

F. MONFORT, *La confirmation et l'avenir de l'Eglise*. Paris, Ed. Du Cerf, 1978, pp. 106.

Giustamente l'interesse della pastorale e della teologia per il Sacramento della confermazione è da collocare — come osserva l'autore — nel periodo del dopo-guerra, nel contesto del generale ripensamento della prassi e teologia dei sacramenti indotta dal fenomeno della cristianizzazione dei paesi cattolici (cfr. *France, pays de mission?* del 1943). Anche il ricorso alla tradizione storica della confermazione è indispensabile. La spiegazione tuttavia che l'autore dà del passaggio dalla imposizione delle mani alla unzione ci sembra esile e sbrigativa dopo gli studi fatti da L. Ligier sulla tradizione orientale (cfr. *La Confirmation* - Paris 1973). Interessante invece l'indagine storica circa il senso ecclesiale e comunitario che acquistava la confermazione separata dal battesimo e legata alla visita pastorale del vescovo alle parrocchie nel medioevo e nella Riforma di Trento. L'approccio biblico del Cap. II (pp. 32-36) è molto ampio e ricco di temi sullo sviluppo che la Rivelazione presenta in materia di dono dello spirito. Ma è lettura pertinente questa della tematica biblica del dono dello Spirito per cogliere il senso del sacramento della Confermazione? Il tema biblico dello Spirito ci sembra un contesto decisamente troppo ampio e generico per giudicare del significato specifico della confermazione. Più adeguato ci sembra invece riflettere su dono « battesimale » dello Spirito ed in questo contesto giudicare del senso specifico del dono dello spirito nella confermazione.

Anche il tentativo di elaborare una « chiesa della Confermazione » (cap. III) è eccessivo. Che senso ha parlare di « Chiesa della confermazione »? Se è vero che la teologia di un sacramento rimanda sempre ad una ecclesiologia connessa, è però sempre eccessivo rifondare tutte le volte un discorso generale della chiesa a partire da un sacramento singolo. E che cosa poi distinguerebbe una « chiesa della confermazione » dalla « chiesa del battesimo »?

Il tema ecclesiologico, come il tema dello Spirito, benché connessi con la natura della confermazione non ci sembrano tuttavia costituire, metodologicamente, punti di partenza adeguati per cogliere il senso di una prassi ed istitu-

zione particolare quale appunto quella della confermazione. Peccano per eccesso.

Il punto di partenza storico del cap. IV sui testi della confermazione ci sembra, tutto sommato, metodologicamente il più adeguato. Tuttavia distinguere il battesimo dalla confermazione come presenza dello Spirito il primo e manifestarsi di tale presenza il secondo (p. 67-68) ci sembra aprioristico. Ha solo il valore di una immagine come l'esempio del sottomarino utilizzato per distinguere la coppia di termini: presenza-manifestazione; o tutt'al più il valore di categorie antropologiche come l'importanza accordata oggi al segno. La distinzione tra battesimo e confermazione è un dato positivo e al dato positivo deve essere ricondotta per una sua lettura il senso. Ora il dato positivo è innanzitutto quello della unità di battesimo e confermazione, unità non solo celebrativa ma anche teologica, cioè di natura. Temi dunque come il dono dello Spirito, l'inserimento nella chiesa, la testimonianza sono comuni ai due sacramenti. Una distinzione può invece essere meglio colta nella diversità dei carismi che strutturano l'esistere del cristiano; e così la testimonianza cristiana può essere letta a partire dalla vita stessa del battezzato oppure a partire da un particolare dono o ministero di insegnamento (es. ministero catechistico) suscitato dallo Spirito e riconosciuto ufficialmente dalla chiesa. È evidente che una simile lettura della grazia specifica della confermazione è sì legata alla originaria istituzione di Cristo ma anche alle mutevoli esigenze storiche che condizionano la prassi del sacramento. Lo studio di questo condizionamento per la prassi della confermazione nella chiesa di oggi trova spazio nell'ultimo capitolo del libro ed è corredato da alcune stimolanti esperienze vissute in ambiente cittadino (Parigi) in un Liceo di provincia, in una parrocchia urbana di provincia.

ADRIANO CAPRIOLI

B. D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère* (Théologie historique, 51). Beauchesne, Paris 1978, pp. 246.

Un prete è il celebrante qualificato dell'eucaristia perché è ordinato per

presiedere alla costruzione e alla vita della comunità oppure il prete guida la comunità perché ha ricevuto, nell'ordinazione, il potere di consacrare i doni eucaristici? La questione — come ricorda J. Congar nella sua prefazione al libro del suo discepolo — non interessa solo la storia della teologia del ministero del prete, ma anche l'attuale ecclesiologia.

La ricerca del Marliangeas, iniziata come ricerca di dottorato dieci anni fa all'Istituto Cattolico di Parigi e parzialmente introdotta in « La Liturgie après Vatican II » (= *Unam Sanctam* 66, Paris 1967, pp. 241-282) intende ricostruire i contesti semantici delle espressioni tradizionali « in persona Christi » e « in persona ecclesiae » con cui il vocabolario antico ha cercato di qualificare il ministero del prete. Ne risulta una diversità se non una contrapposizione tra la concezione antica e quella attuale del ministero.

Anticamente, nella letteratura patristica, l'espressione « in persona » oppure « ex persona » proveniente dal linguaggio teatrale ha il significato di una azione svolta da un soggetto » alla presenza di « un altro di cui il soggetto è prolungamento, tramite, rappresentazione concreta e pubblica. Si capisce subito come tale espressione sia stata subito utilizzata per qualificare l'azione del prete come rappresentazione stessa di Cristo. È l'agire del prete « in persona Christi », cioè « alla presenza di Cristo », come prolungamento e rappresentanza concreta agli occhi degli altri di Cristo presente nell'azione. E così ad esempio, S. Paolo dice di aver predicato in persona Christi (2 Cor. 2, 10), cioè alla presenza di Cristo, come traduce la Bibbia di Gerusalemme. Troviamo qui una formulazione sintetica dello statuto dell'azione ministeriale dell'Apostolo e quindi anche del prete tale per cui Cristo agisce tramite il suo ministro e il ministro agisce alla sua presenza. È segno della presenza di Cristo, non della assenza. Ma non solo il ministro agisce alla « presenza di Cristo » ma in tanto agisce alla presenza di Cristo in quanto lo rappresenta « davanti alla sua Chiesa » e quindi « alla presenza della Chiesa ». La visione antica è perciò unitariamente aperta sia al riferimento cristologico che ecclesiologico.

Una lettura nuova dell'espressione incomincia nell'alto medioevo con l'uso liturgico. L'espressione « in persona »

tende ormai a qualificare l'azione del prete come rappresentante del popolo dei fedeli ed a trovare molteplicità di applicazioni in una lettura allegorizzante della Messa. Il legame prete-chiesa viene maggiormente accentuato nella letteratura teologica legata alla questione delle investiture tendenti ad invalidare i sacramenti celebrati da ministri eretici. L'argomento è semplice: non possono celebrare in nome della Chiesa coloro che ne sono separati. Non è escluso che a questa lettura unilaterale del rapporto prete-chiesa abbia influito il linguaggio giuridico che portava a dare o togliere valore ad un atto in base al concetto di rappresentanza delegata. In questo senso chi era ritenuto separato dalla chiesa (come i simoniaci, gli eretici e scomunicati) non la potevano più rappresentare.

La reazione a questa lettura nuova dell'espressione « in persona » è venuta dalla teologia dei sec. XII-XIII ricuperando la lettura del ministero del prete come azione di Cristo radicata nel carattere sacerdotale indelebile. Ciò ha permesso di risolvere positivamente la questione della validità dei sacramenti amministrati dagli eretici in quanto sacramenti amministrati « in persona Christi », non come rappresentanti della chiesa. Ma, intanto, il contesto polemico e quindi l'esigenza di contrapporsi alla tesi eretica della invalidità dei sacramenti amministrati da eretici separati dalla chiesa, ha portato a sottolineare unilateralmente il riferimento del ministero ordinato a Cristo senza tuttavia esprimere anche l'intrinseco ordinamento alla chiesa, popolo di Dio, insito nella terminologia antica.

Una eccezione rispetto a questa linea unilaterale è la teologia di S. Tommaso al quale lo studio di Marliangeas dedica la parte centrale. Tommaso ha saputo ritrovare la sintesi e l'equilibrio della concezione antica del ministero ordinato come « segno », « presenza » di Cristo stesso ma sempre « davanti » alla sua chiesa. La visione del ministero del prete è quella di uno che agisce « in persona Christi », cioè come ministro di Cristo (non puramente rappresentante giuridico, ma segno ontologicamente configurato a Lui con il carattere sacramentale) ma nello stesso tempo agisce sempre « dentro » la chiesa, popolo di battezzati, guida ed animatore del suo culto spirituale, in particolare nella preghiera.

Nessun discorso di « delega » fatta dalla chiesa al prete né di preghiera del prete « al posto » dei fedeli. La tendenza al giuridismo è caratteristica dei secoli XIV-XV dove prevale il concetto del « mandato » e della « deputazione » applicati alla ormai diventata comune recita privata dell'Ufficio Divino da parte del singolo prete.

Non è chi non veda la preziosità di questa ricostruzione storica di espressioni tradizionali la cui esatta e completa comprensione è ancora oggi fondamentale per stabilire una corretta teologia del sacerdozio ministeriale e corrispondentemente della liturgia.

ADRIANO CAPRIOLI

*I ministeri ecclesiastici, oggi* (a cura di L. SARTORI). Roma, Borla, 1977, pp. 229.

Si tratta di una ricerca a più voci su di un tema di indubbia attualità ed interesse ma anche di scarsa riflessione teologica. Occasione e stimolo per la ricerca in profondità è il programma pastorale della CEI (Conferenza Episcopale Italiana) per l'anno 1978.

Tradizionalmente l'idea di ministero richiamava perlopiù uffici e poteri nell'ambito strettamente liturgico e come tale direttamente riguardanti il clero o eventuali limitati compiti secondari (chierichetti...). Il compito di dare al problema dei ministri una impostazione più ampia è bene espresso da P. Giurati nella sua relazione: « Si starebbe delineando all'interno delle varie chiese, l'inquadramento del dibattito sui « ministeri » nel cerchio più ampio delle discussioni sulle strutture, sulla situazione e sul dover essere della chiesa stessa al suo interno ed in relazione ad una società in rapida trasformazione » (p. 11). Prendiamo atto di questo allargamento di orizzonte ma è subito da aggiungere la radice innanzitutto sociologica di questa prospettiva. È l'idea di una società in trasformazione e in questo contesto è la ricerca di nuovi servizi che spingono a riflettere sulla realtà stessa della chiesa e dei suoi compiti. Giustamente l'autore è però attento a non trasportare semplicemente categorie ed istituzioni umane e sociali alla realtà chiesa. Chiesa e ministeri presentano tratti e radici tipiche originali come ad es. la differenza qualitativa di sacerdo-

zio dei fedeli e sacerdozio ordinato che, pur indicando una dimensione ugualmente di servizio nella chiesa, non hanno tuttavia uguale natura.

Il compito di discernere nella esperienza e tradizione originaria della chiesa il tema dei ministeri è preso a carico da G. Leonardi, teologo biblista. Dopo una analisi dei vari testi e contesti neotestamentari riguardanti i ministeri viene steso un bilancio conclusivo che mette in luce la correlazione ecclesiologia-ministeri. Non tanto la trasposizione di funzioni e strutture già presenti ed operanti nella società antica (la rigida divisione in classi non doveva favorire l'idea del servizio!) quanto invece la originaria ed interiore ricchezza della esperienza di carità cristiana doveva stimolare la nascita dei ministeri nella chiesa antica.

Ci sembra tuttavia eccessivo ed allegorizzante ricavare la realtà dei ministeri direttamente dal tema del servo di Jahvè (p. 120). L'idea del « servizio » rischia di essere assunta genericamente e come già prestabilita e solo deve essere applicata a Cristo e alla realtà ecclesiale. Non l'idea del « servizio » qualifica Cristo e la realtà della chiesa, ma l'evento cristologico e la realtà della chiesa qualifica l'idea stessa di « servizio ». A questo scopo la raccolta della varia esperienza delle chiese primitive appare giustificata metodologicamente e preziosa contenutisticamente.

La riflessione non può tuttavia fermarsi alla pur necessaria descrizione dei dati neotestamentari riguardanti i ministeri. La trasposizione della esperienza ministeriale delle chiese primitive alla chiesa di oggi non può essere immediata. Si veda ad esempio il problema del ministero della donna nella chiesa. Pur sottolineando il dato veramente nuovo e sconvolgente della uguale dignità di uomo e donna nella Parola detta e vissuta di Gesù contro la subordinazione della donna nella concezione patriarcale, il teologo biblista ha coscienza della complessità del problema quando deve spiegare il fatto del non-sacerdozio delle donne nella prassi del N.T. La ricerca delle necessarie ed ulteriori mediazioni ed interpretazioni per cogliere tutta l'ampiezza del discorso biblico sulla donna e sull'eventuale senso della differenza dall'uomo resta tutta ancora da fare (p. 136).

La rinnovata esperienza dei ministeri nella chiesa oggi non sarà le materiale