alla celebrazione.

⁸⁷ Viene inoltre spontaneo chiedersi perché scegliere la Messa crismale come luogo della rinnovazione delle promesse sacerdotali, se la commemorazione dell'istituzione del sacerdozio è sempre stata la Messa *in Cena Domini*. Chiaramente hanno prevalso ragioni di ordine pratico: la Messa *in Cena Domini* viene celebrata da ciascun sacerdote nella propria comunità, mentre l'occasione di avere tutti i presbiteri riuniti intorno al proprio Vescovo è più unica che rara.

⁸⁸ In questo senso sono molto esplicite le parole di Jounel: «L'onction spirituelle reçue par Jésus, lors de son incarnation et de son baptême, est communiquée aux membres de son corps par le baptême et la confirmation; elle consacre, à un titre spécial, les ministères de l'évêque et du prêtre. C'est donc en référence à cette consécration sacerdotale du peuple chrétien, dont évêques et prêtres sont les ministres, que la consécration du chrême reçoit sa signification»: JOUNEL, *La consécration du chrême et la bénédiction des saintes huiles*, 73.

ABSTRACT

L'articolo indaga la nascita, l'evoluzione storica e la teologia della Messa crismale con l'obiettivo di farne emergere spunti rilevanti per una teologia del sacerdozio comune dei fedeli. Nella prima parte si riassumono per sommi capi i principali snodi relativi alla storia della celebrazione, mettendo in evidenza in particolare il rapporto esistente tra la *Missa chrismatis* e i sacramenti dell'iniziazione cristiana. La seconda parte è dedicata allo studio teologico-liturgico della Messa crismale secondo l'*editio typica tertia* del Messale romano; si studiano alcuni elementi eucologici e parte della Liturgia della Parola, mostrandone gli elementi significativi per una teologia del sacerdozio comune.

The article investigates the birth, the historical evolution and the theology of the Chrism Mass with the aim of bringing out relevant cues for a theology of the common priesthood of the faithful. In the first part we summarize the main issues related to the history of the celebration, highlighting in particular the relationship between the *Missa chrismatis* and the sacraments of Christian initiation. The second part is dedicated to the theological-liturgical study of the Chrism Mass according to the *editio typica tertia* of the Roman Missal; some eucological elements and part of the Liturgy of the Word are studied, showing the significant elements for a theology of the common priesthood.

NOTE

SANTIDAD SACERDOTAL Y SANTIDAD DE ISRAEL.
DOS IDEAS RELACIONADAS EN EL LIBRO
DEL LEVÍTICO

EUSEBIO GONZÁLEZ*

SUMARIO: I. *El concepto de santo en el Antiguo Testamento.* 1. Breve visión panorámica. 2. La santidad entendida como “separación” del profano y consiguiendo “consagración” a Dios. II. *Dos componentes de la santidad: origen divino y respuesta humana.* III. *La relación entre santidad sacerdotal y santidad del pueblo en el Levítico.* IV. *Características de la santidad sacerdotal y la santidad del pueblo en Levítico.*

El presente artículo analiza el concepto de “santidad” a través de la comparación entre santidad sacerdotal y santidad de Israel en el libro del Levítico. Lo “santo” está íntimamente ligado al sacerdocio, pero curiosamente el Levítico dedica también una gran atención a la santidad del pueblo: ¿qué diferencia hay entre ambas santidades?, ¿el libro del Levítico habla de igual modo de santidad sacerdotal y santidad del pueblo?, ¿se establece algún tipo de relación entre ambas? El artículo se divide en cinco apartados: 1) El concepto de “santo” en el Antiguo Testamento; 2) Dos componentes de la santidad: origen divino y respuesta humana; 3) Relación entre santidad sacerdotal y santidad del pueblo en el Levítico; 4) Características de la santidad sacerdotal y la santidad del pueblo en el Levítico; 5) Conclusión. Debido a que la presente contribución se limita a una breve nota, no podremos ofrecer un análisis detallado de los textos del Levítico. Propósito de la investigación es mostrar que las dos partes en que los estudiosos dividen el Levítico –el Código Sacerdotal (cc. 1-16) y el Código de Santidad (cc. 17-26)– pueden estudiarse como reflejo de dos componentes del concepto de santidad: Dios que santifica como aquel que es originariamente puro y santo;¹ y lo que es santificado, que no es santo originariamente, pero tiende a ello.

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma. Agradezco a la revista «Annales theologici» la organización de las Jornadas “Il sacerdozio comune dei fedeli” (Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 27.9.2018) en las que fue presentado este artículo, así como a los restantes profesores que participaron en las Jornadas y cuyas aportaciones han ayudado a mejorarlo. Agradezco en modo particular al prof. Carlos Jódar y al revisor ciego del artículo las mejoras que me han sugerido en la redacción final del mismo.

¹ Lo puro no se identifica exactamente con lo santo en el Antiguo Testamento, pero es una distinción a la que no podemos dedicar aquí mayor atención. Puede leerse con provecho, P. SACCHI,

I. EL CONCEPTO DE *SANTO* EN EL ANTIGUO TESTAMENTO1. *Breve visión panorámica*

El concepto de “santo” en el Antiguo Testamento se podría estudiar buscando los usos de la raíz *qđš* (santo, santidad, etc.), pero con ello no se agotaría la idea de santidad, ya que lo “santo” hace referencia a Dios, y evidentemente la raíz *qđš* no engloba toda la realidad de lo divino. En realidad, el Antiguo Testamento se refiere a lo divino con innumerables términos (santo, omnipotente, creador, salvador, etc.), de modo que para describir la idea de santidad habría que estudiar todos los conceptos que este texto aplica a Dios. En este trabajo se pondrán en evidencia solo algunos aspectos de la santidad, en concreto aquellos relacionados con el sacerdocio y el pueblo de Israel en el libro del Levítico. El Levítico resulta particularmente interesante por dos motivos:

1) Porque es el libro que usa más frecuentemente la terminología relacionada con la raíz *qđš*.²

2) Porque el Levítico ocupa, y no de modo casual, la parte central del Pentateuco, entre Génesis-Éxodo y Números-Deuteronomio.³ El Pentateuco narra la relación entre Yhwh e Israel. En los extremos del Pentateuco se encuentran Génesis y Deuteronomio, que narran, respectivamente, la historia de Dios con los Patriarcas, antepasados de Israel (Génesis), y la relación directa entre Yhwh e Israel (Deuteronomio). En el interior de los extremos constituidos por Génesis-Deuteronomio se coloca la institución de la alianza en el Sinaí entre Yhwh e Israel (Éxodo-Números), y al final, al centro del Pentateuco, constituyendo el núcleo sagrado del mensaje, se coloca el libro del Levítico, que en modo sintético se puede entender como culmen de la identificación entre Dios e Israel: lo que Dios es, esto

Sacro/profano, impuro/puro nella Bibbia e dintorni, Morcelliana, Brescia 2007, especialmente 29-37.

² De los 850 usos de la raíz *qđš* en el Antiguo Testamento, 152 se hallan en Lv (el más numeroso, seguido de Ez con 105x). Cfr. H.-P. MÜLLER, *qđš*, en E. JENNI, C. WESTERMANN (eds.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, II, Marietti, Casale Monferrato 1982, 534.

³ Como dato anecdótico, recordamos que los masoretas indicaban, como centro de la Torá, la vocal *ô* (*waw*) de *gâbôn* en Lv 11,42 (*gâbôn* significa ‘vientre’, y se refiere en Lv 11,42 a los animales que se arrastran sobre el vientre, que son alimento impuro). Los masoretas indicaban también como palabra central de la Torá la frase *dârôš dâraš* (‘buscar con ahínco’) de Lv 10,16. Cfr. E. WÜRTHWEIN, *The Text of the Old Testament. An Introduction to the Biblia Hebraica*, Eerdmans, Grand Rapids 1995², 19. Cfr. también A.G. AULD, *Leviticus at the Heart of the Pentateuch?*, en J.F.A. SAWYER (ed.), *Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 40-51 (especialmente p. 49); IDEM, *Leviticus. After Exodus and Before Numbers*, en R. RENDTORFF, R.A. KUGLER (eds.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Brill, Leiden 2003, 41-54.

es, su santidad, se aplica ahora también a Israel. Mientras Deuteronomio llama a Israel a la fidelidad a la alianza, el Levítico llama a Israel a la santidad: «Yahvé dijo a Moisés: “Di a toda la comunidad de los israelitas: Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo”» (Lv 19,2).⁴

2. La santidad entendida como “separación” del profano y consiguiente “consagración” a Dios

La idea de separación entre lo espiritual y lo terreno es un concepto arraigado en el espíritu humano. Ya en ámbito filosófico, como es sabido, Platón había indicado como finalidad principal del filósofo la de procurar la separación entre alma y cuerpo.⁵ En el ámbito teológico, son diversos los exegetas e investigadores de la historia de las religiones que conciben la santidad fundamentalmente como separación de lo profano y consiguiente consagración a Dios.⁶ Una obra en torno a este tema, considerada clásica en los círculos bíblicos y de historia de las religiones, es la de Rudolph Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Trewendt & Granier, Breslau, 1917).⁷ Propósito

⁴ Las traducciones del texto bíblico están tomadas de la *Biblia de Jerusalén. Nueva Edición*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017.

⁵ En el Fedón, Sócrates aplicaba a los filósofos esta idea: «Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que *no esté puro* me temo que no es lícito captar lo puro» (PLATÓN, *Fedón*, 67a-b, en C. GARCÍA GUAL, M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, E. LLEDÓ ÍÑIGO (eds.), *Diálogos. III: Fedón, Banquete, Fedro*, Biblioteca Clásica Gredos, Gredos, Madrid 1986, 45; cursiva nuestra).

⁶ Cfr. W. KORNFELD, *qdš*, en H.-J. FABRY, H. RINGGREN (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, VII, Paideia, Brescia 2007, 837-838. Otros autores que siguen esta misma línea son señalados por D.J.A. CLINES, *Alleged Basic Meanings of the Hebrew Verb qdš 'be holy'. An Exercise in Comparative Hebrew Lexicography*, 2-7 (artículo consultable solo en internet: <https://www.academia.edu/28065748>; consultado el 20 enero de 2019). En el ya clásico libro de M. ELIADE, *Le Sacré et le profane* (Gallimard, Paris 1965; el libro fue escrito originalmente en francés, pero vio la publicación primero en alemán: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Rowohlt, Hamburg 1957), escribía el autor: «Le sacré se manifeste toujours comme une réalité d'un tout autre ordre que les réalités “naturelles”» (p. 16); «L'homme prend connaissance du sacré parce que celui-ci se *manifeste*, se montre comme quelque chose de tout à fait différent du profane» (p. 17; cursiva del original). Críticos con la idea de que la separación corresponda al núcleo del concepto bíblico de santidad se muestran Clines en el artículo apenas citado y Ph. JENSON, *Holiness in the Priestly Writings of the Old Testament*, en S.C. BARTON (ed.), *Holiness. Past and Present*, T&T Clark, London 2003, 98-99.

⁷ El título en español es *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. La obra ha tenido

de Otto era defender la religión frente al racionalismo exacerbado, y, bajo el influjo de Schleiermacher, propugnaba que la religión, al tener como objeto la santidad de Dios, es en parte irracional, en el sentido de inconcebible, porque lo divino no es asimilable por la razón. Para Otto, lo que resulta fundamental en la religión es precisamente su trascendencia. Algo o alguien es santo porque no pertenece a este mundo.

Según esta concepción, la idea fundamental de lo que es “santo” consiste en la separación del mundo, porque todo lo que se refiere a la religión está transido de un *numen* de misterio, inalcanzable e intocable, ya que pertenece a la esfera de lo divino.⁸ A este principio responderían, por ejemplo, todas las prescripciones bíblicas que obligan a los sacerdotes a separarse del pueblo (Lv 8-9); la separación entre la grasa, que es ofrecida a Dios, y la carne que, en cambio, debe comer el oferente (7,22); la separación de las personas impuras lejos del campamento (13,46-47). Lo que no es puro no puede participar de la santidad de Dios.

No podemos detenernos a considerar si, desde el punto de vista religioso-antropológico, la idea de santidad está íntimamente ligada a la idea de separación. Parece, a primera vista, que entre separación y santidad hay cierta relación, dado que en muchas religiones existe un rito de consagración mediante el cual una persona o cosa, abandonando su ámbito terrenal originario, pasa a ocupar una nueva función en la esfera de lo divino. Pero esta interpretación parece un tanto reduccionista, como veremos ahora.

II. DOS COMPONENTES DE LA SANTIDAD: ORIGEN DIVINO Y RESPUESTA HUMANA

Como se puede observar en Lv 19,2 («Yahvé dijo a Moisés: “Di a toda la comunidad de los israelitas: Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo”»), la santidad de Israel deriva de la santidad de Dios. Si bien la teoría documentaria acerca de las fuentes de formación del Pentateuco (yahwista, elohísta, sacerdotal, deuteronomista) está hoy en día en fuerte discusión,⁹ es posible apreciar pasajes bíblicos en los que Dios se muestra más presente sobre la tierra, mientras en otros

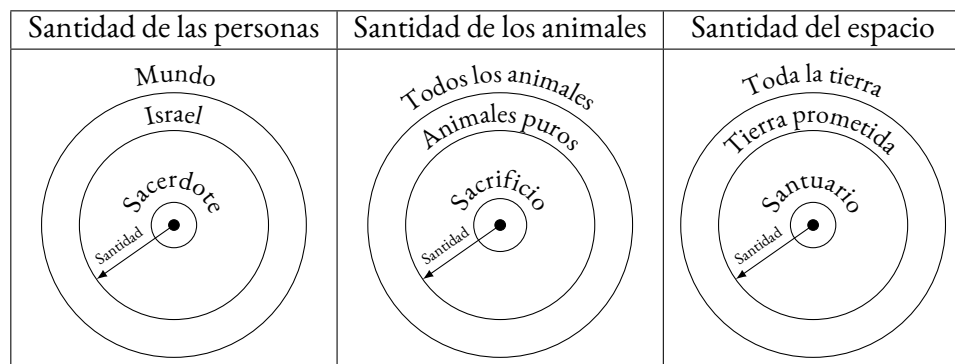
diversas ediciones en español, la primera corrió a cargo de Revista de Occidente, Madrid 1925; la última es de Alianza Editorial, Madrid 2016.

⁸ Otto empleó la terminología *numen* / *numinoso* para hablar de esta característica mística o etérea de lo religioso. Cfr. C. CROWDER, *Rudolf Otto's The Idea of the Holy Revisited*, en S.C. BARTON (ed.), *Holiness. Past and Present*, 22; T.A. GOOCH, *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, de Gruyter, Berlin 2000, 104-119.

⁹ Cfr. K. SCHMID – Th.B. DOZEMAN (eds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2006. De las cuatro fuentes que indicaba la crítica del s. XIX, sólo la escuela sacerdotal y la deuteronomista parecen mantenerse actualmente en pie entre los estudiosos.

se subraya su trascendencia y santidad. Esta distinción representa la quintaesencia de una cuestión fundamental para la teología y la filosofía, esto es, hasta qué punto Dios es inmanente o trascendente respecto al mundo. El problema de la santidad, a fin de cuentas, consiste en esto: ¿Dios está presente en el mundo santificándolo desde dentro, o bien, se debe buscar a Dios fuera de este mundo para santificarse?

Jacob Milgrom¹⁰ (1923-2010), uno de los más grandes estudiosos recientes del Levítico, ha diseñado la idea de santidad presente en el libro a través de la representación de diversos círculos concéntricos:¹¹



En el centro de cada uno de estos círculos concéntricos se encuentra la santidad en modo sublime, esto es, en conexión directa con Dios. Es un tipo de santidad que se puede considerar estática, porque proviene directamente de Dios, no depende del empeño moral de la persona. En el primer diagrama (“Santidad de las personas”), la santidad del sacerdote ocupa el puesto central, porque es una santidad ligada directamente a Dios. Lo mismo se puede decir en el segundo diagrama: los animales que se pueden ofrecer en sacrificio son los que gozan de mayor grado de santidad, seguidos después por los animales que son comestibles para Israel, y por último el resto de los animales. Del mismo modo, el templo de Jerusalén representa el lugar santo por antonomasia, santidad que pasa en menor grado a la tierra prometida y finalmente al mundo entero. Según Milgrom, existe ciertamente una separación entre estos ámbitos, pero conforme a la teología del Código de Santidad (llamado abreviadamente “H” [Heiligkeitsgesetz/Holiness Code]), esta separación tiene la función de hacer pasar la santidad desde los

¹⁰ J. MILGROM, *The Changing Concept of Holiness in the Pentateuchal Codes with Emphasis on Leviticus 19*, en J.F.A. SAWYER (ed.), *Reading Leviticus*, 65-78 (70). Cfr. También IDEM, *Leviticus 1-16*, Doubleday, New York 1991, 718-736.

¹¹ Milgrom desarrolló la idea de los círculos concéntricos a partir de los trabajos de antropología religiosa que la estudiosa americana Mary Douglas había dedicado al Levítico. Cfr. en especial, M. DOUGLAS, *Leviticus as Literature*, Oxford University Press, Oxford 1999, 59-60.

círculos internos hasta los externos. No se trata, por lo tanto, de una separación en sí misma, sino de una separación en función de los demás.¹²

A partir de la argumentación de Milgrom se pueden descubrir dos componentes de la santidad, al menos en el libro del Levítico. Uno consistiría en un tipo de santidad que proviene directamente de Dios, depende solo de Él (en el diagrama de los círculos concéntricos de santidad de las personas, corresponde a la santidad sacerdotal), mientras el otro estaría caracterizado por una santidad de mayor componente humano (en el diagrama de los círculos concéntricos de santidad de las personas, corresponde a la santidad de Israel). Evidentemente, este segundo componente humano de la santidad no es completamente independiente, porque en definitiva toda santidad proviene de Dios, y, en efecto, el libro del Levítico ha mantenido unidas las dos esferas de la santidad formando un solo libro compuesto por el Código Sacerdotal, referido a los sacerdotes (cc. 1-16), y el Código de Santidad, referido a Israel (cc. 17-26).¹³ Conviene describir con más detalle estos dos componentes de la santidad:

1) La santidad más estrechamente ligada a Dios parece externa al hombre: tiene su origen en Dios y su meta es establecer una serie de ámbitos privilegiados (sacerdotes, sacrificios, templo). Este círculo estrecho de la santidad proviene de Dios y se caracteriza por la idea de separación: lo que pertenece a Dios

¹² Escribe Milgrom: «The cross-comparison of these three congruent sets of concentric circles reveals, first, that priest, sacrifices and sanctuary (the innermost circles) must be unblemished and unpolluted. They are deliberately set apart from the middle circles, implying that the realms of priests, sacrifices and sanctuary must never be fused or confused with the realms of Israel, edible animals and holy land, respectively. H breaks apart this static, immutable picture. It declares that the innermost realms are capable of a centrifugal movement enabling them to incorporate their respective middle circles. According to H, although priests are innately holy, all Israel is enjoined to achieve holiness. Not that Israel is to observe the priestly regimen or attain priestly status in the sanctuary. Rather, by scrupulously observing the Lord's commandments, moral and ritual alike, lay Israel, can achieve holiness, and priestly Israel can retain it» (*The Changing Concept of Holiness in the Pentateuchal Codes with Emphasis on Leviticus 19*, 70-71). Como se puede observar, Milgrom atisba una ligera oposición entre las dos teologías que la exégesis crítica identifica dentro del Levítico: la fuente P (del alemán 'Priester' = 'sacerdotal') y la fuente H (del alemán 'Heiligkeit' = 'santidad'). La fuente P estaría presente en los primeros capítulos del Levítico (cc. 1-16), mientras a la fuente H pertenece la segunda parte del libro, el así llamado Código de Santidad (cc. 17-26). No es posible entrar ahora en detalle en esta discusión, pero de todos modos no es necesario suponer una oposición entre las fuentes como parecen indicar las palabras de Milgrom apenas citadas. Lo que resulta interesante es el hecho de que el Código de Santidad (cc. 17-26) propone para todo Israel la misma santidad que los primeros capítulos dedicaban a los sacerdotes (cc. 1-16). En realidad, es esta prospectiva común de la santidad para los sacerdotes y para Israel lo que da sentido completo al Levítico.

¹³ Recientemente N. Hays ha insistido en este legamen entre Código Sacerdotal y Código de Santidad: «The redactional interventions throughout Lev 10-16 thus reassert the place of the priesthood in the life of Israel in a way that responds to and thus reframes the more egalitarian

no puede contaminarse. Por ello, los sacerdotes, los sacrificios y el templo gozan del máximo grado de pureza. En el Levítico esta santidad está recogida en los cc. 1-16, adscritos habitualmente al Código Sacerdotal, a diferencia de los cc. 17-26 atribuidos al Código de Santidad. Al Código Sacerdotal pertenece todo lo que se refiere a la organización del culto referido a Dios: los sacrificios (cc. 1-7), la consagración de los sacerdotes (cc. 8-10), la distinción entre puro e impuro (cc. 11-15).

2) El componente humano de la santidad surge como prolongación del precedente, y muestra que la santidad sacerdotal no es inaccesible, más bien al contrario, su aparente inaccesibilidad está destinada a difundirse. En otras palabras, la santidad de los sacerdotes es vía para la santidad de Israel.¹⁴ Parece importante, por tanto, no establecer un fuerte contraste entre los diversos círculos concéntricos de santidad. En realidad, los sacerdotes tienen la función de hacer presente en modo vivo, patente, la santidad que después debe pasar al pueblo.¹⁵ Por ello, en el Código de Santidad (cc. 17-26) predominan las exigencias morales a Israel, ya que la santidad de Israel proviene del valor moral de sus acciones, mientras en el Código Sacerdotal la santidad procede del carácter santo de Dios. En otros términos, en el Código Sacerdotal la santidad viene de Dios a Israel, mientras en el Código de Santidad la santidad procede de las acciones de Israel, las cuales en la medida en que son moralmente buenas santifican a Israel porque lo identifican

ethos of the following Holiness Code. The priests receive the responsibility to distinguish and teach directly from YHWH during the ordination rites in Lev 8–10. The subsequent purity regulations then repeatedly recall these responsibilities in a way that brings these purity regulations under the purview of priestly duties. The lay Israelites still play an important role in maintaining distinctions, as emphasized in the Holiness Code, but through this redactional work the priesthood decisively emerges as the institution that leads Israel in its distinguishing task, teaches YHWH's statutes, and protects the sanctuary from the people's impurities» (N. HAYS, *The Redactional Reassertion of the Priestly Role in Leviticus 1-16*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 130.2 [2018] 187).

¹⁴ Así, escribe J.B. WELLS: «So the priests are not just holy for their own sake, or for God's; since they are priests on behalf of Israel, they have a responsibility to embody God's holiness to the people» (*God's Holy People. A Theme in Biblical Theology*, JSOTS 305, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 114). En la misma página, dice la autora inglesa: «The priest is holy to the people just as the entire community is holy to Yhwh. So the priest operates for the sake of God and for the sake of the people» (cursiva del original).

¹⁵ De nuevo Wells: «Thus, just as priests are called to imitate Yhwh, so Israel is to imitate its priests» (*ibidem*). Sobre la santidad del sacerdote en el AT, se puede consultar F. VARO, *Santidad y sacerdocio. Del Antiguo al Nuevo Testamento*, «Scripta theologica» 34 (2002) 13-43. Acerca del sacerdocio veterotestamentario en general, resulta útil: A. CODY, *A History of Old Testament Priesthood*, Pontifical Biblical Institute, Roma 1969; y más recientemente, con amplia bibliografía, G. DEIANA, *Sacrificio e sacerdozio nell'AT e negli scritti giudaici*, «Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica» 61 (2012) 25-149 (las pp. 92-141 están dedicadas al sacerdocio del AT).

con la bondad moral de Dios: «Yahvé dijo a Moisés: “Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo”» (Lv 19,2).

Las acciones de los sacerdotes y las acciones del pueblo se desarrollan en ámbitos diversos: unas tienen lugar en el templo, las otras en medio del mundo. La exigencia de santidad que se requiere al pueblo tiene como modelo la santidad de los sacerdotes (de estos pasa al pueblo), pero ambas no se identifican totalmente. Retomando las palabras de Milgrom citadas antes en nota 12: «No se trata de que Israel deba observar el régimen sacerdotal o adquirir el estatus sacerdotal en el santuario». Existe el ámbito sacerdotal interno en el templo, donde la acción de Dios actúa de modo directo, y existe el ámbito del pueblo externo al templo, donde la acción de Dios se manifiesta a través de las acciones morales del pueblo. La santidad tiene su origen en la acción de Dios en el templo, pero no se completa hasta que no repercute en el pueblo a través de su vida santa. Esta idea se refleja en la estructura literaria del Levítico. En primer lugar, se presenta todo lo que tiene que ver con el templo: los sacrificios (cc. 1-7), los sacerdotes que deben ofrecer los sacrificios (cc. 8-10), la pureza con la que el pueblo debe acceder al templo (cc. 11-16); solo a partir del momento en que la santidad del templo está asegurada como se describe en el Código Sacerdotal, entra en juego la santidad externa al templo como se describe en el Código de Santidad, que comprende exigencias morales para el pueblo (cc. 17-20), así como exigencias morales para los sacerdotes en el ámbito exterior al templo (c. 21: límites en el luto –porque todo lo que tiene que ver con la muerte está sujeto al régimen de pureza/impureza–, y límites en los matrimonios de sacerdotes –porque todo lo que se relaciona con el don de la vida está también sujeto al régimen de pureza/impureza).

III. LA RELACIÓN ENTRE SANTIDAD SACERDOTAL Y SANTIDAD DEL PUEBLO EN EL LEVÍTICO

Israel Knohl, en un estudio sobre la relación entre el Código Sacerdotal y el Código de Santidad en el Levítico, ha vislumbrado una fuerte oposición entre ambos. Para el autor israelita, «El concepto de santidad en el CS [Código Sacerdotal], tiene un carácter ritual desprovisto de cualquier contenido moral».¹⁶ Mientras la legislación sacerdotal está preocupada por el culto, el Código de Santidad se preocupa específicamente por la moral. Sin embargo, a nuestro parecer, no es

¹⁶ «The concept of holiness in PT [Priestly Torah] has a ritual character devoid of any moral content» (I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007, 151; reimpresión del original: Fortress Press, Minneapolis 1995). Mediante la expresión “Sanctuary of Silence” en el título del libro, el autor quiere transmitir la idea de que en el santuario de Jerusalén ocupaba el primer puesto el culto, no la oración.

necesario ver un contraste entre los dos códigos, sino que más bien se trata de dos aspectos que reflejan los dos componentes de la santidad:

1) Por una parte el hombre no puede darse a sí mismo la santidad, porque esta se mantiene siempre ligada en su origen a lo divino: es algo que trasciende al hombre.

2) Por otra parte, la santidad no existe si el hombre no se dirige a Dios, es decir, si no dirige sus acciones hacia Dios. Walter Brueggemann ha expresado bien esta dualidad, que no es dualismo, entre la santidad que procede de Dios y la exigencia de respuesta humana:

La tradición sacerdotal, centrada en separación y pureza, remite a la finalidad, misterio y transcendencia de Dios. En Israel, sin embargo, la sensación de maravilla ante lo majestuoso no redundaba en una religiosidad indiferente. La tradición profética se refiere a la justicia y preocupación por los pobres como la sustancia de la santidad de Dios. No hay motivo para armonizar o rechazar una tendencia en favor de la otra en el Dios de Israel. Tanto la majestuosidad pre-razional como el empeño de crítica social pertenecen a Dios; ambos coexisten en una tensión fructífera. La insistencia en la pureza evita que la santidad de Dios quede reducida a obligación moral. Al contrario, la necesidad de justicia impide que la santidad se convierta en una religión genérica, desinteresada.¹⁷

Las palabras de Brueggemann referidas a los profetas en el párrafo anterior, valen también para las exigencias morales del Código de Santidad: en Israel no existe una referencia al culto (Código Sacerdotal) que no tenga un reflejo moral (Código de Santidad). No hay oposición entre ambos componentes de la santidad: la santidad sacerdotal es el primer paso, sin ella el pueblo no podría alcanzar su propia santidad. De este modo se puede afirmar que en Lv 17-26 (Código de Santidad) se aplica a la vida del pueblo la santidad sacerdotal de origen divino presentada en Lv 1-16 (Código Sacerdotal).

¹⁷ «The priestly tradition focused on separateness and cleanness bespeaks the ultimacy, mystery, and unapproachability of God. In Israel, however, a sense of wonder in the face of majesty is never undifferentiatedly religious. The prophetic tradition concerns justice and social caring as the substance of God's holiness. There is no way to harmonize or finally adjudicate between these two tendencies in the God of Israel. Prerational majesty and critical social passion belong to God; both are there in a fruitful tension. The stress on cleanness prevents God's holiness from being reduced to moral requirement. Conversely, the urgency of justice precludes holiness from being generic, disinterested religion» (W. BRUEGGEMANN, *Editor's Foreword*, en J.G. GAMMIE, *Holiness in Israel*, Fortress Press, Minneapolis 1989, xi).

IV. CARACTERÍSTICAS DE LA SANTIDAD SACERDOTAL Y LA SANTIDAD DEL PUEBLO EN LEVÍTICO

A partir de la descripción de los dos componentes de la santidad (origen divino y respuesta del hombre), podemos adscribir algunas características a cada tipo:

	Santidad sacerdotal	Santidad del pueblo
Origen	Acciones propias de Dios	Acciones propias del pueblo
Lugar	Templo	Fuera del templo
Disponibilidad	Indisponible	Gran libertad de acción
Fin, meta	Santificar Israel	Santificar el mundo

Ofrecemos una breve descripción de cada una de estas características:

1) Origen: como ya hemos mencionado, la santidad procede siempre en último término de Dios, pero parece actuar de modos diversos a lo largo del Levítico. En el culto actúa de modo pleno, todo lo que allí tiene lugar hace referencia directa a Dios, pertenece al ámbito divino. En cambio, el pueblo no actúa en primer término en el ámbito del templo, sus acciones propias se realizan fuera del templo, pero deben responder a esa misma santidad (19,2: «Yahvé dijo a Moisés; “Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo”»). La santidad del templo procede directamente de Dios, mientras que la santidad del pueblo inicia con las acciones propias de cada israelita.

2) Lugar: resulta evidente que el lugar propio de la santidad de Dios es el templo, mientras que el actuar propio del pueblo de Israel se sitúa fuera de los confines de este.

3) Disponibilidad: las leyes que se refieren al culto, y también las leyes de pureza e impureza rituales, son en gran medida directamente establecidas por Dios y son descritas positivamente, es decir, de modo concreto. En cambio, las normas que se refieren a la santidad del obrar humano son delineadas negativamente: se prohíbe un comportamiento (cfr. la mayor parte de los preceptos de Lv 18-19), pero en realidad se deja una gran libertad de acción para cumplir el bien. Es decir, se prohíben solo algunas pocas cosas que no se pueden hacer, indicando implícitamente que todas las demás se pueden cumplir. Esta distinción normativa deriva del hecho de que el israelita no tiene ninguna disponibilidad sobre la santidad del culto: le resulta indisponible porque tiene su origen exclusivamente en Dios. Por eso el culto es descrito pormenorizadamente. Con ello se obtiene la ventaja de que la santidad del culto, por su dependencia directa de la santidad de Dios, actúa independientemente de la santidad moral del sacerdote. Por decirlo de otro modo, el fin de la santidad del culto es manifestar la santidad de Dios, no manifestar la bondad de una acción humana, sino la bondad de la acción de

Dios. El mismo hecho de que se trata de una santidad que tiene su origen en Dios, es lo que permite que el culto sea un instrumento adecuado para hacer llegar la santidad de Dios al pueblo: si la santidad del culto dependiera del sacerdote, se correría el riesgo de que esta no llegara incólume al pueblo. Al contrario, puesto que del culto emana una santidad que proviene directamente de Dios, es siempre eficaz. Diversamente, la santidad que es propia del pueblo se debe adquirir con esfuerzo, depende de la bondad de la acción realizada. No se trata de una santidad que procede directamente de Dios, sino de una acción originalmente humana que resulta santa si se acomoda al criterio divino (cfr. Lv 19,2).

4) Fin, meta: los dos componentes de la santidad no funcionan aisladamente. La santidad sacerdotal, como muestran los diagramas concéntricos expuestos más arriba, va dirigida al pueblo, no es una santidad aislada en sí misma. Del mismo modo, las acciones de Israel, aunque nacen en el ámbito de la vida común, están destinadas a identificarse o revestirse de la misma santidad del culto, especialmente a través de la oferta de los sacrificios, que conlleva la santificación de lo que se ofrece. Es interesante observar que los dos componentes de la santidad, la del culto y la del pueblo, son a la vez distintos y complementarios. Esto se puede demostrar a través de dos ejemplos, el primero de los cuales excede el ámbito del Levítico:

– La rebelión de Coré. En Num 16,3 se narra el castigo de Coré, enfrentado con Moisés y Aarón por reconocer el sacerdocio a todo el pueblo: «Se amotinaron contra Moisés y Aarón y les dijeron: “Esto ya pasa de la raya. Toda la comunidad entera, *todos están consagrados* y Yahvé está en medio de ellos. ¿Por qué, pues, os encumbráis por encima de la asamblea de Yahvé?”». Coré y cuantos se alzaron junto a él fueron castigados porque habían confundido la santidad de los sacerdotes y la santidad de Israel, identificando ambas.¹⁸

– El motivo por el que los israelitas podían ofrecer en el templo solo tres tipos de animales (buey o vaca, ovejas, cabras; o bien, en sustitución, dos tórtolas o palomas), consiste en el hecho de que estos eran los animales domésticos, es decir, de propiedad del israelita. En cambio, los israelitas podían comer los animales de caza (siempre en todo caso rumiantes y ungulados, como los de los sacrificios) sin ofrecerlos en el templo, porque siendo salvajes pertenecían de modo evidente a

¹⁸ A este propósito –la necesaria distinción entre sacerdocio y laicidad–, explicaba D. Barthélemy: «Seuls peuvent s’approcher et sont invulnérables ceux qui se sont donnés entièrement et consacrés. Et grâce à eux, un certain contact médiat, et non plus immédiat, est possible entre le peuple et son Seigneur, quand bien même ce Seigneur a caché sa face au peuple profané. Voilà la raison d’être du sacerdoce, voilà établie sa distinction d’avec le laïc. Distinction entre un monde qui manie des réalités nécessairement souillées et certains qui se doivent à une pureté totale, au nom des autres et pris d’entre les autres» (D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image. Ébauche d’une théologie biblique*, Cerf, Paris 1963 [reimpr. 2004], 188).

Dios: se debía solo evitar comer la sangre («Cualquier hombre de la casa de Israel, o de los forasteros que residen entre ellos, que cace un animal o un ave que la ley permite comer, derramará su sangre y la cubrirá con tierra», Lv 17,13). En efecto, para los animales domésticos, que el israelita había criado y le pertenecían enteramente, regía la norma de ofrecerlos en el templo, precisamente para manifestar que todo pertenece a Dios: «Cualquier hombre de la casa de Israel que mate buey, oveja o cabra dentro del campamento o fuera del mismo, y no los lleve a la entrada de la Tienda del Encuentro, para presentarlos como ofrenda a Yahvé ante su Morada, será considerado reo de sangre» (Lv 17,3-4). A través de la ofrenda de los propios animales a Dios, se ofrecía el propio rendimiento del trabajo, y se manifestaba que cuanto pertenecía al israelita pertenecía en origen a Dios y se le restituía en sacrificio para constituirlo santo.¹⁹ Lo que pertenece al israelita no es considerado santo inicialmente, necesita de la intervención del culto para convertirse en tal. La acción común del israelita necesita del complemento del culto para alcanzar la santidad. Quizás el quehacer común del israelita podría haberse considerado santo ya desde el inicio, visto que se desarrolla en medio de la Creación y esta es buena (y por tanto santa; cfr. Gn 1), pero el Levítico enseña que el israelita necesita del complemento del culto. No existe, por tanto, una santidad que proceda solo del hombre, incluso tratándose de una acción moral de máxima categoría: para el Levítico es necesaria también una intervención divina de modo que se haga evidente que la santidad procede en todo caso de Dios.

V. CONCLUSIÓN

La estructura del libro del Levítico, dividido en un Código Sacerdotal (cc. 1-16) y un Código de Santidad (cc. 17-26), parece reflejar a la perfección la complementariedad existente entre santidad sacerdotal y santidad del pueblo. Ambas tienen funciones y ámbitos propios. La santidad sacerdotal manifiesta más claramente la indisponibilidad del hombre hacia su propia santidad: solo Dios puede dar la santidad. A la vez, Dios quiere entrar en comunión con Israel, precisamente a través de lo que resulta más común o profano en la vida del hombre. Contribuyendo con lo que le es propio, su trabajo sobre la tierra, y dirigiendo esta acción a Dios, el israelita puede alcanzar el rango de lo que es santo, de lo que originariamente pertenece al ámbito del divino. Lo que se ha pretendido indicar en este breve artículo, es que el Levítico, un libro caracterizado habitualmente como “ritualista”, contiene ya una invitación a poner por obra una santidad que

¹⁹ «[...] the sacrificial system enables Israel to enter the sanctuary—the realm of holiness—and receive, via the sacrifices, the divine blessing (cfr. Exod 20:24) of life-giving procreation and life-sustaining produce ([Lv] 19:25; 23:11; Ezek 44:30; Prov 3:9-10)» (J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, 1003).

se desarrolla en el ámbito humano, y la presenta no de modo autónomo, sino en dependencia del culto y el sacerdocio. La relación entre culto y vida común está, como se ha visto, en la entraña de la estructuración del Levítico en Código Sacerdotal (cc. 1-16) y Código de Santidad (cc. 17-26). Esta propuesta del Levítico de compenetración entre culto y vida ordinaria, se completará con la efusión del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento (cfr. Rm 12,1: «Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que os ofrezcáis a vosotros mismos como un sacrificio vivo, santo y agradable a Dios. Tal debería ser vuestro culto espiritual»). Pero el anuncio de esta compenetración entre culto y vida ordinaria se encuentra ya en germen en el Levítico.

ABSTRACT

El artículo analiza el concepto de “santidad” en la Biblia, a través de la comparación entre santidad sacerdotal y santidad de Israel en el libro del Levítico. Propósito de la investigación es mostrar que las dos partes en que los estudiosos dividen el Levítico –el Código Sacerdotal (cc. 1-16) y el Código de Santidad (cc. 17-26)– pueden estudiarse como reflejo de dos componentes del concepto de santidad: Dios que santifica porque es originariamente puro y santo; e Israel, que es santificado y, si bien no originariamente santo, tiende a ello.

The paper analyzes the concept of “holiness” in the Bible, through the comparison between priestly holiness and holiness of Israel in the book of Leviticus. Purpose of the research is to show that the two parts in which scholars divide Leviticus—the Priestly Code (cc 1-16) and the Holiness Code (cc 17-26)—might be studied as a reflection of two components of the concept of holiness: God who sanctifies because he is originally pure and holy; and Israel, who is sanctified and, although not originally saint, tends to it.

IL SACERDOZIO COMUNE DEGLI SPOSI CRISTIANI

CARLA ROSSI ESPAGNET*

SOMMARIO: I. *Gli sposi cristiani, membri del popolo sacerdotale.* II. *Gli sposi cristiani, ministri del proprio Matrimonio.* III. *Gli sposi cristiani, sacerdoti della vita familiare.* IV. *L'offerta dell'amore fedele e fecondo.* V. *Conclusioni.*

Il Concilio Vaticano II, come lo scriba che «estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche» (Mt 13,52) ha riportato in luce la gemma del sacerdozio comune dei fedeli laici, che per lunghi secoli era rimasta nell'ombra.

La riscoperta è maturata grazie alla nuova consapevolezza sull'identità della Chiesa come popolo di Dio, emersa come un dono dello Spirito durante i lavori del Concilio. Per la prima volta dopo tanti secoli la Chiesa si è presentata come il popolo santo di Dio,¹ rigenerato dal sangue di Cristo e unito in quel nome a un nuovo patto, al quale tutte le genti sono chiamate a partecipare: «Cristo Signore [...] fece del nuovo popolo “un regno e dei sacerdoti per 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)».² Il Concilio ha affermato che tutti i fedeli esercitano il sacerdozio legato al nome di cristiani, e che il sacerdozio gerarchico conserva una funzione fondamentale ma non isolata: il popolo e i ministri sono in dialogo costante, ognuno con il proprio dono, per edificare il regno di Dio nel mondo. «Il sacerdote ministeriale [...] 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».³

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ Cfr. Cost. Dogm. *Lumen Gentium* (LG), n.9.

² LG 10.

³ *Ibidem*.

La *Lumen gentium* prosegue illustrando che «l'indole sacra e la struttura organica della comunità sacerdotale vengono attuate per mezzo dei sacramenti e delle virtù». ⁴ Poi passa in rassegna ogni sacramento per mostrare come la vita sacramentale generi ed irrobustisca l'indole sacerdotale del popolo di Dio, e si sofferma sull'esercizio del sacerdozio comune nel sacramento del Matrimonio:

I coniugi cristiani, in virtù del sacramento del Matrimonio, col quale essi sono il segno del mistero di unità e di fecondo amore che intercorre fra Cristo e la Chiesa, e vi partecipano (cfr. Ef 5,32), si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale, nell'accettazione e nell'educazione della prole, e hanno così, nel loro stato di vita e nel loro ordine, il proprio dono in mezzo al popolo di Dio. Da questo Matrimonio, infatti, procede la famiglia [...] In questa che si potrebbe chiamare Chiesa domestica, i genitori devono essere per i loro figli, con la parola e con l'esempio, i primi annunciatori della fede, e secondare la vocazione propria di ognuno, e quella sacra in modo speciale. ⁵

In queste pagine cercheremo di mostrare in che cosa consista la condizione sacerdotale degli sposi cristiani all'interno del popolo di Dio. Una maggiore chiarezza e condivisione su questo tema dovrebbe portare frutti molto importanti per la vita della Chiesa, anche solo per il fatto di contribuire ad attivare le energie spirituali della parte più numerosa del popolo di Dio, che è costituita dai coniugi cristiani.

I. GLI SPOSI CRISTIANI, MEMBRI DEL POPOLO SACERDOTALE

Il nuovo popolo di Dio che è la Chiesa non nasce dalla generazione umana e dalla condivisione di un determinato sistema linguistico, culturale e politico, ma dalla chiamata di Dio accolta nella fede (cfr. Gv 1,12-13). ⁶

Prima della Chiesa di Cristo, già il popolo di Israele era nato dalla Parola di Dio rivolta ad Abramo e dalla sua risposta di fede (cfr Rm 4,1-3); Dio costituì Israele come «un regno di sacerdoti e una nazione santa» (Es 19,6), il che significa che esso viene da Dio ed è chiamato a manifestare tra tutte le nazioni chi è il vero Dio e a celebrarne la lode. ⁷ A motivo dell'elezione divina, tutto il popolo di Israele ha qualità sacerdotale, è un popolo santo che mostra la sua appartenenza a Dio sia con le sue opere di giustizia, sia nel culto; ma all'interno del «regno di sacerdoti» Dio designa una classe sacerdotale per celebrare gli atti di culto a nome di tutto il popolo. Aronne e i suoi figli sono stabiliti sacerdoti da Dio (Es 28,1) e a loro viene assegnata la tribù di Levi per compiere i servizi presso la

⁴ LG 11.

⁵ LG 11.

⁶ Sulle caratteristiche del nuovo Popolo di Dio, cfr. la bella sintesi di CCC 782.

⁷ Cfr. Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966, 157-164.

tenda del convegno (Nm 3,5-13). Ai sacerdoti è assegnato il compito di offrire i sacrifici, soprattutto in espiazione per i peccati, ma anche a lode di Dio; Dio stesso prescrive i sacrifici differenziandoli nella loro modalità e significato (Lv 1-7), tuttavia, attraverso i profeti e i libri sapienziali, fa sapere a Israele di non gradire l'offerta di beni materiali che non sia il frutto di un cuore sinceramente religioso, ma solo un adempimento ipocrita: «Sacrificio e offerta non gradisci, gli orecchi mi hai aperto. Non hai chiesto olocausto e vittima per la colpa. Allora ho detto: «Ecco, io vengo. Sul rotolo del libro di me è scritto, che io faccio il tuo volere. Mio Dio, questo io desidero, la tua legge è nel profondo del mio cuore»» (Sal 40,7-9; cfr. Sir 35,1-15). Nella *Lettera agli Ebrei* queste parole trovano un significato pieno quando vengono attribuite a Cristo: «Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato» (Eb 10,5). Cristo viene nel mondo come il perfetto Sacerdote che offre Se stesso al Padre per il bene dell'umanità, costituendosi così come Mediatore della nuova alleanza: «Egli abolisce il primo sacrificio per stabilirne uno nuovo. Ed è appunto per quella volontà che noi siamo stati santificati, per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo, fatta una volta per sempre» (Eb 10,9-10).

Cristo ha portato a compimento il rapporto di alleanza tra Dio e l'umanità, estendendolo a tutti gli uomini di tutti i tempi e rendendolo di fatto universale.⁸ Questa universalità riguarda sia i destinatari del suo sacrificio – gli uomini e le donne di tutti i tempi, e l'intero cosmo – sia gli atti con cui Egli l'ha realizzato: non solo nella “sua ora”, ma in tutta la sua vita, Egli ha compiuto la volontà del Padre, gli ha reso lode e ha unito a Lui gli uomini suoi fratelli. Il compimento pasquale rappresenta il culmine di un'intera esistenza sacerdotale vissuta nell'amore filiale per il Padre;⁹ il suo sacrificio abbraccia tutta la sua vita nel corpo, le sue parole, opere, preghiere, insegnamenti, pensieri e desideri interamente animati dall'amore per il Padre, fino a culminare nell'offerta totale sulla Croce, per il rinnovamento dell'Alleanza.

Sull'esempio di Cristo, san Paolo esorta in vari momenti a rendere a Dio la lode dell'intera esistenza, corporea e spirituale: «Vi esorto, dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale» (Rm 12,1);¹⁰ e mette in guardia dal rendere un culto solo esteriore, basato su criteri mondani: «Siamo infatti noi i veri circoncisi, noi che rendiamo il culto mossi dallo Spirito di Dio e ci gloriamo in Cristo Gesù, senza avere fiducia nella carne» (Fil 3,3). San Pietro afferma che tutta la Chiesa è resa partecipe del sacerdozio di Cristo: «Stringendovi a lui,

⁸ Sull'universalismo promesso in Israele e attuato nella missione della Chiesa, cfr. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 399-404.

⁹ Cfr. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, 205-209.

¹⁰ Cfr. anche Rm 6,12-13.29; 1 Cor 3,16-17; 6,15.19-20.

pietra viva, rigettata dagli uomini, ma scelta e preziosa davanti a Dio, anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo» (1Pt 2,4-5). Il popolo compie la missione propria del sacerdote, che consiste nell'elevare a Dio il culto che gli è dovuto e nell'offrirgli sacrifici di lode e di espiazione: «Voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce; voi, che un tempo eravate non popolo, ora invece siete il popolo di Dio; voi, un tempo esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia» (1Pt 2,9-10).

Sulla scia di questi insegnamenti, sant'Agostino intuisce che «il vero sacrificio consiste in ogni opera fatta con l'intenzione di essere uniti a Dio in una santa comunione, cioè in ogni atto riferito al fine del bene capace di renderci veramente felici».¹¹ Si tratta di un culto non liturgico, ma dell'offerta di tutta la vita, che comprende una ricca varietà di aspetti: l'aspetto morale e dunque l'offerta delle proprie azioni con spirito religioso; quello spirituale della preghiera e della vita ascetica; e l'aspetto sacramentale che nasce nel Battesimo e culmina nella partecipazione all'Eucaristia.¹² Da quanto detto, si capisce che il valore del sacrificio non sta tanto nell'aspetto dolorifico, come spesso siamo abituati a pensare, quanto nella sincerità dell'orientamento del cuore verso Dio. Anzi, il sacrificio più gradito a Dio è quello che si compie con gioia, nella letizia interiore: «Glorifica il Signore con occhio contento, non essere avaro nelle primizie delle tue mani. In ogni offerta mostra lieto il tuo volto, con gioia consacra la tua decima» (Sir 35,10-11). È vero che, nella nostra condizione di creature ferite dal peccato l'offerta a Dio spesso si scontra con resistenze interiori e deve superare la tentazione della tristezza, ma più la persona cresce nelle virtù, più la sua offerta diventa spontanea e gioiosa.¹³

Il Battesimo che imprime il carattere di cristiano, figlio di Dio in Cristo, abilita il popolo sacerdotale a rendere il culto, e lo rende partecipe del sacerdozio di Cristo: «Incorporati alla Chiesa per mezzo del Battesimo, i fedeli hanno ricevuto il carattere sacramentale che li consacra per il culto religioso cristiano. Il sigillo battesimale abilita e impegna i cristiani a servire Dio mediante una viva partecipazione alla santa Liturgia della Chiesa e "a esercitare il loro sacerdozio battesimale" (LG 10)».¹⁴ Per il Battesimo, i cristiani sono resi capaci di offrire la propria vita a Dio, in un'offerta spirituale che abbraccia anche la dimensione corporea, che è parte integrante della realtà umana.

¹¹ S. AGOSTINO, *La città di Dio*, X, cc. 5 e 6.

¹² Cfr. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, 171-183.

¹³ Cfr. CCC 1804.

¹⁴ CCC 1273.

Tutto il popolo sacerdotale che è la Chiesa eleva questo culto, compresi i laici, di cui i coniugati costituiscono la maggior parte; anch'essi partecipano in modo attivo alla sua missione.

Arriviamo dunque a parlare più specificamente del sacerdozio comune degli sposi, membri del popolo santo di Dio. Dalle fonti scritturistiche e patristiche apprendiamo che i primi cristiani venivano chiamati «santi» (1Cor 1,2; 2Cor 1,1; 13,12; Ef 1,1; Fil 1,1; 4,21; Col 1,2), e che tra i «santi» erano compresi anche i coniugi cristiani che lavoravano per diffondere il Vangelo: san Paolo ricorda Priscilla e Aquila, Andronico e Giunia, che si dedicavano all'evangelizzazione e che offrivano la loro casa per le riunioni e le celebrazioni eucaristiche (Rm 16,3-5.7); gli *Atti degli Apostoli* fanno menzione di famiglie che ospitavano le riunioni di preghiera (At 12,12), e che dividevano il dono della fede e del Battesimo (At 16,15), contribuendo così al consolidamento e all'espansione della Chiesa.¹⁵ Nelle parti parenetiche degli scritti neotestamentari, gli sposi cristiani sono chiamati a vivere santamente il Matrimonio e ad allontanarsi dai costumi libertini del mondo greco-romano (cfr. Col 3,18-21; Ef 5,21-28; 1Pt 3,1-7; Eb 13,4); inoltre, tutti sono esortati a non cadere nell'estremo opposto delle eresie spiritualiste, che condannavano il Matrimonio (cfr. 1Tm 4,3); ma soprattutto emerge l'esistenza di un legame misterioso tra il Matrimonio e la vita in Cristo (1Cor 7,39; Ef 5,29-33); da tutto ciò si vede che gli sposi venivano considerati parte importante della Chiesa, e chiamati a mettere a frutto il loro dono a beneficio dell'intero popolo di Dio.

I Padri della Chiesa mostrano stima per la nuova via della verginità, ma allo stesso tempo esprimono la consapevolezza che la vita matrimoniale ha ricevuto dalla fede una nuova luce, che offre una testimonianza di Cristo nel mondo: «[I cristiani] convivono nel Matrimonio come tutti e procreano figli, ma non espongono i nati. Considerano comune la mensa, non il letto».¹⁶ Il Matrimonio tra i cristiani è vissuto dalla fede e ha un grande interesse ecclesiale, com'è testimoniato da sant'Ignazio di Antiochia: «Che con il parere del Vescovo facciano l'unione in modo che le nozze siano secondo il Signore Gesù e non secondo passione».¹⁷ Anche sant'Ambrogio afferma l'importanza del Matrimonio per la vita di fede: «Niente c'è di più grave che unirsi con una pagana. Come può essere detto Matrimonio quello dove manca la concordia della fede?».¹⁸ San Giovanni Crisostomo e sant'Agostino elaborano più ampiamente il valore cristiano del Matrimonio, e giungono a paragonare il ruolo del padre di famiglia a quello del vescovo in mezzo

¹⁵ Cfr P. RIO, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo*, Palabra, Madrid 2015, 100-104.

¹⁶ *Epistola a Diogneto*, V,6-7.

¹⁷ S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Epistola a Policarpo*, 5,2.

¹⁸ S. AMBROGIO, *Epistola* 19,7.

al suo popolo: anch'egli deve guidare la sua famiglia sulla via di Dio, poiché la famiglia è una "piccola Chiesa".¹⁹

Nei secoli successivi, se scarso è stato l'interesse per il sacerdozio comune dei fedeli, ancor meno si è prestata attenzione a quello degli sposi cristiani.²⁰ Un insegnamento in tal senso però è offerto dal Catechismo romano (1566), che affermò il valore del sacerdozio comune dei fedeli, chiamandolo "sacerdozio interiore", benché la sua attenzione si soffermi maggiormente sul sacerdozio ministeriale, il cui valore sacramentale era negato dai luterani:

Il sacerdozio interiore spetta a tutti i fedeli in forza del loro battesimo e specialmente ai giusti che posseggono lo spirito di Dio e sono fatti, in virtù della grazia, membri vivi di Cristo, sommo sacerdote. In virtù di questo sacerdozio, i fedeli, con una fede accesa di carità, sull'altare della loro anima offrono a Dio vittime spirituali, che sono tutte le opere buone, indirizzate alla gloria del Signore. È scritto nell'Apocalisse: "Cristo ci purificò dalle nostre colpe nel suo sangue e fece di noi un regno e un sacerdozio di Dio suo Padre" (1,5). E san Pietro scrive: "Come pietre vive siete stati edificati in edificio spirituale, sacerdozio santo, che offre spirituali vittime a Dio gradite per i meriti di Gesù Cristo" (1Pt 2,5). E san Paolo pure ci esorta a offrire i nostri corpi in olocausto vivo, santo, gradevole al Signore, come nostro culto ragionevole (Rm 12,1). E Davide a sua volta: "L'anima che soffre è un sacrificio gradito agli occhi di Dio; tu, o Signore, non disprezzerai un cuore contrito e umiliato" (Sal 50,19). Tutti questi testi, evidentemente, si riferiscono a un sacerdozio interiore.²¹

Nel 1610 uscì l'edizione completa dell'*Introduzione alla vita devota* di san Francesco di Sales, "il" libro dei laici, ispirato dalla convinzione che la vita di preghiera debba uscire dai conventi e diffondersi nelle città, nei paesi, nella Corte e ovunque le persone vivono insieme: si diede così un nuovo impulso all'idea di coltivare il sacerdozio comune dei fedeli laici, con una certa attenzione anche agli sposi cristiani.²²

Pio XI sottolineò la realtà del sacerdozio comune dei fedeli nell'enciclica *Miserentissimus Redemptor* (1928), in cui esortava tutta la Chiesa, e non solo i ministri ordinati, a unirsi nell'espiazione al Cuore di Gesù,²³ e due anni dopo nell'enciclica

¹⁹ S. AGOSTINO, *Discorso* 94; S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Gen. Serm.* 6,2 e 7,1.

²⁰ Cfr. C. ROCCHETTA, *Teologia della famiglia*, Edb, Bologna 2011, 400-416.

²¹ *Catechismo romano*, n. 284.

²² Nei capitoli 38 e 39 egli si rivolge agli sposi incoraggiandoli ad amarsi come Dio desidera fin dalle origini, quando creò Adamo ed Eva.

²³ PIO XI, Enc. *Miserentissimus Redemptor*, 8 maggio 1928, in *Enchiridion delle Encicliche*, V, Edb, Bologna 1995, 239-261, soprattutto 248. Pio XI è stato considerato il Papa che ha favorito la riscoperta del sacerdozio comune dei fedeli e ha segnato la ripresa del valore dei laici nella Chiesa: cfr. J.G. ZIEGLER, *La teologia morale*, in R. VANDER GUCHT, H. VORGRIMLER (a cura di), *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, Città Nuova, Roma 1972, 352.

Casti connubii (1930) si espresse sulla *quasi consacrazione* degli sposi operata dal sacramento del Matrimonio.²⁴

Così, nel xx secolo rifiorì l'interesse sugli aspetti spirituali ed ecclesiali del Matrimonio, grazie anche a grandi apostoli della realtà familiare e della sua santificazione, come san Josemaría Escrivá,²⁵ Henri Caffarel,²⁶ Chiara Lubich²⁷ e altri. La loro predicazione aprì le porte alle conclusioni che vennero raggiunte dal Concilio Vaticano II, che abbiamo brevemente esposto sopra.

In particolare, il Concilio affermò che gli sposi hanno «il proprio dono in mezzo al popolo di Dio»,²⁸ e in seguito san Giovanni Paolo II si è diffuso ampiamente su questo tema in tutto il suo pontificato, tanto da meritare il titolo di «Papa della famiglia». ²⁹ Anche se i suoi documenti più importanti in merito, oltre all'ampia catechesi con cui diede inizio al suo pontificato,³⁰ sono l'esortazione apostolica *Familiaris consortio* (1981) e la *Lettera alle famiglie* (1994), anche in *Christifideles laici* (1988), trattando della vocazione laicale alla santità, egli accenna alla missione degli sposi cristiani, sottolineando quanto sia necessario il servizio dei ministri ordinati affinché gli sposi stessi possano sviluppare il proprio dono che proviene dal sacramento: «I pastori, pertanto, devono riconoscere e promuovere i ministeri, gli uffici e le funzioni dei fedeli laici, che hanno il loro *fondamento sacramentale nel Battesimo e nella Confermazione*, nonché, per molti di loro, *nel Matrimonio*». ³¹

Il valore ecclesiale del sacramento del Matrimonio è stato sottolineato anche dal Catechismo della Chiesa Cattolica, che lo definisce un «sacramento al servizio

²⁴ Pio XI, Enc. *Casti connubii*, 31 dicembre 1930, in *Enchiridion delle Encicliche*, V, Edb, Bologna 1995, 447-582, soprattutto 488 e 561.

²⁵ San Josemaría Escrivá (1902-1975) ha fondato l'Opus Dei nel 1928 per diffondere il messaggio della santificazione dei laici attraverso il lavoro; per questo è stato definito da san Giovanni Paolo II «il santo dell'ordinario». L'Opus Dei è composto per la maggior parte da persone sposate e offre loro una spiritualità centrata sulla santificazione nella vita ordinaria, coniugale, familiare e professionale.

²⁶ Henri Caffarel (1903-1996) nel 1939 fondò le «Equipes Notre Dame», un movimento di spiritualità coniugale che ha aperto un cammino e un metodo di preghiera a migliaia di coppie. Tra le sue iniziative è stata di grande importanza anche la pubblicazione della rivista «L'anneau d'or».

²⁷ Chiara Lubich (1920-2008) nel 1944 iniziò il Movimento dei Focolari, chiamato a diffondere il carisma dell'unità in tutti gli ambiti della vita sociale ed ecclesiale. Il Movimento «Famiglie Nuove», diramazione del Movimento dei Focolari, è sorto nel 1967.

²⁸ LG 11.

²⁹ FRANCESCO, *Omelia della canonizzazione dei beati Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II*, 27 aprile 2014.

³⁰ La catechesi sull'amore umano è raccolta nel volume di G. MARENGO (a cura di), *L'amore umano nel piano divino*, Lev, Città del Vaticano 2009.

³¹ S. GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, n. 23. Il corsivo è nell'originale. Rapidi accenni al tema della famiglia si trovano nel n. 40 e nei nn. 49-51.

della comunione»³² e afferma: «Due altri sacramenti, l'Ordine e il Matrimonio, sono ordinati alla salvezza altrui. [...] Essi conferiscono una missione particolare nella Chiesa e servono all'edificazione del popolo di Dio».³³ Coloro che li ricevono sono gratificati con un dono che li abilita al servizio della Chiesa: «In questi sacramenti, coloro che sono già stati *consacrati* mediante il Battesimo e la Confermazione per il sacerdozio comune di tutti i fedeli, possono ricevere *consacrazioni* particolari. [...] Da parte loro, “i coniugi cristiani sono corroborati e come *consacrati* da uno speciale sacramento per i doveri e la dignità del loro stato”».³⁴

Vediamo ora di capire meglio in che cosa consista questa consacrazione, e quali siano gli atti con cui gli sposi cristiani esercitano il loro sacerdozio comune nel loro modo specifico.

II. GLI SPOSI CRISTIANI, MINISTRI DEL PROPRIO MATRIMONIO

Il primo atto con cui gli sposi cristiani esercitano il loro sacerdozio comune in quanto sposi è proprio la celebrazione del loro Matrimonio. Nella Chiesa romana gli sposi sono considerati i ministri del sacramento,³⁵ mentre «nelle tradizioni delle Chiese Orientali, i sacerdoti – Vescovi o presbiteri – sono testimoni del reciproco consenso scambiato tra gli sposi, ma anche la loro benedizione è necessaria per la validità del sacramento».³⁶

Il Catechismo afferma che «nella Chiesa latina si considera abitualmente che sono gli sposi, come ministri della grazia di Cristo, a conferirsi mutualmente il sacramento del Matrimonio esprimendo davanti alla Chiesa il loro consenso».³⁷ L'espressione «come ministri della grazia di Cristo» riprende Pio XII che, in *Mystici corporis*, scriveva che «i coniugi sono a vicenda ministri della grazia»,³⁸ da cui si deduce che ciò avvenga perché sono i ministri del sacramento. Nonostante ci siano state proposte diverse,³⁹ la Chiesa latina ha accolto questa posizione a motivo della centralità degli sposi nel porre in essere il vincolo coniugale, in quanto da loro dipende la manifestazione del consenso nel modo richiesto dalla Chiesa. Benché la questione non sia mai stata definita dogmaticamente, il Concilio Vaticano II ha accolto la tesi della ministerialità degli sposi, che è stata poi riassunta dal *Direttorio liturgico-pastorale per l'uso del “Rituale dei Sacramenti e*

³² Titolo del terzo capitolo della seconda sezione della seconda parte del CCC.

³³ CCC n. 1534.

³⁴ CCC n. 1535.

³⁵ Cfr. C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia*, Edb, Bologna 1996, 203-223.

³⁶ CCC 1623.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ PIO XII, Enc. *Mystici corporis*, 29 giugno 1943.

³⁹ Basti ricordare Melchior Cano, che ebbe un certo seguito anche al Concilio di Trento; cfr. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia*, 204-213.

dei Sacramentali” elaborato per le diocesi italiane: «La realtà sacramentale del Matrimonio cristiano ha la sua radice nel Battesimo dei due sposi che, in quanto battezzati, appartengono in ogni loro atto al Cristo Signore e alla Chiesa e perciò agiscono come membri del popolo sacerdotale della Nuova Alleanza. Nel mutuo consenso che si scambiano per stabilire il patto d’amore coniugale, essi esercitano il sacerdozio di cui sono stati insigniti “per la rigenerazione e l’unzione dello Spirito Santo”(LG 10)».⁴⁰

Anche dall’*Ordo coelebrandi matrimonium* redatto dopo il Concilio,⁴¹ emerge che la grazia viene da questo atto e non dalla benedizione del sacerdote, che ha solo il compito di ratificare quanto già compiuto dagli sposi. Scheeben sosteneva questa opinione con forza: «È erratissimo il credere che la grazia sacramentale del Matrimonio sia prodotta dalla benedizione del Matrimonio e non dalla conclusione del medesimo. Errato quanto il dire che la grazia connessa all’Ordinazione sacramentale viene prodotta non coll’atto dell’Ordinazione, ma da una benedizione distinta dalla medesima. Il patto matrimoniale, perché legittimo, è essenzialmente e in tutto un patto assolutamente santo e mistico, nel quale i coniugi si uniscono nel nome di Cristo per la diffusione del suo Corpo mistico».⁴² Il carattere battesimale li abilita a celebrare il sacramento del Matrimonio, senza dimenticare che il celebrante principale, come avviene per tutti i sacramenti, è Cristo: è Lui che consegna lo sposo alla sposa e viceversa, ed è Lui che accoglie il loro dono reciproco e lo arricchisce col suo amore nuziale per la Chiesa.⁴³

Questa convinzione non ci esime, come suggerisce Rocchetta, dall’impegno per comprendere meglio il ruolo del ministro ordinato nella celebrazione del Matrimonio: da quando questa presenza è necessaria per la valida celebrazione del sacramento, per decisione del Concilio di Trento, se ne potrebbe indagare meglio il valore, al di là della semplice norma disciplinare. Senza togliere la centralità dell’azione degli sposi, espressione del loro sacerdozio, una maggiore valorizzazione della cooperazione del sacerdote alla celebrazione del Matrimonio potrebbe condurre anche ad un avvicinamento con le Chiese orientali.⁴⁴

La ministerialità degli sposi in quanto celebranti del sacramento, presenta varie peculiarità: innanzitutto, il Matrimonio è l’unico sacramento che non può essere celebrato da una persona da sola, perché in esso non vengono santificate le singole persone, ma la relazione con cui l’uomo e la donna cristiani si donano e si

⁴⁰ *Direttorio liturgico-pastorale per l’uso del “Rituale dei Sacramenti e dei Sacramentali”*, Padova 1967, 102.

⁴¹ Cfr. *Ordo coelebrandi matrimonium*, Città del Vaticano 1972, 12.

⁴² M.J. SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1949, 449.

⁴³ Cfr. S. GIOVANNI PAOLO II, E. Ap. *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n. 13 (d’ora in poi FC).

⁴⁴ Cfr. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia*, 218-222.

accolgono reciprocamente.⁴⁵ Per questo il Matrimonio richiede necessariamente la condizione dell'alterità personale e sessuale, e l'effetto proprio del sacramento è il vincolo propriamente cristiano che si crea tra i coniugi, «una comunione a due tipicamente cristiana perché rappresenta il mistero dell'Incarnazione del Cristo e il suo mistero di Alleanza».⁴⁶ In quanto battezzati, e dunque già inseriti nel mistero dell'amore tra Cristo e la Chiesa e resi partecipi del sacerdozio di Cristo, gli sposi possono donarsi e riceversi scambievolmente, e offrirsi a Dio come *una caro*. Il loro gesto «li rende partecipi della nuzialità stessa di Cristo e della Chiesa».⁴⁷ Essi compiono così un atto sacerdotale perché nel donarsi e nel riceversi, lo fanno in quanto membra del Corpo di Cristo, uniti a Lui, «altri Cristi»⁴⁸ nello Spirito Santo a gloria di Dio Padre.

Inoltre, il Matrimonio è anche l'unico sacramento in cui i ministri coincidono con i soggetti del sacramento: l'uomo e la donna celebrano il proprio Matrimonio, e nessun altro; essi sono i ministri solo per la propria celebrazione. Infatti, nello scambiarsi il consenso matrimoniale gli sposi non solo “contraggono” un impegno reciproco, ma “diventano” marito e moglie, cioè si forma tra loro una relazione che prima della celebrazione non esisteva e che li configura in modo stabile nella loro identità personale, in modo tale che essi acquisiscono un nuovo modo di essere. Il sacramento «è la consacrazione della loro relazione interpersonale, che fonda e qualifica un nuovo modo di essere nella Chiesa e nel mondo»;⁴⁹ l'amore degli sposi viene assunto dall'amore di Cristo per la Chiesa e diventa una realtà santa e santificante da cui le loro persone sono consacrate per una specifica missione al servizio di Cristo e della Chiesa.

III. GLI SPOSI CRISTIANI, SACERDOTI DELLA VITA FAMILIARE

Dal momento in cui celebrano il loro Matrimonio, gli sposi cristiani rendono presente Cristo non solo in quanto singoli, ma in quanto coppia, e in questo modo essi diventano segno del suo amore sponsale. La loro stessa esistenza acquista un significato ecclesiale poiché Dio ha voluto conferire all'unione matrimoniale un valore di rivelazione del suo amore fedele e misericordioso. Si può dire che attraverso il Matrimonio tutta la Chiesa sia arricchita dalla rivelazione e dalla partecipazione a una specifica forma di amore del Creatore, che ama non solo

⁴⁵ Cfr. SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo*, 438-452.

⁴⁶ FC 13.

⁴⁷ ROCCHETTA, *Teologia della famiglia*, 98.

⁴⁸ L'espressione è tipica di s. Josemaría Escrivá. Cfr. A. ARANDA, “Vedo scorrere in voi il sangue di Cristo”: *studio sul cristocentrismo di san Josemaría Escrivá*, Edusc, Roma 2003; cfr. anche W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, 2, Queriniana, Brescia 2001, 142.

⁴⁹ ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia*, 65.

con amore di Padre che genera i suoi figli, li educa e prepara per loro l'eredità, ma anche con amore di Sposo che dà la sua vita per la Sposa.

L'amore umano nelle sue varie forme ha sempre fornito narrazioni e immagini adatte a parlare dell'amore di Dio per il suo popolo. Già nell'Antico Testamento esso era stato rivelato attraverso l'analogia con diverse modalità di amore umano, a volte anche sovrapponendole, come emerge dalle parole con cui il profeta Geremia manifesta i pensieri di Dio nei confronti di Israele: «Io pensavo: come vorrei considerarti tra i miei figli e darti una terra invidiabile, un'eredità che sia l'ornamento più prezioso dei popoli! Io pensavo: voi mi direte: Padre mio, e non tralascierete di seguirmi. Ma come una donna è infedele al suo amante, così voi, casa di Israele, siete stati infedeli a me» (Ger 3,19-20). Nel Nuovo Testamento l'amore divino è stato rivelato in pienezza da Cristo, sempre secondo diverse forme di amore umano, quasi a mostrare che nessuna di esse è sufficiente a manifestarne in pienezza il mistero: Gesù si descrive come il Figlio che ama il Padre e obbedisce al suo volere (Gv 14,31), lo Sposo delle nozze eterne con il suo popolo (Gv 2,1-12; 3,29; Mc 2,19), l'amico (Gv 15,13-15; Lc 12,4) e il fratello (Mt 12,50) dei suoi discepoli. Egli si prende cura delle necessità spirituali e materiali del suo popolo: insegna e risana (Gv 9). Tutte le varie forme dell'amore umano sono assunte nelle sue opere e nelle sue parole.

Benedetto XVI osserva che «in tutta questa molteplicità di significati, però, l'amore tra uomo e donna, nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e all'essere umano si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile, emerge come archetipo di amore per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore sbiadiscono». ⁵⁰ Forse è per questo che, nell'esperienza della vita cristiana che è profondamente umana, «tutti i mistici hanno affermato che l'amore soprannaturale e l'amore celeste trovano i simboli di cui vanno alla ricerca nell'amore matrimoniale, più che nell'amicizia, più che nel sentimento filiale o nella dedizione a una causa. E il motivo risiede giustamente nella sua totalità». ⁵¹ Una totalità che fa presentire la pienezza del Cielo anche se solo per brevi istanti nei quali però il tempo sembra fermarsi, come un preludio dell'eternità.

Il Matrimonio cristiano però non è solo un'immagine dell'amore di Dio, non ne fornisce semplicemente una narrazione, ma vi partecipa realmente, e lo rende presente in questo mondo. Nel Matrimonio cristiano si realizza in modo sacramentale l'unione tra la natura e la grazia inaugurata dall'Incarnazione del Verbo, in quanto proprio nell'atto umano del darsi e del riceversi nella propria totalità corporeo-spirituale gli sposi entrano in comunione con l'amore sponsale di Dio,

⁵⁰ BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 2.

⁵¹ A. SERTILLANGES, *L'amour chrétien*, Paris 1920, 174, citato in FRANCESCO, Es. Ap. *Amoris laetitia*, 19 marzo 2016, n. 142 (d'ora in poi AL).

che culmina nel dono del corpo di Cristo che Egli ha ricevuto da noi attraverso sua madre, e ha dato per noi sulla croce.

Per questo, nel riferirsi alla particolare unione degli sposi con Cristo, la *Gaudium et spes* afferma che con la celebrazione del sacramento del Matrimonio, il Signore «rimane con loro perché, come Egli stesso ha amato la Chiesa e si è dato per lei, così anche i coniugi possano amarsi l'un l'altro fedelmente, per sempre, con mutua dedizione. [...] Per questo motivo i coniugi cristiani sono corroborati e come consacrati da uno speciale sacramento per i doveri e la dignità del loro stato».⁵²

Come abbiamo visto, il Concilio usa un'espressione particolare: gli sposi cristiani sono «come consacrati»; il «come» o «quasi» traduce l'originale latino «*veluti*».⁵³ Questo avverbio, a mio parere, non sta ad esprimere l'inferiorità, ma la somiglianza della consacrazione matrimoniale con quella battesimale e presbiterale; infatti, anch'essa abilita ad una missione ecclesiale, il cui orizzonte però non oltrepassa la vita terrena in quanto, secondo le parole del Signore, nell'eternità l'uomo e la donna «non prendono né moglie né marito» (Lc 20,35). I rapporti di amore rimarranno nella rinnovata comunione dei santi della vita eterna,⁵⁴ ma il Matrimonio è una realtà che appartiene alla vita terrena, in quanto alleanza personale e feconda, e segno dell'amore che vince il peccato e le difficoltà.

A livello teologico, anche su questo aspetto è stata precorritrice l'opera di Mattia Scheeben, che ha sviluppato l'idea che il Matrimonio sia un sacramento consacrante, come il Battesimo, la Confermazione e l'Ordine sacro; infatti, benché non imprima carattere, esso opera una consacrazione permanente.⁵⁵

Il Matrimonio è un sacramento permanente in quanto non comunica la grazia solo nel momento della celebrazione, ma nell'intera vita in cui si realizza il proposito sponsale iniziale. A questo riguardo, il paragone classico è con il sacramento dell'Eucaristia, la cui efficacia permane al di là del momento della celebrazione e si espande su tutta la vita della Chiesa, costituendone la sorgente e il punto di attrazione.⁵⁶ Così anche nel Matrimonio la grazia del sacramento è un punto di forza per gli sposi, che possono contare sulla presenza di Cristo sposo per rigenerare costantemente il proprio amore. Per trasmettere questa consapevolezza, Papa Francesco esorta a pregare con fiducia: «Nella preghiera del Padre Nostro

⁵² GS 48.

⁵³ Il Concilio ha ripreso l'espressione da Pio XI, Enc. *Casti connubii*, in *Enchiridion delle Encicliche*, V, 488 e 561.

⁵⁴ Cfr. S. GIOVANNI PAOLO II, *Udienza*, 16 dicembre 1981.

⁵⁵ Cfr. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, 563-566. L'originale fu pubblicato nel 1865.

⁵⁶ GS 48 cita in nota la *Casti connubii* di Pio XI, nel punto in cui riprende il testo di san Roberto Bellarmino sulla permanenza del sacramento del Matrimonio, a somiglianza di quello dell'Eucaristia.

noi diciamo: “Dacci oggi il nostro pane quotidiano”. Gli sposi possono imparare a pregare anche così: “Signore, dacci oggi il nostro amore quotidiano”, perché l’amore quotidiano degli sposi è il pane, il vero pane dell’anima, quello che li sostiene per andare avanti. [...] Questa è la preghiera dei fidanzati e degli sposi. Insegnaci ad amarci, a volerci bene! Più vi affiderete a Lui, più il vostro amore sarà “per sempre”, capace di rinnovarsi, e vincerà ogni difficoltà». ⁵⁷

L’amore di Cristo per l’umanità chiamata a diventare Chiesa si rende visibile nell’amore fedele e indissolubile degli sposi cristiani, non perché essi siano perfetti, ma perché pur con i limiti creaturali e quelli provocati dal peccato, vivono una vita di comunione animata da Cristo. ⁵⁸ Coloro che hanno ricevuto il sacramento del Matrimonio percorrono il loro itinerario di santificazione come un cammino comune, in cui il rapporto coniugale è parte integrante del progresso spirituale.

Nella vita coniugale gli sposi esercitano il loro sacerdozio battesimale, arricchito dalla quasi consacrazione ricevuta nel Matrimonio. Per questo, san Giovanni Paolo II parla della missione della famiglia cristiana come di una partecipazione alla missione di Cristo nei suoi tre ambiti: profetico, sacerdotale, e regale. ⁵⁹

La famiglia partecipa alla missione profetica di Cristo in quanto «comunità credente ed evangelizzante», che nasce dall’accoglienza della Parola di Dio nella fede. Sia preparandosi al Matrimonio, sia nella celebrazione dello stesso, e ancor più nel viverlo per tutta la vita, gli sposi accolgono il progetto sapiente di Dio sull’uomo e la donna e sulla loro unione personale e feconda, nello spirito dell’obbedienza della fede. Nella vita familiare, la fede viene professata insieme, attraverso le scelte piccole e grandi, e si manifesta agli amici e parenti non in modo teorico, ma con la forza della vita. Essa viene professata anche con le parole e gli insegnamenti che trasmettono ai figli, insieme alla dottrina, anche la bellezza del Vangelo vissuto. Per non parlare delle famiglie cristiane che partono missionarie, per portare in terre non cristiane l’annuncio del Vangelo. ⁶⁰

La famiglia partecipa alla missione sacerdotale di Cristo in quanto «comunità in dialogo con Dio», parte di quel «popolo sacerdotale» che lo onora con la celebrazione quotidiana dell’amore coniugale e familiare, nella quale consiste il cammino di santificazione degli sposi, sia nei suoi momenti gratificanti, sia in quelli pesanti. Come tutti i laici, anche i coniugi cristiani esercitano il loro sacerdozio comune celebrando i sacramenti, ma per loro essi acquistano una relazione speciale con la vita della loro famiglia: sono i genitori a chiedere il Battesimo per i loro figli; la Confermazione li sostiene nei loro impegni familiari umani e cristiani; con l’Eucaristia offrono a Dio tutte le loro opere, di cui la maggior parte

⁵⁷ FRANCESCO, *Discorso ai fidanzati che si preparano al matrimonio*, 14 febbraio 2014.

⁵⁸ Cfr. AL 121-122.

⁵⁹ Cfr. FC 50.

⁶⁰ Cfr. FC 51-54.

hanno diretta relazione con la loro famiglia, ed esse vengono riempite dell'amore di Cristo; la Penitenza offre loro la grazia del perdono per convertirsi ed imparare a perdonare a loro volta, e continuare a crescere nel cammino dell'amore coniugale e familiare, custodendone le caratteristiche di fedeltà ed indissolubilità; essi chiedono l'Unzione degli Infermi per i parenti anziani e malati; e preparano i figli ai sacramenti dell'Ordine o del Matrimonio, secondo la chiamata che in ognuno di loro si manifesta. Oltre alle celebrazioni liturgiche, gli sposi cristiani vivono insieme alcuni momenti di preghiera personale, e celebrano in famiglia le feste cristiane e le ricorrenze familiari, ringraziando Dio per i doni ricevuti. Gli eventi lieti e tristi della vita familiare sono occasione per pregare, chiedendo aiuto o ringraziando, a seconda delle circostanze.⁶¹

Infine, la famiglia partecipa alla missione regale di Cristo in quanto «comunità al servizio dell'uomo», che agisce secondo il comandamento dell'amore nella concretezza della vita. La famiglia può vivere il servizio ad ogni persona nel modo che le è caratteristico: sia accogliendo o sostenendo i poveri secondo le sue possibilità, sia attivando la solidarietà tra famiglie per sostenersi a vicenda nell'affrontare i problemi comuni, sia portando il clima familiare all'interno delle strutture sociali ed ecclesiali, in modo che non si perda di vista il loro orientamento al bene comune.⁶²

Quando solo uno dei due coniugi conserva questa tensione interiore, e il rapporto coniugale è ferito o debole, il coniuge credente rimane in un cammino di incontro con Cristo, di unione con Lui che ha accolto e fatto sue le nostre debolezze e limiti. Nel caso di separazione o di divorzio, il coniuge che rimane fedele al vincolo nonostante le situazioni esterne avverse, vive una via di santificazione e di unione con Dio che continua a fondarsi sul Matrimonio, benché nel dolore che configura una particolare unione con Cristo crocifisso, sempre nella speranza della risurrezione.⁶³

Il sacerdozio comune degli sposi, nella varietà dei suoi contenuti, è orientato dalla consacrazione matrimoniale verso una missione di fondamentale importanza nella Chiesa e nella società: quella di vivere l'amore reciproco senza riserve e di trasmettere il dono della vita umana. Questi che sono i fini del Matrimonio costituiscono anche l'orientamento fondamentale del sacerdozio comune degli sposi.

IV. L'OFFERTA DELL'AMORE FEDELE E FECONDO

Da tutto quanto abbiamo visto finora, sono molti i modi in cui i coniugi cristiani possono incontrare Dio nella loro vita e offrirgli dei sacrifici di lode, come sacerdoti

⁶¹ Cfr. FC 55-62.

⁶² Cfr. FC 63-64.

⁶³ AL parla in vari momenti della crescita dell'amore nel Matrimonio attraverso le difficoltà (ad es., nei nn. 106, 113, 117, 119, 135, 137, 139).

delle loro esistenze. Tutti questi modi però possono essere ricondotti a quella che è l'anima del Matrimonio, ossia l'amore coniugale, con le sue caratteristiche tipiche di fedeltà e di fecondità. Perciò possiamo affermare che quel che caratterizza maggiormente il sacerdozio comune degli sposi è l'offerta del sacrificio spirituale dell'amore reciproco.⁶⁴

Ovviamente bisognerebbe recuperare il senso cristiano della parola "amore" per evitare ambiguità che sono all'ordine del giorno, e in questo ci possono fare da guida i capitoli centrali di *Amoris laetitia*, quelli dedicati a «L'amore nel Matrimonio» e a «L'amore che diventa fecondo», che Papa Francesco stesso ha indicato essere i più importanti del documento.

Occorre ricordare innanzitutto che l'amore coniugale costituisce una chiamata di Dio per gli sposi: Dio li chiama ad amarsi con pienezza spirituale, affettiva e fisica, e non è semplicemente tollerante nei confronti delle loro manifestazioni di amore. Egli vuole positivamente l'amore degli sposi, al punto da aver istituito un sacramento per donarlo loro: «Tale amore forte, versato dallo Spirito Santo, è il riflesso dell'Alleanza indistruttibile tra Cristo e l'umanità, culminata nella dedizione sino alla fine sulla croce».⁶⁵ Per gli sposi cristiani non vi sarebbe unione con Dio, e dunque santità cristiana, al di fuori di questo amore reciproco, in tutta la varietà delle sue manifestazioni, e anche in tutta la complessità dei suoi sviluppi. Infatti, la partecipazione degli sposi all'amore di Dio non garantisce una sorta di cammino trionfale della loro unione, che normalmente attraverserà momenti gioiosi e dolorosi, facili e difficili, di entusiasmo e di delusione... Quella che viene garantita è la presenza di Cristo con gli sposi, sempre che essi non lo allontanino, quale amico, maestro e medico che accompagna e sostiene con i suoi consigli e insegnamenti, e con le sue cure.⁶⁶

L'amore coniugale non costituisce solo la molla iniziale della vita degli sposi, ma si configura come un percorso di maturazione nel quale la presenza di Cristo è essenziale per non cedere alle difficoltà che ormai hanno generato una vasta "cultura del provvisorio" che influisce con forza sui comportamenti personali. La Scrittura stessa definisce il Matrimonio come un «grande mistero» (Ef 5,32), ossia una realtà che non si può spiegare solo in base ad elementi umani, perché in essa Dio è presente: «Come diceva san Roberto Bellarmino, "il fatto che un uomo e una donna si uniscano in un legame esclusivo e indissolubile, in modo che non possano separarsi, quali che siano le difficoltà, e persino quando si sia persa la speranza della prole, questo non può avvenire senza un grande mistero"».⁶⁷

⁶⁴ Cfr. V.A. ŠKAFAR, *Il sacerdozio comune come base per una spiritualità familiare nella prospettiva del Vaticano II*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1993, 52-55.

⁶⁵ AL 120.

⁶⁶ Sul processo di purificazione dell'amore, cfr. BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, nn. 5-7.

⁶⁷ AL 124.

Questo mistero, sempre secondo la *Lettera agli Efesini*, è tale a motivo dell'amore di Cristo per la Chiesa sua sposa, che si esprime fino al dono della vita sulla croce, e diventa il nuovo paradigma dell'amore sponsale cristiano, che supera il riferimento ad Adamo ed Eva, la coppia delle origini.⁶⁸ La Chiesa, Sposa purificata e resa bella dall'amore del suo Sposo, può risorgere con Cristo alla vita nuova della comunione definitiva; gli sposi cristiani hanno quest'infinita risorsa a protezione e nutrimento del loro amore fragile e allo stesso tempo desideroso di eternità.

L'amore coniugale, che è innanzitutto un amore di amicizia,⁶⁹ diventa carità quando, forte della grazia di Cristo, ogni coniuge supera la pretesa di avere l'altro "al proprio servizio", e riesce a coglierlo e ad apprezzarlo nel suo valore trascendente di figlio amato da Dio per se stesso. Vivere l'amore coniugale come carità è il culto gradito a Dio, che gli sposi sono chiamati ad offrire come sacerdoti della loro unione, facendo un'offerta reciproca di sé e di entrambi a Dio. In questa prospettiva, la fedeltà non consiste solo nell'evitare l'adulterio del corpo e del cuore, ma diventa un fattivo impegno per il bene dell'altro, per la sua crescita come persona umana e come figlio di Dio. E tuttavia questo ancora non basta, nel senso che i coniugi non sono gli unici ad adoperarsi per il bene altrui; infatti, la stessa cosa si potrebbe dire dei genitori, degli amici, degli insegnanti, etc. Quel che distingue e caratterizza l'amore fedele degli sposi è la progressiva unificazione delle loro vite, il diventare una sola cosa (*una caro*) negli affetti, nelle valutazioni, nelle decisioni, grazie ad un processo che non si basa sul conformismo o sulla subalternità/sopraffazione, ma sul dialogo vero e profondo alla ricerca di una via davvero comune.⁷⁰ La condivisione intima dell'esistenza, pur nella distinzione delle persone, è frutto della libertà, che per amore va incontro all'altro; ogni sposo offre se stesso e accetta l'altro, e insieme tutti e due offrono a Dio le loro persone maturate e forgiate dall'intima unione di vita.

Una parte essenziale del dialogo tra i coniugi è l'unione sessuale, che san Giovanni Paolo II ci ha aiutato a considerare come un linguaggio, una forma di espressione di sé non verbale, ma che comunque è suscettibile di maggiore o minore sincerità, intensità, intimità;⁷¹ una dimensione personale e non semplicemente fisica. «Nella sua catechesi sulla teologia del corpo umano, san Giovanni Paolo II ha insegnato che la corporeità sessuata "è non soltanto sorgente di fecondità e di procreazione", ma possiede "la capacità di esprimere l'amore: quell'amore appunto nel

⁶⁸ Cfr. P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano*, I, Elle Di Ci, Leumann 1984, 576-581.

⁶⁹ Cfr. AL 123-125.

⁷⁰ Cfr. AL 136-141.

⁷¹ Cfr. ad esempio le *Udienze* del 2 e del 16 gennaio 1980, in cui san Giovanni Paolo II parla del «*significato* sponsale del corpo», considerando quindi il corpo sessuato come portatore di un linguaggio, e soggetto di comunicazione. Nelle *Udienze* del gennaio e febbraio 1983 parla esplicitamente del "linguaggio del corpo" nel sacramento del matrimonio.

quale l'uomo-persona diventa dono"». ⁷² Così la dimensione sessuale è stata recuperata alla sua dignità propriamente umana, voluta dal Creatore e positiva non solo a motivo della procreazione, ma anche per la crescita della relazione coniugale. ⁷³

A questo punto è evidente che gli sposi esercitano il loro sacerdozio comune anche nell'atto sessuale, offrendo a Dio la loro unione e la loro gioia, rifuggendo dalla tentazione di servirsi l'uno dell'altro per finalità egoistiche e mettendo in primo piano le giuste esigenze del coniuge, in modo che in tale forma intima di dialogo ci sia una vera apertura e un vero ascolto reciproco. Ciò avviene quando, oltre a queste disposizioni soggettive, vi è anche l'apertura a Dio, autore della vita, secondo la responsabilità che è loro propria e che si realizza nell'ascolto del Magistero. Allora l'atto coniugale è veramente un atto sacerdotale, con il quale si dà culto a Dio, sorgente dell'amore e della vita. Con questa convinzione, san Josemaría Escrivá ebbe l'audacia di dire: «Io considero il letto coniugale come un altare: lì è la materia del sacramento». ⁷⁴ Lì agisce Dio, facendo di due una sola carne, concedendo a volte il dono della vita, aumentando l'amore tra i coniugi, promuovendo la comunione nella famiglia e nella Chiesa.

CONCLUSIONI

Abbiamo cercato di offrire alcuni elementi embrionali per sviluppare la teologia del sacerdozio comune degli sposi, un tema che si presenta ricco di prospettive per la vita della Chiesa, che nel Concilio Vaticano II ha dichiarato solennemente che gli sposi cristiani hanno "il proprio dono" proveniente dallo Spirito, in quanto membri a pieno titolo del popolo di Dio, e da Lui chiamati a raggiungere la piena unione con Lui, la santità. La missione degli sposi nasce dalla grazia del Battesimo, della Confermazione e del Matrimonio, sacramenti che li consacrano sacerdoti delle loro esistenze e li abilitano ad elevare a Dio il culto del sacrificio di lode. Infatti, i primi due imprimono in loro il carattere cristiano di figli che orientano l'intera vita a lode del Padre, e il terzo li unisce in una sola esistenza, a immagine dell'amore definitivo e fecondo di Cristo per la Chiesa.

È molto importante approfondire queste verità sia per sviluppare una più adeguata spiritualità coniugale e familiare, sia per le ricadute pastorali in termini di un miglioramento dell'annuncio cristiano al mondo, grazie al coinvolgimento attivo e permanente degli sposi. Si tratta di potenzialità che non possono più restare sepolte, di un dono di Dio che sarebbe grave non voler mettere a frutto e ormai chiede di essere utilizzato per la sua gloria e il servizio dell'umanità. È facile

⁷² AL 151. Il riferimento interno è all'*Udienza* del 16 gennaio 1980.

⁷³ Cfr. AL 152.

⁷⁴ M. BRANCATISANO, *Familia, Santificación de la*, in J.L. ILLANES (a cura di), *Diccionario de san Josemaría Escrivá de Balaguer*, Monte Carmelo, Burgos 2013, 490. La traduzione è mia.

immaginare gli esiti positivi che potranno nascere nella Chiesa dalla valorizzazione del dono proprio degli sposi cristiani, a partire dalla ritrovata efficacia della trasmissione della fede attraverso le famiglie, per arrivare a un più vasto recupero dei valori cristiani negli ambienti lavorativi e anche nell'ispirazione degli obiettivi politici. La nuova consapevolezza riguardo al sacerdozio comune degli sposi porterebbe un beneficio anche a livello sociale, perché quando le famiglie sono unite nella tenerezza reciproca, anche i rapporti sociali vengono improntati a uno stile di stima, rispetto, solidarietà. Così la famiglia compie il suo servizio all'amore e alla vita, che le è proprio e specifico, all'interno della Chiesa e del mondo.

ABSTRACT

Gli sposi cristiani sono membra vive della Chiesa, appartengono al popolo sacerdotale all'interno del quale ricevono il loro dono e svolgono un compito che nasce dal Battesimo e viene specificato dalla *quasi consacrazione* operata dal sacramento del Matrimonio. Essi esercitano il sacerdozio comune dei fedeli innanzitutto quando celebrano il sacramento del Matrimonio, e poi lungo tutta la vita familiare: infatti, Cristo rimane con gli sposi e li consacra per offrire al Padre la loro vita quotidiana. Nella famiglia, la lode a Dio prende la forma caratteristica dell'amore fedele e fecondo che, nel rispetto della libertà personale, fa che gli sposi vivano una sola vita (*una caro*) e che offrano alla Chiesa e al mondo un'esperienza di comunione attraverso la quale l'amore di Dio si fa presente in modo efficace.

Christian spouses are living members of the Church, they belong to the priestly people within which they receive their own gift and carry out a task that arises from Baptism and is specified by the *quasi consecration* effected by the sacrament of Marriage. They exercise the common priesthood of the faithful first of all when they celebrate the sacrament of Marriage, and then throughout the whole family life: in fact, Christ remains with the spouses and consecrates them to offer their daily life to the Father. In the family, praise to God takes the characteristic form of faithful and fruitful love which, while respecting personal freedom, makes the spouses live only one life (*una caro*) and offer the Church and the world an experience of communion through which the love of God makes itself present in an effective way.

GREATNESS AND LIMITS OF THE COMMON PRIESTHOOD IN LUTHER

MARTIJN S. POUW*

SUMMARY: I. *Prolegomena*. II. *Luther's experience of salvation*. III. *Luther's theological framework*. IV. *Greatness and limits of common priesthood*. V. *Concluding remarks*.

This not only praises our works as good fruit on earth, but it also elevates them toward heaven and offers them to God as sacrifices acceptable to Him for His special honour and His highest service. How could a Christian life be extolled more? And how could a person be urged and exhorted more strongly to live a Christian life than by the prospect of bearing such fruit, of serving such a purpose, and of enjoying such honour with God?¹

Christ's merit and sacrifice stands in contradiction to my sacrifice and work. Only one can be valid: either Christ's or my own.²

In 2017 the Lutheran community and the Catholic Church jointly commemorated 500 years of Protestant reformation.³ One of the basic principles of the Protestant reformation movement, as initiated by Luther, is the concept of common or universal priesthood, which belongs to the core of Protestant ecclesiology.⁴ Luther affirmed in the context of the 16th century the radical equality of all believers by explicitly referring to the priesthood common to all; for Luther, all believers are equally priests before God. By proclaiming and framing the priesthood of all believers in this way, Luther blurred the essential distinction between the Christian faithful and ordained clergy as maintained in Roman

* Pontificia Università Santa Croce, Roma.

¹ M. LUTHER, *Luther's Works*, Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann (eds.), 56 vols., Concordia, St. Louis and Fortress, Philadelphia 1955–1986 [LW], 24:243.

² LW 13:328.

³ LUTHERAN-ROMAN CATHOLIC COMMISSION, *Report From Conflict to Communion*, Joint Lutheran-Roman Catholic Commemoration of the reformation in 2017, published in 2013.

⁴ According to the Lutheran theologian Hans Martin Barth, the Evangelical Church is «the church of the universal priesthood—or it is nothing», in H.M. BARTH, *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, 103.

Catholic doctrine.⁵ In Protestant communities, common priesthood is being exercised without this ministerial priesthood for five centuries. However, there are indications that the common priesthood within Protestantism nowadays is in crisis. The protestant pastor Wolfgang Hering asserted in 2009 that «in the Evangelical Church the phrase ‘Priesthood of all Believers’ is merely used as a standard expression, and most of the time without understanding its meaning».⁶ The hypothesis is that this crisis and loss of meaning might be due, among other causes, to the fact that within Protestant communities ministerial priesthood is lacking.

In this article I attempt to grasp Luther’s vision on common priesthood without the ministerial, to understand better and to shed some light upon the necessary mutual relationship between ministerial and common priesthood as alleged in Roman Catholic doctrine.⁷ At the same time, this study might contribute to the ongoing discussion by bringing in elements that could be relevant and perhaps open horizons in the ecumenical dialogue on a common understanding of a doctrine of the Church.⁸ In order to grasp properly Luther’s understanding of universal priesthood, I will first discuss his way of doing theology, the consequences of his approach and the basic assumptions for the theological discourse (par. 1 prolegomena). Then I will briefly describe Luther’s experience of salvation (par. 2), which forms the basis for his theological framework of the relationship between God and humans (par. 3). Furthermore, I will discuss the way Luther conceived the priesthood common to all believers;⁹ its greatness and limits (par. 4) and end with some concluding remarks.

⁵ Cfr. VATICAN COUNCIL II, Dogm. const. *Lumen gentium* [LG], n.10. Both the ministerial and common priesthood are forms of participation in Christ’s one priesthood, but each in an own and essentially different way.

⁶ W. HERING, *Zwischen Gott und Welt. Anmerkungen zum Priestertum aller Gläubigen*, «Deutschen Pfarrerblatt» 1 (2009) 1. See also BARTH, *Einander Priester sein*, 29 and R. MUTHIAH, *Christian Practices, Congregational Leadership and the Priesthood*, «Journal of Religious Leadership» 2 (2003) 167–203.

⁷ Cfr. LG 10.

⁸ Cfr. LUTHERAN-ROMAN CATHOLIC COMMISSION, Report *From Conflict to Communion* (2013), n. 211.

⁹ General biography on Luther’s priesthood of all believers: F. BRAVO, *El sacerdocio común de los creyentes en la teología de Lutero*, Editorial Eset, Vitoria 1963; C. EASTWOOD, *The Priesthood of All Believers. An Examination of the Doctrine of All Believers from the Reformation to the Present Day*, Epworth, London 1960; H. GOERTZ, *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther*, Elwert, Marburg 1997; P. O’CALLAGHAN, *God and Mediation, Retrospective Appraisal of Luther the Reformer*, Fortress Press, Minneapolis 2017; H.J. VOSS, *The priesthood of all believers and the mission Dei: A canonical, catholic and contextual perspective*, Wheaton, Illinois 2013.

I. PROLEGOMENA

Luther's theology is profoundly existential: the point of departure for doing theology is his personal experience,¹⁰ i.e. that of forgiveness of sins and salvation in a personal encounter with the triune God. In this experience Luther discovered that faith alone in Jesus Christ and personal adherence to him makes a human being just before God; salvation is a pure gift from God without any reciprocity on the part of humans.¹¹ Luther firmly grounded this existential discovery in Scripture, especially in the letters of St. Paul, the Gospel of St. John and the Psalter. This profound personal conviction provided him with a hermeneutical key to the whole Scripture, thoroughly scrutinising it for its affirmation.¹² Luther took his own spiritual experience and conviction as a firm basis for the interpretation of his relationship with God, making it paradigmatic and normative for each authentic religious experience.¹³ This personal experience with God caused Luther to reframe the relationship between God and humans in its essence. The doctrine of justification by faith alone is to be regarded as fundamental in Luther's doctrine and spirituality; it shapes his thought on all other issues.¹⁴

Due to the fact that Luther's approach to theology was thoroughly existential, also our way of proceeding in this article should be 'existential'. This means, firstly, that in order to understand Luther's experience with God and to grasp his *forma mentis*, it is not enough to read and listen what Luther says, how he says it and why he says it, but it is actually necessary to live—as it were—his experience of redemption in Christ and his encounter with God the Father through the Holy Spirit oneself. One should try to share his feelings, his way of seeing and perceiving reality, and endeavour to make them one's own, for this is the best—or perhaps even the only—way to establish a meaningful dialogue with him. Secondly, Dr. Luther's theological views are to be properly interpreted, above all, in the light of the life and experiences of Dr. Martin Luther himself, while

¹⁰ Cfr. EASTWOOD, *The Priesthood of All Believers*, 10.

¹¹ According to Hamm, this is the essential characteristic of Luther's theology, B. HAMM, *Martin Luther's Revolutionary Theology of Pure Gift without Reciprocation*, «Lutheran Quarterly» XXIX (2015) 125–161.

¹² Cfr. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martin Lutero*, I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1976, 228.

¹³ LW 39:249, «[...] whoever does not accept my teaching may not be saved—for it is God's and not mine. Therefore, my judgement is also not mine but God's». See also LW 45:347–348, «And I wish to assure you and declare to you frankly and openly that he who heeds me in this matter is most certainly not heeding me but Christ; and he who gives me no heed is despising not me, but Christ (Lk 10:16)».

¹⁴ Cfr. A. GARUTI, *Primacy of the Bishop of Rome and Ecumenical Dialogue*, Ignatius press, San Francisco 2004, 87.

the contrary is valid as well: the internal mutual relationships between Luther's theological positions and views, shed light upon his experiences, motivations and intentions. It seems, therefore, that the most adequate approach to Luther's theology and spirituality is realist phenomenology;¹⁵ the study of (Christian) phenomena such as they are given to us in reality, trying to discover their essences by confronting these experiences with—and in that same—reality, comparing them to and distinguishing them from similar phenomena. The realist phenomenological approach proposes to investigate thoroughly by rational inquiry the content of these phenomena, like sin, faith, contrition, mercy, forgiveness, salvation, sanctification, love, sacrifice, church, the communion of saints, solidarity, priesthood, etc., as experienced by humans in relation to God and others. However, Luther himself excluded from the very start this way of proceeding. After all, human reason, since it is part of the corrupted human nature, cannot know reality and can never be trusted.¹⁶ Luther allowed only one possible path for true knowledge of God's Revelation: the experience of the paradox of Christ on the cross; *theologia crucis*.¹⁷ He established as a hermeneutical and gnostic principle that God shows himself only and always as the exact opposite of human reality (*sub contraria specie*).¹⁸ God exclusively shows himself and his most intimate being to us where we do not expect it: in weakness, fragility, suffering

¹⁵ Realist phenomenology was developed in Germany at the beginning of the 20th century by young philosophers who gathered around Edmund Husserl. Inspired by the publication of his *Logical Investigations* (1900–1901), where he sought to refute the errors of Anglo-Saxon empiricism and Kantian transcendentalism by arguing that the essences of phenomena are given in experience and open to rational inquiry, these young men and women adopted the slogan “*Zurück nach die Sachen selbst*” (“Back to the things themselves”). Among these young realist phenomenologists were Max Scheler, Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius and Roman Ingarden. Cfr. A.A.M. KINNEGING, *Realist Phenomenology and the foundations of natural law: the vindication of the moral order in the works of Scheler, Hartmann and Hildebrand*, «American Journal of Jurisprudence» 46 (2001) 257–276 and A. MACINTYRE, *Edith Stein, A Philosophical Prologue*, Continuum, London – New York 2006, 19–28.

¹⁶ See for Luther's complex relationship with ‘reality’ the work of Hubertus Blaumeiser. H. BLAUMEISER, *Martin Luther's Kreuzestheologie: Schlüssel zu einer Deutung von Mensch und Wirklichkeit; eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519–1521)*, Bonifatius, Paderborn 1995.

¹⁷ «*Ergo in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei*» (Thesis 20, Heidelberg Dispute of 1518). It was Walther von Loewenich, who first showed the importance of this hermeneutical principle in Luther's theological framework (*Luther's theologia crucis*, 1929), Cfr. BLAUMEISER, *Martin Luther's Kreuzestheologie*, 73.

¹⁸ Cfr. P. ALTHAUS, *The Theology of Martin Luther*, Fortress Press, Philadelphia 1966, 34: «The theology of the cross means that God hides himself in his work of salvation and that he acts and creates paradoxically while camouflaging his work to make it look as though he were doing the opposite. This is precisely what God characterises».

and the scandal of the cross.¹⁹ Radical paradox, and thus dialectics, is essential to Luther's way of thinking about God and humans.²⁰ We can grasp God and true reality only 'in faith' and—as a matter of principle—not 'in reality', for in the temporal earthly sphere of common experiences, sinful humans are always deceived. 'True spiritual reality' grasped in faith is *always* the exact opposite of the reality as it appears to us in the temporal earthly sphere: the 'false or apparent reality', as grasped by human reason.²¹ Therefore, the act of faith *in itself* for Luther seems to include the rejection of human reason as such and the 'reality' as experienced by human reason, disqualifying it as mere false appearances.²² The realist phenomenological method supposes that human reasoning is capable to discover the essences of (Christian) phenomena, such as they are given to us in experience. The basic attitude towards phenomena is of trust and confidence in the goodness of God, who wants to be discovered by humans also in a rational way. At the same time it is true that humans are hurt by original and personal sin, a datum that undoubtedly must be taken into account while exercising (realist phenomenological) theology. Humans can err and do have to rely on God's grace to ascertain true knowledge of God and humans. However, a positive valuation of the capabilities of humans to grasp these realities, should not exclude human reason, but be open to its purification and elevation, also in the temporal earthly sphere of common experiences.

¹⁹ Cfr. BLAUMEISER, *Martin Luther's Kreuzestheologie*, 469; GARCÍA VILLOSLADA, *Martin Lutero*, I, 363–65; ALTHAUS, *The Theology of Martin Luther*, 25.

²⁰ This way of framing has two major effects. Besides distrusting one's natural capacities to know God 'from below', i.e. from the created world towards the Creator by way of natural theology, this principle also establishes a fundamental distrust in Revelation itself, i.e. in the way God reveals himself to humans. After all, it presupposes that God *never* shows himself in normal ordinary circumstances in a form adequate to human understanding, but *always*—apparently to tempt humans—under an opposite form to provoke an act of faith. The normality of the life of Jesus on earth and his humanity is lost out of sight.

²¹ ALTHAUS, *The Theology of Martin Luther*, 32–33: «Judged by the standards of reason and experience (of the world), true reality is unreal, and its exact opposite is real. Only faith can apprehend that true and paradoxical reality. To believe means to live in constant contradiction of empirical reality and to trust oneself to that which is hidden. Faith must endure being contradicted by reality and experience; and it must break through the reality of this world by fixing its sights on the world of the promise». See also BLAUMEISER, *Martin Luther's Kreuzestheologie*, 449.

²² One could argue that Luther does not reject reason as such but required that it should be illuminated by faith. However, Luther's concept of faith appears not very helpful, because it seems not to illuminate, but rather the contrary, it 'makes clear' that humans are capable of nothing in their relationship with God and only have to rely on Christ and trust in God's promises.

II. LUTHER'S EXPERIENCE OF SALVATION

Martin Luther (1483–1546) was a theologian and teacher, but, above all, he was a fervent believer with a deeply religious nature and a special sensibility to the existence of sin. Luther's ideal and main concern were to please the Lord; his greatest desire—turning often into anxiety—was that God would look upon him favourably.²³ Luther had, therefore, a keen interest in the issue of his salvation. His primordial question was: how do I know for certain that I am saved? By taking his vows and becoming a monk, he had entered the spiritual estate and formed part of the *elite* of Christendom. He had tried everything and had followed every advice of his spiritual directors to please the Lord and to become holy.²⁴ Yet, he still experienced sin in his life. After all his efforts, mortification and penance, he regarded—and felt—himself to be a great sinner, that he could not be propitious to God at all and that it was impossible for him to comply perfectly God's law by himself. Around 1515 his deeply felt longing for salvation was resolved. While studying the Letter of Saint Paul to the Romans in his room in the tower, Luther finally learned and experienced—the so-called *Türmerlebnis*—that salvation was not the consequence of any human works, but solely a consequence of faith in Jesus Christ.²⁵ Jesus Christ has saved us by his sacrifice on the cross, once and for all. For Luther, this experience was not just an experience of consolation, but he thought of it as a real conversion from his former erroneous 'pelagian' concept of the Gospel trusting exclusively in one's works to the 'true' version of the Gospel, which is that God is merciful, if you only have faith in Christ.²⁶ Humans cannot rely on works, because they are sinful and therefore «we cannot find any consolation in them».²⁷ Above all things, Fr. Martin yearned for certainty in his relationship with God. The kind of certainty he was longing for was not just moral certainty about whether one is walking on the right path and doing—or trying to do—God's will, but rather he was looking for what we could call

²³ LW 54:75, table talk n. 461, «Beware of melancholy, for it is forbidden by God because it is so destructive for the body. Our Lord has commanded to be cheerful. In this world sadness generally springs from money, honour, study, etc. My temptation is this, that I think that I don't have a gracious God. This is [because I am still caught up in] the law». Cfr. GARCÍA VILLOSLADA, *Martin Lutero*, I, 143–144.

²⁴ Cfr. C. METHUEN, *Luther's life*, in R. KOLB, I. DINGEL, L. BATKA (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, 7–27, Oxford University Press, Oxford 2014, 8.

²⁵ Cfr. EASTWOOD, *The Priesthood of All Believers*, 10. Eastwood points out that this was no mere academic conclusion, but Luther's personal history.

²⁶ HAMM, *Martin Luther's Revolutionary Theology of Pure Gift*, 147; cfr. LW 48:12; LW 54:75.

²⁷ Luther once remarked: «After confession and the celebration of the Mass I was never able to find rest in my heart, for the conscience cannot have sure comfort on the basis of works», LW 5:157.

eschatological certainty; the certainty of his salvation and destiny after earthly life. In order to obtain this kind of certainty, Luther put the emphasis on his relationship with God decisively on God's role to such an extent that his own role was minimised and reduced to nothing.²⁸ In this way, he safeguarded and secured the absolute primacy of God in relation to humans, who totally depend upon God, and at the same time, he established a firm basis for certain knowledge of his salvation, which could be paraphrased along the lines of Descartes' famous adage *Cogito, ergo sum* as *Credo, ergo sum salvus*. For only if God takes care of everything,²⁹ and humans have no role to play whatsoever, believers can be sure that everything in their relationship with God is well.³⁰

III. LUTHER'S THEOLOGICAL FRAMEWORK

Luther's theological framework is based on the feature that each believer has direct and immediate eschatological access to God the Father in Christ by the Holy Spirit to obtain personal eschatological certainty. In order to minimise the human part and role in their relationship with God, Luther deemed it necessary—rather paradoxically—to grant every believer this 'direct and immediate access' to God, which feature is closely connected with the priesthood of all believers.³¹ After all, only in this way, no believer depends on any other corrupt human being and any false human realities, but only and directly on God. Therefore, all believers are priests so that everyone for oneself may learn and hear directly and

²⁸ LW 26:66, «[...], I attribute everything solely to God and nothing at all to men. [...] Still my doctrine is one that preaches and worships God alone, and it condemns the righteousness and wisdom of all men. Here I cannot go wrong, for both to God and to men I ascribe what properly and truly belongs to each».

²⁹ Cfr. ALTHAUS, *The Theology of Martin Luther*, 107: «God who causes all things is also the only causal agent. For the agent who really works in all things is God, and not the personal and impersonal powers of the world which we think of as causes. [...] They are only tools which he uses in the service of his own autonomous, free, and exclusive working; they are the masks under which he hides his activity». Cfr. LW 45:331: «Indeed, one could very well say that the course of the world, and especially the doing of his saints, are God's mask, under which he conceals himself and so marvellously exercises dominion and introduces disorder in the world».

³⁰ LW 33:289, «But now, since God has taken my salvation out of my hands into his, making it depend on his choice and not mine, and has promised to save me, not by my own work or exertion but by his grace and mercy, I am assured and certain [...]».

³¹ «Every priest (Heb 5:1) is appointed in order that he might pray for the people and preach. Thus every Christian in his own may pray in Christ and have access to God (Rom 5:2) [...]. Thus every Christian is himself taught and instructed by God (Isa 54:13): 'And I will grant that all your children shall be taught by God'. [...] Hence, it comes that Christ says in Jn 6:45: It is written in the prophets, *And they shall all be taught by God*» LW 36:138–139. Cfr. VOSS, *The priesthood of all believers and the mission Dei*, 205.

immediately, anytime and anywhere from the triune God the Word that they are definitely saved.³²

Luther seemed to have paid a high price for this kind of certainty. By framing the paradigmatic experience of his salvation as a direct and immediate eschatological access to God the Father, he also reframed the whole relationship between God and humans. In Luther, the centre of gravity in the human relationship with God changed and shifted to the believer's eschatological situation of direct and immediate access before God, which becomes the paradigmatic 'situation' of all believing Christians, here and now, while they are still travelling in the temporal earthly sphere. The consequences of this way of framing are tremendous, but in this paragraph I will only discuss three main features of Luther's framework of the relationship between God and humans.³³

a) Dialectical and exclusive relationship

Firstly, essential to Luther's way of proceeding is establishing a fundamental opposition between God and humans, which—during human earthly existence—is never overcome. This opposition is therefore not only dialectical, but also exclusive. This is expressed in the famous formula—which is the answer to the question of human salvation—: *sola fide, sola gratia, sola scriptura, solo Christo et solo Deo*. These affirmations are dialectically opposed to humans and their realities, such as human works, human reason (philosophy), magisterium and tradition, roman priesthood (pope, bishops and clergy) and religious life. The reductionism follows from and is expressed in the word *solus*. As we have seen, paradox and dialectics play an essential role in Luther's doctrinal framework, which not only contains a radical opposition between God and humans, but—as logical consequence thereof—also implies a separation between the sphere of 'the experience of faith' on the one hand and the sphere of 'temporal earthly experience' on the other. The latter has to be denied in order to make room for faith. Thus, Luther created two kinds of experiences, which are *per definitionem* in conflict with and radically opposed to each other; the reasonable experience of human reality, which is always false and the experience of faith that gives humans 'true spiritual reality'.

³² ALTHAUS, *The Theology of Martin Luther*, 16, «'Inner' knowledge about how God the Father really feels about us is given by the Holy Spirit and the incarnation. Knowledge of the Trinity includes knowledge of the incarnation of the Second Person, and it is this knowledge of the incarnation, which teaches us how God feels about us in his heart».

³³ For a more extensive discussion I refer to my doctoral dissertation *Greatness and Limits of Common Priesthood in 16th Century Reformed Theology. A Realist Phenomenological Study of the Common Priesthood in Luther and Calvin from a Roman Catholic Perspective*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2019.

b) Subjective act of faith

Secondly, the believer's experience of salvation and faith in Christ is a personal one, but merely subjective.³⁴ The two separate spheres, the 'true spiritual reality' on the one hand, and on the other the 'false apparent reality of common experience', always seem to run completely parallel to—without ever touching—each other. The two spheres are inverted exclusively in the believers' mind by a subjective act of faith, since *for the believer*, and only for him, 'spiritual things'—like salvation and holiness—become 'true spiritual reality' and 'false apparent reality'—like sin—becomes its opposite in the sphere of 'true spiritual reality': God's glory.³⁵ Since all the emphasis on the relation between God and the believer is laid upon the act of faith by the believing subject, the phenomena of 'hope' and 'love' seem to dissolve into the concept of 'faith'. For Luther, 'hope' and 'love' leave too much room for uncertainty.

c) Passivity towards God

Thirdly, in Luther's experience and framework, humans *per definition* cannot give anything to God, for allowing this would increase the human role in their mutual relationship and consequently decrease the believers' certainty of salvation. The issue here is not the evident fact that humans have received everything as a free gift of grace from God by creation and redemption, but rather to which extent humans, in their capacity as redeemed creatures and children of God are capable to give freely—with God's aid—back to God what they have received from him, and in this way could cooperate—and thus love—with Christ in the temporal earthly sphere of common experience. For Luther, it is far too risky to give humans any role—even a small one—in the temporal earthly sphere towards God.³⁶ He deemed it safer to move around exclusively in the sphere of faith, denying any human role in, and thus withdrawing from, the sphere of temporal earthly existence.³⁷

³⁴ ALTHAUS, *The Theology of Martin Luther*, 115, «man can never reach the objective view but must always—being a creature and not the Creator—remain in his subjective views».

³⁵ *Ibidem*, 118–119: for Luther, «God always creates *ex nihilo* and out of its opposite. God creates life out of death, righteousness out of sin, exaltation out of humiliation. Confessing faith in the Creator thus means confessing one's own inability and that one expects everything from God alone». Cfr. *ibidem*, 142, «Making sin great is inseparably connected with exalting and praising grace».

³⁶ LW 26:66: «Furthermore, it is much safer to ascribe too much to God than to men».

³⁷ This attitude is also reflected in Luther's writing against Erasmus, *De servo arbitrio* (1525), after having argued against human free will, at the end of his writing, Luther stated the following: «For my own part, I frankly confess that even if it were possible, I should not wish to have free

In short, the foregoing implies—and that was the price Luther paid for his eschatological certainty—that a communion between God and humans in this temporal earthly sphere seems hardly possible. Even more, it appears that in Luther's framework, the human recognition that communion between Christ and the believer *in the temporal earthly sphere* is not possible, constitutes a prerequisite for the believer's salvation *in faith*, or better, the believer's *certainty* of salvation in faith.

IV. GREATNESS AND LIMITS OF COMMON PRIESTHOOD

a) Greatness

It is important to realise that for Luther 'immediate and direct access' did not only mean a right of the believer to appear before God's throne, but also entails an obligation for each believer to stand before God face to face, here and now. Thus, while standing in faith before God's throne, believers find themselves simultaneously in the world, where they are or are supposed to be holy and acceptable to God in all they do. It follows that all Christians must be perfectly holy and are called at each moment in life to the highest form of contemplation, i.e. holiness in the midst of the world, while standing before a judging God. Each Christian possesses the same authority and responsibility, to be exercised in the midst of the world in all daily activities.³⁸ All believers have a common dignity (baptism) and only differ as to the function, which they exercise in the world, whether church, household or state. For Luther, each ministry is a divine calling, a gift and a service as any other service. There are no fundamental differences as to the persons who exercise the different ministries or as to the content of these ministries. Whether shoemaker, pastor or civil servant, all

choice given to me, or to have anything left in my own hands by which I might strive toward salvation. For, on the one hand, I should be unable to stand firm and keep hold of it amid so many adversities and perils and so many assaults of demons, seeing that even one demon is mightier than all men, and that no man at all could be saved; and on the other hand, even if there were no perils or adversities or demons, I should nevertheless have to labour *under perpetual uncertainty* and to fight as one beating the air (1 Cor 9:26), since even if I lived and worked to eternity, my conscience would never be *assured and certain* how much it ought to do to satisfy God», LW 33:288–289, italics added.

³⁸ LW 24:243: «This not only praises our works as good fruit on earth, but it also elevates them toward heaven and offers them to God as sacrifices acceptable to Him for His special honour and His highest service. How could a Christian life be extolled more? And how could a person be urged and exhorted more strongly to live a Christian life than by the prospect of bearing such fruit, of serving such a purpose, and of enjoying such honour with God?».

equally honour God through their work.³⁹ This is the greatness of Christian life and priesthood.

The theological manoeuvre to grant each believer ‘direct and immediate access’ to God is in part revealing, for it shows true things, like the fact that we are all sinners and we really do totally depend on God, and that all humans are equal when standing before God’s throne. However, apart from re-discovering and highlighting the greatness of common priesthood, this manoeuvre also causes confusion and disillusion, simply because believers are not yet standing directly before God’s throne to hear God’s definitive verdict over their lives and actions. Luther was so anxious to hear God’s positive and definitive verdict now that he anticipated particular judgement and the definitive reception of eschatological benefits.⁴⁰ Luther prematurely identified the world (the profane) with the sacred,⁴¹ which resulted in an important shift in the focus and attention in the life and spirituality of Christians. Luther saw himself forced by the reality of space and time to harmonise his spiritual experience of anticipated eschatological redemption in faith with that of the temporal earthly sphere in which believers are still travelling.

b) Limits

Although Luther—by situating the believer in faith directly before God’s throne—touched upon the greatness of common priesthood, yet at the same time, he put certain limitations on the common priesthood in the temporal earthly sphere, conditioning the possibilities for believers to reach this contemplation in the world and to effectively perform spiritual sacrifices agreeable to God. Hereunder, I discuss briefly the following limitations of the common priesthood in the tempo-

³⁹ M. LUTHER, *Reformation Writings*, I, 116. «A shoemaker, a smith, a farmer, each has his manual occupation and work; and yet, at the same time, all are eligible to act as priests and bishops. Every one of them in his occupation or handicraft ought to be useful to his fellows and serve them in such a way that the various trades are all directed to the best advantage of the community, and promote the well-being of body and soul, just as the organs of the body serve each other».

⁴⁰ HAMM, *Martin Luther’s Revolutionary Theology of Pure Gift*, 141–142, «At the time of his lectures on Romans (1515–1516), Luther had already broken with this catholic model of the road to heaven and its gradualism. For him the moment of justification and the moment of acceptance of salvation no longer fall to pieces. Instead, they come together in a single moment, in that he fundamentally rejects the reigning thinking regarding gifts, conditions, and causality. He is now convinced that in justification the final acceptance of the sinner into eternal blessedness has already happened—an unconditional acceptance of human beings apart from any qualities or morality of their sanctified lives».

⁴¹ According to Charles Taylor, «the two spheres are collapsed into each other». C. TAYLOR, *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge, London 2007, 266.

ral earthly sphere: a) the limitation of Christ's priesthood and sacrifice, followed by b) the intent to separate Christ's sacrifice from the sacrifices of the believers, c) a shift from self-giving to self-denial, d) an exclusive focus on the world and, finally, e) the oblivion of the believers' task to consecrate the world to God.

c) Limitation of Christ's priesthood and sacrifice

Luther put a limit on the continuation of Christ's priestly office. To understand how Christ, according to Luther, continues his priestly function after his ascension into heaven, we have to take into account the separation between the believer's experiences in the temporal earthly sphere and their seemingly opposite experiences in the spiritual sphere of faith. In the temporal earthly sphere Christ has redeemed humans by his historical sacrifice on the cross. In reality—or in this sphere—Christ is the only Mediator capable, because totally free of sin, to redeem humans, and being the true priest, he has performed the one-and-only true priestly sacrifice on the cross once and for all. Therefore, it is not necessary anymore for believers to sacrifice, or at least not in the way Christ did. Christ's real sacrifice is over and belongs to the past and collective memory of humans. In the reformer's spiritual sphere of interior faith, Christ continues his redemptive work by interceding for humans to the Father not to pay attention to their sins and wretchedness in the temporal earthly sphere. Christ only continues his priestly work on earth directly *in* and *from* heaven, which is accessible for each believer individually by a personal act of faith by means of the Holy Spirit, who brings the believer in direct contact with Christ and God the Father.

d) Separation between Christ's sacrifice and the believers' offerings

As a matter of principle, believers do not participate in Christ's sacrifice in the temporal earthly sphere. Luther endeavoured to separate the believers' sacrifices from Christ's eternal sacrifice.⁴² Although he does speak of 'sacrifice' in connection to the priesthood, this is mainly to carefully distinguish the believer's 'offering up of oneself' from Christ's (real earthly) sacrifice on the cross. Since Christ's sacrifice does not continue in the temporal earthly sphere, nor are the believers' sacrifices united to Christ's heavenly offering,⁴³ the believers' sacrifices become an

⁴² LW 13:328, «Christ's merit and sacrifice stands in contradiction to my sacrifice and work. Only one can be valid: either Christ's or my own».

⁴³ Luther explicitly considered that Christ also 'continues to offer himself to God the Father in heaven for the believers', but in Luther's own interior experience of his encounter with Christ and direct access before the Father, it seemed that Christ nonetheless did not unite Luther's sacrifices to his own heavenly offering (cfr. LW 35:94–103). The reason for this seems to be that Luther

imitation of a past example; these sacrifices cannot be united to Christ's sacrifice in the temporal earthly sphere—only in a moral sense of solidarity—and they do therefore not have any redemptive value. In other words, believers can intercede, give thanks and praise in Christ, but they do not offer up their sacrifices in Christ; they 'merely' perform these acts as an imitation of his example.⁴⁴ It follows that believers, according to Luther, although 'priests' and doing 'good works' in Christ, do not enjoy the priestly privilege of being co-redeemers in and with Christ for their sacrifices are separated from Christ's sacrifice.

e) A shift from self-giving to self-denial

While standing directly before God the Father in Christ, believers experience their nothingness and feel that they are not capable of giving anything back to God, other than their nothingness. Within this frame,—which seems to regard believers just by themselves—, the centre of gravity and attention of the believers' sacrifices shift from self-giving (love) to self-denial. Since believers apparently are standing before God on their own, although next to Christ, they are not capable to give themselves like Christ did, but only to deny themselves and trust on the efficacy of Christ's sacrifice and God the Father's promise and leniency.⁴⁵ This implies that in Luther's view, believers not only *don't have to* give anything back to God,⁴⁶ but they fundamentally lack any possibility to give anything back to him. This shift becomes manifest in the fact in Luther's spirituality praise, thanksgiving, intercessory prayer and service to neighbour are considered sacrifices in the sense that these acts necessarily imply acknowledgement of God and neighbour and denial of oneself. However, thanksgiving and praise are acts, which in themselves, are not sacrifices, but rather indicate the purpose or motive of the underlying

'felt' himself and regarded all that he had to offer as completely sinful and thus unworthy to be offered up by Christ to God the Father.

⁴⁴ Luther employed various arguments to prevent believers from uniting their sacrifices to Christ's sacrifice: i) it is not possible because the sacrifice belongs to the past, ii) believers can't because they are sinful, iii) it is also not necessary anymore for Christ has done it for you, thus iv) it would be ungrateful, blasphemous and even arrogant. These arguments, however, do not seem to hinder Luther from recognising that believers can be co-operators with God on the level of creation, sharing in his divine creative attributes in the governance and rule of the world.

⁴⁵ Hamm described Luther's experience of God's saving Word as follows: «In the midst of their sin human beings receive God's acquittal: 'For me [God the Father] you are for Christ's sake righteous and saved, not simply righteous now and one day saved, but already now—before you have or do anything good and apart from having to provide some ability, gift, merit or satisfaction—I give to you my fullest blessing and accept you into my blessedness. Let it be said to you and trust it!'. ».
HAMM, *Martin Luther's Revolutionary Theology of Pure Gift*, 142.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, 143.

act of self-giving: gratitude or praise. Self-denial (humility) is a condition for sacrificing (love), but not its essence. It thus appears that in Luther's spirituality, the act of self-denial is seen in dialectical opposition to praising and thanking God; in the very act of confessing one's nothingness and sinfulness, the believer praises God. Due to the frame that a believer cannot give anything back to God—even not in Christ—love, gratitude and praise seem to be seriously hindered and perhaps even impeded. Recently Paul O'Callaghan argued, in order to show that grace heals human sinful nature (his deeply rooted ingratitude), that—although according to Lutheran theology humans do not respond to grace by 'giving' anything back to God but by being grateful to him for the gifts received—, this response is nevertheless a truly human action, which also can be refused to carry out.⁴⁷ It seems to me that the response of gratitude to God's gifts can only be considered a truly human action if humans are deemed capable in Christ to give themselves and their received gifts back to God.

Due to this shift in perspective, mortification and penance in Luther's spirituality are not seen as manifestations of self-giving love, but they are foremost regarded as the believer's duty as sinner in order to struggle against his sinful nature and being in order to comply with the Decalogue and in this way obey God's will. Due to the framing that believers are supposed to imitate Christ and to carry the cross but separated from Christ and his sacrifice in the temporal earthly sphere, the meaning of the cross and suffering in the lives of believers alters. Christ's invitation to become his disciple and to follow him by bearing the cross (cfr. Mt 16:24; Mc 8:34) is lost out of sight and the focus shifts towards the mandatory character of the cross bearing as God's necessary instrument to conform believers to Christ: believers have to endure the cross and suffering to withstand the temptations of the devil to test their faith: it is this faith which saves them.⁴⁸

f) Exclusive focus on the world

All Christians are equal before God's throne. This claim—without taking sufficiently into account that we are still travelling—, has profoundly changed the

⁴⁷ P. O'CALLAGHAN, *Luther and 'sola gratia': The Rapport between Grace, Human Freedom, Good Works and Moral Life*, «Scripta Theologica» 49 (2017) 201.

⁴⁸ Moreover, this way of framing seems to lead to an inconsistency; after all, Luther had reproached the Roman Catholic Church for exactly this issue: the allegation that Catholics performed self-righteous works of their own and on their own, thus without Christ. However, by presenting human cross bearing and suffering in this way, i.e. disconnected from the substance of Christ's redemptive sacrifice, Luther himself also ran the risk of performing these works without Christ and thus on his own.

view of how Christians live the tension between the world (the profane) and God (the sacred). Luther has tried to eliminate the differences between the different vocations and states of life. Whereas the medieval view had resulted in an equilibrium in the tension between the radical demands of holiness and ordinary human flourishing,—people could ‘travel at different speeds’, in various states or walks of life: religious, clergy or lay Christians—, Luther, however, could not agree with this discrimination, and did away with this order altogether, in favour of lay Christians, who became the model of the saint in the midst of the world.⁴⁹

Thus, Luther’s framework does not provide for the possibility that the believers offer sacrifices directly to God in Christ. The believer can do so only indirectly through service to neighbours, which would be the only way to please the Lord. This way of framing implies an exclusive focus on the world, since according to Luther, a believer could not ‘leave’ the world or renounce matrimony (i.e. for sake of the heavenly kingdom) to please the Lord. God apparently does not or cannot ask this of humans—no doubt related to Luther’s view of the corrupt human condition—, but God would only sanctify humans directly in the midst of the world. For Luther, ‘leaving’ the world and renouncing matrimony is ungrateful and a form of escaping the tasks and duties in the world, through which humans cooperate with God’s creative power in building up the world.⁵⁰

g) Oblivion of the task to bring back the world to God

Christ became our priest to reconcile the world with God and to bring it back to God (cfr. Eph 1:10). Christians somehow participate in Christ’s priesthood precisely in order to cooperate with this mission. However, Luther—despite of the exclusive focus on the world and the intent to ‘spiritualise’ the laity by pointing out that believers are co-operators with God in the governance and rule of the world—seems to have ignored the task of Christians to perfect the world in Christ and to bring it back to God. Due to his framework in which the believer is situated directly and immediately before God’s throne, this aspect of the common priesthood appears to have fallen outside the scope of his radar.

⁴⁹ Cfr. TAYLOR, *A Secular Age*, 45.

⁵⁰ J. SCHWANKE, *Luther’s theology of creation*, in R. KOLB, I. DINGEL, L. BATKA (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*, Oxford University Press, Oxford 2016, 209: «For Luther, the government and rule of human beings is grounded in the fact that God does not keep the power of creation for himself [...]. As a God who shares himself with his creatures without reservation, God gives human beings a share in the divine attributes [...]. With this gift of God’s participation and the resulting participation of the human being, a marvellous cooperation of divine and human energies takes place in the strictest sense: God gives himself into human hands, into human mouths, gives human beings divine creative attributes, and therewith a share in God’s own work».

So Luther recognised that believers—being creatures of God—could ‘cooperate’ with him on the natural plane of creation, but refused to accept any human cooperation with respect to redemption, i.e. on the supernatural plane. As we have seen already, this theological position leads to the result that humans can use the gifts of creation to build up the world, but that they cannot give these gifts and the world back to God. Believers, instead, praise and thank the Lord for the gifts of creation they have received, but they feel unworthy to give them back to God. It seems thus that work, service to neighbour and spiritual sacrifices are done by believers, not out of love (self-giving), but positively—being justified—out of gratitude and to praise God and, negatively—being a sinner—as self-denial and out of duty of ascetical mortification to comply with the Decalogue (obedience).⁵¹ Work and perfection of creation as such do not have in Luther’s theology any intrinsic sanctifying value.⁵² In Luther’s spirituality the focus shifted in the understanding and exercise of the believers’ priesthood; believers use the goods of the world out of gratitude, praise, service to neighbour, or out of mortification, but their priesthood does not include the capacity to bring back the world in Christ to God the Father.

V. CONCLUDING REMARKS

For Luther the core of universal priesthood is the capacity and obligation of all believers to appear in faith directly before God’s throne in heaven to hear their definitive verdict. At the same time Luther emphasised that believers are not worthy to offer anything to God and perform any good works by themselves. In this view, although touching upon the greatness of common priesthood and holiness in the midst of the world, believers seem to have no possibility—in the temporal earthly sphere, nor in the heavenly spiritual sphere—to join their works, sufferings and human realities to Christ’s sacrifice, which hinders the exercise of common priesthood. Instead, Luther stressed the incompatibility of Christ’s work and sacrifice with any human work and sacrifice, in order to avoid any possible pride, arrogance and ingratitude on the part of believers. It followed that in the temporal earthly sphere communion between believers and Christ became impossible and the focus and attention in the understanding and exercise of the priesthood by all believers shifted from the act of self-giving (love) to God to the act of self-denial (humility), an act that is conceived in a dialectical opposition to praising and thanking God.

According to a Catholic understanding humans are capable—despite their misery and weaknesses—to be in sacramental communion with Christ, and in

⁵¹ BRAVO, *El sacerdocio común de los creyentes en la teología de Lutero*, 338.

⁵² Cfr. J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Palabra, Madrid 2001, 60–61.

this way able to participate in his priesthood and sacrifice in the temporal earthly sphere. The Catholic framework with a double form of participation in Christ's priesthood seeks to render Christ's eternal priesthood and sacrifice to the Father present on earth and to make the exercise of common priesthood by all believers possible by uniting their work and suffering to Christ's offering, not in order to obtain a 'right' into heaven, but out of love and gratitude. The Lutheran and Catholic frameworks differ in their basic concepts and attitudes, such as the way and nature of the believers' access to God, human freedom and capacity to give adequate responses to divine realities, the consequence of sin on human freedom, the need for absolute eschatological certainty in relation to filial confidence and hope and the possibility for believers to be in communion with Christ in the temporal earthly sphere. All these themes, ways of reasoning and underlying lines of thought—considered in their mutual and internal relationship—are important to include and deal with in the ecumenical dialogue in order to come to a satisfactory result. The greatness of the common priesthood of all believers could be a leading motive in the ecumenical dialogue.

ABSTRACT

In the context of 16th century Luther affirmed the radical equality of all believers; to obtain absolute certainty about one's eschatological destiny all believers have 'direct access' to God the Father in Christ and through the Holy Spirit. This situation of the believer standing in faith before God's heavenly throne to hear the definitive verdict is paradigmatic for Luther's vision on earthly priesthood. His theological and existential move touches upon the greatness of common priesthood; all believers are called at each moment and in the midst of the world to the highest form of contemplation and responsibility. Yet, at the same time, Luther put certain limits on the priesthood in the temporal earthly sphere, where believers cannot be united to Christ and his eternal sacrifice, but instead pray, give thanks and praise God in Christ.

RECENSIONI

M.H. DEL SOLO, *La belleza del canto al servicio de la fe en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, Ediciones San Dámaso, Madrid 2018, pp. 231.

EL título de la presente publicación condensa perfectamente el contenido de la obra que tenemos entre manos. En primer lugar el *poder simbólico del canto sacro*, ejecutado con maestría, profesionalidad y belleza, símbolo de la belleza de Dios, la *via pulchritudinis* de acceso a Dios; en segundo lugar, la belleza del canto *al servicio de la fe*: aquí está la clave para entender el lugar de la música en la liturgia, que es la expresión de la fe cristiana; en tercer lugar, en *Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*: sin duda alguna una voz privilegiada que no se puede no escuchar al tratar de la relación entre música y teología.

La autora es soprano lírico-ligera, solista titular de la Catedral de Madrid y fundadora y directora de la Escolanía diocesana de la misma Catedral, aparte de ser licenciada en Ciencias religiosas por la Universidad de Teología “San Dámaso” de Madrid, poseer estudios superiores de canto y música, y una amplia experiencia y reconocimiento en España e Italia. Su currículum predispone positivamente a leer la presente publicación.

Tras una breve introducción, abre el primer capítulo *Belleza, arte y música en la biografía de Benedicto XVI*. En estas páginas, la autora nos ayuda a descubrir en la infancia y juventud de Joseph Ratzinger, no sin algunas repeticiones, la raíz de su gusto por la belleza unido al arte musical, que, junto con su erudición teológica, le han merecido el apodo de “Mozart de la teología”.

En el segundo capítulo, se presenta una breve aproximación teológica a *La via pulchritudinis*. Parte de las nociones de los grandes filósofos griegos sobre aspectos de la belleza olvidados hoy en día: la relación con la verdad, con la felicidad y, sobre todo, con la bondad, con el bien. A continuación, pasa a comentar la importancia de la belleza en la Sagrada Escritura en la Biblia, salto que bien podría haber sido conectado con las palabras que aparecen varias veces en el relato de la creación, que también relacionan profundamente la belleza y la bondad: «y vio Dios que estaba bien». Hacemos notar que en este epígrafe, parece que se atribuye a Ratzinger la idea de que el AT se cumple en Jesucristo, en el NT (p. 71) cuando, como es sabido, se trata de una afirmación constantemente presente a lo largo de la Tradición de la Iglesia.

En el segundo apartado de este capítulo –*El deseo de Dios: vías que llevan a su conocimiento*– señala las tres vías de acceso a Dios: “el mundo”, “el hombre”, “la fe”; las dos primeras recogidas por *Gaudium et spes* y la última, “la fe”, añadida por Joseph Ratzinger, del que recogemos la siguiente frase al respecto: «En la base de

toda doctrina o valor está el acontecimiento del encuentro entre el hombre y Dios en Cristo Jesús» (p. 75). Al explicar *la belleza*, Joseph Ratzinger la define como *el sello de la verdad*, y la verdad es Jesucristo (cfr. p. 75), y, junto con Dostoyevski, defiende que la belleza es *la única gran necesidad del hombre* (pp. 76-77). La autora continúa poniendo en relación el pensamiento del Ratzinger/Benedicto XVI con otros grandes pensadores: Platón, San Agustín, Kabásilas y termina con algunas intuiciones del teólogo alemán acerca de cómo encontrar la belleza en la cultura actual, sin dejarnos seducir por sucedáneos.

En el tercer capítulo, *Elementos para una teología de la belleza*, la autora da las claves para entender la teología de la belleza en Ratzinger/Benedicto XVI. La primera es la siguiente: «La búsqueda de la belleza está íntimamente unida a la búsqueda de la verdad y la bondad: se necesita la unión de las tres para que las tres sean auténticas y tengan un sentido» (p. 86). Dicha idea la aplica a la Creación: «Este “Logos” creador no es sólo un “logos” técnico [...], es un “logos” que es amor y que, por tanto, puede expresarse en la belleza y en el bien» (p. 88). La segunda clave es cristológica, en palabras de Ratzinger: «Es en este Rostro tan desfigurado donde precisamente aparece la auténtica belleza: la belleza del amor que llega “hasta el fin” y que, precisamente en esto, se revela más fuerte que la mentira y que la violencia» (p. 92).

La tercera clave es *pneumática*, puesto que «si Jesucristo es la “Belleza de toda Belleza”, y el Espíritu Santo (“Dios como amor”), es su “Soplo”, toda acción, palabra, idea, etc., proveniente del Espíritu Santo serán amor y belleza verdaderos. Todo lo que no posea estas cualidades no puede venir de Él» (p. 97). Y si Jesucristo es toda belleza, no puede ser menos su madre, la *tota pulchra*, la «toda hermosa», de forma que María es modelo inspirador y por eso se le da el título de «Madre de la Iglesia», puesto que, en palabras de Ratzinger, «en María se concreta lo que es la Iglesia. Y el significado de María se representa en la Iglesia. Ambas se transforman, como quien dice, una y otra vez: María es la Iglesia en persona, y María como persona anticipa la Iglesia en su totalidad» (pp. 99-100).

Y ¿cómo llega Ratzinger, hablando de la belleza, hasta la Iglesia? Aparte de que ve ambas estrechamente unidas como lugar de salvación (publicó un libro acerca del Misterio de la Salvación cristiana titulado *La belleza. La Iglesia*), afirma a este propósito que la Iglesia es «humanidad iluminada, “bautizada” en la gloria de Dios, es decir, en su amor, en su belleza, en su señorío» (p. 101).

En el apartado IV, *El arte y la via pulchritudinis*, la autora recoge algunas palabras del teólogo alemán que sintetizan la importancia de la *via de la belleza* para descubrir y contemplar a Dios, y de cómo todo verdadero arte debe ser, en sí, bello, y se refiere ineludiblemente a Dios: «En todo lo que despierta en nosotros el sentimiento puro y auténtico de lo bello, se encuentra realmente la presencia de Dios» (p. 111). Como se ve, para Ratzinger la belleza es algo fundamental

en la vida de la Iglesia, tanto que llega a afirmar en relación a la Evangelización que la «única apología del cristianismo puede reducirse a “dos argumentos: los santos que la Iglesia ha elevado a los altares y el arte que ha surgido en su seno”» (pp. 113-114).

En *La teología del canto*, título del capítulo cuarto, la autora comienza por el origen del canto en las primeras civilizaciones, siguiendo por la música griega, colocando los fundamentos bíblicos del canto que ha encontrado en la Sagrada Escritura al hilo de las enseñanzas de Ratzinger, analizando algunas palabras veterotestamentarias como “*zimir*” (en hebreo, “cantar”) o “*psallite*” (en latín, “alabad”), para pasar al Nuevo Testamento en el que Ratzinger/Benedicto XVI anima a “Un cántico nuevo” que es el título de una de sus obras sobre la fe y la liturgia. De la liturgia precisamente la autora nos hace una breve explicación de lo que significa, para explicar al final el papel del canto en la acción litúrgica, que no es otro distinto del arte en general, modo de expresar lo inefable.

A continuación, se analizan los elementos que ofrece Ratzinger para una teología del canto: su dimensión trinitaria, su carácter sagrado, y los aspectos mariológicos y eclesiológicos, de los que hubiera sido deseable que se extendiera un poco más.

El quinto y último capítulo, *La belleza del canto sacro como via pulchritudinis al servicio de la fe* engloba los aspectos más importantes de la tesis de la autora, muchos de los cuales han ido saliendo de una u otra manera anteriormente:

- *El canto sacro como via pulchritudinis*; «pues es un camino dentro de la teología de la belleza del cual el ser humano puede servirse para llegar a Dios» (p. 174); y siempre deber ser *canto al servicio de la fe*, tanto si se trata de “canto litúrgico”, el empleado en el culto de la Iglesia, como si es “música sacra”.
- El canto en la liturgia tiene un papel insustituible, pues, en palabras de Ratzinger, «la versión musical de la fe es una parte de la encarnación del Verbo» (p. 177).
- Como el Concilio Vaticano II ha recordado, es bueno que el canto gregoriano sea conocido por los fieles, y se use para cantar algunas de las partes de la Misa, de manera que se fomente la participación activa, que quiere decir, sobre todo, oración.
- En cuanto al “lenguaje de los cantos”, la autora dedica un apartado, pero habla muy poco de ese aspecto, para pasar en seguida a exponer a la «legitimidad del canto en la asamblea litúrgica» según Ratzinger, en cuatro puntos que se puede sintetizar con las siguientes frases del teólogo alemán: «La música sagrada, por tanto, no forma parte de todas las celebraciones litúrgicas particulares, pero en el conjunto del obrar de la Iglesia debe estar necesariamente presente» (p. 185); «la música sagrada está sometida a las

leyes de la liturgia, pero es litúrgica en la medida en que introduce en la dimensión litúrgica la íntima esencia de la dimensión musical» (p. 186); «la profesión de músico de Iglesia es una profesión propiamente litúrgica y pastoral» (p. 187); «el músico de la Iglesia necesita de una auténtica calidad musical para reconocer y realizar en las condiciones concretas lo que es posible y digno, también lo musicalmente digno» (p. 188).

Luego la autora hace referencia a una cuestión controvertida, en palabras de Ratzinger, «¿la liturgia tolera, exige o bien excluye la “música sacra en sentido estricto”»? (p. 191). Tras comentar la postura de otros autores alemanes proclives a eliminar la música sacra, Ratzinger es de la opinión de que «no por eso deben dejar de interpretarse en otros marcos» (p. 193). Respecto a otros tipos de música empleados en la liturgia, Ratzinger afirma que hay tipos de música que no sirven, como el pop y el rock.

En el apartado *los artistas y el canto sacro*, la autora recoge una frase de Ratzinger muy elocuente al respecto: «el artista debe ser impulsado por su corazón, debe tener conocimiento, es decir, ser un virtuoso; y debe haber percibido lo que el Señor mismo le mostró» (p. 198). Esa virtud presta un servicio inestimable a la nueva evangelización.

Al final, Mercedes Hurtado del Solo saca 12 conclusiones fruto de su trabajo, en las que no solo sintetiza lo expuesto a lo largo del libro sino que además concluye con aspectos muy interesantes. Destacamos algunas.

La primera trata sobre la importancia de una formación humanística y musical en niños, como en el joven Joseph, que fue decisiva para la formación de su carácter y sensibilidad hacia la belleza. En la segunda la autora subraya que a ella le ha parecido «novedoso e iluminador» la definición de belleza de Ratzinger como «sello de la verdad» (p. 204). En la tercera la autora recuerda cómo para él la belleza está muy identificada con el bien, por eso, con Dios mismo. En la cuarta conclusión la autora alega el motivo por el cual ha estudiado las ideas de Ratzinger sobre belleza y liturgia antes de hablar del canto y su importancia teológica, y es que, él está firmemente convencido, en plena sintonía con el Concilio Vaticano II, de que esa belleza la encontramos en la liturgia. En la undécima conclusión se expone con mucho sentido común lo que el teólogo alemán piensa sobre la *participatio* en ámbito de música sagrada: «si hay que poner el canto a nivel de todos para que todos participen externamente, se termina buscando el nivel musical más bajo para dar cabida a todos» (p. 209). Por último, con la duodécima y última conclusión, lanza una idea que bien podría ser la única de las conclusiones porque en el fondo las contiene a todas: «Según Benedicto XVI, el canto sacro (siempre que cumpla unas determinadas normas de calidad) y sus intérpretes (siempre que sean fieles “guardianes de la belleza en el mundo”) tienen la capacidad de ofrecer, desde Dios y para Dios, un servicio indispensable a la Iglesia universal

de todos los tiempos, para reavivar y alimentar la fe de todos los creyentes y no creyentes en Cristo» (p. 209).

Nos parece que la presente obra consigue tratar los principales aspectos subyacentes al título de la misma, aunque algunos de ellos son casi poco más que incoados. Incluso el lector no avezado en la materia encuentra una exposición científica a la vez que accesible sobre el pensamiento de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI acerca de *La belleza del canto al servicio de la fe*.

J. FERNÁNDEZ VICENTE

P. BLANCO – J. FERRER, *Lutero 500 años después. Breve historia y teología del protestantismo*, Rialp, Madrid 2017, pp. 191.

Con motivo de la conmemoración de los 500 años de la publicación de las 95 tesis de Lutero, los teólogos Blanco Sarto y Ferrer Arellano –fallecido en octubre de 2017–, presentan una síntesis de la historia y la teología del protestantismo desde su origen hasta nuestros días.

El libro es deudor de unos apuntes redactados por Ferrer Arellano que permitieron a Blanco impartir unas clases sobre el tema. Después fueron enriquecidos con una variada bibliografía –que se recoge al final del libro–, y con el estudio de los documentos del diálogo teológico interconfesional y del magisterio contemporáneo. El texto es fruto, además, de las conversaciones que el profesor Blanco mantuvo con personajes de la talla del teólogo protestante Wolfhart Pannenberg, con profesores de la Universidad de Navarra como Lucas Francisco Mateo-Seco (†) y Pedro Rodríguez, y de Facultades de teología católica y protestante como Gunter Wenz y Josef Freitag, respectivamente, y tantos otros maestros y teólogos de una y otra confesión religiosa. La obra se divide en seis capítulos, más introducción, conclusiones y bibliografía.

El primer capítulo contiene la vida de Lutero desde su nacimiento hasta su muerte, resaltando la conexión del origen y desarrollo histórico del luteranismo con el problema interior del reformador –la duda respecto a «la salvación de su propia alma» y su «angustia [ante el] juicio de Dios» (pp. 17-18)–, y con la cuestión de las indulgencias, predicadas en Alemania para recaudar dinero a favor de la construcción de una nueva Basílica de San Pedro. Lutero resolvió el primer problema con la doctrina de la justificación, desarrollada a partir de la lectura del pasaje paulino de la Epístola a los Romanos: «El justo vive de la fe» (Rm 1,17). El segundo asunto lo afrontó con sus famosas 95 tesis en las que criticaba la doctrina de las indulgencias y otros aspectos de la doctrina. El documento provocó el inicio de un proceso romano contra Lutero, que se agudizó

tras la publicación de tres obras suyas que «implicaban una clara ruptura con Roma: *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, *De la cautividad babilónica de la Iglesia* y *De la libertad del cristiano*» (p. 25). La Santa Sede condenó 41 errores de Lutero, quien, al no retractarse por ello, fue excomulgado. Después se le declaró proscrito en el Imperio. El reformador siguió desarrollando sus doctrinas en otras obras que llevaron la justificación por la sola fe hasta sus últimas consecuencias. La valoración del final del capítulo primero trata de explicar el éxito de Lutero señalando su extraordinaria personalidad, su sincera religiosidad, una tierna piedad hacia Jesucristo, un cierto espíritu vulgar y su apasionamiento. A esto se añaden factores de orden político-religioso como la debilidad de la autoridad del emperador y el nacionalismo alemán antirromano.

El capítulo segundo se centra en la teología luterana, explicando los puntos centrales de la misma. En primer lugar, “la teología de la cruz”, basada en el misterio de la cruz y la gravedad del pecado, que Jesucristo cargó sobre sí. La teología luterana de la cruz es “dialéctica”, ya que opone Dios y mundo, inteligencia natural y revelación. Se trata de una “dialéctica de exclusión” (*aut aut*) que se concreta en los principios de los 5 *sola* y *solus*: *solus Deus* (sin la cooperación humana), *solus Christus* (sin la Iglesia), *sola gratia* (sin naturaleza ni libertad), *sola fides* (sin obras) y *sola Scriptura* (ajena a la Tradición y el Magisterio). Esta unilateralidad da lugar a una serie de antítesis: Dios-hombre, Gracia-naturaleza, Cristo-Iglesia.

Otro de los argumentos del segundo capítulo es el pecado original, que –según Lutero– ha corrompido la naturaleza; ésta permanecería así tras el Bautismo, pues el Sacramento no borraría el pecado original, sólo lo perdonaría de modo declarativo. No habría ningún cambio ontológico tras la recepción del Sacramento, pues Lutero identifica pecado original con concupiscencia. Esta doctrina tiene como consecuencia la negación de la libertad del hombre.

Otros temas son la ruptura entre fe y razón, la Eucaristía –explicada por Lutero como consustanciación–, administrada en la santa Cena bajo las dos especies, donde está Cristo presente, pero no permanece tras la celebración litúrgica. Lutero no reconoce el carácter sacrificial de la Misa, pues la considera una repetición del único sacrificio de Cristo en la cruz, y, por tanto, mera obra humana. Además, el reformador niega el carácter sacramental del sacerdocio ministerial, subrayando, por contraste, sólo el sacerdocio común de los fieles. La Iglesia es concebida como comunidad de fieles, privilegiando el sentido horizontal frente al vertical de la *communio hierarchica*, que el reformador niega. Como consecuencia de esta desclericalización, el protestantismo significó una revalorización del trabajo y de las realidades temporales, es decir, del mundo secular, donde el hombre encuentra su propia vocación. Esto se entiende porque para Lutero, «a pesar de su desconfianza por lo natural [...], el matrimonio, el trabajo, la política y la cultura pertenecen a la creación divina» (p. 66).

El tercer capítulo se centra en la segunda reforma, la de Zwinglio y Calvino, donde los autores resaltan las discordancias teológicas de uno y otro con Lutero, por ejemplo sobre la Eucaristía: «si en la concepción luterana, la Eucaristía *es* el cuerpo de Cristo; en Calvino *está*; y en Zwinglio solo lo significa» (p. 82). Entre la doctrina de Lutero y Zwinglio se encuentran otras diferencias sobre la figura de Cristo, la teología –el reformador suizo tiene una formación e influencia filosófica más que teológica–, el pecado original, y el rigorismo moral y la sobriedad litúrgica promovida por Zwinglio.

La teología de Calvino se caracteriza por la doctrina de la predestinación y el rigorismo ascético. Para Calvino la Iglesia es «la comunidad invisible de los predestinados» y esta confianza en la predestinación al cielo y en su misión de implantar la soberanía de Dios en el mundo, dota a los calvinistas de una visión optimista de conquista que ha sido interpretada como una de las causas del desarrollo económico en los países anglosajones. La exigencia del rigorismo ascético en la doctrina calvinista se explica porque «la misma corrupción de la naturaleza humana exigía que el hombre se sometiera a una estricta moralidad, sobria y laboriosa» (p. 77).

El capítulo se cierra con el desarrollo de la teología, la liturgia y la espiritualidad protestante desde el siglo XVII hasta la actualidad, señalando los teólogos y corrientes más destacados en esos siglos. Se detiene en el surgimiento del pietismo, «donde lo importante es la experiencia religiosa, no el conocimiento dogmático» (p. 85); la influencia del racionalismo durante la ilustración; y el protestantismo liberal del siglo XIX con su criticismo bíblico. En el siglo XX cita –entre otros– al calvinista Karl Barth (1886-1986) y su intento de “volver” a la ortodoxia protestante; y al luterano Rudolf Bultmann (1884-1976), y su método exegético de “lectura existencial”.

El cuarto capítulo afronta el tema del anglicanismo que tiene sus raíces no sólo en la cuestión matrimonial de Enrique VIII, sino en la idiosincrasia del país. Fue decisivo en su desarrollo el *Acta de Supremacía*, aprobada por el Parlamento en 1534, donde se declaraba que el rey era «sobre la tierra la única cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra», sin que esto significara desde la perspectiva del momento «que la Iglesia de Inglaterra se alejase o se separase de la Iglesia de Cristo o de la fe católica de la Cristiandad» (p. 100). Fue durante el reinado de Eduardo VI cuando se introdujeron decisivamente algunas reformas, hasta que en el reinado de Isabel I –precedida por María Tudor que había intentado restaurar el catolicismo– se instauró definitivamente el anglicanismo con el *Acta de Uniformidad* (1559).

La doctrina anglicana se fue concretando en conjuntos de artículos redactados en distintos años (1536, 1539, 1553 y 1556), y en el *Libro de la Oración Común* (*Book of Common Prayer*). Los puntos principales de su credo son la Biblia como norma de fe y la celebración de la liturgia del *Prayer Book*; la institución del episcopado y

la corona como estructura esencial de la Iglesia; los sacramentos del Bautismo y la Eucaristía, aunque se niegue la transustanciación y el carácter sacrificial de la Misa. También se rechaza la doctrina de las indulgencias, la existencia del purgatorio, y el culto a los santos y las imágenes. A pesar de que las iglesias episcopales anglicanas consideran muy importante el episcopado histórico, para la Iglesia católica no conservan la sucesión apostólica, como puso de manifiesto un estudio que reveló la invalidez de las mismas por un defecto de forma.

Los últimos apartados del capítulo se refieren a la estructura eclesial, la liturgia, la espiritualidad, y las relaciones ecuménicas del anglicanismo con otras confesiones.

En el capítulo quinto se explica la tercera reforma, es decir, «los movimientos espirituales y eclesiales que surgieron en el seno del protestantismo, y que dieron lugar a nuevas denominaciones protestantes y comunidades eclesiales» (p. 119). El luteranismo se extendió en Alemania, países escandinavos y América del norte. El calvinismo se expandió desde Suiza y entró en Francia, donde dio lugar a las guerras de religión entre católicos y hugonotes (1562-1598). También se difundió en Holanda y en Escocia, en este último país bajo la forma de presbiterianismo. A partir del anglicanismo se desarrollaron otros movimientos como el metodismo, iniciado por John Wesley, o los evangélicos, nacidos a raíz de la campaña de William Wilberforce para abolir la esclavitud. Otro aspecto de la evolución del anglicanismo fue la renovación de sus elementos católicos dando lugar al Movimiento de Oxford.

Otras comunidades cristianas son las “Iglesias libres” que se han desligado de las Iglesias tradicionales de la Reforma –también llamadas nacionales–. Algunos ejemplos son los valdenses, baptistas, menonitas o *amish*, y cuáqueros.

Además, existen las llamadas “Comunidades evangélicas”, que son “independientes”, de carácter pietista, con una estructura de tipo congregacionista, y donde no existe el concepto de sacramento, aunque celebran el Bautismo y la Cena. A ellas pertenecen la *Unión de los hermanos moravos*, la *Iglesia del Nazareno*, los adventistas, y el *Ejército de Salvación*, entre otras.

Blanco y Ferrer dedican un apartado a los pentecostales, comunidades surgidas en los siglos XIX y XX, sin dogmas y sin estructura, que buscan una experiencia plena del evangelio a través del Espíritu Santo. Hay de dos tipos: unitarios (creen que Dios es uno sólo, manifestado de muchas maneras) y trinitarios. Hay diversidad de creencias entre ellas, pero comparten cuatro fundamentales que se pueden enunciar como: Jesucristo salva por la fe en él, bautiza con el Espíritu Santo, sana, y viene.

En las conclusiones del capítulo se hace referencia a las comunidades religiosas no-cristianas como: unitarios, mormones, Testigos de Jehová, la Cienciología y la Iglesia del reino de Dios.

Finalmente, el capítulo seis recoge los hitos más importante del diálogo ecuménico entre católicos y luteranos: el decreto conciliar *Unitatis redintegratio* (1964); el documento *La Cena del Señor* (1978); la encíclica *Ut Unum Sint* (1995); la *Declaración conjunta sobre la justificación* (1999); la declaración *Dominus Iesus* (2000); el documento conjunto sobre *La apostolicidad de la Iglesia* (2007); y el documento de la Confederación luterana mundial *Del conflicto a la comunión* (2013).

Los autores señalan una premisa importante: «El protestantismo no es un “catolicismo fragmentado”, que carezca de algún “elemento eclesial” sin más; si no que nos encontramos ante una interpretación diferente de la fe cristiana, que no siempre está de acuerdo con la integridad de la verdad» (p. 150). Por este motivo, «la unidad querida por Dios sólo se puede realizar en la adhesión común al contenido íntegro de la fe revelada» (*Ut Unum Sint*, n. 8). Sin embargo, en los documentos arriba citados se reconoce la existencia de un patrimonio común (Escritura, Bautismo y vida en Cristo); y «elementos de santificación y de verdad, ya sea en las Iglesias que en las Comunidades eclesiales separadas de la Iglesia Católica» (*Unitatis redintegratio*, n. 3; *Dominus Iesus*, n. 16). A la vez, se señalan los principales problemas ecuménicos: Bautismo (en las comunidades que lo han perdido), ministerio ordenado, sacramentalidad, autoridad de la Iglesia y sucesión apostólica. «Necesitamos todavía por tanto una *Declaración conjunta sobre Eucaristía, ministerio y eclesiología*, que traerá seguramente interesantes consecuencias en ámbito ecuménico» (p. 177).

En las conclusiones, los autores señalan una serie de puntos que son el núcleo de la teología luterana y resumen las principales diferencias entre la doctrina católica y la protestante.

El libro refleja un esfuerzo de síntesis de la historia y de la teología del protestantismo. Tiene carácter divulgativo y, a la vez, académico (aunque apenas contiene citas a pie de página). Los autores presentan a Lutero y su pensamiento en tono positivo, destacando los puntos que sirvieron para iluminar algunos aspectos de la doctrina católica que entonces estaban menos desarrollados teológicamente. También consiguen mostrar con optimismo el camino recorrido hacia la unidad ecuménica, y con realismo lo que todavía queda por recorrer.

M. FUSTER CANCIO

P. BROWN, *Il riscatto dell'anima. Aldilà e ricchezza nel primo cristianesimo occidentale*, Einaudi, Torino 2016, pp. 263.

Poche cose hanno interrogato e intimorito l'uomo di ogni epoca, luogo e fede, come l'ineluttabilità della morte.

Alla morte ci si prepara individualmente, specialmente se si crede che ci sia qualcosa dopo di essa; al contempo è un'esperienza non esclusivamente legata al soggetto che le va incontro, ma diventa un percorso collettivo, come dimostra la cura che ogni società di ogni epoca ha riservato al corpo del defunto che si distacca dal *regno dei vivi* e intraprende un nuovo *pellegrinaggio* in un mondo sconosciuto e tenebroso abitato dai morti.

Le immagini che solitamente sovengono circa la morte e ciò che ne può conseguire sono influenzate, a seconda della cultura, da stratificazioni religiose, letterarie e figurative di vario tipo e sono tinteggiate con toni poco piacevoli.

Peter Brown (1935) è professore emerito di Storia alla Princeton University e noto ricercatore dei primi secoli del Cristianesimo. All'attento studio di Agostino di Ippona, ha affiancato l'approfondimento di questioni inerenti al cosiddetto periodo tardoantico, trattando la materia con sguardo interdisciplinare.

Il testo che ora prendiamo in esame ne è la conferma. Esso trae spunto da una serie di lezioni tenute dal professore a Vienna nell'ottobre 2012, presso l'Istituto di Scienze umane e trova somiglianze con quanto già detto in un testo pubblicato in Italia qualche anno prima: *Per la cruna di un ago. La ricchezza e la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.*, Einaudi, Torino 2014, pp. 896. A farlo presente è l'autore stesso nella prefazione del libro da noi esaminato: «Il presente lavoro mantiene l'impostazione da me adottata nel libro ben più corposo *Per la cruna di un ago*. Anche in quel caso, infatti, analizzavo una disputa ininterrotta e affrontavo la questione dell'uso della ricchezza nelle chiese, cercando di dimostrare che nel mondo cristiano le controversie su ricchezza e povertà non furono mai argomenti fuori dal tempo, ma emersero dalle condizioni specifiche e concrete delle comunità cristiane dell'Occidente latino, in regioni differenti e in momenti diversi. [...] Lo storico della Chiesa cristiana deve tenere conto delle implicazioni sociali ed economiche del periodo in questione» (p. IX).

Non mancano le differenze dal primo libro: «Questo lavoro non è affatto uno *spin-off* di *Per la cruna di un ago*, poiché il rapporto tra ricchezza e aldilà coinvolge tematiche di fantasia religiosa che non mi è parso necessario includere nel primo libro» (p. IX).

La *fantasia religiosa* circa il mondo e la vita ultraterreni è una componente che non va affatto trascurata perché, oltre la fede, esprime qualcosa di cui non si ha percezione con i sensi e che si cerca di rendere raffigurabile; la *fantasia* si adatta ai tempi, ai luoghi e ai contesti umani e per questo l'indagine sulla concezione dell'aldilà e sul rapporto dei credenti vivi rispetto a chi è defunto è molto più fluida di quanto si è soliti pensare. Forse qui risiede il vero intento dell'autore con questo studio, come egli stesso afferma: «Ho imparato sulla mia pelle che la questione del ritmo del cambiamento in una comunità religiosa – in particolare una comunità fluida come il cristianesimo emergente della tarda antichità – è il solo aspetto della storia

cristiana che risulta più ostico allo storico. Nondimeno, è l'aspetto che viene spesso dato per scontato dalla maggior parte degli studiosi moderni. Eppure la questione del ritmo del cambiamento dell'immaginazione religiosa è fondamentale» (p. X).

Questo libro non parla solo di concezioni fantasiose appartenenti ai cristiani dei primi secoli, anzi il titolo inglese riesce a rendere l'idea ancor più dell'italiano: *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, in cui alla parola *riscatto* (*ransom*), si affianca quella molto più adatta di *dopo-la-vita* (*afterlife*), che rende meglio l'idea di un passaggio concreto non solo dell'anima, ma del soggetto, che continua a vivere (e in certi casi a patire) anche dopo la morte. Per questa ragione la *fantasia religiosa* sull'aldilà è per il cristiano molto più concreta di quanto si possa "fantasticare".

A conferma di ciò è, ad esempio, Lodegario, vescovo di Autun, che lascia in donazione alla sua chiesa un grande appezzamento di terra a favore dei poveri, certo che questo atto di carità tornerà a vantaggio della sua anima per il "riscatto" dai peccati, come sancito dal libro dei Proverbi (13,8): «*Redemptio animae viri divitiae eius*». Questo episodio è la parte finale di un percorso lungo e complesso, che lascia tracce visibili ancora oggi ai nostri occhi: «A volte, l'esibizione di ricchezza "per il riscatto dell'anima" portò a sbalorditive dimostrazioni di generosità verso i poveri, così come portò a spettacolari capolavori in arte e architettura. [...] Potremmo perfino sospettare che, senza la ricchezza, che permetteva ai più fortunati tra i vivi di rendere concreto, visibile e, a volte, perfino incredibilmente bello il fragile legame tra i vivi e i morti, i cristiani latini non sarebbero stati spronati a immaginare, con tale fantasiosa audacia interi mondi dell'aldilà» (pp. 23-24).

L'indagine dell'autore è circoscritta prevalentemente dal III al VII secolo, nel flusso mutevole di una mentalità religiosa che va dai sogni sull'aldilà ai miracoli avvenuti presso le tombe di santi e di martiri, fino al periglioso viaggio dell'anima che, abbandonata la dimora terrena, si incammina verso la pace eterna, espiando le proprie colpe anche con l'aiuto delle preghiere di chi ancora è fra i vivi. L'argomento è trattato in cinque capitoli, attraverso luoghi, periodi storici e personaggi, in particolar modo i primi tre tra Roma e l'Africa (I-V secolo, dai martiri ad Agostino e Pelagio), mentre gli ultimi due in Gallia (V-VII secolo, con il monachesimo locale fino a Gregorio di Tour).

Il primo capitolo si concentra sul primo cristianesimo, con l'eco ancora forte dei moniti evangelici sulla povertà e fra i più sentiti certamente doveva esserci quello ad «avere un tesoro in cielo» (Mt 19,21) rivolto da Gesù al giovane ricco. Nel III secolo, concretamente, l'invito viene interpretato in maniera alquanto semplice, perché anche piccole offerte erano utili per questo scopo e i poveri beneficiari avrebbero accolto i generosi fedeli nelle dimore celesti. I vivi, recandosi dai loro defunti, ne tengono viva la memoria, che per gli antichi è espressione di coesione sociale.

Dal IV secolo, l'arricchimento di molti cristiani e la mutazione della posizione del Cristianesimo stesso nell'Impero produce dei cambi che diventano presto lampanti, come la costruzione di santuari di grandi dimensioni, che sommergono le iscrizioni e che assomigliano sempre più a grandi mausolei. Terminata l'epoca dei martiri, si prega per i defunti attraverso forme di commemorazione e pratiche di carità come l'elemosina e la celebrazione eucaristica.

Proprio su questa posizione si colloca Agostino d'Ipbona, cui è dedicato il secondo capitolo e che sintetizza in sé secoli di filosofia greca e romana: «Ciò che il fedele più devoto vedeva in sogni e visioni non era necessariamente ciò che avrebbe trovato nel mondo dell'oltretomba» (p. 77). Il vescovo di Ipbona si pone in maniera dialettica rispetto ad altri suoi contemporanei con cui entra in contatto su questi argomenti, come Paolino di Nola, che aveva seppellito un certo Cinegio nel santuario di san Felice, certo che la vicinanza del sepolcro avrebbe assicurato un giovamento nel momento del Giudizio finale. Agostino la pensa diversamente, ritenendo che la prossimità del giovane Cinegio a san Felice non contribuisce alla salvezza della sua anima, ma può esclusivamente rammentare ai suoi familiari di pregare Dio e i santi, a fare elemosine e a ricordare il defunto durante l'Eucaristia.

Agostino è ancora il protagonista del terzo capitolo in un serrato confronto con Pelagio e la sua dottrina. La questione diventa per il santo di Ipbona una riflessione sul peccato e sulla salvezza. Egli ritiene che chi avesse commesso peccati lievi non sarebbe stato condannato in eterno, ma si sarebbe purificato dopo la morte, fino al Giudizio universale, anche grazie alla preghiera dei vivi. Non si parla ancora di "Purgatorio", come avverrà in seguito, ma certamente c'è l'idea di una purificazione dopo la morte, con un atteggiamento penitenziale sempre più insistente, promemoria della necessaria purificazione richiesta all'umanità caduta nel peccato.

Con il quarto e il quinto capitolo Brown sposta la sua attenzione verso un territorio in profondo mutamento e che dal V secolo comincerà ad avere sempre maggiore rilievo: la Gallia. Qui le invasioni barbariche e lo sfaldamento del dominio romano avevano creato una novità sociale differente rispetto a Roma e all'Africa e lo stesso si evince anche nella pratica e nelle visioni religiose. Dal V secolo qui sorgeranno autori come Salviano di Marsiglia, Fausto di Riez, Cesario di Arles e Gregorio di Tours che mostreranno la necessità della penitenza per espriare i peccati e per salvare le anime. I monaci divengono esemplari di vita ascetica e penitenziale, presentandosi ai fedeli come modelli da venerare per la loro austerità, oltre che per la loro dedizione agli spiritualmente morti (benché ancora vivi sulla terra) e ai fisicamente deceduti (e ora necessitanti di preghiere in attesa del Giudizio).

Fra le figure di spicco del monastero vi è Fausto, poi divenuto vescovo di Riez, che nell'epistola sesta a Magno Felice esorta i ricchi ad avere «consapevolezza del peccato, paura del giudizio e terrore del fuoco eterno», dipingendo uno scenario

dell'inferno materiale e ben separato dal paradiso a causa del peccato, facendo comprendere che non era sufficiente il pentimento in punto di morte. Alla predicazione dei vescovi in Gallia si affianca l'azione politica dei sovrani locali che tentano di ricostruire un ordine sociale all'insegna del cristianesimo; la legislazione diventa repressione del peccato, al punto che «la drammatica percezione dei pericoli presenti nell'aldilà, delle fiamme dell'inferno e dell'approssimarsi del Giudizio universale mise le proprie radici nel VI secolo nel vasto regno dei Franchi e altrove. [...] L'aldilà e il mondo terreno erano ormai intrecciati» (p. 148). L'immagine spirituale dell'aldilà e le preghiere per i defunti sono ormai state trasformate in Gallia in raffigurazioni concrete e temibili di un'attenzione costante da parte del mondo ultraterreno per i vivi.

L'esito è espresso nell'epilogo del libro, che prende in considerazione la figura di Colombano. Dalle sue *Instructiones* emergono pratiche ascetiche severe, che mortificano duramente il corpo per elevare lo spirito. Il passaggio verso l'altro mondo è frutto di faticose rinunce, che richiedono dedizione totale e costante, in quanto il Giudizio sarà severo e nulla sarà dimenticato. I racconti di chi già era trapassato e che tornava a farsi presente con sogni ai vivi parlavano di espiazioni che assumeranno i contorni del *contrappasso* tipicamente medievale.

Con questo libro Brown riesce a dimostrare il cambio di un'epoca nel passaggio dal tardoantico al Medioevo. Liberando il lettore da stereotipi purtroppo trasmessi da una storiografia tradizionale, egli si avvicina ai problemi teologici attraverso i complessi incastri delle vicende storiche, politiche ed economiche, che hanno influenzato inevitabilmente anche la vita religiosa.

A. GIAMPIETRO

I.L.E. RAMELLI, *Social Justice and the Legitimacy of Slavery. The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford Early Christian Studies – Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 310.

Il volume si inserisce nel dibattito sul rapporto tra schiavitù e cristianesimo con forza e rigore epistemologico, abbracciando uno spettro di punti di vista particolarmente ricco e interessante. Infatti, per prima cosa non si limita alla dimensione sociologica e storica, ma si immerge nella profondità delle questioni teoretiche alla base delle diverse posizioni riguardo alla schiavitù, confrontando i risultati con la pratica e la vita dei protagonisti. La prospettiva si rivela particolarmente ampia, in quanto si estende dall'ambito filosofico greco-ellenistico fino al giudaismo antico, biblico e rabbinico, per poi esplorare la patristica greca, latina e anche siriana. Si tratta, dunque, di un approccio particolarmente completo al tema in esame.

La conclusione della ricerca, resa possibile dall'impostazione epistemologica, è che il rifiuto della schiavitù ha visto uniti in particolare intellettuali la cui vita era impregnata di ascetismo, indipendentemente dal loro ambito di provenienza ebraico, cristiano o filosofico. Tale conclusione lega a doppio filo la schiavitù alla questione dell'ingiustizia sociale, la cui presenza già nel tardoantico è dimostrata in modo chiaro, al di là di ogni possibile accusa di anacronismo. L'analisi dell'autrice mette, tuttavia, in evidenza nello stesso tempo la posizione singolare del pensiero di Gregorio di Nissa, il quale, inserito nel filone ascetico che si ispira ad Origene, formula una vera e propria "teologia della libertà" (p. 176), secondo la felice espressione introdotta dalla Ramelli, fondando la sua radicale condanna dell'istituzione schiavista nella teologia dell'immagine divina trinitariamente impressa nell'essere umano. Da questa prospettiva, infatti, la privazione della libertà equivarrebbe alla morte dell'essere umano in quanto soppressione dell'elemento più radicale della sua esistenza. Tale passaggio si rivela una novità assoluta anche rispetto agli elementi stoici e platonici nei quali è espresso, quali, ad esempio, l'*adespoton* (cfr. pp. 182-185).

Il testo si sviluppa in sette capitoli, corredati da un'introduzione e dalle ricche conclusioni. Si nota fin da subito che le *Sentenze di Sesto*, opera di ambito pitagorico, cristianizzata in un contesto ascetico, è elemento ispiratore della ricerca. Da qui ci si muove all'ambito ebraico con l'analisi del contributo dei gruppi degli *essen* e dei *terapeuti*, sempre caratterizzati da un'impostazione ascetica, per poi passare all'abate Scenute con la sua netta condanna della schiavitù in un ambiente già cristiano e monastico. Ciò ha portato a centrare nell'ascetismo stesso la prospettiva privilegiata dell'indagine, aprendo però la questione della sua definizione. Alla luce dello *status quaestionis* bibliografico l'autrice ha optato per una scelta conforme all'epistemologia enunciata, che potesse, dunque, abbracciare sia il contesto filosofico, sia quello ebraico, sia quello cristiano. Ciò apre alla possibile accusa di *petitio principii*, in quanto il risultato della ricerca potrebbe essere stato determinato dalla prospettiva determinata *a priori*, ma la lettura del volume confuta in modo molto netto tale accusa, come dimostrano in particolare i due capitoli dedicati a Gregorio di Nissa e l'affermazione della irriducibilità della sua posizione rispetto al pensiero ascetico precedente analizzato nel primo capitolo.

Qui si esamina lo sfondo filosofico e giudaico, a partire dall'eredità di Socrate e dei sofisti, sviluppata nelle diverse scuole dell'antichità. Così la posizione di Aristotele, il quale sostiene il fondamento naturale della schiavitù, è confrontata con quella meno dura di Platone. L'ambito stoico, sia greco sia romano, si rivela particolarmente importante per la questione in esame, in particolar modo grazie all'ideale autarchico, ma anche all'accento posto sulla schiavitù morale a discapito di quella giuridica, considerata come indifferente (*adiaphoron*). Ciò spiega perché tale approccio filosofico non ha portato a un cambiamento sociale e perché tra

i seguaci dello stoicismo si potessero contare sia possessori di schiavi (Seneca e Marco Aurelio) sia schiavi stessi (Epitteto). Più defilata, nel percorso, è la posizione dell'epicureismo, mentre l'evoluzione del platonismo porta con Plotino alla rinuncia al possesso di schiavi, senza che ciò fosse, tuttavia, intrinseco alla posizione filosofica, come dimostra il controesempio di Proclo (cfr. pp. 72-73).

L'ambito giudaico sembra confermare il ruolo dell'ascetismo, in particolare per la descrizione dei Terapeuti, nel *De vita contemplativa* di Filone, il cui influsso è stato notevole in ambito cristiano.

Il secondo capitolo tratta la questione a livello neotestamentario, a partire da Gal 3,28, con l'affermazione radicale dell'identità di valore tra schiavi e liberi, uomini e donne, giudei e greci. Per quanto Paolo, anche a partire dalla lettera a Filemone, sembri aver mantenuto un'impostazione analoga a quella stoica, l'esperienza nella chiesa primitiva, come è tracciata negli Atti degli apostoli, sembra indicare una vita in comune incompatibile con le differenze sociali imposte dall'istituto della schiavitù (cfr. p. 119).

Il terzo capitolo entra nel vivo dell'analisi, mostrando la diversità delle posizioni patristiche, dalla connessione tra schiavitù e volontà divina in riferimento al peccato, sostenuta da Agostino, fino alla netta condanna di Gregorio di Nissa. Il percorso fa emergere ancora una volta il ruolo dell'ascetismo, come dimostra il passaggio da Clemente a Origene. In una prima fase, fino al terzo secolo, pur tra le raccomandazioni di moderazione e il richiamo all'umanità, la schiavitù giuridica sembra cadere ancora sotto la categoria degli indifferenti morali nella linea paolina. Invece, la linea di pensiero radicale nei confronti della rinuncia alla ricchezza, dal Pastore di Erma si irradia, grazie ad Origene, in Gregorio di Nissa e Evagrio. Qui entra in gioco anche il contributo siriano, con lo studio di Bardesane, contemporaneo di Clemente ed Origene, che non si trova in una tradizione ascetica, rimanendo su posizioni analoghe allo stoicismo, e, al contrario, le posizioni più decise contro la ricchezza di Aphrahat e Giacomo di Sarug. Il capitolo si conclude con l'analisi della situazione in ambito latino, per mostrare la convergenza dei Padri citati nel preoccuparsi più della schiavitù morale che di quella giuridica.

Nel capitolo quarto, invece, la Ramelli si addentra nell'analisi degli autori della fine del quarto secolo e del quinto. Qui il pensiero di Agostino si distingue per la sua accettazione della schiavitù, in quanto giusta conseguenza del peccato imposta da Dio. Nella stessa linea si muove Teodoreto, il quale riteneva utile al bene comune la sottomissione degli schiavi ai padroni, criticando quei vescovi che esortavano i cristiani a liberare gli schiavi. La sua testimonianza è, però, preziosa, perché dimostra l'esistenza di un vero e proprio movimento di liberazione degli schiavi fondato su ragioni teologiche nella prima metà del secolo. Il resto del capitolo è dedicato a Basilio e al Crisostomo. Entrambi affermavano l'uguaglianza di dignità di ogni essere umano, ponendosi su posizioni critiche nei confronti della

schiaavitù, ma senza giungere alla radicalità del Nisseno. Particolarmente preziosa è l'indicazione del Crisostomo stesso, il quale, al di là di alcuni toni retorici, invitava i padroni ad insegnare un mestiere agli schiavi prima di liberarli, fondando il suo insegnamento su quanto riteneva che si vivesse nella prima comunità dei discepoli di Cristo. In tal modo è l'amore per gli uomini, e non solo la rinuncia alla ricchezze tipiche dell'ambito ascetico, a fondare la critica della schiaavitù.

Centro teoretico del volume sono i capitoli quinto e sesto, dedicati a Gregorio di Nissa. Il primo si concentra sull'elemento teologico della condanna all'istituto stesso della schiaavitù, mentre il secondo mostra come gli stessi argomenti sono applicati alla condanna dell'ingiustizia sociale. Alla base di entrambe le condanne si trova, dunque, la "teologia della libertà" del Nisseno, il quale risignifica l'*adespoton* platonico inserendolo in una teologia dell'immagine di taglio cristiano, in base alla quale: (1) ogni essere umano ha un valore infinito e radicalmente superiore a quello di tutto il cosmo perché il contenuto stesso dell'immagine è la libertà; (2) tale affermazione si applica all'umanità, nel suo insieme e in ogni suo membro, in quanto essa è ad immagine della Trinità stessa. Ciò, nell'economia del pensiero nisseno, è ovviamente connesso alla necessità di negare ogni tipo di subordinazione della seconda Persona divina rispetto al Padre, articolando il rapporto nel Cristo tra umanità e divinità. A tale prospettiva teologica si aggiunge un ulteriore argomento teologico fondato sulla normatività dell'escatologia già per il presente, tipica di Gregorio.

Qui si può muovere una considerazione critica alla brillante lettura della Ramelli. Il suo impegno per sottolineare la continuità tra Origene e il Nisseno (cfr. pp. 207-211), infatti, lascia in ombra la differenza che proprio sulle ragioni teologiche enucleate divide i due autori. Infatti, l'escatologia di Gregorio non è ridicibile alla protologia, come la posizione dell'Alessandrino sembra indicare. Inoltre, il valore infinito dell'immagine divina impressa nell'uomo sembra essere fondato su una concezione ontologica che riconosce un'autentica dimensione infinita alla natura divina, elemento non scontato nella costruzione origeniana. Questa critica è ovviamente discutibile, ma, trattandosi di elementi comuni in letteratura, forse sarebbe stato più opportuno prenderla in considerazione, anche solo per negarla. Ciò di sicuro conferma ulteriormente l'auspicio espresso dall'autrice a p. 180 (n. 34) di uno studio più approfondito del fondamentale influsso dell'Alessandrino sul Cappadoce, anche per distinguere nelle coincidenze terminologiche le diverse sfumature di significato indotte dal differente contesto ontologico caratteristico dei due autori. Tale auspicio dovrebbe essere esteso anche a una domanda sulle altre fonti di Gregorio, non evidenziate nel volume, in particolare la teologia dell'immagine di Ireneo, il cui influsso non può essere sottovalutato, come una veloce lettura di *Contro le Eresie* V, 16,2 ed *Epideixis* 11, sullo sfondo di quanto detto, basterebbe a dimostrare.

Tuttavia ciò nulla toglie all'estremo valore della conclusione dell'autrice, secondo la quale: "Gregory speaks of moral and spiritual slavery as well as juridical slavery, often juxtaposing the two. But what is most remarkable is that, unlike many other patristic authors, who spoke profusely about moral and spiritual slavery without opposing the legal institution of slavery (like most Stoics), Gregory [...] used arguments concerning spiritual slavery to conclude that legal slavery was illegitimate and against God, and therefore had to be abolished." (p. 174)

I due capitoli mostrano come la condanna della schiavitù da parte del vescovo di Nissa non può nemmeno essere ridotta alla critica della ricchezza, in quanto la sua dottrina nega la possibilità stessa di considerare gli schiavi come oggetti, cioè beni da possedere. La coerenza della posizione nissena è mostrata anche dalla sua storia familiare profondamente segnata dall'ascetismo, così come dal ripetersi degli argomenti in luoghi numerosi e diversi dei suoi scritti. Ciò permette anche di mettere in evidenza come Gregorio proponesse la radicalità dell'esigenza cristiana non solo al clero, ma anche ai laici, affermando in modo concreto una vera e propria chiamata universale alla santità (cfr. p. 183). Tutti gli elementi convergono nel mostrare l'attualità del pensiero nisseno. Ritengo che ciò costituisca uno dei maggiori pregi, tra i molti che caratterizzano il volume: la capacità di evidenziare la rilevanza per l'oggi del pensiero patristico, senza cadere nella tentazione anacronistica, è segno sempre di una grande profondità di analisi.

L'ultimo capitolo evidenzia ancor più questa conclusione mostrando il pensiero di Gregorio di Nazianzo, il quale distingue una posizione radicale per gli asceti e una meno esigente per gli altri cristiani. Nello stesso tempo il capitolo evidenzia anche l'influsso del filone di pensiero origeniano e cappadoce nel movimento dell'ascetismo filosofico teso a rendere possibile una vita simile a quella degli angeli (*isoanghelia*). Qui viene trattato anche il sinodo di Gangra con la condanna di Eustazio di Sebaste e il suo ascetismo rigoroso che sfociava nella richiesta di liberare gli schiavi anche contro la volontà dei padroni (cfr. pp. 228-230).

In conclusione si tratta di una ricerca estremamente rilevante, improntata ad un'epistemologia molto appropriata, le cui conclusioni possono interessare un vasto spettro di lettori, dall'ambito filosofico a quello degli studi giudaici, dalla spiritualità alla patristica. Il volume è ben scritto e, al di là di qualche inevitabile ripetizione a favore della chiarezza, mostra in modo molto efficace come il pensiero patristico sia stato capace di giudizio nei confronti della cultura in cui era immerso. In fondo, tutto il volume della Ramelli può essere ritenuto un magnifico esempio di ricostruzione di quella *chrêsis* che, secondo Christian Gnilka, caratterizza il metodo dei Padri della Chiesa nella lettura delle fonti pre- ed extracristiane (cfr. Ch. Gnilka, *Chrêsis: die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur: Der Begriff des "rechten Gebrauchs"*, Schwabe, Basel 2012). Analogamente a quanto sviluppato da Tertulliano rispetto agli spettacoli, la stessa inseparabilità

di fatto tra l'istituto della schiavitù e la dinamica della società antica e tardoantica evidenzia come il pensiero fecondato dal vangelo abbia sviluppato una forza capace di far prendere distanza dall'opinione comune e dai modelli di pensiero, rivelando il "paradosso" del vangelo.

G. MASPERO

D. KOWALCZYK (a cura di), *La Parola nelle parole*, Gbp, Pontificia Università Gregoriana – Pontificio Istituto Biblico, Roma 2017, pp. 226.

Il volume raccoglie gli interventi del convegno organizzato dalla Pontificia Università Gregoriana in collaborazione con la Congregazione per la Dottrina della Fede dal 18 al 20 novembre 2015, in occasione del 50° anniversario della promulgazione della Cost. dogm. *Dei Verbum* (DV). Articolato secondo l'ordine del documento conciliare, è stato ripartito in tre tavole rotonde e in dieci conferenze.

La prima, affidata al presbitero della diocesi di Latina e allora Direttore dell'Ufficio diocesano per le comunicazioni sociali, Pasquale Bua, porta come titolo: «La Gregoriana e la *Dei Verbum*. Il contributo dei teologi dell'Università Gregoriana alla redazione della costituzione dogmatica sulla *Divina Rivelazione*» (pp. 5-32). In essa l'autore precisa un punto di notevole interesse, cioè: sebbene l'apporto di alcuni noti teologi romani, fra i quali i gesuiti S. Tromp, C. Boyer e E. Dhanis, sia potuto apparire alquanto modesto se paragonato a quello degli studiosi d'Olttralpe, è stato, invece, di grande importanza per giungere a quella sintesi che è riuscita a collegare, secondo le parole pronunciate tempo dopo da Benedetto XVI, citate dall'autore, «la fedeltà alla Tradizione ecclesiale con l'apertura alla scienza critica», dischiudendo «alla fede in modo nuovo la via dell'oggi» (*Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005, citato in p. 32).

Il card. Gerhard Müller, nella sua prolusione «Ascoltare la Parola di Dio – Vedere il mondo alla luce della fede» (pp. 33-48), si è soffermato a sua volta, dapprima, su cinque aspetti su cui la DV avrebbe avuto un «impatto davvero positivo» nella teologia attuale; argomenti che, trasmessi dalla teologia precedente, sono stati potenziati: il concetto di Rivelazione come luce che illumina; il legame intrinseco fra Rivelazione, creazione e Redenzione; la Scrittura come «anima della teologia»; l'unità della Scrittura e, infine, la Rivelazione come atto della misericordia divina. Successivamente, il relatore ha evidenziato due sfide che andrebbero oggi affrontate nella teologia: sviscerare il significato della *Dei Verbum* nel contesto della teologia pluralista delle religioni e assumere le «realità della vita» (p. 45) – ossia, «la testimonianza vissuta» (p. 46); «come dovrebbe essere

una vita di fede» (p. 47) –, tema accennato in DV 8, come *loci theologici*, tanto più che il cristianesimo non è una religione del Libro. In questo senso, la prolusione sembra riferirsi a ciò che successivamente è stato proposto da Benedetto XVI in *Verbum Domini* 48, paragrafo che afferma: «L'interpretazione della sacra Scrittura rimarrebbe incompiuta se non si mettesse in ascolto anche di *chi ha vissuto veramente la Parola di Dio, ossia i Santi*. Infatti, “*viva lectio est vita bonorum*” (S. Gregorio Magno, *Moralia in Job* 24, 8). L'interpretazione più profonda della Scrittura in effetti viene proprio da coloro che si sono lasciati plasmare dalla Parola di Dio, attraverso l'ascolto, la lettura e la meditazione assidua».

Il terzo intervento, a carico di don Nunzio Capizzi, attualmente docente presso lo Studio Teologico S. Paolo (Catania), approfondisce, come già si intuisce dal titolo – Tradizione – Scrittura – Tradizione (pp. 49-68) –, la profonda relazione di complementarità che intercorre tra la Tradizione e la Scrittura, come ben insegna la DV 7 spiegandone i motivi: «Scaturiscono dalla stessa divina sorgente [...] formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine». Andando al di là delle riflessioni di autori come J. Pottmeyer e Ch. Theobald, il relatore approfondisce, prima, alcuni argomenti, quali il rapporto fra Rivelazione e Tradizione in J. Ratzinger e W. Kasper, per poi passare a trattare diverse questioni ecclesologiche, come ad esempio: la chiamata della Chiesa a custodire e a servire il Vangelo che le è stato affidato realizzando al tempo stesso l'opera della salvezza, la trasmissione del Vangelo e le sue espressioni, la prospettiva escatologica della salvezza, il coinvolgimento dei cristiani come soggetti storici che nel tempo devono consentire l'accesso al Vangelo di Gesù e far presente la rivelazione.

Nella prolusione sul «Sacro Deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa» (pp. 69-108), Dario Vitali, presbitero della diocesi di Velletri e attualmente professore ordinario di Ecclesiologia alla PUG, ha sviluppato in una lunga trattazione una rilettura della *Dei Verbum* alla luce della *Lumen Gentium* al fine di evidenziare la profonda corrispondenza esistente fra Chiesa e Rivelazione, dal momento che alla Chiesa non corrisponde soltanto l'atto rigoroso di conservazione-trasmissione della Rivelazione: Essa stessa è anche un soggetto vivo che riceve e trasmette il Vangelo di generazione in generazione, e ciò grazie all'azione dello Spirito che la istruisce continuamente nel suo cammino verso il compimento del Regno (cfr. p. 105). Su questo si appoggia la profonda convergenza dei due documenti conciliari: «La presenza e azione dello Spirito proposta dalla *Lumen Gentium* trova pieno riscontro in *Dei Verbum* quando dice che “questa Tradizione che viene dagli apostoli progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo” (DV 8)» (pp. 105-106).

Nella quinta relazione, su «Spirito, Scrittura, Interpretazione» (pp. 109-119), il noto neotestamentarista Klemens Stock, già professore alla PUG e Segretario della Pontificia Commissione Biblica fino al 2017, ha riletto la DV sulla base

del contenuto dei nn. 11-13, al fine di mostrare il modo in cui la Costituzione abbia delineato l'agire dello Spirito Santo nella realtà dell'ispirazione biblica, ossia, «nell'ambito delle sue fondamenta e generale attività per la rivelazione divina, per l'opera della salvezza e per la loro accettazione da parte degli uomini» (p. 119). In questo senso, la prolusione del noto biblista si articola, prima, intorno ai binomi Spirito Santo-scrittore, Spirito-interprete, scrittore-interprete-Scrittura nei nn. 11-13 della DV; poi si sofferma sia sulla genesi della Scrittura secondo altri passi della DV, sia su ciò che la DV asserisce sull'ispirazione nel contesto delle altre attività dello Spirito Santo, e più concretamente, su quanto riguarda la comunicazione della rivelazione e della salvezza, nonché sull'accettazione della rivelazione e della salvezza mediante la fede.

Carmelo Dotolo, professore ordinario di Teologia delle religioni presso la Pontificia Università Urbaniana e per diversi anni Presidente della Società Italiana per la Ricerca Teologica, nel suo contributo su «Interpretazione e verità» (pp. 121-132) ha voluto sottolineare alcune idee che costituiscono il nocciolo dell'ermeneutica, quali: la distinzione fra Parola e scrittura, in quanto il parlare di Dio, sebbene manifestato dal testo, eccede l'intenzione dell'agiografo; il rapporto fra l'agiografo e il testo con le sue molteplici possibilità e quella fra l'agiografo e il lettore; e infine, l'intreccio tra il senso letterale e spirituale, essendo il primo la via per il secondo, senza dimenticare, tuttavia, che «la sacra Scrittura deve essere letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta» (DV 12).

Il biblista don Massimo Grilli, sacerdote della diocesi di Prenestina e docente alla PUG, nella sua «Riflessione sul rapporto tra i due Testamenti» (pp. 133-143), avendo premesso che Antico e Nuovo Testamento costituiscono un'unità che sussiste in un rapporto reciproco, esamina nel suo studio, prima, i diversi modelli proposti su tale rapporto, soffermandosi in particolare su tre di essi: il modello sostitutivo che ha le sue radici in Marcione, il modello tipologico e il modello evolutivo. Poi, l'autore espone la sua «proposta dialogica», così caratterizzata: esclude la comprensione del compimento come contrapposizione, ottimizza la struttura dinamica per cui ciascuno dei Testamenti trova senso in relazione all'alto, valorizza la testimonianza propria dell'Antico Testamento in quanto «Primo Testamento» e introduce la categoria di «dialogo». L'autore conclude con queste parole che sintetizzano la sua esposizione: «Che tutte le tradizioni bibliche, comprese quelle del NT, siano riferite all'unico Dio [...] costituisce un dato carico di tensione [...], un conflitto] che trova una sintesi solo quando ci si lascia coinvolgere nell'appassionato dialogo a cui conducono le diverse voci bibliche. La chiesa delle origini poteva scegliere tra i diversi libri del Primo Testamento: prenderne alcuni e tralasciarne altri; o poteva correggerli. Se ha preso tutti i libri del canone ebraico, senza modificarne l'ordine o il contenuto, se ha posto gli scritti del NT dopo quello del Primo [...] questo non può essere irrilevante per la

comprensione della Verità biblica. La canonizzazione delle molteplici voci della Bibbia è la canonizzazione del dialogo intrabiblico sulla verità di Dio. L'interprete non può prescindere da questa polifonia e la molteplicità delle voci richiede all'interprete una ricerca della Verità che, a mio parere, può essere colta solo mediante una lettura dialogica» (p. 143). Tuttavia, l'autore non approfondisce il rapporto intertestamentario come viene delineato nella DV 14-16.

Angelo Maffei, presbitero della diocesi di Brescia e insegnante di Teologia in diversi enti accademici, nella sua prolusione intitolata «Il problema del canone biblico in epoca moderna» (pp. 145-171), dopo aver passato in rassegna il modo in cui viene affrontato l'argomento da parte di alcuni autori, come Erasmo e Lutero e, successivamente, Th. Söding, G. Wenz, K. Barth, K.-H. Ohlig, M. Ludlow ed altri ancora, conclude con una tesi da lui già proposta in altre sedi e pubblicazioni e adesso così rielaborata: «Una teoria del canone che voglia essere all'altezza dei dati storici relativi al processo della sua formazione deve riuscire a pensare in forma unitaria e coerente il duplice principio di unità del canone neotestamentario: il suo principio di unità dall'interno, derivante dalla testimonianza dell'evento storico della rivelazione, che costituisce il contenuto essenziale degli scritti canonici e il fondamento del loro carattere normativo, e il principio della delimitazione verso l'esterno del corpo degli scritti canonici, che non è pensabile se non in stretta connessione con l'uso ecclesiale di tali scritti e con la loro ininterrotta interpretazione. Da questo duplice principio deriva anche il differente significato che il concetto di canone può assumere: esso è norma fondamentale della fede, che la chiesa riceve e non costituisce, ma è anche norma che la chiesa stessa stabilisce con l'atto del suo riconoscimento e che fa valere al proprio interno in forme analoghe a quelle con cui stabilisce la norma dottrinale della propria fede» (p. 168).

Per quanto riguarda la «Lettura liturgica della Bibbia» (pp. 173-182), il sacerdote della diocesi di Concordia-Pordenone, Renato De Zan, Professore ordinario di *Critica ed Ermeneutica* nel Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma e professore invitato nella Pontificia Università Gregoriana nonché consultore della Congregazione Vaticana del Culto e Disciplina dei Sacramenti, riflette sulla complementarietà fra la DV e la *Sacrosantum Concilium* (SC) ritenendo che, sebbene nessuno dei due documenti proponga un rapporto fra Scrittura e Liturgia, cosa che ha fatto poi egregiamente l'esortazione postsinodale *Verbum Domini*, tuttavia, in ambedue si rinvengono i fondamenti per una lettura liturgica della Scrittura. E così conclude: «Se Cristo è presente nella Scrittura quando viene letta nella Chiesa (SC 7; cfr. DV 2), diventa chiaro il fondamento dell'interpretazione liturgica della Scrittura: la lettura liturgica è cristologica [...]. Poiché i “figli della Chiesa che coltivano le scienze bibliche” sono chiamati ad approfondire il senso della Scrittura “secondo il senso della Chiesa” (DV 23), diventa necessario lo studio dei

Santi Padri sia d'Oriente che d'Occidente e della sacra Liturgia (DV 23). Diversamente si perde il "gusto saporoso e vivo della sacra Scrittura, che è attestato dalla venerabile tradizione dei riti sia orientali che occidentali" (SC 24)» (p. 182).

Sempre sul tema liturgico si è soffermato il professore del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Enrico Mazza, con una relazione dal titolo «Frazione del Pane e annuncio in alcune Liturgie» (pp. 183-202). Esaminando l'anamnesi nella preghiera eucaristica romana, antiochena, alessandrina e in alcuni testi latini romani e non romani, nonché in autori come Isidoro, lo studioso giunge fra l'altro alla seguente illuminante conclusione: la «*Fractio panis*, intesa sia come rito della celebrazione eucaristica (epoca degli Atti) sia, nei secoli successivi, come rito particolare della celebrazione, quando si spezza il pane», è sentita tanto «*Figura (tipo)* del sacrificio della croce, in tutte le sue sfaccettature, quanto momento della fede a immagine dei discepoli di Emmaus che riconobbero Gesù allo spezzar del pane. La *Fractio panis*, dunque, è un "annuncio gestuale" che va visto in continuità con la frase paolina: "Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunciate la morte del Signore finché egli venga" (1Cor 11,26)» (p. 183).

Infine, chiude il volume lo studio del cardinale e arcivescovo spagnolo Luis Francisco Ladaria Ferrer SJ, attuale prefetto della Congregazione per la dottrina della fede e presidente della Pontificia commissione "Ecclesia Dei", della Pontificia Commissione Biblica e della Commissione Teologica Internazionale, su «La Parola e le Parole: *Dei Verbum-Verbum Domini*» (pp. 203-208). L'autore sottolinea l'esistenza di una continuità fondamentale e al contempo di un notevole sviluppo del secondo documento citato nel titolo, soffermandosi su due temi principali: una riflessione più esplicita sui molteplici aspetti del concetto di "Parola di Dio" e la chiara affermazione che il senso primo e originario dell'espressione riguarda il Verbo di Dio fattosi carne. «Gesù è in persona la "Parola di Dio" e a lui fanno riferimento e conducono tutte le "parole" che Dio ha voluto rivolgere agli uomini fin dalla creazione, specialmente nelle Sacre Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento che la Tradizione della Chiesa ci fa conoscere e ci trasmette come Parola ispirata dallo Spirito Santo» (p. 217).

L'opera, quindi, riflettendo sugli aspetti più rilevanti della *Dei Verbum* in un contesto più ampio, occupa senza dubbio un posto di rilievo nella riflessione teologica realizzata in questa fase postconciliare. Segnaliamo, infine, che il volume contiene inoltre una breve presentazione iniziale di Dariuz Kowalczyk SJ, decano della Facoltà di Teologia della PUG, nonché l'indice degli autori e l'indice generale collocati alla fine.

B. PUCA, *La preghiera nell'epistolario paolino*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2018, pp. 169.

L'autore, professore associato di Sacra Scrittura presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (sez. San Luigi) nonché formatore del Seminario Campano di Posillipo, ci offre in questo bel volume una riflessione sulla preghiera cristiana nell'epistolario paolino, sia per aiutare a comprendere meglio il significato di tale realtà nei testi disseminati nelle lettere, sia per contrastare l'opinione secondo cui alcune delle preghiere, in particolare quelle ricorrenti nelle sezioni iniziali, siano meri espedienti formali, molto in uso nelle lettere antiche di scrittori profani. La consueta lista di sigle e abbreviazioni, un'introduzione, tre capitoli, la conclusione, l'elenco bibliografico e l'indice degli autori compongono il volume.

Nell'introduzione, dopo una breve illustrazione del lavoro e della metodologia adottata, vengono espresse alcune considerazioni su Paolo come uomo di preghiera, non solo nell'ambito del suo personale rapporto con Dio (cfr. At 9,11; 16,9; 16,25-26; Gal 1,17), ma anche come tratto dominante del suo ministero apostolico (cfr. At 12,2-3; Rm 15,30; Col 4,12; 2Ts 3,1-2; Ef 6,19). Per quanto attiene allo sviluppo del volume, esso si svolge in tre capitoli che riguardano: l'esame della terminologia relativa alla preghiera (I); l'analisi esegetica di alcuni passi significativi nell'epistolario dell'apostolo (II); e un'elaborazione sintetica di un possibile itinerario di preghiera nella vita cristiana (III). Quanto alla metodologia, oltre a privilegiare ciò che viene denominato "metodo dialogico", cioè lo scambio critico di idee con altri studiosi sull'argomento, si adopera il metodo retorico-letterario, in quanto tale metodo permetterebbe più facilmente di alternare lo studio sincronico del testo con quello diacronico. Infine, sulla presentazione di Paolo quale uomo di preghiera, dopo aver indicato i tre momenti principali della sua vita – prima, durante e dopo l'incontro con Cristo –, l'autore sottolinea come, senza dubbio, Paolo giunse a comprendere pienamente il senso della sua vita solo dopo questo eccezionale incontro, diventando così del tutto consapevole «di essere schiavo di Cristo Gesù [...] messo da parte per il Vangelo di cui è divenuto annunciatore e apostolo (cfr. Rm 1,1)» (pp. 9-10). Perciò, da allora in poi inviterà costantemente i lettori delle sue lettere a seguirlo come modello da imitare (cfr. Gal 1,11-12; 1 Cor 4,16; 11,1; Fil 3,17). Proprio richiamandosi a questo fatto, Puca sottolinea che anche oggi l'esperienza personale di Paolo dovrebbe servire da guida per cogliere la ricchezza dell'itinerario di preghiera cristiano.

Nel primo capitolo, riguardante «la terminologia della preghiera nelle lettere paoline» (pp. 15-28), si afferma l'idea che «l'Apostolo probabilmente non [pensò] mai alla "preghiera" come ad un concetto da definire e distinguere dalle altre forme di comunicazione con Dio». Perciò, nei suoi scritti egli introdusse delle preghiere spontaneamente, secondo quanto suggeriva «lo scopo specifico delle sue Lettere»

(p. 28). Un'affermazione che si può completare con queste altre parole dell'autore: «I termini della preghiera messi in gioco nelle Lettere dell'apostolo ci mostrano la ricchezza e la profondità della sua esperienza di Dio in Cristo, cresciuta nel vissuto concreto di Paolo, tra le gioie e le fatiche del riscoprirsi un uomo in cammino, un testimone ed un apostolo» (*ibidem*). Due idee che affiorano in queste parole vengono poi sviluppate: la centralità di Cristo come chiave per capire il pensiero di Paolo sulla preghiera cristiana e la dimensione comunitaria che questa preghiera personale aveva sempre avuto per lui.

Un altro profilo analizzato in questo primo capitolo riguarda i criteri da adottare nella classificazione delle preghiere paoline. Dopo l'esposizione dei parametri seguiti da alcuni studiosi (l'esperienza umana; i generi letterari dei salmi, ben conosciuti da Paolo; i generi letterari che si rinvencono negli stessi scritti paolini; oppure i tipici modelli di preghiera che si rinvenivano nei giudei osservanti dell'epoca), l'autore ritiene che una più adeguata classificazione dovrebbe fondarsi sulle tre realtà che confluiscono costantemente nel pensiero dell'Apostolo: la sua esperienza giudaica, la tradizione della Chiesa primitiva, la sua maturità personale come cristiano (cfr. p. 20). Per quanto riguarda l'ubicazione della preghiera nelle lettere, si avverte che esiste una molteplicità di varianti, che però si possono ridurre a queste tre: all'inizio, come faceva di solito; alla fine, come in Fil 4,2-7; oppure al centro, come nel caso di 2Cor 9,11-13. A tali considerazioni, sempre nel primo capitolo, se ne aggiungono altre sviluppate più brevemente: quelle che attengono allo schema abbastanza uniforme delle lettere paoline, oppure alla preminenza terminologica dei vocaboli sul "rendimento di grazia" o alla distinzione rispetto alle lettere più o meno analoghe del mondo greco. In quest'ultimo caso si può sottolineare che, sebbene esistesse occasionalmente anche in queste lettere un fondo religioso, ciò appare molto meno pronunciato e abitualmente in un contesto di reciprocità, ossia s'invoca la divinità e si promettono sacrifici in cambio di una grazia richiesta.

Il secondo capitolo (pp. 129-134) è dedicato all'esame di alcuni testi in cui si vede che l'apostolo era un uomo di preghiera (brani di ringraziamento, di richiesta d'intercessione o di lode) e che abitualmente spronava la comunità a pregare (esorta, invita, insegna). I temi e i versetti analizzati (sempre due per metterli a confronto) sono concretamente: la preghiera di ringraziamento (Fm 4-7; Rm 1,8-10); quella per la comunità (Fil 1,9-11; 2Cor 13,7-9); la preghiera come strumento di evangelizzazione (2Ts 3,1-2; Ef 6,18-20); la preghiera come lotta spirituale (Rm 15,30-32; Col 4,2); l'esortazione alla preghiera incessante (1Ts 4,16-18) e per trovare la pace (Fil 4,4-7); infine, il brano 2Cor 12,7-10, ritenuto un caso speciale. Nell'analisi di ogni passo si segue sempre lo stesso ordine di esposizione, diviso in tre parti: studio del pre-testo (ossia, dell'occasione, dei destinatari, di luogo e data della preghiera), del testo e del messaggio teologico; tutto svolto secondo una densa analisi linguistico-filologica aperta all'approfondimento teologico. In sintesi, si

potrebbe affermare che, per l'autore, le diverse forme di preghiera dell'Apostolo delle genti esprimessero sempre la propria esperienza di vita, riletta a partire dalla fede e in dialogo con Cristo. Così, andando al di là delle convenzioni sociali e religiose del tempo, Paolo esprimeva con sincerità quanto aveva nel cuore, dopo che l'incontro con il Signore aveva trasformato profondamente la sua vita.

Il terzo capitolo (pp. 135-152), infine, relativamente breve, si svolge in una prospettiva profondamente pastorale, come ben indica il titolo: «Un itinerario di preghiera per la vita cristiana: sintesi dei contenuti». Si cerca qui di raccogliere, in un processo di attualizzazione, diviso in sette parti, le idee di fondo emerse principalmente nel secondo capitolo. Queste consistono sostanzialmente: a) nella comunanza fra Paolo e la comunità che doveva essere sempre «una comunione a tre vertici» (p. 136), essendo il terzo vertice lo stesso Dio; perciò Paolo, «senza mezzi termini», ricorda alla comunità «nelle menzioni di preghiera» che «la relazione unitiva fra loro, nasce in Dio, ed è solo in lui che essa può crescere» (p. 136). Di conseguenza, «Paolo educa a porre nel centro della preghiera il Signore perché sia lui a prendersi cura delle persone per le quali preghiamo» (p. 137); b) nell'intreccio fra preghiera e ringraziamento con la preminenza del ringraziamento, ciò che dovrebbe portare a «saper leggere le situazioni con gli occhi di Dio, tenendo lontano quel pessimismo che spesso offusca gli occhi e mette grigiore alle riflessioni» (p. 138); c) nel battito universale della preghiera, per cui «l'urgenza apostolica che caratterizza la vita di Paolo e che emerge in tutte le sue lettere, porta l'apostolo a sintetizzare le richieste a favore della comunità, in riferimento a ciò che più conta» (p. 140), e poiché l'intercessione dev'essere reciproca, anche Paolo «invita le comunità a pregare per il suo apostolato» (2 Ts 3,12-; Ef 6,18-20)» (*ibidem*); d) *nel lessico* che Paolo adopera spesso per rafforzare le sue parole, come ad esempio il termine «lotta», talvolta affiancato al termine «preghiera», come quando afferma: «Vi supplico [...] di lottare per me nelle vostre preghiere» (Rm 15,30), oppure: «Epafra [...] il quale non cessa di lottare per voi nelle sue preghiere» (Col 4,12); certamente, segnala l'autore, «la lotta nella preghiera non è “contro” Dio, nel senso che non si lotta contro di lui per ottenere qualcosa, ma piuttosto essa è a favore delle persone – quasi contro di esse – per radicarle ancor più in Cristo» (p. 141); e) nel connubio imprescindibile fra vita e preghiera, in modo tale che, nello stesso Paolo, l'autoconsapevolezza «circa la centralità della preghiera nel suo percorso esistenziale non inizia con l'evento di Damasco, ma come ebreo di nascita e fariseo quanto alla legge (Fil 3,4-5), l'apostolo delle genti è stato educato fin dalla giovinezza all'ascolto di Dio, e quindi a vivere una relazione personale con lui. L'evento di Damasco [...], certamente è ricordato dallo stesso apostolo come momento di svolta non solo esistenziale, ma anche spirituale. Esso, infatti, conduce l'apostolo a ricomprendere, nell'esperienza della sua vita illuminata dalla preghiera, la fede che lo aveva condotto fino a quel momento, spingendolo a perseguire i seguaci di

Gesù» (pp. 144-145); f) nelle esortazioni paoline a pregare «senza interruzione» (1Ts 5,17), con «ogni sorta di preghiere» (Ef 6,18); peraltro nell'insegnamento dell'Apostolo la preghiera «agisce soprattutto nel cuore di colui che invoca, perché sia in grado di sintonizzarsi con il volere del Dio che guida ogni uomo alla salvezza» (p. 146); infine, g) nel fatto che la preghiera paolina è essenzialmente cristologica o, come viene affermato, «“cristologizzata” nella sua formulazione e “teologizzata” nella sua finalità»: in modo che essa «presenta un costante riferimento a Cristo, che diviene il mezzo attraverso cui il credente si rivolge al Padre» (p. 149).

Possiamo concludere la nostra riflessione affermando che l'autore del volume, realizzando una solida analisi teologico-filologica, è riuscito a evidenziare con notevole ricchezza di pensiero ciò che viene annunziato nel titolo della sua opera. Il volume, infatti, mostra con grande acume come l'Apostolo sia stato un costante uomo di preghiera, la cui vita risulta «lastricata di preghiera, vissuta sia nei momenti di consolazione (At 20,36) sia nella prova (At 14,23)» (p. 153). Una preghiera «allo stesso tempo personale, comunitaria ed apostolica» (*ibidem*), dal momento che nella vita di Paolo si sono sempre intrecciati il suo percorso personale con il suo ministero e la sua testimonianza, quale esempio perenne anche per le generazioni future. Aspetti pregevoli dell'opera si rinvengono nella disamina della terminologia paolina, che mette in rilievo la diversità delle forme di preghiera utilizzate e mostra al contempo la preminenza della preghiera di ringraziamento, evidenziando l'unione esistente fra preghiera, annunzio di fede e coinvolgimento dei cristiani nello stesso annunzio apostolico. L'autore conclude sinteticamente con l'augurio che quanto esposto possa aiutare altri nel loro cammino di preghiera, nelle diverse situazioni della vita. Un'osservazione che, in ogni caso, non sminuisce il valore del libro recensito, va fatta in riferimento ad alcune affermazioni dell'autore riguardanti aspetti marginali, come ad esempio la data di composizione di alcuni scritti paolini che, a nostro avviso, vengono molto anticipati nel tempo (cfr. p. 32). Inoltre l'opera, nel suo insieme, avrebbe richiesto una maggiore uniformità: essa si svolge, infatti, su due livelli diversi, in modo tale che il secondo capitolo esige da parte del lettore una conoscenza esegetico-filologica che non viene richiesta dalle altre due.

M. TÁBET

M.C. PALMISANO (a cura di), *Siracide. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Milano 2016, pp. 519.

Il volume curato da Maria Carmela Palmisano, professoressa presso la Facoltà Teologica di Lubiana e autrice di recenti contributi sul Siracide specialmente

dedicati ai frammenti del testo ebraico, offre il commento e la traduzione più recenti di questo libro. Il precedente, realizzato da Jeremy Corley per la New Collegeville Bible Commentary, risale al 2013 e ha la caratteristica di basarsi su una traduzione preesistente e di essere piuttosto conciso.

Il presente lavoro ha il merito di affrontare uno dei libri più complessi dell'Antico Testamento in un'estensione inevitabilmente corposa, offrendo un valido strumento di lavoro per chi voglia intraprendere lo studio del Siracide.

L'introduzione, piuttosto sintetica, è dedicata innanzitutto agli aspetti imprescindibili in un commentario biblico: si presentano il titolo, la posizione canonica, il genere e una proposta di struttura. Successivamente sono suggerite le linee teologiche fondamentali senza tuttavia offrire novità rilevanti rispetto ai commentari precedenti. Sintetica ma chiara è la presentazione della complicata tradizione del testo che, com'è noto, è stato conservato fino a oggi principalmente in greco, ma anche quasi integralmente nell'originale ebraico, in siriano e in latino. La complessità è data anche dal fatto che ognuna delle traduzioni contiene delle aggiunte di un significativo numero di versetti. Più interessanti sono la descrizione e l'elenco aggiornato di tutti i manoscritti ebraici, la cui edizione è avvenuta solo a partire dal secolo scorso e si estende fino al 2011, quando è stato pubblicato l'ultimo frammento ritrovato, studiato dalla stessa Palmisano (*Il nuovo frammento ebraico del libro di Ben Sira (ms. D) e l'elenco completo di tutti i manoscritti ebraici ritrovati e del loro contenuto*, in «Bogoslovni Vestnik» 73 [2013] 47-58).

Il Siracide è un libro difficile da presentare al lettore in modo chiaro e completo. Tra le molte possibilità, l'autrice ha scelto di seguire il testo greco nella sua versione breve contenuto nell'edizione curata da Rahlfs-Hanhart (*Septuaginta*, Amer Bible Society, 2006), riportando anche i versetti (135 stichi) aggiunti nel cosiddetto "testo lungo". Considerando che i testi latino, siriano ed ebraico non sempre corrispondono per estensione al testo greco, ne viene fuori una difficile presentazione anche grafica del testo, che ha portato gli editori ad adottare diverse soluzioni di numerazione. La Palmisano si limita a riportare il testo greco, aggiungendo in nota le più significative variazioni dei testi ebraico, siriano e latino in traduzione italiana. Questa soluzione riesce a dare al lettore una certa familiarità con un testo a "tradizione multipla". L'introduzione si chiude con una bibliografia asciutta, più utile per un lettore nuovo al Siracide che per uno studioso navigato.

Per quanto riguarda la traduzione italiana del testo, possiamo notare che, comparata con la traduzione ufficiale della CEI, quella offerta dal presente volume rende maggiormente ragione della ricchezza linguistica del testo greco, talvolta recuperando il senso del termine ebraico originario, come l'autrice spesso fa notare nelle note. La sensibilità linguistica della traduttrice è evidente, d'altronde, nel suo impegno pluriennale nel progetto di traduzione della Bibbia di Gerusalemme in lingua slovena.

Il commento, che costituisce la parte più ricca e interessante del volume, è strutturato in due sezioni graficamente sovrapposte sotto il testo a fronte greco-italiano: un commento filologico e un commento esegetico-teologico.

Il commento filologico offre precise indicazioni su alcune scelte controverse di Ziegler nella sua edizione del testo greco (*Sapientia Jesu Filii Sirach*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965). Si apprezza l'interesse nel segnalare i contatti del testo con il Talmud o con altre opere rabbiniche, in particolare l'indicazione dei versetti letteralmente citati nelle opere dei rabbini, frasi diventate proverbiali nella cultura ebraica. Ne risulta una prossimità armonica del testo del Siracide alla letteratura rabbinica, nonostante il libro non sia entrato a far parte del canone della Bibbia ebraica.

Per agevolare una lettura del libro nel suo contesto biblico, inoltre, alla fine di ogni sezione sono riportati i testi affini. È possibile trovare, così, innumerevoli rimandi al Pentateuco, al *corpus* profetico e agli altri testi sapienziali. Dai titoli più ricorrenti risulta evidente la continua contiguità di Siracide con Proverbi, che tuttavia non è opportunamente messa in luce nel commentario.

Il commento esegetico-teologico invece aspira principalmente a collocare il testo del Siracide nel quadro della letteratura sapienziale biblica ed extrabiblica. A tal proposito va segnalato che l'autrice riesce nell'intento di comparare passi concreti del libro con testi di Qumran, con la letteratura egiziana coeva e con Flavio Giuseppe. Un elemento di ulteriore ricchezza sono i frequenti riferimenti alla letteratura greca di cui la Palmisano mostra una profonda conoscenza: testi di Omero, Euripide, Sofocle, Esiodo, Teognide sono citati specialmente in relazione a temi come la pazienza umana (p. 52), la vergogna (p. 75) o l'amicizia (p. 114), vengono considerati anche autori latini come Orazio. Ciò porta a inserire il Siracide in un contesto armonico con tutti i soggetti letterari dell'epoca, soprattutto quello greco.

Come ci si attende da un buon commento, l'autrice mette in luce costantemente i temi ricorrenti e centrali della letteratura sapienziale come il timore del Signore, la sapienza e l'osservanza della legge, mostrando la personalità del saggio Ben Sira nell'affrontarli talvolta con un senso particolarmente aperto al dialogo con il tempo in cui vive.

In generale il commento non si perde in letture moderne o in applicazioni puntuali alla società attuale. Il Siracide, infatti, è stato spesso studiato e commentato in alcuni dei suoi passi più controversi, soprattutto riguardanti la condizione della donna, l'educazione o la famiglia. La prima volta che l'autrice si sbilancia in questo senso è al capitolo 29, dedicato alla povertà. Qui si trova un esplicito collegamento del tema tipicamente ebraico della tutela del povero con la crisi economica e l'ingiustizia sociale del nostro tempo. In questo senso ci chiediamo perché non si trovi nulla di simile in altri passi per temi altrettanto attuali, o se piuttosto non sarebbe stato più opportuno evitarlo anche in questo caso, soprattutto considerando il

tono generalmente asciutto mantenuto in altre sezioni dedicate ad argomenti più scottanti come la sottomissione della donna o l'educazione. A p. 392, per esempio, è da apprezzare l'equilibrio dell'autrice riguardo a luoghi comuni sul giudizio negativo sulla donna in Ben Sira («Non dobbiamo dimenticare che il saggio usa espressioni di lode di donne buone e sagge [cfr. 26,1-4.13-18; 40,19cd] e di ammirazione per la vera bellezza femminile [cfr. 7,19]»). A nostro parere, infatti, non lasciarsi compromettere eccessivamente da applicazioni sociali o pastorali attribuisce a un commento teologico un motivo di particolare apprezzamento.

Ci sembra interessante segnalare l'unico tema ricorrente lungo tutto il commentario, che avrebbe forse potuto ricevere maggiore spazio nell'introduzione. Si tratta della lettura del Siracide come un testo di confronto con la sempre più invadente cultura ellenistica. Il rapporto tra Israele e il mondo ellenistico ha suscitato l'interesse e le proposte di molti studiosi di Ben Sira che hanno offerto diverse letture. Tuttavia, mentre tali autori spesso non segnalano puntuali riferimenti alle distinte sezioni del libro, il commentario in questione contiene una costante attenzione al tema, messo in luce in modo sistematico. Ne riportiamo alcuni esempi illustrativi:

- Il capitolo 2 presenta l'inevitabilità della prova (*peirasmós*), tema esistenziale e teologico importante nell'Antico Testamento a partire dai patriarchi (cfr. Gn 22,1-10). Ma la prova era anche uno stato in qualche modo presente al tempo di Ben Sira: il pericolo di perdere la tradizione del passato. In questo senso Abramo (44,20) e Ben Sira (51,1-12) sono presentati come esempi di chi affronta la prova.
- Nelle note al capitolo 3 le esortazioni sapienziali alla modestia sono lette come un modo per contrastare il progressivo penetrare delle speculazioni cosmogoniche della sapienza greca in Israele, o la curiosità per l'iniziazione a riti misterici e per le speculazioni esoteriche.
- Nel capitolo 4 (p. 75) si ribadisce la fiducia nella bontà dell'educazione in Israele, probabilmente nel contesto del confronto culturale con il mondo greco, sentito come più attraente e forte del proprio.
- Ancora nel capitolo 7 (p. 97) si sottolinea come la sobrietà nel parlare sia una risposta e una reazione alla prassi magniloquente dell'ellenismo, e più avanti (p. 102) si esprime il particolare rispetto riconosciuto al ruolo sacerdotale nella storia d'Israele che si ritrova in epoca ellenistica, un tempo in cui il sacerdozio era il ruolo-chiave nella società ebraica.
- Nel capitolo 11 (p. 134) l'avvertimento di non ospitare lo straniero viene letto nel contesto del conflitto tra ellenismo e giudaismo in Palestina nel II sec. a.C. e nella diaspora, in cui lo straniero impone modi di vivere e convinzioni contrarie al pio Israelita. Lo stesso si trova in 12,8-18 nella sequenza dedicata al nemico (p.140).

- Il capitolo 32 (p. 295), dedicato alla moderazione nei banchetti è considerato come un'apertura all'uso greco nella linea della matura riflessione e auto-controllo (qui si trova, per esempio il verbo *anapípto*, "stendersi", che indica la posizione adottata nei banchetti in epoca ellenistica).
- L'esperienza e i viaggi a cui sono dedicati i vv. 34,9-12 sono letti come un'apertura verso il mondo culturale del tempo.
- In 36,10-13 la richiesta di compimento delle antiche promesse di radunare il popolo d'Israele è da intendersi nella situazione di dipendenza da sovrani stranieri. In questo contesto si ricorda in particolare la centralità del Tempio.
- Il capitolo 42 (p. 389) che contiene un invito a non vergognarsi delle tradizioni religiose d'Israele segnala i pericoli maggiori emergenti dal confronto con la cultura ellenistica, come l'ordine morale nelle relazioni familiari, economiche e sociali per rispondere al disordine morale vigente.

Questi esempi sono sufficienti per apprezzare la riflessione sulla storia che la Palmisano riesce a mettere in luce lungo tutto il testo, talvolta con note piuttosto articolate e suggestive che incoraggiano e aprono a ulteriori approfondimenti. È quanto ci si aspetta da un commento biblico ben fatto: offrire uno strumento a disposizione di lettori e studiosi che vogliono comprendere meglio il testo in tutte le sue dimensioni per una riflessione più ricca sulla Scrittura.

Per concludere segnaliamo alcune lievi incoerenze e imprecisioni presenti nel testo: a p. 10 (e poi ancora a p. 37) l'autrice fa riferimento al discusso concilio di Iamnia in modo acritico, in anni in cui gli studiosi tendono a ridimensionarne la veridicità, per mancanza di fonti storiche e archeologiche; a p. 103 e in altri passi del commento si trova la curiosa grafia "Sinay" per indicare il monte sul quale il Signore consegnò la legge a Mosè, mentre a p. 181 si trova la normale grafia "Sinai". Infine a p. 507 l'autrice parla di "Primo Testamento" e "Nuovo Testamento", che a parte l'incoerenza dell'accostamento rimanda a una terminologia oggi in disuso.

G. VASSALLO

U.M. LANG, *La voce della Chiesa in preghiera. Riflessioni sul linguaggio della liturgia*, Cantagalli, Siena 2017, pp. 217.

Uwe Michael Lang, dottore in teologia per l'Università di Oxford, è stato ufficiale della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, e consultore dell'Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice. Attualmente tiene la cattedra di Storia della Chiesa presso lo Heythrop College, Università di Londra. Inoltre, insegna all'Allen Hall Seminary a Londra, e al Maryvale Institute a Birmingham.

In quest'opera, egli parte dall'importanza centrale della liturgia, fonte e culmine della vita della Chiesa, per poi concentrarsi sul linguaggio in quanto «aspetto essenziale della liturgia» (p. 17).

Nel cap. I si occupa del «linguaggio della Sacra Scrittura». Ricorda che sant'Agostino riconobbe nella Sacra Scrittura un linguaggio peculiare, «il modo di parlare del Signore» (p. 25), nel quale bisogna essere addestrati ed educati: «per diventare cristiano [Agostino] doveva essere in grado di comprendere e parlare questo nuovo linguaggio» (p. 25). I primi traduttori latini della Bibbia, così come i *Settanta* in ambito greco, dovettero fare un grande sforzo per mettere a disposizione dei cristiani latini, che non conoscevano la lingua greca, un mezzo linguistico tramite il quale poter esprimere e comunicare la loro nuova fede.

Il cap. II è dedicato al «linguaggio sacro». Le prime versioni latine della Bibbia dovettero tradurre i concetti di fede in termini latini, impiegando quelli già esistenti – adattando il senso di alcuni –, creando nuovi vocaboli (*salvator*), adoperando termini provenienti dalla lingua greca (*apostolus, baptisma, charisma, diaconus, episcopus, evangelium, martyr*) ed ebraica (*alleluia, amen, azyma, osanna, sabbatum, raca*). Questo processo avviò la creazione di un linguaggio sacro cristiano, nella cultura latina, che passò pure all'ambito liturgico. La «transizione della liturgia romana dal greco al latino avvenne lentamente e gradualmente» (p. 73); impiegò più di cento anni e fu completata «durante il pontificato di Damaso, che morì nel 384. Da allora, la liturgia a Roma venne celebrata principalmente in latino» (p. 73). Ma «non sarebbe corretto descrivere questo processo semplicemente come l'adozione del linguaggio “vernacolare” nella liturgia, se con vernacolare si intende colloquiale. Il latino del canone, delle collette e dei prefazi della Messa era lontano dall'idioma delle persone comuni. Era un linguaggio altamente stilizzato» (p. 77).

Il cap. III, «La retorica della salvezza», intende mostrare alcuni elementi di stile e di retorica, impiegati nelle preghiere liturgiche, per esprimere idee teologiche. Lang analizza alcune parti del canone romano, il ritmo di prosa latina e le preghiere variabili (alcune collette e prefazi), con lo scopo di «illustrare, per mezzo di esempi scelti, come questa “retorica della salvezza” operi per raggiungere il suo triplice scopo di insegnare la fede, dare spirituale diletto e persuadere ad una vita virtuosa» (p. 82).

Nel cap. IV, «Dalla tarda antichità al medioevo», si osservano «testi liturgici più tardivi» e «quelli che hanno avuto origine non a Roma, ma in Gallia, Spagna e in altre parti della Chiesa latina» (p. 121). Dopo il decadimento della cultura letteraria latina nel periodo merovingio, «la *renovatio* carolingia ha restaurato la forma classica del latino liturgico; tuttavia, facendo ciò, ha allo stesso tempo creato una più ampia distanza tra il linguaggio della liturgia e il vernacolo del popolo in via di sviluppo» (pp. 123-124). Lang rileva pure che, probabilmente intorno

all'VIII secolo, «nel rito romano della Messa fosse divenuto uso comune che alcune parti del rito venissero recitate dal celebrante a voce bassa, in particolare, il cuore della liturgia eucaristica, il canone» (p. 127). Quindi ragiona sulle origini e le motivazioni di questa prassi.

Il cap. V verte su alcune riflessioni di «san Tommaso d'Aquino a proposito del linguaggio della liturgia» (p. 141). Il *Doctor Angelicus* vede la Messa come una ripresentazione del sacrificio di Cristo, «in quanto visibile ripresentazione, reale e simbolica, della Passione di Cristo», e per la sua «invisibile efficacia», perché essa è l'opera della nostra redenzione (p. 144). Lang estrae due riflessioni sul linguaggio liturgico. L'Aquinata afferma che la proclamazione della parola di Dio nella liturgia «ha piuttosto un carattere latreutico» (p. 151), ma allo stesso tempo è mistero della fede, nel senso di «istruzione del popolo dei fedeli», perché prepara e istruisce il popolo a partecipare alla liturgia eucaristica. Per quanto riguarda il linguaggio dell'eucologia, sostiene che «gli strumenti retorici, che mirano alla persuasione, sono usati nella preghiera, non per compiacere Dio, ma per elevare i nostri cuori verso di Lui» (p. 153). Per san Tommaso è molto importante il concetto di *solemnitas* nella celebrazione dei sacramenti.

Il cap. VI si intitola «Il latino liturgico e il vernacolo nell'età moderna». Lang parte dai principi della riforma promossa dal Concilio Vaticano II, stabiliti dai Padri nella costituzione *Sacrosanctum Concilium*, in particolare nei numeri 14, 36, 54 e 101. Esamina poi alcune istruzioni contenenti le norme per le traduzioni (*Inter Oecumenici*, 26-IX-1964; *Comme le prévoit*, 25-I-1969; *Liturgiam authenticam*, 2001) e le edizioni in lingua inglese del Messale Romano del 1964, 1973, 2010.

Si sofferma in particolare sull'istruzione *Comme le prévoit*, per commentare le sue irregolarità formali (pp. 165-166) e il suo contenuto, che istaurava «un'ermeneutica della traduzione conosciuta come “equivalenza dinamica”» (p. 166), metodo che prende il contenuto del testo «prescindendo dalla sua forma linguistica, considerata una mera veste che può essere cambiata a seconda dei differenti contesti culturali» (p. 167). L'edizione del Messale Romano in lingua inglese del 1973 è frutto di questa impostazione. Lang prende alcuni dei testi, e li mette a fianco con l'originale latino e con la versione del 1964. Le differenze e l'impoverimento del linguaggio e del contenuto biblico e teologico dell'edizione del 1973 risultano evidenti.

L'istruzione *Comme le prévoit* fu sostituita dalla *Liturgiam authenticam*, allo scopo di assicurare una traduzione fedele e accurata dei testi originali, negli aspetti del contenuto e della forma della preghiera liturgica; cioè una traduzione «formalmente equivalente» (p. 176). Secondo l'autore: «I criteri di *Liturgiam authenticam* poggiano su solide fondamenta filologiche, storiche e teologiche e sono eminentemente adatti per la revisione critica delle traduzioni postconciliari, che furono prodotte sotto forte pressione in termini di tempo e non raramente

vennero approvate senza un doveroso procedimento di controllo e revisione» (p. 176). Frutto di questa istruzione è stata «la nuova traduzione, accuratamente rivista, del *Missale Romanum* secondo la terza *editio typica*» (p. 176), che ottenne la *recognitio* della Santa Sede nel marzo 2010. «Il nuovo *Roman Missal* è stato adottato nella maggior parte dei paesi di lingua inglese nel corso del 2011» (p. 176). In esso vi sono molti cambiamenti nei testi liturgici.

In conclusione, a parere di Lang, la versione del Messale del 1973 «mette sottosopra il senso delle preghiere latine», mentre quella del 2010 «rende facilmente la sequenza originale delle idee e riesce a presentarle nella loro integrità» (pp. 182-183). «Nel contempo però, si dovrebbe fare ogni sforzo per promuovere e, a dire il vero, far rivivere il latino nella liturgia» (p. 184).

L'opera si chiude con una bibliografia specifica che occupa le ultime ventinove pagine.

Per quanto riguarda la valutazione del volume, osserviamo che nei cap. I-V, il prof. Lang spiega il processo di formazione e sviluppo del linguaggio liturgico del rito romano, in lingua latina, mettendo in risalto le sue note caratteristiche come «linguaggio sacro» e «altamente stilizzato», che ha il «triplice scopo di insegnare la fede, dare spirituale diletto e persuadere ad una vita virtuosa». In questi capitoli, egli raccoglie informazioni rilevanti al riguardo, ma quasi non si sofferma a riflettere, per desumere criteri o trarre conclusioni, almeno in modo esplicito. Presumibilmente, tuttavia, procede in questo modo per gettare le basi che gli serviranno per il cap. VI, l'ultimo, dove esamina l'attuazione della riforma liturgica avviata dal Concilio Vaticano II.

L'autore intende consegnare il messaggio che la storia dell'origine e della formazione del linguaggio liturgico del rito romano ci dovrebbe ispirare oggi nel compito di custodire, conservare e tradurre nelle lingue moderne le ricchezze della nostra tradizione liturgica. Questo saggio, benché breve, è da ritenere un'opera molto utile al riguardo.

A. VILLALOBOS SÁNCHEZ

LIBRI RICEVUTI

- J. ALISON, *Connaître Jésus*, Artège, Paris 2019, pp. 228 (traduzione libro inglese).
- P. BROWN, *Il riscatto dell'anima. Aldilà e ricchezza nel primo cristianesimo occidentale*, Einaudi, Torino 2016, pp. 263.
- P. BUA (a cura di), *Roma, il Lazio e il Vaticano II. Preparazione, contributi, recezione*, Studium, Roma 2019, pp. 768.
- M.H. DEL SOLO, *La bellezza del canto al servizio de la fe en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, Ediciones San Dámaso, Madrid 2018, pp. 231.
- J. B. FERREIRA DE ARAÚJO, *La ritualità del pentecostalismo. Cause di una crescita imprevedibile in Brasile e nel mondo*, Cittadella, Assisi 2019, pp. 384.
- V. GAUDIANO, A. CLEMENZIA (a cura di), *Sulla soglia tra filosofia e teologia. In dialogo con Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 167.
- K. HEMMERLE, *Un pensare ri-conoscente, scritti sulla reazione tra filosofia e teologia*, Città Nuova, Roma 2018, pp. 560.
- C. JOURNET, *Oeuvres complètes*, XVI, Lethielleux, Paris 2019, pp. 832.
- U.M. LANG, *La voce della Chiesa in preghiera. Riflessioni sul linguaggio della liturgia*, Cantagalli, Siena 2017, pp. 217.
- M.-A. MANCHON, *Alentour du verset : Petite phénoménologie des Mystères*, Ad Solem, Paris 2019, pp. 536.
- M.C. PALMISANO (a cura di), *Siracide. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Milano 2016, pp. 519.
- B. PUCA, *La preghiera nell'epistolario paolino, Il pozzo di Giacobbe*, Trapani 2018, pp. 169.
- I.L.E. RAMELLI, *Social Justice and the Legitimacy of Slavery. The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford Early Christian Studies - Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 310.
- E. ROTUNDO, *Eucaristia, mistero della fede. Presenza e sacrificio in prospettiva cristologica*, Cantagalli, Siena 2019, pp. 448.
- E. ROTUNDO, *La kenosi di Unus de Trinitate. Cristo dal Padre nello Spirito: come è in Cielo così in terra*, Cittadella, Assisi 2017, pp. 466.
- L. SANDONÀ, *Dialogica. Per un pensare teologico tra sintassi trinitaria e questione del pratico*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 405.

P. TOMATIS, *Vita alla sorgente. Introduzione alla liturgia e ai sacramenti*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 128.

SOMMARIO DEL VOLUME 33 (2019)

STUDI

BORJA LLEÓ, <i>“Introducción al cristianismo” y la Representación vicaria</i>	119
FERNANDO LA GRECA - LIBERATO DE CARO, <i>La datazione della morte di Erode e l'inizio dell'Era Cristiana</i>	11
MANUEL MIRA - GIUSEPPE GIONTA, <i>L'umanità di Cristo nel pensiero teologico di Atanasio di Alessandria</i>	55
MANUEL MIRA, <i>Il sacerdozio comune dei fedeli nei Padri della Chiesa</i>	393
MIGUEL DE SALIS, <i>Il sacerdozio comune alla luce del mistero della Chiesa: percorso postconciliare e proposte di futuro</i>	419
MICHELANGELO TÁBET, <i>Rilettura neotestamentaria di alcuni passi dell'Antico Testamento sul sacerdozio comune dei fedeli</i>	357
GIOVANNI ZACCARIA, <i>Il sacerdozio comune nella Missa chrismatis. Malinteso o arricchimento?</i>	455

NOTE

PAOLO ASOLAN, <i>La catechesi: permanente e istituzionale</i>	173
FERNANDO CHICA ARELLANO, <i>Riscoprendo l'originalità del teologo Louis Bouyer. Lettura ponderata di un libro di Alessandro Scardoni</i>	207
CRISTINA CUMBO, <i>Cristo, martiri e santi: breve nota sulle cosiddette gammadiae e l'origine del simbolismo spirituale nelle raffigurazioni cristiane e giudaiche dei primi secoli</i>	189
EUSEBIO GONZÁLEZ, <i>Santidad sacerdotal y santidad de Israel. Dos ideas relacionadas en el libro del Levítico</i>	489
MARTIJN POWW, <i>Greatness and Limits of the Common Priesthood in Luther</i>	521
CARLA ROSSI ESPAGNET, <i>Il sacerdozio comune degli sposi cristiani</i>	503

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ, <i>¿Cómo conectar el domingo con el lunes? Trabajo, creación y redención</i>	153
ANTHONY SEPULVEDA, <i>An Inquiry on the Pharisees' Search for Proselytes (Mt 23:15)</i>	91
MICHELANGELO TÁBET, <i>Annotazioni sull'ispirazione e la verità biblica. A proposito di un libro di James D.G. Dunn, Parola viva</i>	219

STATUS QUAESTIONIS

VICENTE BALAGUER, <i>El sentido literal de la Sagrada Escritura entre la teología y la filología</i>	233
RAMIRO PELLITERO, <i>El sacerdocio común de los fieles en la reflexión posterior al Concilio Vaticano II</i>	319
<i>Recensioni</i>	267, 539
<i>Libri ricevuti</i>	301, 575
<i>Sommario del volume 33 (2019)</i>	577

ISTRUZIONI PER AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma
Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600
Email: annales@pusc.it

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte “” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in *corsivo* quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Evitare l'uso di elenchi puntati lungo il testo dell'articolo.

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il *corsivo*. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4, 46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

N.B.:

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.

- d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) “confronta” va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

