

EPISCOPATO, PRESBITERATO, DIACONATO:
UN SIGNIFICATIVO SAGGIO
DI APPROFONDIMENTO TEOLOGICO-GIURIDICO

Riteniamo che il pregio considerevole e l'apporto specifico del volume «Episcopato, Presbiterato, Diaconato» a cura di E. Cappellini e con la collaborazione, oltre che dello stesso curatore, di F. G. Brambilla, V. De Paolis, V. Fagiolo, D. Mogavero, P. Urso (Paoline, Cinisello Balsamo MI, 1988, pp. 389), stia ancor prima che a livello contenutistico, a livello metodologico. In proposito risulta particolarmente illuminante il sottotitolo: «Teologia e Diritto Canonico».

L'opera, in effetti, obbedisce alla svolta attuata a partire dalla riflessione del Concilio Vaticano II che ha condotto il diritto ad approfondire la sua natura e la sua funzione alla luce della rinnovata ecclesiologia. Il Vaticano II ha «obbligato il Canonista a ricercare più profondamente nella Sacra Scrittura e nella teologia le ragioni della propria dottrina. Dopo il Concilio, il Diritto canonico non può non essere in relazione sempre più stretta con la teologia e con le altre scienze sacre, perché è anch'esso una scienza sacra, e non è certo quella "arte pratica" che alcuni vorrebbero, il cui compito sarebbe solo quello di rivestire di formule giuridiche le conclusioni teologiche e pastorali, ad esso pertinenti. Col Concilio Vaticano II si è definitivamente chiuso il tempo in cui certi Canonisti ricusavano di considerare l'aspetto teologico delle discipline studiate, o delle leggi da essi applicate» (PAOLO VI, *Ad participes Congressus internationalis Iuris Canonici penes Universitatem Catholicam a S. Corde Mediolani habiti*, in «Communicationes» 5 (1973) p. 124).

Oggi il giuridico ecclesiale rintraccia la sua natura e la sua finalità nel mistero stesso della Chiesa, riuscendo quindi ad essere meglio compreso come parte integrante della sua essenza e come elemento appartenente alla sua realtà strutturale-dogmatica. In tal modo esso interpreta il suo tradursi in norma positiva come servizio necessario, anche se minimale, al continuo processo di edificazione nella storia dello stesso «mysterium Ecclesiae»: la Chiesa mistero di comunione, cioè, ad un tempo, comunione spirituale e comunità visibile. La Costituzione Apostolica di promulgazione del nuovo Codice «*Sacrae Disciplinae Leges*» collega direttamente il dato positivo, la norma codiciale, al diritto in quanto elemento trascendentale che è parte integrante dell'essenza stessa della Chiesa e presenta, perciò, una natura teo-

logico-dogmatica che trova in particolare nell'ecclesiologia il suo luogo specifico di fondazione.

Nell'opera in esame assistiamo al tentativo di seguire una metodologia obbediente esattamente a questa impostazione, in quanto — come dice l'Introduzione — il discorso canonistico attinge direttamente al mistero di Cristo e della Chiesa e una corretta riflessione giuridica sui ministeri ordinati rintraccia la sua struttura portante e il suo impianto dottrinale nella fondazione teologica (cfr. p. 7).

1. Tale rilievo è documentato dal basilare Capitolo I «Per una teologia del ministero ordinato», di Franco Giulio Brambilla.

Il saggio si articola in due parti fondamentali, introdotte da una premessa. Questa ha lo scopo di indicare il contesto del discorso teologico che viene svolto successivamente. Ci si riferisce alla ripresa di interesse per il prete attorno agli anni '80, propiziato da nuove problematiche emergenti per un verso dalla penuria del clero, per l'altro da situazioni pastorali particolari, che hanno richiesto un approfondimento anche a livello teologico. Il rapporto tra ministero e comunità è stato — secondo l'autore — il terreno di coltura della nuova problematica che ha posto nuove questioni sia alla analisi storica, sia alla comprensione teologica della figura del ministero.

Di qui la prima parte del contributo: *Tipologie teologiche del ministero ordinato*. Si tratta di un ampio e argomentato «status quaestionis», in cui l'autore, seguendo uno schema di comodo, raccoglie le proposte più interessanti di interpretazione teologica sul ministero ordinato uscite in questi ultimi anni. Innanzi tutto viene passata in rassegna la «deduzione cristologica» del ministero, che, secondo uno schema variamente articolato, propone la fondazione del ministero a partire dal riferimento a Cristo pastore e/o sacerdote (Lehmann, Ratzinger, Martelet). Più interessante, anche perché riprende fermenti più vicini a noi, la sezione concernente il rapporto tra ministero e comunità. Brambilla, innanzi tutto, illustra i tentativi che hanno fatto più rumore (Schillebeeckx, Moingt, ecc.), spesso connotati da un interesse pratico, e che risolvono il ministero nei termini di una rappresentanza ecclesiologica. Per questo la possibilità di pensare il rapporto tra comunità e ministero, al di là della figura della delega, spinge l'autore a valorizzare tentativi che propongono una fondazione ecclesiologica del ministero, senza che per questo si debba di necessità accedere ad una visione funzionale del ministero stesso (qui viene ripresa l'interessante proposta di Dianich). L'aporia irrisolta tra deduzione cristologica e fondazione ecclesiologica ha prodotto recentemente anche tentativi di mediazione. Si segnala quello di Greshake, che legge il ministero in un'ottica trinitaria, collocandolo nel punto di tensione tra *auctoritas* di Cristo e *communio* dello Spirito. L'autore conclude però che anche questa linea si rivela insufficiente a proporre una effettiva interpretazione unitaria del ministero, in quanto dimensione cristologica e dimensione pneumatologica appaiono ancora troppo esteriori. Viene denunciato il vizio di fondo che soggiace ad un tale modo di vedere le cose, che sta appunto nel porre in alternativa questi due aspetti, senza mostrare come

dal punto di vista antropologico sia possibile indicare un punto reale di mediazione tra volontà di Cristo e missione dello Spirito.

Conseguentemente, la proposta teologica che segue (*Tesi teologiche sul ministero ordinato*), si presenta come una esecuzione sistematica del compito rimasto aperto nella riflessione storica. Formalmente si tratta di dieci tesi che l'autore commenta poi in modo analitico; logicamente si svolgono tre momenti del discorso: il primo mette in luce il quadro ecclesiologico-antropologico del discorso sul ministero (tesi 1-4); il secondo precisa, sullo sfondo comune, la differenza specifica del ministero ordinato (tesi 5-7); il terzo, infine, svolge alcune attualizzazioni sul versante dell'autocomprensione spirituale e pastorale del ministero stesso. Mi sembra che l'interesse del tentativo consista nel mettere in luce simultaneamente la inseparabilità e la differenza del ministero rispetto alla comune derivazione della figura della fede da Cristo, mediante lo Spirito. Una analisi della struttura della fede e della sua caratteristica testimoniale (ecclesiale) mette in evidenza la radice di comprensione di ogni ulteriore figura carismatica nella Chiesa. Le leggi, le modalità, le articolazioni del carisma appaiono dunque connotate interiormente dalla struttura ecclesiale della fede, nella sua derivazione da Cristo. Su questo sfondo è così possibile mettere in luce la differenza specifica del ministero ordinato (che qui viene visto nella sua globalità anteriormente alle suddivisioni in gradi che la tradizione ci presenta): esso è inteso come quella figura determinata del carisma che in relazione alla «traditio» e alla successione apostolica si prende cura della Chiesa come tale nella sua qualità di segno della salvezza accolta nel tempo. La dedicazione alla Chiesa, nella sua qualità di mistero e di soggetto storico, esprime il punto di vista sintetico del carisma ministeriale, nel quale appunto si viene istituiti mediante un gesto sacramentale, in ragione della necessità della «presidenza» del ministero in ordine all'esistere storico della Chiesa. Le diverse modalità del servizio ecclesiale, storicamente connotate, giustificano poi anche i diversi gradi con cui si articola il ministero ordinato. L'ultima sezione si concentra infine sulla figura spirituale del ministero ordinato (tesi 8-10). Il punto di unità della esistenza personale del ministro è indicato nell'unità dell'esercizio del ministero stesso, così che la sua corretta esecuzione sia il punto di partenza per una sua fruttuosa appropriazione personale. Ne consegue che i cammini della santità personale non debbono essere vissuti solo in occasione del ministero, ma proprio nel vivo del *suo stesso esercizio*. La riflessione insiste molto su questa prospettiva nella quale si dovrebbe poi trovare anche il criterio per animare il vissuto relazionale e personale del ministero sacerdotale.

2. Anche il Capitolo II «Stati di vita delle persone nella Chiesa, secondo il CIC», di Velasio De Paolis, è molto attento e — direi — tutto impostato sul coordinamento tra struttura dogmatico-fondazionale e livello normativo-positivo.

Questo consente all'autore una presentazione chiara e ben articolata del non facile tema affidato alla sua ricerca; in effetti nel contributo viene offerta non soltanto una esposizione ordinata e una spiegazione lucida del detta-

to positivo del Codice, ma si giunge pure a delineare interessanti conclusioni generali.

In esse, dopo aver precisato la distinzione dei concetti di «stato di vita canonico» e «condizione giuridica o canonica» dei fedeli nella Chiesa, De Paolis individua e tratteggia quattro stati di vita: del «*christifidelis*», del *chierico*, del *laico*, del *consacrato mediante la professione dei consigli evangelici*, specificando poi quest'ultimo in religioso e secolare. Interessante, in particolare, il rilievo dato allo stato comune a tutti i battezzati che costituisce, appunto, la figura del fedele in quanto tale, protagonista fondamentale — si potrebbe dire — del nuovo Codice perché soggetto base di tutto l'ordinamento canonico. Coloro, infatti, che ricevono la rigenerazione battesimale e la connessa incorporazione a Cristo e alla sua Chiesa sono costituiti in una uguaglianza radicale e in una comune dignità, a partire da un comune essere e per realizzare una comune missione. «Di fatto l'uguaglianza riguarda proprio la dignità del cristiano e consiste nell'essere figlio di Dio (LG 9) e quindi nel suo agire di figlio. Questa è la realtà ultima e definitiva, che sola ha valore. Qualsiasi altra situazione o dignità o azione avrà senso solo in riferimento a questa dignità e all'agire che ne consegue, e avrà sempre un carattere strumentale e funzionale rispetto ad essa» (p. 82).

Tuttavia lo stato di «*christifidelis*», novità assoluta del nuovo Codice appunto perché categoria base comune a tutti, si presenta come lo strumento giuridico che individua il punto unificante di partenza o come la radice comune ma in qualche misura ancora neutra: su di essa si devono innestare le qualifiche proprie di ciascuno, dovute alla peculiare vocazione ricevuta e alla conseguente missione particolare. De Paolis parla di «categoria astratta». Essa «lascia perciò il *christifidelis* in uno stato indifferenziato, in quanto ciò che viene detto del *christifidelis* deve valere del *chierico*, del *laico* e del *consacrato* mediante la professione dei consigli evangelici. In realtà nella Chiesa non esiste in concreto il *christifidelis* allo stato puro, ma il *christifidelis* che di fatto è *chierico*, *laico*, *religioso*, ecc. Di qui la necessità di specificare lo *status* di *christifidelis*, sia in base all'ordine sacro (*chierici-laici*), sia in base alla professione dei consigli evangelici (*consacrato-non consacrato*)» (p. 134).

Se un appunto si può fare all'originale e molto ricca ricerca del noto canonista è di aver premesso la trattazione dello stato clericale a quella dello stato laicale; questo diversamente dal Codice e dalla corretta logica sottostante, che d'altro canto l'autore assume completamente e pertinentemente dispiega; così pure avremmo personalmente gradito vedere tra la Bibliografia, pur essenziale, almeno il riferimento all'articolo di E. CORECCO, *I Laici nel nuovo Codice di Diritto Canonico* in AA.VV., *Il nuovo Codice di Diritto Canonico. Studi*, a cura di L. MISTÒ, Leumann (Torino) 1987, 80-104.

3. Paolo Urso nel Capitolo III «Lo statuto giuridico dei ministri ordinati» offre una accurata presentazione dei canoni 273-289 sugli «Obblighi e diritti dei *chierici*».

Fedele alla scelta metodologica del volume, l'autore li commenta attraverso un utile confronto con i canoni del Codice del 1917 (riportati in nota)

e un puntuale riferimento ai principi ispiratori della riforma, documentati attraverso i testi del Vaticano II e dei lavori della Commissione per la revisione del Codice.

La materia risulta organizzata secondo il seguente schema: I. Comunione gerarchica: rispetto e obbedienza (cc. 273-274); II. Comunione e collaborazione tra i chierici (c. 275, par. 1); III. Riconoscimento e promozione della missione dei laici (c. 275, par. 2); IV. Tensione alla santità (c. 276); V. Il dono-dovere del celibato (c. 277); VI. Diritto di associazione dei chierici secolari (c. 278); VII. Proseguimento degli studi (c. 279); VIII. Vita comune (c. 280); IX. Diritto alla remunerazione (c. 281), con un'appendice (X.) sull'attuale situazione del sostentamento del clero in Italia; XI. Semplicità di vita e uso dei beni (c. 282); XII. Doveri della residenza e diritto alle ferie (c. 283); XIII. Il dovere dell'abito ecclesiastico (c. 284); XIV. Doveri di evitare ciò che è sconveniente o alieno dallo stato clericale (cc. 285, 286, 287, par. 2, 288, 289); XV. Doveri di promuovere la pace (c. 287, par. 1).

4. L'impegnato studio di Vincenzo Fagiolo «L'Episcopato: sacramentalità, collegialità, ministero secondo il CIC», che costituisce il Capitolo IV del volume, si prefigge di affrontare temi singolarmente rilevanti e vasti a partire dal fondamento teologico elaborato dal Concilio: «La LG ci offre la chiave di lettura e ci traccia la strada da percorrere con il metodo più adatto a tutta la nostra analisi» (p. 216).

Questo consente all'autore non soltanto uno sguardo sintetico su tutta la sistematica del Codice che concerne la persona e l'ufficio del Vescovo, ma anche di elaborare un'attenta e approfondita riflessione sugli argomenti in questione e di delineare interessanti e innovative ipotesi di studio.

In particolare, nella parte sulla sacramentalità dell'Episcopato, l'autore ribadisce con fermezza l'affermazione del c. 375, par. 2 che recepisce la dottrina del Vaticano II sulla potestà episcopale: «con la stessa consacrazione episcopale i Vescovi ricevono, con l'ufficio di santificare, anche gli uffici di insegnare e governare, i quali tuttavia, per la loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col Capo e con le membra del Collegio». «Il Vaticano II, basandosi su alcuni testi patristici e sulla tradizione che risulta dai libri liturgici e dall'uso della Chiesa sia d'Oriente che d'Occidente, vede nel Vescovo il *vicarius Christi*; nel Vescovo agisce la stessa persona di Cristo. Il Vescovo in modo eminente e visibile sostiene le parti dello stesso Cristo Maestro, Pastore e Pontefice. La natura stessa dell'episcopato comporta quindi la non separabilità dei tre uffici, che pertanto vengono conferiti insieme in forza di quel carattere sacro indelebile che, mediante l'imposizione delle mani e le parole della consacrazione, viene e resta impresso nel candidato. Questi ricevendo la consacrazione episcopale viene costituito Vescovo, entra nella successione apostolica, partecipa della *potestas Christi*, di cui diviene *vicarius*; quindi, *eo ipso*, cioè con lo stesso atto, viene costituito pontefice, maestro, pastore» (p. 222). Tuttavia, «per quanta efficacia possa avere la consacrazione, da sola però non è sufficiente a garantire l'esercizio dei poteri che conferisce, poiché per la loro stessa na-

tura essi richiedono la “hierarchica communione cum Collegii capite et membris” (can. 375, par. 2)» (pp. 222-223).

Sulla base del superamento della dicotomia preconciliare tra potere di ordine e potere di giurisdizione recuperati all'interno del concetto di «potestas sacra», la quale sembra esigere in modo intrinseco la «communio hierarchica», cioè la connessione effettiva con il Papa e i membri del Collegio, l'autore giunge poi fino al punto di chiedersi «come possa ancora dirsi valida la consacrazione episcopale data e ricevuta consapevolmente senza questa comunione» (p. 226). Alla domanda risponde con la seguente argomentazione: «Senza il mandato pontificio a nessun Vescovo è lecito consacrare un Vescovo (cfr. can. 1013). Il canone quindi ritiene solo illecita e non invalida un'ordinazione senza il mandato pontificio. Ma qualora questo mancasse, cioè non fosse positivamente dato, perché l'ordinante non è in comunione gerarchica con il capo del Collegio e con le membra, sembra doversi concludere che tale ordinazione sarebbe anche invalida, stando alla LG 22 e al can. 336, che escludono che si possa far parte del Collegio episcopale senza la comunione gerarchica con il capo e le membra del Collegio. Alla stessa conclusione sembra potersi giungere qualora non fosse nella comunione con la Chiesa l'ordinando, come può dedursi dal can. 149, parr. 1 e 2, da LG 24 e dalla Nota esplicativa previa alla stessa costituzione conciliare, n. 2» (p. 224).

Su tale ipotesi, radicalmente innovativa rispetto al dato tradizionale, bisognerebbe a nostro giudizio necessariamente tornare: essa esige di essere rigorosamente precisata. Non potrebbe essere accettata, sia pure come ipotesi, se non a partire da più fondate ragioni a carattere teologico-giuridico e da una diffusa analisi di verifica storico-documentaria.

La parte sulla collegialità episcopale mostra bene come la normativa positiva dipenda direttamente e discenda conseguentemente da una realtà strutturale-dogmatica di tipo teologico-giuridico, cioè da una ecclesiologia «i cui contenuti essenziali e le cui note qualificanti hanno un'origine e una valenza istituzionale provenienti dalla stessa volontà di Cristo» (p. 231). Per quanto concerne, invece, la modalità espressiva dell'unica potestà piena e suprema, preferiremmo parlare non di «due distinte forme» (cfr. p. 235), ma di due forme *inadeguatamente* distinte. Per precisare meglio il nostro pensiero, potremmo dire che nella Chiesa esiste un'unica autorità suprema la quale, tuttavia, dispone di due organi inadeguatamente distinti: il Collegio Episcopale, che comprende e non può non comprendere il Papa come suo Capo, e il Papa stesso, Capo del Collegio, il quale può sicuramente esercitare il suo ufficio primaziale anche in modo solo personale, ma pur sempre come Capo del Collegio Episcopale e senza dimenticare questa sua qualifica essenziale. È certamente chiaro, poi, che l'unica autorità può venire esercitata dall'uno o dall'altro organo, cioè o personalmente dal Papa o collegialmente dal Papa insieme con i Vescovi riuniti o meno in Concilio Ecumenico: tocca al Papa stesso decidere liberamente in quali casi l'unica suprema autorità debba esercitarsi dal Sommo Pontefice personalmente o collegialmente; in particolare, come recita il c. 338, par. 1, «spetta unicamente al Romano Pontefice convocare il Concilio Ecumenico, presiedendo-

lo personalmente o mediante altri; come pure trasferire il Concilio stesso, sospenderlo o scioglierlo e approvarne i decreti».

Avremmo desiderato anche un più attento approfondimento dell'istituto delle Conferenze Episcopali, data l'attualità e la rilevanza del dibattito teologico e giuridico attorno ad esse (cfr. ad es. il nostro studio: *Le Conferenze Episcopali dalle origini al nuovo Codice di Diritto Canonico. Tratti per ripercorrere l'evoluzione giuridica dell'istituto*, in «La Scuola Cattolica» 117 (1989) 415-451). In specie riterremmo che meritino qualche precisazione o integrazione l'affermazione a carattere conclusivo: «Le Conferenze episcopali, più che vederle nella dimensione propria della collegialità, è logico ed opportuno inquadrarle nella fedeltà all'unità della Chiesa e alla cooperazione pastorale nelle Chiese particolari» (p. 240); come pure il giudizio perentorio: «Emerge chiaramente che Vaticano II e *Codex* hanno attribuito maggiore importanza ai Concili particolari che alle Conferenze episcopali» (*Ibid.*) (si veda, per esempio, L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, I, Napoli 1988, pp. 525 e 534).

Nella molto estesa parte sul ministero del Vescovo, l'autore, dopo aver rilevato che è sempre il Concilio — molte volte recepitato quasi alla lettera — che sostiene la normativa e, quindi, le conferisce maggior efficacia rispetto al Codice pio-benedettino, si diffonde peculiarmente sulla potestà episcopale, uno dei temi centrali di tutta l'ecclesiologia, analizzandola dettagliatamente secondo lo schema dei «tria munera»: l'ufficio d'insegnare, l'ufficio di santificare e l'ufficio di governare. Crediamo opportuno rimarcare la ripresa, che Fagiolo fa in chiave di premessa a questa analisi, degli aspetti teologico-giuridici del rapporto tra ordinazione sacramentale e missione canonica. Partendo dal rilievo che la storia di questa questione fondamentale e difficilissima è ancora da scriversi e che per la sua soluzione risulta indispensabile l'apporto interdisciplinare dei vari rami della teologia, l'autore ripropone, infatti, le suggestioni che già nella prima parte del suo studio aveva ventilato: «Vaticano II e Codice sembra che non abbiano accolto la tesi di coloro che fanno dipendere dalla distinzione tra ordinamento sacramentale e ordinamento sociale-giuridico la validità dell'esercizio della potestà episcopale, anche senza la comunione col capo e le membra del Collegio e salva sempre la illiceità di tale esercizio. Questa tesi è debitrice della teologia sacramentaria classica, superata su questo punto dalla LG. Secondo non pochi teologi contemporanei, infatti, essendo l'episcopato una realtà sacramentale essenzialmente collegiale, qualsiasi esercizio della sua potestà non può neppure concepirsi al di fuori della comunione gerarchica. Perciò invalido, oltre che illecito, sarebbe l'esercizio della potestà episcopale posto fuori di questa comunione. I relativi canoni del nuovo Codice non possono essere interpretati al di fuori di questa teologia della LG, la quale ne è la fonte interpretativa primaria. E se con il vecchio Codice sembrava un'esigenza dell'ordinamento della Chiesa la distinzione tra ordinamento sacramentale e ordinamento sociale-giuridico, poiché si faceva dipendere il potere episcopale unicamente dal sacramento, donde la ragione del valido esercizio di questo potere, ancorché illecito, se manca la comunione con il capo e le membra del Collegio episcopale; ora, con il nuovo Codice, la co-

munione gerarchica ha assunto la portata di un elemento essenziale anche rispetto alla validità dell'esercizio del potere episcopale» (pp. 246-247).

Tali osservazioni, se pure non difettano di interesse tematico, esigono tuttavia — come già abbiamo poco sopra espresso — di essere meglio fondate e attentamente sondate nelle loro conseguenze concrete, in quanto contrastanti chiaramente con tutto il dato tradizionale e con la prassi ancora attualmente seguita.

5. Il lineare studio di Ernesto Cappellini «Il Presbiterato: ministerialità sacerdotale e servizio pastorale» — il Capitolo V dell'opera — si presenta come un'attenta analisi e un chiaro commento ai canoni che concernono la vita e il ministero presbiterale: il sacramento ricevuto, la formazione conseguita in Seminario, l'incardinazione e l'escardinazione, i requisiti di idoneità, le irregolarità e gli impedimenti, la missione e gli uffici, la perdita dello stato clericale. Dalla lettura che l'autore conduce avendo sullo sfondo il magistero conciliare e postconciliare, emergono i tratti fondamentali che delineano l'identità del volto del presbitero e la sua missione nella Chiesa e nel mondo di oggi.

Nel quadro della scelta metodologica del volume, l'Autore si dichiara convinto che occorre trovare «nei principi teologici la necessaria chiarezza che porti ad un'interpretazione attendibile della norma» (p. 284). Anche noi concordiamo con l'illustre canonista nel ritenere che «il Codice, accolto con serenità, secondo la sua specifica funzione e con i suoi limiti, offre al presbitero una regola di vita sacerdotale e un itinerario sicuro per la sua missione pastorale» (p. 322).

6. Nell'ultimo capitolo del volume, Domenico Mogavero tratta il terzo grado dell'Ordine sacro, il Diaconato, con uno studio dal titolo: «Il Diaconato nella Chiesa, oggi: valore, funzione, prospettive».

In coerenza con l'impianto complessivo e l'ispirazione di fondo che caratterizza l'opera prodotta, l'autore inserisce la presentazione del dato normativo nel contesto più generale della riflessione teologica e della situazione pastorale.

In effetti, in una prima parte presenta con uno sguardo generale la questione del Diaconato nelle circostanze attuali. Il rilievo pratico registra una preoccupante «visione dicotomica» del ministero, considerato in modo distinto a seconda che venga ricevuto dai candidati al presbiterato o per un esercizio permanente. Tale concezione conduce a rischi di non lieve gravità sia nel cammino formativo verso il presbiterato, in quanto l'ordine diaconale può subire strumentalizzazioni deleterie, se pure inconsapevoli; sia nei confronti del diaconato permanente, dove il pericolo è quello di creare un ministero su misura in vista della soluzione, che risulterebbe comunque riduttiva, di determinate situazioni. Secondo Mogavero l'urgenza prima per la teologia e per la pastorale oggi è, quindi, quella di recuperare «l'unicità dell'ordine del diaconato e la sua identità sacramentale» (p. 325). Per far ciò è necessario riprendere i contenuti teologici dei testi magisteriali postconciliari, tra i quali l'autore si sofferma in particolare, con un commento

solo analitico, sui documenti prodotti dalla Conferenza Episcopale Italiana: «La restaurazione del diaconato permanente» (1971), «I ministeri nella Chiesa» (1973), «Evangelizzazione e ministeri» (1977), «Premesse alla versione italiana dell'«Ordinazione del Vescovo, dei presbiteri e dei diaconi»» (1979), «La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana» (1980), «Vocazioni nella Chiesa italiana» (1985).

Lo stesso approccio a carattere analitico si ha nella presentazione del dato codiciale, cui è dedicata la seconda parte del lavoro: la formazione, i requisiti e le condizioni esigiti nei candidati, la sacra ordinazione, l'incardinazione, lo statuto giuridico, il ministero, la perdita della condizione giuridica di diacono. Mi si consenta di rilevare una imprecisione a p. 375: in urgente pericolo di morte, alle condizioni previste dal c. 1079, il diacono può dispensare dalla forma canonica e da tutti gli impedimenti di diritto ecclesiastico, pubblici e occulti, eccetto solo l'impedimento proveniente dal sacro ordine del presbiterato, non dall'impedimento di ordine nella sua completezza: si potrebbe così, eventualmente, dispensare anche dal grado, appunto, del diaconato.

Nelle annotazioni conclusive, l'autore rileva come la rinnovata riflessione sull'identità e la missione del diacono e, in particolare, il ripristino del diaconato permanente, abbiano innovato significativamente il quadro globale riferentesi al ministero ordinato nella Chiesa latina; basti porre attenzione alla caratterizzazione non prevalentemente liturgica del ministero diaconale, alla sua compatibilità con professioni e attività secolari, alla non preclusione nei confronti dell'impegno politico e sindacale, alla possibilità di ordinare candidati coniugati. Tutto ciò spinge ad approfondire la riflessione sulla natura e sulla funzione di tutto il ministero ordinato, per recuperare soprattutto il suo rapporto intrinseco con il servizio della Chiesa e, nella Chiesa, del mondo. «Il ministero diaconale è la rappresentazione viva dell'atteggiamento con cui la Chiesa si pone di fronte al mondo: il servizio» (p. 382).

LUIGI MISTÒ

Seminario Arciv. - Venegono Inferiore (VA)

21 giugno 1990