

Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo. Analisi storico-teologica

Serafino M. Lanzetta

[Casa Editrice non indicata, ma di fatto Casa Mariana Editrice, Frigento], Roma 2006, pp. 427

Il sacerdozio di Maria è stato un tema ampiamente discusso soprattutto nella prima parte del XX secolo, con un culmine durante il Congresso Mariologico di Lourdes del 1958, ma quasi messo da parte dopo il Concilio Vaticano II. Un'eccezione furono alcuni tentativi, più abbozzati che esposti, di volere giustificare con il riferimento al sacerdozio di Maria un sacerdozio ministeriale femminile. D'altra parte, la recente discussione sulla mediazione e cooperazione salvifica di Maria ha svegliato l'interesse anche per il rapporto di Maria con il sacerdozio e il sacrificio di Cristo. Così va salutata vivamente l'apparizione della presente tesi di dottorato, elaborata alla Pontificia Università della Santa Croce a Roma sotto la guida di Antonio Riestra. L'autore, P. Serafino Maria Lanzetta FFI, fa parte del novello ordine dei "Francescani dell'Immacolata" e dirige attualmente la rivista internazionale di apologetica teologica "Fides Catholica" (Firenze).

Per capire la problematica trattata, bisogna ricordare l'ampia discussione rassegnata in maniera magistrale più di cinquant'anni fa dalla tesi di dottorato di René Laurentin, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce* I-II, Paris 1952-53. Il merito principale della tesi di Laurentin sta nel fatto di accostarsi al tema dal rinnovamento biblico e patristico operato nei decenni prima del Vaticano II. In questa ottica rinnovata, si è potuto riscoprire Maria come tipo della Chiesa, "sposa" di Cristo. Così si potevano superare i vicoli ciechi di una teologia astratta che assegnava alla Madre di Dio la pienezza di grazia nel senso anche di tutte le grazie specifiche, incluse quelle del sacerdozio ministeriale. Quest'approccio, elaborato su presupposti provenienti da Pseudo-Dionisio, si manifesta con un seguito particolare nel "Mariale" di Pseudo-Alberto (riconosciuto come pseudonimo solo nel 1954). Secondo il principio dell'"onnicontinenza" rappresentato da quest'autore, in Maria si trovano le grazie di tutte le creature, tra cui la grazia dei sette sacramenti, compresa la penitenza (con Giovanni Apostolo come confessore) e l'ordine sacerdotale di cui Maria possederebbe

eminentemente la dignità, la grazia e i poteri. Con questa visione astratta, si rischiava di perdere di vista il posto specifico di Maria che non è un contenitore di tutti i carismi possibili, bensì nel suo carattere femminile la socia di Cristo Redentore, da lui ben distinta, e il tipo della Chiesa. Applicare a Maria il termine *sacerdos*, com'è avvenuto nella scuola francese di J.J. Olier sin dall'inizio del sec. XVIII, pure in senso "mistico" e non gerarchico, portava a degli equivoci. Questo vale anche per il paragone tra la consacrazione eucaristica operata dal sacerdote come rappresentante di Cristo capo della Chiesa e il consenso di Maria all'Incarnazione. Qui si dimentica la differenza tra il sacerdozio ministeriale, che agisce a nome di Cristo capo della Chiesa, e il sacerdozio comune dei fedeli che durante l'eucaristia non compie il sacrificio in quanto atto sacramentale, bensì si associa al sacrificio secondo l'esempio di Maria che è stata associata all'unico sacrificio di Cristo alla croce. Il consenso di Maria all'Annunciazione, secondo Tommaso d'Aquino e il magistero pontificio, è visto come *fiat* sponsale a Dio "Sposo" nella sua alleanza con l'umanità (vedi l'articolo del sottoscritto, *Priestertum*, in *Marienlexikon* 6, 1994, 314-317).

Antonio Riestra, nella "Presentazione" dell'opera (pp. 7-8), indica i motivi per riprendere il tema del sacerdozio di Maria: la beatificazione di Madre Deluil-Martiny (1841-1884), protagonista notissima della spiritualità attorno alla *Virgo sacerdos*, nel 1989, e la dottrina del Vaticano II sul sacerdozio comune di tutti i fedeli. Come molti autori precedenti avevano presentato il sacerdozio comune come sacerdozio solamente "improprio" o "metaforico", così era stato trattato spesso nella prima parte del XX secolo anche il sacerdozio di Maria: una realtà "mistica" o "metaforica", ma non "reale". Perciò proprio il Vaticano II apre una nuova prospettiva per accostarsi al tema del sacerdozio di Maria. Se infatti tutti i fedeli partecipano al sacerdozio di Cristo per via del Battesimo e della Cresima, pure in maniera diversa dei membri del sacerdozio ministeriale, è evidente che si possa e si debba parlare anche del sacerdozio di Maria, senza proporre delle confusioni con il sacerdozio gerarchico.

Dopo l'introduzione dell'autore (pp. 9-14), il primo capitolo descrive l'"ambiente storico" della discussione (pp. 15-46). Si ricorda la nascita del titolo *Virgo Sacerdos* e gli interventi della Santa Sede contro delle immagini che sembravano rappresentare la Madre di Dio in vesti sacerdotali (1913) e la soppressione della devozione legata all'apposito titolo (1927) (pp. 25-37). La Madre Deluil-Martiny poteva essere beatificata perché le sue idee dottrinali, nella sostanza, erano corrette, anche se l'utilizzo del titolo *Vierge-Prêtre* poteva creare degli equivoci (pp. 37-46). Il secondo capitolo, dedicato all'"ambiente teologico" (pp. 47-79), ribadisce che il sacerdozio comune (come anche quello mariano) «è un sacerdozio vero e proprio sebbene analogico e non già metaforico o improprio» (pp. 65s). Il terzo capitolo, quello più ampio, rassegna la di-

scussione nell'ambito linguistico francese, italiano e spagnolo fino al Congresso Mariologico Internazionale di Lourdes nel 1958, benché vengano riportati anche i contributi posteriori di vari autori che avevano pubblicato sul tema già prima (pp. 81-174). Si vedono qui, p.es., le posizioni assai diverse di Edouard Hugon OP e René Laurentin (pp. 83-103) oppure, tra l'interessante raccolta della riflessione spagnola, l'apporto di M. Llamera (1981) che valorizza il "sacerdozio materno" di Maria (pp. 157-167). Il cap. IV raccoglie gli approfondimenti dal 1958 al 1965, concretamente il congresso di Lourdes e il Concilio Vaticano II che solo fa qualche accenno al tema, senza parlare esplicitamente del sacerdozio di Maria (pp. 175-228). Poi si trattano, nel cap. V, gli approfondimenti avvenuti nel periodo post-conciliare (pp. 229-282).

L'ultimo capitolo (VI, pp. 283-381) cerca una sintesi teologica della ricerca storica: "il sacerdozio di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa". L'autore ribadisce che Maria partecipa al sacerdozio di Cristo. La ragione di questa partecipazione sarebbe la maternità divina (pp. 286s). A questo punto, sarebbe stato importante coinvolgere anche la discussione sul principio mariano fondamentale: Maria non è soltanto Madre di Dio, ma anche "compagna del Redentore" la quale dona il consenso prima di diventare madre. La maternità divina va messa senz'altro al primo posto, ma trascurare l'essere *socia Redemptoris* rischia di sottovalutare la ricettività sponsale di Maria come tipo della Chiesa di fronte a Cristo "sposo" e "capo" di essa. In seguito, l'autore parla del "sacerdozio sponsale" di Maria (p. 355 ecc.) e non soltanto del "sacerdozio materno", ma questo punto non entra nel riassunto sul costitutivo formale del sacerdozio mariano.

A proposito del "sacrificio di Maria" (pp. 287s.348), l'autore contrappone due posizioni: chiamare il sacrificio di Maria interiore, "non reale ma metaforica", da una parte, oppure ammettere, dall'altra parte, un sacrificio esterno, fisico o reale. A nostro parere, questa contrapposizione non regge. Qui sarebbe stato opportuno una *explicatio terminorum* sulle varie definizioni di "sacerdozio" e "sacrificio". "Sacerdozio" può avere un significato più ampio che coincide con la mediazione, ma anche un senso più stretto come ministero pubblico e liturgico rivolto all'offerta del sacrificio. Un sacrificio interiore non va equiparato ad un sacrificio metaforico o irreali. Nel Catechismo del Concilio di Trento, per esempio, si manifesta la distinzione tra il "sacerdozio interno" di tutti i cristiani dal "sacerdozio esterno" che compie l'atto sacramentale vero e proprio; anche il sacerdozio interno, però, è un vero sacerdozio, pure ad un altro livello di quello "esterno" (cfr. Catechismus Romanus II,7,23-24; Concilio di Trento, DH 1764). L'autore stesso, in seguito, si rifà alla distinzione di Arnaldo di Bonneval tra il sacrificio di Cristo alla Croce nel sangue della carne e il sacrificio di Maria nel sangue del cuore (p. 349). Anche qui è chiara la distinzione tra il sacrificio

esteriore e visibile di Cristo e quello interiore e invisibile nel cuore della madre. Pare evidente che sia il sacrificio di Maria sia quello del sacerdozio comune si esprimano anche in qualche maniera esteriormente, ma la sostanza del sacrificio alla croce viene posta soltanto da Gesù Cristo, come anche l'azione sacramentale nel sacrificio della Messa è posta unicamente dal sacerdote ordinato (cfr. Pio XII, *Mediator Dei*: DH 3849-52). L'autore, purtroppo, non approfondisce la distinzione tra il sacerdozio comune e quello ministeriale nell'atto sacrificale della Santa Messa, ma afferma semplicemente che «il sacerdozio dei fedeli, come è stato appurato in particolare col Vaticano II, abilita i fedeli ad una reale offerta del sacrificio eucaristico» (p. 292). Qui appare il pericolo di far naufragare la distinzione tra sacerdozio comune e ministeriale. Lo stesso vale per l'applicazione mariana della mancata distinzione: «..., quanto più Maria ha dovuto offrire realmente il sacrificio del Calvario ...» (ibid.). Non si rischia qui di confondere l'unico sacrificio di Cristo, base della salvezza anche per Maria, con il sacrificio della Madre di Dio che offre al Padre suo Figlio, associandosi alla donazione di Cristo? A nostra parere, la dottrina, di per sé valida, della corredenzione (= cooperazione alla redenzione), non dovrebbe offuscare la distinzione sostanziale tra l'offerta di Cristo, in sé sufficiente per la salvezza, e l'associazione di Maria che non riguarda la sostanza stessa dell'atto sacrificale bensì vi è una parte integrale (cfr. M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia*, Lugano 2008, 271).

In altre parole: sarebbe stato bene coinvolgere maggiormente l'ecclesiologia con l'apposita distinzione tra sacerdozio ministeriale e comune. Lo stesso vale per la recente discussione sul sacerdozio femminile la quale viene praticamente ignorata (tranne qualche breve cenno critico su voci femministe, p. 13). Questa discussione invece avrebbe potuto guidare l'autore a valorizzare più positivamente il contributo di Laurentin e i pregi del paragone tra Maria e la Chiesa "sposa" di Cristo. La stessa osservazione vale per l'ecclesiologia: si può dire davvero che nella "Chiesa-Sposa" sia inclusa la *sacra potestas*, come l'aspetto "petrino" sarebbe "incluso" nell'aspetto "mariano"? (p. 376) Certo: anche i ministri sacri fanno parte della Chiesa e prima di manifestare il profilo "petrino", vivono l'aspetto "mariano" (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, 27). L'aspetto petrino, tuttavia, non si deduce dall'aspetto mariano, ma costituisce un sovrappiù che viene dalla missione da parte di Cristo che ha inviato gli apostoli, in particolare Pietro. La Chiesa "Sposa", in quanto distinta da Cristo "Sposo", non include la sacra potestà, bensì viene santificata nella sua ricettività da Cristo Capo della Chiesa per mezzo dei suoi ministri sacri.

Ci sembra problematica anche l'ottica secondo cui il «sacerdozio di Maria è un sacerdozio che fa comunione intrinseca col sacerdozio di Cristo; da questa comunione sgorgano le due partecipazioni sacerdotali, quella comune e quella ministeriale» (p. 370). È vero che Maria, grazie al suo sacerdozio materno, è anche la madre spirituale

dei sacerdoti. Ma non ci pare che si possa dedurre la ripresentazione di Cristo capo della Chiesa, nel carattere sacramentale del sacerdozio ministeriale, dalla Beata Vergine Maria, tipo della Chiesa nella sua ricettività e collaborazione di fronte a Cristo.

A proposito di Laurentin: il teologo francese non va applaudito, quando rimuove il discorso sul sacerdozio materno di Maria a favore della maternità sacerdotale (pp. 91-103), ma ci sembra che l'approccio di base, di valorizzare la Madre di Dio come tipo della Chiesa e di respingere il principio astratto della "onnicontinenza", sia ben giusto. Non ci pare che abbia senso voler ripristinare tale approccio che vede in Maria *tout court* tutte le perfezioni, come succede nella critica a Inos Biffi che ribadisce giustamente: in «Maria non ci sono tutte le prerogative della Chiesa (per esempio non c'è l'apostolicità, il ministero gerarchico)» (p. 245).

A nostro parere sarebbe stato proficuo approfittare dell'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia* di Giovanni Paolo II. Il Papa non paragona il *fiat* di Maria alla consacrazione eucaristica operata dal sacerdote ministeriale (come fa il nostro autore, p. 379), bensì all'*Amen* del fedele che riceve la Comunione (Eccl. de Euc., 55). Il consenso all'Annunciazione continua durante tutta la vita e raggiunge il suo culmine al Calvario (Eccl. de Euc., 56). Qui si vede molto bene la distinzione del sacerdozio materno di Maria, che accoglie l'offerta di Cristo e vi si associa, dal sacerdozio ministeriale che opera in persona di Cristo capo. L'autore riferisce anche, con il ricorso a Hans Urs von Balthasar e Angelo Scola, l'importanza del "mistero nuziale" che vede Maria dalla parte della Chiesa "Sposa" di Cristo "Sposo" (pp. 350s.361-368), ma questi riferimenti sembrano manifestare una certa tensione con un approccio cristotipico (à la Pseudo-Alberto) che non coglie pienamente la rinnovata riflessione ecclesiologica.

Malgrado i punti interrogativi appena menzionati, bisogna riconoscere all'opera di P. Lanzetta il grande merito di avere riproposto un tema importante e spinoso che andrebbe approfondito sistematicamente anche in futuro. La raccolta dei frutti teologici del sec. XX, pure lasciando fuori purtroppo gli ambiti di lingua tedesca e inglese, può essere uno stimolo per elaborare una sintesi che sappia mettere insieme i temi della mediazione materna di Maria con le prospettive della cooperazione salvifica, della materna spirituale e del sacerdozio.

Bisogna rammentare, purtroppo, alcune circostanze esteriori della pubblicazione: la pregevole tesi appare in una versione "non commerciabile" senza numero ISBN e non riporta la casa editrice; in questa maniera si rischia di seppellire un contributo che andrebbe notato con attenzione.

Manfred Hauke