

# notitiae

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO  
ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

418

MAI 2001 - 05

CITTÀ DEL VATICANO

Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica

Editī cura Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum

Mensile- sped. Abb. Postale – 50% Roma

*Directio:* Commentarii sedem habent apud Congregationem de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, ad quam transmittenda sunt epistolae, chartulae, manuscripta, his verbis inscripta Notitiae, *Città del Vaticano*

*Administratio* autem residet apud *Libreria Editrice Vaticana - Città del Vaticano* – c.c.p. N. 00774000.

Pro Commentariis sunt in annum solvendae: in Italia lit. 50.000 / € 25,83 – extra Italiam lit. 70.000 / € 36,16 (\$ 54).

Typis Vaticanis

IOANNES PAULUS PP. II

*Allocutiones:* Nel cuore del Triduo Sacro il Mistero di un amore senza limiti (177-179); Ogni creatura lodi il Signore (180-182)

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

Litterae Congregationis . . . . .	183-188
Declaración . . . . .	189
Responsa ad quaestiones circa obligationem persolvendi Liturgiam	
Horarum . . . . .	190-194

STUDIA

Il Diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito ( <i>M. Hauke</i> ). . . . .	195-239
--	---------

CHRONICA

XVI Encuentro de Estudios de la Sociedad Argentina de Liturgia .	240
--	-----

## *Allocutiones*

### NEL CUORE DEL TRIDUO SACRO IL MISTERO DI UN AMORE SENZA LIMITI \*

1. Siamo alla vigilia del Triduo pasquale, già immersi nel clima spirituale della Settimana Santa. Da domani a domenica vivremo i giorni centrali della liturgia, che ci ripropongono il mistero della passione, della morte e della risurrezione del Signore. Nelle loro omelie, i Padri fanno spesso riferimento a questi giorni che – come osserva sant’Atanasio – ci introducono «in quel tempo che ci porta e ci fa conoscere un nuovo inizio, il giorno della santa Pasqua, nella quale il Signore si è immolato. Egli descrive così il periodo che stiamo vivendo nelle sue Lettere pasquali» (Lett. 5, 1-2; PG 26, 1379). Domenica prossima il Prefazio pasquale ci farà cantare con grande forza che «nella resurrezione di Cristo è risorta la vita di tutti».

Nel cuore di questo Triduo sacro c’è il «mistero di un amore senza limiti», il mistero cioè di Gesù che «dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (Gv 13, 1). Questo sconvolgente e dolce mistero ho riproposto ai sacerdoti nella Lettera che, come ogni anno, ho inviato loro in occasione del Giovedì Santo.

Su questo stesso amore invito a riflettere anche voi per predisporvi degnamente a rivivere le tappe conclusive della vicenda terrena di Gesù. Entreremo domani nel Cenacolo per accogliere il dono straordinario dell’Eucaristia, del Sacerdozio e del comandamento nuovo. Ripercorreremo, il Venerdì Santo, la via dolorosa che porta al Calvario,

\* Ex allocutione die 11 aprilis 2001 habita, durante audientia generali in area quae respicit basilicam Sancti Petri in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 12 aprile 2001).

dove Cristo consumerà il suo sacrificio. Sabato Santo, attenderemo in silenzio di introdurci nella solenne Veglia Pasquale.

2. «Li amò sino alla fine». Queste parole dell'evangelista Giovanni esprimono e qualificano in modo peculiare la liturgia di domani, Giovedì Santo, racchiusa nella celebrazione della Messa Crismale del mattino e della Messa vespertina in Cena Domini, che apre il Triduo Santo.

L'Eucaristia è segno eloquente di questo amore totale, libero e gratuito, e offre a ciascuno la gioia della presenza di Colui che rende noi pure capaci di amare, a sua imitazione, «sino alla fine». È un amore esigente, quello che Gesù propone ai suoi discepoli. In questo nostro incontro, ne abbiamo nuovamente sentito l'eco nelle parole dell'evangelista Matteo: «Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli» (Mt 5, 11-12). Anche oggi amare «sino alla fine» vuol dire essere pronti ad affrontare fatiche e difficoltà nel nome di Cristo. Significa non temere né insulti né persecuzioni, ed essere pronti ad «amare i vostri nemici e a pregare per i vostri persecutori» (Mt 5, 44). Tutto questo è dono di Cristo, che per ogni uomo ha offerto se stesso come vittima sacrificale sull'altare della Croce.

3. «Li amò sino alla fine». Dal Cenacolo al Golgota: la nostra riflessione ci conduce sul Calvario, dove contempliamo un amore il cui pieno compimento è il dono della vita. La Croce è chiaro segno di questo mistero, ma al tempo stesso, proprio per questo, diventa un simbolo che interpella ed inquieta le coscienze.

Quando, Venerdì prossimo, celebriamo la Passione del Signore e prenderemo parte alla Via Crucis, non potremo scordare la forza di questo amore che si dona senza misura.

Nella Lettera apostolica a conclusione del grande Giubileo dell'Anno Duemila ho scritto: «La contemplazione del volto di Cristo ci conduce così ad accostare l'aspetto più paradossale del suo mistero,

quale emerge nell'ora estrema, l'ora della Croce. Mistero nel mistero, davanti al quale l'essere umano non può che prostrarsi in adorazione» (*Novo millennio ineunte*, 25). Ed è questa l'attitudine interiore più consona per apprestarci a vivere il giorno commemorativo della passione, della crocifissione e della morte di Cristo.

4. «Li amò sino alla fine». Sacrificato per noi sulla Croce, Gesù risorge e diventa primizia della nuova creazione. Trascorreremo il Sabato Santo in silenziosa attesa dell'incontro con il Risorto, meditando sulle parole dell'apostolo Paolo: «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture» (*1 Cor* 15, 3-4). Potremo in tal modo prepararci meglio alla solenne Veglia Pasquale, quando irromperà nel cuore della notte la sfolgorante luce del Cristo risuscitato.

In quest'ultimo tratto di cammino penitenziale ci accompagni Maria, la Vergine che rimase sempre fedele accanto al Figlio, soprattutto nei giorni della Passione. Sia Lei ad insegnarci ad amare «sino alla fine» seguendo le orme di Gesù, che con la sua morte e la sua risurrezione ha salvato il mondo.

## «OGNI CREATURA LODI IL SIGNORE»\*

«Benedite, opere tutte del Signore, il Signore» (*Dn* 3, 57). Un respiro cosmico pervade questo Cantico tratto dal libro di Daniele, che la Liturgia delle Ore propone per le Lodi della Domenica nella prima e nella terza settimana. È ben s'addice questa stupenda preghiera litanica al *Dies Domini*, al Giorno del Signore, che in Cristo risorto ci fa contemplare il culmine del disegno di Dio sul cosmo e sulla storia. In Lui, infatti, alfa ed omega, principio e fine della storia (cf. *Ap* 22, 13), prende senso compiuto la creazione stessa, poiché, come ricorda Giovanni nel prologo del vangelo, «tutto è stato fatto per mezzo di lui» (*Gv* 1, 3). Nella risurrezione di Cristo culmina la storia della salvezza, aprendo la vicenda umana al dono dello Spirito e dell'adozione filiale, in attesa del ritorno dello Sposo divino, che consegnerà il mondo a Dio Padre (cf. *1 Cor* 15, 24).

In questo brano litanico, sono come chiamate in rassegna tutte le cose. Lo sguardo punta al sole, alla luna, agli astri; si adagia sull'immensa distesa delle acque, si leva verso i monti, indugia sulle più diverse situazioni atmosferiche; passa dal caldo al freddo, dalla luce alle tenebre; considera il mondo minerale e quello vegetale, si sofferma sulle diverse specie di animali. L'appello poi si fa universale: chiama in causa gli angeli di Dio, raggiunge tutti i «figli dell'uomo», ma coinvolge in modo particolare il popolo di Dio, Israele, i suoi sacerdoti, i giusti. È un immenso coro, una sinfonia in cui le varie voci elevano il loro canto a Dio, Creatore dell'universo e Signore della storia. Recitato alla luce della rivelazione cristiana, esso si rivolge al Dio trinitario, come la liturgia ci invita a fare, aggiungendo al Cantico una formula trinitaria: «Benediciamo il Padre e il Figlio con lo Spirito Santo».

Nel Cantico in certo senso si riflette l'anima religiosa universale,

\* Ex allocutione die 2 maii 2001 habita, durante audientia generali in area quae respicit basilicam Sancti Petri in Vaticano christifidelibus concessa (cf. *L'Osservatore Romano*, 2-3 maggio 2001).

che percepisce nel mondo l'orma di Dio, e si innalza alla contemplazione del Creatore. Ma nel contesto del libro di Daniele, l'inno si presenta come ringraziamento elevato da tre giovani israeliti – Anania, Azaria e Misaele – condannati a morire bruciati in una fornace, per aver rifiutato di adorare la statua d'oro di Nabucodonosor, ma miracolosamente preservati dalle fiamme.

Sullo sfondo di questo evento c'è quella speciale storia di salvezza in cui Dio sceglie Israele come suo popolo e stabilisce con esso un'alleanza. Appunto a tale alleanza i tre giovani israeliti vogliono restare fedeli, a costo di andare incontro al martirio nella fornace ardente. La loro fedeltà si incontra con la fedeltà di Dio, che invia un angelo ad allontanare da loro le fiamme (cf. *Dn* 3, 49).

In tal modo il Cantico si pone nella linea dei canti di lode per un pericolo scampato, presenti nell'Antico Testamento. Tra essi è famoso il canto di vittoria riportato nel capitolo 15 dell'Esodo, dove gli antichi ebrei esprimono la loro riconoscenza al Signore per quella notte in cui sarebbero stati inevitabilmente travolti dall'esercito del faraone, se il Signore non avesse aperto loro una strada tra le acque, gettando «in mare cavallo e cavaliere» (*Es* 15, 1).

Non a caso, nella solenne veglia pasquale, la liturgia ci fa ogni anno ripetere l'inno cantato dagli israeliti nell'Esodo. Quella strada aperta per loro annunciava profeticamente la nuova via che Cristo risorto ha inaugurato per l'umanità nella notte santa della sua resurrezione dai morti.

Il nostro passaggio simbolico attraverso le acque battesimali ci permette di rivivere un'analoga esperienza di passaggio dalla morte alla vita, grazie alla vittoria sulla morte riportata da Gesù a vantaggio di tutti noi.

Ripetendo nella liturgia domenicale delle Lodi il Cantico dei tre giovani israeliti, noi discepoli di Cristo vogliamo metterci sulla stessa onda di gratitudine per le grandi opere compiute da Dio, sia nella creazione, sia soprattutto nel mistero pasquale.

Il cristiano, infatti, scorge un rapporto tra la liberazione dei tre fanciulli, dei quali si parla nel Cantico, e la resurrezione di Gesù. In

quest'ultima, gli Atti degli Apostoli vedono esaudita la preghiera del credente che, come il Salmista, canta fiducioso: «Tu non abbandonerai l'anima mia negli inferi, ne permetterai che il tuo Santo veda la corruzione» (*At* 2, 27; *Sal* 15, 10).

L'accostamento di questo Cantico alla Resurrezione è molto tradizionale.

Vi sono antichissime testimonianze della presenza di questo inno nella preghiera del Giorno del Signore, Pasqua settimanale dei cristiani. Le catacombe romane poi conservano reperti iconografici nei quali si notano i tre fanciulli che pregano indenni tra le fiamme, testimoniando così l'efficacia della preghiera e la certezza dell'intervento del Signore.

«Benedetto sei tu, Signore, nel firmamento del cielo, degno di lode e di gloria nei secoli» (*Dn* 3, 56). Cantando questo inno al mattino della Domenica, il cristiano si sente grato non solo per il dono della creazione, ma anche perché destinatario della premura paterna di Dio, che in Cristo lo ha elevato alla dignità di figlio.

Una premura paterna che fa guardare con occhi nuovi allo stesso creato e ne fa gustare la bellezza, nella quale si intravede, come in filigrana, l'amore di Dio. È con questi sentimenti che Francesco d'Assisi contemplava il creato ed elevava la sua lode a Dio, sorgente ultima di ogni bellezza. È spontaneo immaginare che le elevazioni di questo testo biblico gli echeggiassero nell'animo quando, a San Damiano, dopo aver toccato i vertici della sofferenza nel corpo e nello spirito, compose il «Cantico di frate sole» (cf. *Fonti Francescane*, 263).



# CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

## LITTERAE CONGREGATIONIS

*Quoad ordinationes diaconorum in dioecesi Sancti Christophori de las Casas in Mexico die 18 ianuarii 2000 celebratas, necnon ad quaestiones cum iisdem coniunctas quod spectat, Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum hodierno Episcopo supradictae dioecesis, Excellentissimo Domino Philippo Arizmendi Esquivel, litteras scripsit, quae ob peculiare momentum suum pro opportuna informatione et norma, et de consensu Secretariae Status, una cum pertinenti declaratione Dicasterii, publici iuris fiunt.*

*En relación con las ordenaciones diaconales celebradas en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, México, en fecha 18 de enero de 2000, y con los problemas relativos a las mismas, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos ha escrito una carta al actual Obispo de esa diócesis, S.E.R. Mons. Felipe Arizmendi Esquivel, la que es publicada ahora, de acuerdo con la Secretaría de Estado, junto con la Declaración pertinente del Dicasterio, para oportuno conocimiento y norma.*

Prot. 159/00

Ciudad del Vaticano, 20 de julio de 2000

Excelencia Reverendísima,

como Vuestra Excelencia sabe, la Secretaría de Estado con Oficio de fecha 23 de febrero de 2000, No. 469.345, encargó a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, en colaboración con la Congregación para la Doctrina de la Fe, la Congregación para los Obispos, la Congregación para el Clero, la Congregación para la Educación Católica y la Pontificia Comisión para

América Latina, el estudio de la masiva ordenación de diáconos *indígenas* permanentes celebrada en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, el día 18 de enero del presente año, por su predecesor el Excmo. y Revdmo. Mons. Samuel Ruiz García y su Coadjutor el Excmo. y Revdmo. Mons. Raúl Vera López.

El hecho suscitó sorpresa por diversos motivos, entre los cuales el hecho de que en los últimos 40 años se habrían ordenado para la diócesis de San Cristóbal de Las Casas sólo 8 presbíteros frente a algo más de 400 diáconos permanentes.

La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos ha recogido al respecto una suficiente información, comenzando por la respuesta de S.E.R. Mons. Ruiz García a la petición de la Congregación, y prosiguiendo con otros documentos fidedignos, entre los cuales un vídeo de la referida ordenación. No hemos recibido, a pesar de haberla solicitado, una información del ex-Coadjutor S.E.R. Mons. Raúl Vera López. Toda la información recogida fue comunicada a los Dicasterios interesados en sucesivas remesas.

El día 18 de los corrientes tuvo lugar una reunión interdicasterial en la Congregación para el Culto Divino, con la participación del Emmo. Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe; de S.E.R. Mons. Zenón Grochowski, Prefecto de la Congregación para la Educación Católica; de S.E.R. Mons. Giuseppe Pittau, Secretario de la Congregación para la Educación Católica; de S.E.R. Francesco Monterisi, Secretario de la Congregación para los Obispos; de S.E.R. Mons. Csaba Ternyák, Secretario de la Congregación para el Clero; de S.E.R. Mons. Cipriano Calderón, Vicepresidente de la Pontificia Comisión para América Latina; del Padre Gianfranco Girotti, Subsecretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe y de Mons. Mario Marini, Subsecretario de la Congregación para el Culto Divino. La reunión fue presidida por el Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y tuvo por objeto evaluar la última masiva ordenación de diácono permanentes, sin dejar de considerar otros aspectos relacionados con ella.

Los Prelados Superiores que participaron en la reunión interdicasterial son conscientes de las graves dificultades que V.E. debe afrontar

en el gobierno pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y le expresan su apoyo y deseo de prestarle toda la ayuda necesaria para el positivo desarrollo de su sagrado ministerio como Obispo de esa Iglesia Particular.

Sabemos que su tarea no es fácil y que requerirá tacto, firmeza y perseverancia. Le aseguramos desde ya nuestras oraciones.

Habiendo examinado detenidamente todos los antecedentes, la reunión interdicasterial, con el ánimo de colaborar con V.E. en su labor, ha considerado conveniente de común acuerdo, comunicarle algunas *preocupaciones* y *sugerencias* que nos han parecido conducentes, y encargó a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de Los Sacramentos ponerlos en su conocimiento, lo que cumplo por medio de ésta.

## I. ASPECTO DOCTRINAL

1. En este aspecto es preciso subrayar que no existe dualidad alguna entre la eclesiología de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* y el Decreto *Ad Gentes* del Concilio Vaticano II y que, consiguientemente, dichos documentos conciliares no pueden emplearse para servir de base a supuestos «modelos eclesiológicos» distintos.

2. Es necesario, también, precisar el contenido de la expresión «*Iglesia Autóctona*», de modo que no se la presente como «modelo» diferente, sino como el natural resultado de la implantación de la Iglesia en un medio social determinado, de modo que, al menos en parte significativa, tenga en él sus raíces y obtenga de sus propios fieles las vocaciones y recursos necesarios para realizar su misión, todo ello en estrecha comunión con el Obispo de Roma y con todas las Iglesias en paz y comunión jerárquica con él.

3. No es posible construir un modelo de Iglesia particular preponderantemente diaconal, que no estaría en conformidad con la constitución jerárquica de la Iglesia.

## II. FORMACIÓN DEL CLERO

El reducido número de sacerdotes originarios de San Cristóbal de Las Casas ordenados en los últimos 40 años, aconseja un robustecimiento de la pastoral vocacional y el estudio del eventual establecimiento de un nuevo Seminario en la Diócesis.

Además, la reunión interdicasterial recomendó vivamente pedir al nuevo Obispo de San Cristóbal de Las Casas de «abrir» la realidad diocesana a todas las componentes de la Iglesia, para que esa diócesis no se quede «encerrada» en la tipología exclusiva precedente. Por lo tanto, en esta perspectiva, V.E. podría buscar la ayuda de sacerdotes, religiosos y religiosas, que puedan cooperar en la inserción completa de esa Iglesia particular en el tejido de la Iglesia que peregrina en México.

## III. DIÁCONOS INDÍGENAS PERMANENTES

1. Dado el gran número de diáconos *indígenas* permanentes ya ordenados, se sugiere a V.E. que *suspenda* tales ordenaciones por un tiempo no breve, a fin de consolidar lo que ya existe.

2. Se sugiere implementar algunas *iniciativas de formación permanente* de los diáconos ya ordenados, ya que hay antecedentes que causan preocupación con respecto a la solidez y equilibrio de su formación. Cabe preguntarse si los diáconos ya ordenados tienen un claro concepto acerca de la naturaleza del ministerio ordenado en general, y de la identidad del ministerio diaconal en particular. En este trabajo de formación debería ocupar un lugar importante el empleo del Catecismo de la Iglesia Católica.

3. Debería *evitarse el término de «diácono indígena permanente»*, que parecería situar el diaconado de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en una tipología diversa, utilizando, en cambio, el de «diácono permanente» (indígena), para indicar su total armonía con la

única ministerialidad de la Iglesia Universal. Asimismo, *debería evitarse el término de «pre-diaconos»*, que no pertenece al vocabulario comúnmente usado, y que se presta a confusión pues se dice, a veces, que son «ordenados», lo que no es objetivo. Se los puede llamar «candidatos» una vez que hayan recibido el rito de admisión previsto en el canon 1034 § 1 del Código de Derecho Canónico.

4. Sería necesario hacer una *declaración pública* de que las esposas de los diaconos permanentes *no han recibido ninguna ordenación sacramental ni son*, por lo tanto, «*diaconisas*». Su papel es apoyar el ministerio de sus maridos y ejercer las tareas apostólicas que el Obispo o el párroco les encomiende, como pueden hacerlo los demás laicos.

5. Se recomienda una *acuciosa revisión de los planes de formación* de los diaconos permanentes indígenas, teniendo en cuenta el documento «Normas Fundamentales para la Formación de los Diaconos Permanentes y Directorio para el Ministerio y la Vida de los Diaconos Permanentes» publicado por la Congregación para la Educación Católica y la Congregación para el Clero en el año 1998.

6. Parece necesaria, una declaración pública en el sentido de que los diaconos permanentes indígenas ya ordenados *no constituyen una etapa, con vistas a una sucesiva ordenación* de los mismos *como sacerdotes casados*: han sido ordenados como diaconos permanentes y no con expectativas de ordenación sacerdotal.

7. En cuanto a las ordenaciones celebradas el pasado 18 de enero del año en curso en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, se señala:

a) que los Obispos que ordenaron *no usaron casulla*, como litúrgicamente es lo debido;

b) que los candidatos fueron *presentados por personas que no eran sacerdotes*;

c) que en el rito de ordenación de diaconos *el Obispo celebrante principal es quien hace*, y sólo él, *la imposición de las manos*;

d) que fue un *abuso la imposición de las manos sobre las cabezas de las esposas* de los diáconos, creándose así confusión y ambigüedad, como si hubieran sido «ordenadas»;

e) en el rito de ordenación diaconal el Obispo impone *ambas manos* sobre la cabeza de cada ordenado, y no una sola;

f) que a la imposición de las manos no debe sobreponerse otro rito ni un diálogo;

g) que conviene analizar otros «signos» empleados para comprobar si tienen o no elementos sincretistas.

8. Si alguno de los diáconos permanentes indígenas no se considera apto para desempeñar el ministerio diaconal y decide solicitar su laicización, puede pedirla, con la recomendación de su Obispo diocesano, a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

En la reunión interdicasterial se expresó el parecer de que no aparece fundamento para poner en duda la validez de las ordenaciones de diáconos indígenas permanentes celebradas por S.E.R. Mons. Samuel Ruiz García y S.E.R. Mons. Raúl Vera López.

Si V.E. considera que le sería más fácil que fuera la Congregación misma la que hiciera las declaraciones a que se refieren los párrafos III, n. 4 y n. 6, bastaría con que nos diera aviso y nosotros lo haríamos.

Me valgo de esta ocasión para saludar muy atentamente a V. E. y asegurarle nuestro sincero deseo de prestarle toda la colaboración posible. Quedo de Ud. como su seguro servidor y afectísimo hermano en el episcopado,

Jorge A. Card. MEDINA ESTÉVEZ  
*Prefecto*

✠ Francesco Pio TAMBURRINO  
*Archiepiscopo Secretario*

Prot. N. 159/00

Roma, 11 de octubre 2000

## DECLARACIÓN

La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, con respecto a las ordenaciones de indígenas promovidos al Diaconado permanente en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, declara que

1. las esposas de los referidos diáconos permanentes, no han recibido ninguna ordenación sacramental y no son, por lo tanto, «diacónisas». Es sabido que el sacramento del Orden está reservado a los varones (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1577). El papel de la esposa de un diácono permanente es apoyar a su marido en su ministerio y ejercer las tareas apostólicas que el Obispo diocesano o su párroco le encomiende.

2. los referidos diáconos permanentes no han sido ordenados como tales con vistas a una posterior eventual ordenación como presbíteros casados, y es claro, por lo tanto, que su ordenación como diáconos permanentes no constituye una expectativa para recibir más tarde la ordenación sacerdotal.

Jorge A. Card. MEDINA ESTÉVEZ

*Prefecto*

✠ Francesco Pio TAMBURRINO  
*Archiepiscopo Secretario*

Prot. N. 2330/00/L

## RESPONSA AD QUAESTIONES CIRCA OBLIGATIONEM PERSOLVENDI LITURGIAM HORARUM

Celebratio integra et cotidiana Liturgiae Horarum pertinet ad ipsum ecclesiale ministerium seu munus sacerdotum et diaconorum qui recipiendo presbyteratui sese disponunt.

Quapropter infra rei veritatem cogitaret qui Liturgiae Horarum celebrationem censeret esse tantummodo satisfactionem alicuius canonicae obligationis, quod equidem est, non considerando vi sacramentalis indolis Ordinis diacono et sacerdoti concreditum esse proprium peculiare officium laudandi Deum Unum et Trium ob supernam Eius bonitatem et pulchritudinem atque ob mira Eiusdem miserationis proposita circa nostram supernaturalem salutem.

Una autem cum laude sacerdotes et diaconi Divinae Maiestati exhibent supplicationes ut ipsa necessitatibus sive spiritalibus sive temporalibus subvenire dignetur, tum Ecclesiae tum totius humani generis.

Age vero, «sacrificium laudis» peragitur imprimis celebratione sanctissimae Eucharisticae sacrificio, sed preparatur et prorogatur, in persolvenda Liturgia Horarum (cf. *Institutio Generalis de Liturgia Horarum*, n. 12), cuius quidem forma potissima est celebratio in communitate expleta, sive agatur de coetu clericorum sive de coetu religiosorum; optandum est valde ut accedat participatio laicorum fidelium.

Liturgia vero Horarum, quae etiam Officium Divinum vel Breviarium nuncupatur, vim suam nullatenus amittit quando quis eam solus, sed quodammodo «privatim» persolvit, «orationes illae privatim fiunt, sed privata non petunt» (GILBERTUS DE HOLLAND, *Sermo XXIII in Cant.*, in PL 184, 120).

Quandoquidem etiam in huiusmodi adiunctis illa non est privatae auctoritatis sed pertinet ad publicum cultum Ecclesiae quippe



cum illam peragendo minister sacer suo ecclesiali munere fundatur: sacerdos enim vel diaconus qui in abditis templi vel oratorii, esto etiam domi suae Officio Divino celebrando incumbit, etiam nullo adstante opus exsequitur eminenter ecclesiale, nomine Ecclesiae, pro Ecclesia, immo pro universa familia humana: sane haec habet Pontificale Romanum:

vultis spiritum orationis modo vestro vivendi proprium custodire et augere, et in hoc spiritu Liturgiam Horarum, iuxta conditionem vestram, una cum populo Dei atque pro eo, immo pro universo mundo, fideliter implere? (cf. *Pontificale Romanum*, in ritu ordinationis diaconalis).

Itaque in ipso ritu ordinationis diaconalis sacer minister ab Ecclesia petit et accipit persolvendae Liturgiae Horarum mandatum, quod hac de causa continetur in ambitu ministerialium officiorum ordinati, et ita transcendit limites pietatis mere personalis. Ministri sacri, una cum Episcopo, iuncti sunt in ministerio intercedendi pro populo Dei sibi commisso, sicut Moyses (*Ex* 17, 8-16) et Apostoli (*1 Tim* 2, 1-6) et ipse Christus Iesus, «qui est ad dexteram Patris, qui etiam interpellat pro nobis» (*Rom* 8, 34). Idem in *Institutione generali de Liturgia Horarum* n. 108 dicitur:

Qui psallit in Liturgia Horarum, non tam in propria persona psallit quam nomine totius Corporis Christi, immo et in persona ipsius Christi.

In *Institutione generali de Liturgia Horarum* n. 29 sequentia prostant:

Episcopi ergo et presbyteri alique ministri sacri qui mandatum ab Ecclesia acceperunt Liturgiam Horarum celebrandi, integrum eius cursum cotidie persolvant, Horarum veritate quantum fieri potest servata.

Codex vero Iuris Canonici can. 276, 2, n. 3 haec statuit:

Obligatione tenentur sacerdotes necnon diaconi ad presbyteratum aspirantes cotidie Liturgiam Horarum persolvendi secundum proprios et probatos liturgicos libros; diaconi autem permanentes

eamdem persolvant pro parte ab Episcoporum Conferentia definita.

His praehabitis, licet factis quaestionibus prout sequitur respondere.

1. Quenam est mens Congregationis de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum circa extensionem obligationis cotidianae celebrationis seu recitationis Liturgiae Horarum?

R. celebrationi seu recitationi integrae et cotidianae Divini Officii ordinati tenentur morali obligatione vi ipsius suscepti Ordinis, prout patet ex ritu ordinationis diaconalis et prout canonice statutum est in supra citato canone 276, 2, n. 3, C.I.C. Haec vero recitatio exinde sortitur indolem non quidem privatae devotionis neque pii exercitii sola propria voluntate clerici electi, sed actus proprii sacri ministerii et muneris pastoralis.

2. Obligatio sub gravi recidit in recitationem integram Officii Divini?

R. Prae oculis sequentia habeantur:

a) causam gravem, sive infirmiae valetudinis sive pastoralis ministerii sive caritatis exercendae sive fatigationis, non autem leve incommodum, excusare a recitatione partiali vel etiam totali Divini Officii iuxta hoc generale principium: lex ecclesiastica mere positiva non obligat cum gravi incommodo;

b) omissio sive totalis sive partialis Divini Officii, merae pigritiae vel non necessariae relaxationis causa, non est licita, quinimmo est despectio, pro pondere materiae gravis, officii ministerialis et positivae legis Ecclesiae;

c) ratio excusans a recitatione Laudum vel Vesperarum esse potest tantum causa gravioris momenti, quia hae Horae Liturgicae sunt «duplex cardo Officii cotidiani» (*Sacrosanctum Concilium*, n. 89);

d) si sacerdos in eadem die pluries sanctam Missam celebrare vel per plures horas sacramentales confessiones excipere vel pluries conciones habere debet, et exinde fatigatur, potest tranquilla conscientia censere sibi suppetere legitimam causam pro omittenda aliqua proportionata parte Divini Officii;

e) Ordinarius proprius sacerdotis vel diaconi potest ex iusta causa aut gravi, si casus ferat, eundem dispensare, ex parte vel in toto, a recitatione Divini Officii, vel eidem commutationem concedere in alium pietatis actum (ut, exempli gratia, rosarium marianum, viam crucis, lectionem biblicam vel spiritalem vel orationem mentalem rationabiliter protractam, etc.).

3. Quaenam est vis propria criterii de «veritate temporis» circa hanc quaestionem?

R. Responsio exigit distinctas partes, pro diversitate casuum.

a) Officium Lectionis non alligatur stricte tempori determinato, ac proinde quacumque hora rationabili persolvi potest, omitti vero potest si aliqua detur causa ex illis quae superius recensitae sunt in n. 2. Iuxta consuetudinem, Officium Lectionis inde a serotinis vel nocturnis horis diei precedentis post peractas Vesperas celebrari potest (cf. *Institutio Generalis de Liturgia Horarum*, n. 59).

b) item dicendum de hora media, quippe cum eidem non assignetur tempus determinatum, in eius absolute tempus servetur, quod intercurrit inter horas matutinas et vespas. Extra chorum, ex tribus Horis Tertiae, Sextae et Nonae «unam seligere diei temporis magis congruentem, ita ut servetur traditio orandi per diem in medio opere» (*Institutio Generalis de Liturgia Horarum*, n. 77).

c) per se Laudes recitari debent horis matutinis, Vesperae autem horis vespertinis prout ipsa nomina denotant; attamen si quis horis matutinis Laudes recitare non potuit, obligatione tenetur illas recitare ubi primum poterit. Similiter Vesperae si non possunt persolvi horis vespertinis, recitandae sunt ubi primum licuerit. Aliis verbis obstacu-

lum quo « veritas horarum » impeditur non est de se causa excusans a recitandis Laudibus vel Vesperis, quia de « Horis praecipuis » (*Sacro-sanctum Concilium*, n. 89) agitur, quae « maxime faciendae sunt » (*Institutio Generalis de Liturgia Horarum*, n. 40).

Qui libenter pensum servitutis persolvit et laudes Creatori universorum alacriter confiteri satagit, potest post hymnum Horae competentis saltem psalmodiam Horae praetermissae recuperare et sub una lectione brevi et oratione concludere.

Haec responsa publici iuris fiunt de consensu Congregationis pro Clericis.

Ex Civitate Vaticana, die 15 mensis novembris, A.D. 2000

Georgius A. Card. MEDINA ESTÉVEZ

*Praefectus*

✠ Franciscus PIUS TAMBURRINO

*Archiepiscopus a Secretis*

## IL DIACONATO FEMMINILE: OSSERVAZIONI SUL RECENTE DIBATTITO

Con la Lettera Apostolica *Ordinatio sacerdotalis* del 1994, il Santo Padre Giovanni Paolo II ha ribadito in modo definitivo che non è possibile conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale.<sup>1</sup>

Di fronte a questo fatto è possibile ammettere le donne al diaconato? «Diaconato» può essere inteso come il terzo grado del sacramento dell'Ordine oppure come ministero a parte. Bisogna considerare ambedue gli aspetti sia dal punto di vista della storia sia della teologia sistematica.

### 1. *Un diaconato femminile nella Chiesa antica?*

Un diaconato femminile,<sup>2</sup> come ministero ecclesiale stabile con questo titolo, è attestato con chiarezza soltanto a partire dal III secolo, testimoniato dapprima dalla *Didascalia* nell'ambiente siriano. La donna diacono (*he diákonos*) ha soprattutto due compiti:

1. L'aiuto presso il Battesimo. Quando il vescovo ha unto il capo, la donna diacono continua l'unzione sull'intero corpo della donna,

<sup>1</sup> Si veda il testo latino con la traduzione italiana in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dall'«Inter insigniores» all'«Ordinatio sacerdotalis»*, Documenti e commenti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, (= Documenti e studi 6), pp. 190-197. Sulla discussione attuale cf. Manfred HAUKE, «Il sacerdozio femminile nel recente dibattito teologico», in *Rivista Teologica di Lugano* 1 (1996) 257-281; Gerhard Ludwig MÜLLER, *Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2000.

<sup>2</sup> La monografia di spicco su quest'argomento è senz'altro Aimé Georges MARTI-MORT, *Les Diaconesses. Essai historique*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma, 1984 (= *Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» Subsidia* 24). Inoltre si veda quanto segnalato nella Nota Bibliografica in fondo all'articolo.

benché quest'unzione possa essere fatta anche da un'altra donna. Dopo il Battesimo, la donna diacono svolge un ruolo catechetico per le donne battezzate.

2. Occuparsi di donne malate e visitare delle donne nelle case dei pagani, dove l'arrivo di un diacono uomo provocherebbe scandalo.<sup>3</sup>

Spesso il diacono uomo e il diacono donna vengono menzionati insieme. D'altra parte entrano a far parte di tipologie diverse: i diaconi maschi vengono onorati come rappresentanti di Cristo, i diaconi donna come rappresentanti dello Spirito Santo. Poi hanno compiti molto diversi: il vescovo può incaricare i diaconi maschi ed i sacerdoti per amministrare il Battesimo, ma non la donna diacono che continua soltanto per le donne l'unzione cominciata dal battezzante. Inoltre alle donne non è permessa la predica.

Il nuovo ministero della donna diacono, derivato nella *Didascalia* dal gruppo delle donne nel servizio di Gesù (Lc 8, 2-3; e non da altri brani), presuppone una separazione relativamente forte fra uomini e donne nella società, più tipica per l'oriente dell'impero romano. Nelle parti più aperte alla presenza pubblica delle donne, come in Occidente e in Egitto, si poteva fare a meno della diaconessa. L'introduzione della donna diacono nell'Oriente del secolo III è causata probabilmente dalla crescita più forte delle comunità cristiane che avevano bisogno di nuovi ministeri. Quello praticato finora in modo piuttosto «familiare» riceve una collocazione istituzionale. Inoltre è presupposto il Battesimo degli adulti, un fattore destinato a scomparire due secoli dopo.

Nella Chiesa antica, fin dall'inizio, la partecipazione della donna alla vita della comunità è molto ampia. Ma non bisogna identificare

<sup>3</sup> Cf. *Didascalia Apostolorum* 2, 26 e 3, 12 in Franz Xaver FUNK (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Ferdinand Schoeningh, Paderborn, 1905, t. I, 1905, pp. 102-104 e 208-210; Arthur VOÛBUS (ed.), *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, Secrétariat du CorpusSCO, Louvain, 1979 2 vol. (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 401 e 407; *Scriptores Syri* 175 e 179), pp. 103-104, 172-174; E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, pp. 631-633; A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 31-41.

taie attività con l'istituto delle diaconesse. Troviamo anche i gruppi delle vedove e delle vergini che svolgevano attività importanti, senza costituire una parte del clero. È importante notare che in occidente si trova qualche traccia del diaconato solo a partire dal secolo IV,<sup>4</sup> mentre in Egitto esiste un impegno speciale delle vedove, ma non un diaconato femminile.<sup>5</sup>

Partendo da questo fatto, soprattutto Aimé Georges Martimort, nella sua magistrale monografia sulle diaconesse, osserva che difficilmente si potrebbe ritenere che esista un diaconato femminile come istituzione d'origine apostolica. In questo caso troveremmo quest'istituzione dappertutto nella Chiesa dei primi secoli, come si presenta invece il diaconato maschile. Martimort nota che già i Padri apostolici non parlano da nessuna parte di diaconesse.<sup>6</sup>

Altri ricercatori valorizzano maggiormente i possibili punti di partenza per un diaconato femminile nella Chiesa primitiva. Si discute qui sul ruolo di Febe, « ministra (*oúsan diákonon*) della Chiesa di Cencre » (Rm 16, 1-2). Febe svolge un servizio permanente nella comunità di Cencre (il porto orientale di Corinto). Ma i commentatori dubitano se si possa già parlare d'una « diaconessa », dal momento che i ministeri si trovano soltanto all'inizio dello sviluppo. Inoltre i termini *diakonía* e *diakoneîn* nel Nuovo Testamento dispongono di un significato abbastanza ampio. « Non va dimenticato che il termine *diákonos* non è in greco un termine tecnico, in quanto può designare sia i "diaconi" in senso proprio, sia i "ministri" in genere ».<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Cf. A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 187-196.

<sup>5</sup> Cf. *ibidem*, pp. 73-97; può darsi che ci sia qualche eccezione più tardiva, come sembra risultare da un manoscritto del sec. X: cf. Ugo ZANETTI, « Y-eut-il des diaconesses en Egypte? », in *Vetera Christianorum* 27 (1990) 369-373.

<sup>6</sup> Cf. A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 13-28; vedi già A. KALSBACK, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen*, pp. 16-19; R. GRAYSON, *Le Ministère des femmes*, pp. 34-38.

<sup>7</sup> E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, p. 194, nota 52. Le varie interpretazioni sul compito di Febe vengono elencate da una protagonista convinta del diaconato femminile, D. REININGER, *Diakonat der Frau*, pp. 62-66; infine l'autrice confessa che « le

È altrettanto discussa l'interpretazione del brano della *Prima lettera di Timoteo*: in mezzo ad un passo dedicato ai diaconi vengono menzionate anche «donne» (1 *Tm* 3, 11). Si tratta qui di donne in generale, di mogli dei diaconi, di collaboratrici femminili dei diaconi o di diaconi femminili? Martimort (e altri) parlano di un servizio femminile che si trova in un certo rapporto con i diaconi.<sup>8</sup> Il brano è comunque da completare col divieto dell'insegnamento pubblico nell'assemblea liturgica (1 *Tm* 2, 9-12). Inoltre bisogna tenere presente l'istituzione delle vedove che probabilmente si dedicano (oltre ad essere sostenute) anche ad opere caritative ed educatrici (1 *Tm* 5, 3-16).

Una fonte del tempo immediatamente postapostolico è la sola lettera di Plinio il Giovane, procuratore di Bitinia in Asia Minore, all'imperatore Traiano nel 112. Egli riferisce che avrebbe ritenuto necessario tormentare due serve chiamate *ministrae* presso i cristiani per indagare sulla verità della fede cristiana.<sup>9</sup> *Ministra* è forse la traduzione di *diákonos*, ma non sappiamo niente del compito di queste donne.

Soprattutto negli studi più antichi (come Adolf Kalsbach, 1926-1957), le tre fonti indicate (*Rm* 16, 1-2; 1 *Tm* 3, 11; Plinio) venivano interpretate come inizio del ministero delle diaconesse. Ma lo stesso Kalsbach ribadisce che il diaconato del secolo III (nella *Didascalia*) verrebbe da un'altra fonte, cioè dal vedovato.<sup>10</sup> La corrente maggiore della storiografia più recente (con Roger Gryson, 1972, e soprattutto

informazioni del Nuovo Testamento sull'esistenza di un ministero diaconale della donna e delle sue funzioni non possono soddisfare», aggiungendo poi che «fino all'inizio del sec. III non si trovano dei rinvii chiari ad un diaconato femminile» (p. 76).

<sup>8</sup> Cf. A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 16-18. Alcuni autori (fra l'altro R. GRYSON, *Le Ministère des femmes*, pp. 30-31) pensano che si tratti di un ministero senza titolo: si parla semplicemente di «donne» (cf. D. REININGER, *Diakonat der Frau*, pp. 69-70).

<sup>9</sup> PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistula* 10, 96, Liber X, 96 (97), 8, in Marcel DURRY (ed.), *Pline le Jeune, Lettres*, Les Belles-Lettres, Paris, t. 4, 1959 (= *Collection des universités de France* s.n.), p. 74; cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, p. 192.

<sup>10</sup> Cf. Adolf KALSCH, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen*, pp. 102-106.



Aimé Georges Martimort, 1982), ribadisce invece il tacere delle fonti del periodo immediatamente postapostolico e la limitazione geografica delle diaconesse nel secolo III ad alcune regioni dell'Oriente.

Anche se si mettesse in risalto un legame di Febe e delle donne di *1 Timoteo* 3, 11 con l'istituto più tardivo delle diaconesse, bisogna ribadire chiaramente due realtà:

1. I compiti di diaconi e diaconesse sono diversi (le donne, in particolare, né svolgono la predica né battezzano né si dedicano al servizio liturgico – eccetto la continuazione dell'unzione appena indicata).

2. Le diaconesse non fanno parte della tipologia del sacerdozio ministeriale come i diaconi. Già Clemente Romano fa un paragone fra diaconi e leviti (dell'Antico Testamento),<sup>11</sup> un richiamo mai tentato con le diaconesse. Mentre la *Didascalia* vede i diaconi come rappresentanti di Cristo, essa colloca invece le diaconesse come simboli dello Spirito Santo.

Queste osservazioni vengono rafforzate, se guardiamo lo sviluppo posteriore. Il primo riferimento dopo la *Didascalia* si trova al *Concilio di Nicea* (325), canone 19 (la cui interpretazione è discussa).<sup>12</sup> Parlando del clero del vescovo di Antiochia, Paolo di Samosata, il Concilio indica anche le « diaconesse » di questo vescovo (la parola *diakonissa* appare qui per la prima volta). I chierici non devono essere soltanto ribattezzati, ma vengono anche ordinati (se si sono comportati senza rimprovero).

Questo modo d'agire sarà usato anche con le diaconesse e, in genere, con quanti hanno un ministero nella chiesa. Quanto alle diaconesse [...] ricordiamo che esse, non avendo ricevuto alcuna

<sup>11</sup> S. CLEMENS ROMANUS, *1 Clemente* 40, 5; 42, 5, in ANNIE JAUBERT, (ed.), *Clément de Rome, Epître aux Corinthiens*, Cerf, Paris, 1971 (= *Sources chrétiennes* 167), pp. 166-167; cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, pp. 152, 255, 257.

<sup>12</sup> Vedi A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 99-102; ERNST DASSMANN, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Borengässer, Bonn, 1994 (= *Hereditas* 8), p. 151; D. REININGER, *Diakonat der Frau in der einen Kirche*, p. 103, nota 365.

imposizione delle mani, devono essere computate senz'altro fra i laici.<sup>13</sup>

Viene quindi osservato che le diaconesse non hanno ricevuto un'ordinazione tramite l'imposizione delle mani. L'origine dei diaconi invece è vista a partire da Ireneo negli *Atti degli Apostoli* (At 6, 1-6),<sup>14</sup> dove compare l'imposizione delle mani e la preghiera.

Il conferimento liturgico del diaconato femminile, però, implica più tardi anche l'imposizione delle mani, a partire dalle *Costituzioni Apostoliche* (secolo IV, Siria),<sup>15</sup> le quali amplificano quello trovato sulla « donna diacono » della *Didascalia*. Anche qui troviamo, come a Nicea nel 325, il termine tecnico *diaconissa*. Per la prima volta le *Costituzioni Apostoliche* testimoniano per essa un'ordinazione con imposizione delle mani e con invocazione dello Spirito Santo; anche i sud-diaconi ed i lettori vengono ordinati con imposizione delle mani e preghiera. L'imposizione delle mani, quindi, non è più limitata ai ministeri che più tardi verranno chiamati « ordini maggiori ».

Altrettanto, per la prima volta, troviamo una preghiera d'ordinazione che segue immediatamente la preghiera per il diacono. Ma le due preghiere hanno un contenuto diverso.<sup>16</sup> Come modello della

<sup>13</sup> Concilio di Nicea, can. 19, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Edizione bilingue*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1991, p. 15 (sul testo vedi anche A.G. MARTIMORT, p. 100).

<sup>14</sup> S. IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, I, 26, 3, in Adeline ROUSSEAU (ed.), *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, Cerf, Paris, 1979 (= *Sources chrétiennes* 264) p. 348; III, 12, 10 *ibidem*, Cerf Paris, 1974 (= *Sources chrétiennes* 211), p. 240. Forse troviamo già una rilettura di At 6, 2-3-4 in S. IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Trallianos*, II, 3, in Pierre-Thomas CAMELOT (ed.), *Lettres: Martyre de Policarpe, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne*, Cerf, Paris, 4e éd. 1969 (= *Sources chrétiennes* 10), p. 190, secondo cui i « diaconi dei misteri di Gesù Cristo [...] non sono diaconi per cibi e bevande, ma servi della Chiesa di Dio ». Vedi Serafino ZARDONI, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1991 (= *Teologia viva* 2), pp. 12-13.

<sup>15</sup> Cf. A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 55-71; G.L. MÜLLER, *Der Empfänger des Weihesakramentes*, pp. 258-261.

<sup>16</sup> Vedi *Constitutiones Apostolorum*, VIII, 17-18 (diacono); VIII, 19-20 (diaconissa), in Marcel METZGER (ed.), *Les Constitutions apostoliques*, Cerf, Paris, t. 3, 1987 (= *Sources chrétiennes* 336), pp. 218-222.

diaconessa, le *Constitutiones Apostoliche* indicano le profetesse veterotestamentarie, la Madre di Dio e le donne che custodivano la tenda del convegno (*Es* 38, 8; *1 Sam* 2, 22); non c'è il richiamo agli *Atti degli Apostoli*. Questa distinzione nel contenuto si mostra anche in tutti i testi liturgici posteriori.

Inoltre il diaconato maschile e quello femminile vengono distinti anche espressamente: «La diaconessa non benedice e non svolge nessuno dei compiti fatti dai sacerdoti o diaconi; è soltanto custode della porta e aiuta i sacerdoti presso l'amministrazione del Battesimo a causa della decenza».<sup>17</sup> Riprendendo la tipologia della Didascalia, si afferma che «la diaconessa non fa niente e non dice niente senza il diacono, come il Paraclito non fa e non dice niente da se stesso, ma glorificando il Cristo, è attento alla sua volontà»; viceversa nessuna donna deve comunicare col diacono e col vescovo senza la diaconessa.<sup>18</sup>

Per la distinzione fra diacono e diaconessa, è importante la testimonianza di Epifanio, vescovo in Cipro, nel sec. IV. Egli elenca la diaconessa fra i ministeri ecclesiastici (*tò ekklesiastikòn tágma*) di cui fanno parte, per così dire, tutti gli impiegati della Chiesa inclusi i custodi della porta ed i becchini. Dall'altra parte, Epifanio distingue la diaconessa espressamente dalla gerarchia sacerdotale (*ierosúne*) che va dal vescovo fino all'ipodiacono.<sup>19</sup>

I Padri cappadoci menzionano spesso le diaconesse, ma non le chiamano mai «sacerdotesse», mentre il diacono può essere chiamato anche «sacerdote» (*iereús*).<sup>20</sup> Secondo i canoni di san Basilio, la diaconessa è «consacrata» (e quindi non può sposarsi), ma non si parla di un'ordinazione.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> *Constitutiones Apostolorum*, VIII, 28, 6, *ibidem*, p. 230.

<sup>18</sup> *Constitutiones Apostolorum*, II, 26, 6, in Marcel METZGER (ed.), *Les Constitutions apostoliques*, Cerf, Paris, 1985 (= *Sources chrétiennes* 320), pp. 238-239.

<sup>19</sup> EPIPHANIUS, *Expositio fidei* n. 21, in Karl HOLL (ed.), *Epiphanius*, J.C. Hinrichs, Leipzig, t. 3, 1933 (= *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten* 37), p. 522; cf. A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, p. 111.

<sup>20</sup> S. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistula* 98, in PG 37, 172B.

<sup>21</sup> S. BASILIUS MAGNUS, *Epistula* 199, can. 44, in Yves COURTONNE (ed.), *Basile le Grand, Lettres*, Les Belles-Lettres, Paris, t. 2, 1962 (= *Collection des universités de France*

La legislazione di Giustiniano (533) conta la diaconessa fra gli ufficiali ecclesiastici (come Epifanio e il concilio di Calcedonia: τὸ ἐκκλησιαστικὸν τάγμα), ma la distingue dai « chierici » (κλериκοί). Nei rispettivi elenchi, la diaconessa appare o direttamente dopo il diacono o dopo i chierici, ciò che dimostra il suo ruolo particolare.<sup>22</sup>

A partire dal secolo IV, vengono consacrate diaconesse anche delle badesse, probabilmente perché non esisteva ancora una consacrazione speciale per loro.<sup>23</sup> In alcuni monasteri lontani dei monofisiti siriaci (secolo V), le diaconesse potevano dare la Comunione alle altre suore e a bambini fino a quattro anni; inoltre potevano leggere la lettura e il vangelo in un'assemblea esclusivamente femminile. Tutti questi diritti erano sospesi, però, quando era presente un sacerdote o un diacono.<sup>24</sup>

Un ruolo importante conviene alle diaconesse nel rito bizantino.<sup>25</sup> La loro consacrazione è strutturalmente analoga a quella dei chierici superiori e si trova altrettanto all'interno della Divina Liturgia. Come per il diacono, anche l'ordinazione della diaconessa succede nello spazio dell'altare dopo l'anafora, mentre già l'ipodiacono viene ordinato prima e fuori dello spazio dell'altare. Come per l'ordinazione dei vescovi, sacerdoti e diaconi, il vescovo usa la formula proclamatoria « la divina grazia », non più usata per l'ipodiacono e per il lettore. Inoltre sia la diaconessa sia il diacono ricevono una stola e un calice.

Per alcuni autori, come dom Cipriano Vagaggini, queste somiglianze indicano l'identità delle ordinazioni per il diacono e per la diaconessa.

s.n.), p. 162. La *diaconissa* fa parte del laicato, come ribadisce, dopo R. GRYSON, *Le Ministère des femmes*, p. 91 e A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 103-104, anche Benoît GAIN, *L'Église de Cappadoce au IV siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée, (330-379)*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1985 (= *Orientalia Christiana Analecta* 225), pp. 63-64 e 112-113.

<sup>22</sup> Cf. A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 107-109.

<sup>23</sup> Cf. *ibidem*, pp. 134-137.

<sup>24</sup> Cf. A. KALSBACK, « Diakonisse », p. 922; A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 137-142.

<sup>25</sup> Si veda la traduzione dei testi in A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 147-148 e p. 150; A.A. THIERMEYER, « Der Diakonat der Frau », pp. 232-233.

Diacono e diaconessa sarebbero due rami dello stesso ministero.<sup>26</sup> Martimort invece raggiunge una valutazione opposta, elencando le diversità fra le ordinazioni: la stola che riceve la diaconessa non viene portata al modo del diacono, ma dell'ipodiacono il quale non ha il permesso di distribuire la Comunione. Inoltre mette la stola sotto il velo. Mentre il diacono, avendo ricevuto il calice, può anche amministrare il sangue di Cristo, la diaconessa rimette subito il calice sull'altare. A differenza del diacono, essa non svolge nessun ministero attorno all'altare. Al momento dell'ordinazione, il sacerdote piega due ginocchia e il diacono un ginocchio; ambedue toccano con la testa l'altare ciò che secondo lo Pseudo-Dionigi indica un potere diverso riguardo all'Eucaristia. La diaconessa invece, durante l'ordinazione, rimane in piedi.

Altrettanto diversa è la spiegazione del servizio nella preghiera d'ordinazione. È menzionato l'esempio della Madre di Dio, la discesa dello Spirito Santo sulle donne e il modello di Febe che aveva ricevuto il carisma per servire. La preghiera d'ordinazione per il diacono ha un altro contenuto.

Sono diversi anche i compiti. Alla diaconessa è proibita la predica in assemblea, il battezzare e lo svolgimento di funzioni sacerdotali. Con l'eccezione dell'aiuto presso il Battesimo di donne adulte (ormai fuori uso), la diaconessa non appare nella liturgia, ma si dedica alle opere caritative e al servizio per le donne cristiane. Sembra assurdo parlare qui solo di «lievi differenze» fra diacono e diaconessa.<sup>27</sup> Per questo Martimort afferma: «Anche se la solennità attorno al rito e la somiglianza esteriore all'ordinazione del diacono erano grandi, tuttavia la diaconessa bizantina non è in alcun modo un diacono: è un ministero tutto diverso».<sup>28</sup>

<sup>26</sup> C. VAGAGGINI, «L'ordinazione delle diaconesse», p. 173; similmente A.A. THIEMEYER, «Der Diakonat der Frau», pp. 233-234; R. GRYSO, *Un diaconat féminin pour aujourd'hui?*, La Libre Belgique, Bruxelles, 1981, p. 12, citato in D. REININGER, *Diakonat der Frau*, pp. 101-102.

<sup>27</sup> Come sostiene C. MARUCCI, «Storia e valore del diaconato», p. 783; oppure E. THEODOROU, *Donna e ministero. Presentazione teologica*, p. 108: diversità dell'ordinazione «in alcuni punti minimi».

<sup>28</sup> A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, p. 155 (trad. di M. HAUKE).

Dopo il secolo VIII, si perdono le tracce delle diaconesse. Attorno all'anno 1000 sono scomparse in Oriente (con qualche eccezione fra le badesse fino al sec. XIII). La causa fondamentale si trova nel fatto che il Battesimo degli adulti era ormai fuori uso. Anche le badesse non ricevevano più l'ordinazione della diaconessa, perché probabilmente era creata una benedizione speciale per loro.<sup>29</sup>

In Occidente, fino al sec. IV, non sono mai menzionate le diaconesse. Mentre Ambrosiaster pensa che le diaconesse sarebbero un'invenzione eretica dei montanisti<sup>30</sup> (che conoscevano anche vescovesse e presbiteresse!),<sup>31</sup> Pelagio sa qualcosa dei costumi orientali che ritiene apostolici.<sup>32</sup> In Gallia, alcuni sinodi esprimono il divieto d'ordinare delle diaconesse, pensando, però, ad un « ministero levitico » della donna, cioè ad un diaconato identificato con quello maschile.<sup>33</sup>

Tuttavia, a volte, l'influsso orientale si presenta anche in occidente. Remigio, vescovo di Reims, attribuisce a sua figlia Ilaria il nome di « diaconessa ». Radegonda, moglie del re Clodoveo I, viene ordinata diaconessa con l'imposizione delle mani.<sup>34</sup> Sotto l'influsso bizantino troviamo, a partire dal secolo VII, anche delle diaconesse a Roma e Ravenna.<sup>35</sup> A volte anche delle abadesse ricevono il titolo di « diaconessa ». <sup>36</sup> Ma l'istituzione della « diaconessa », ben limitata, va fuori

<sup>29</sup> Cf. *ibidem*, pp. 183-184.

<sup>30</sup> AMBROSIASTER, in *1 Tim.* 3, 11, in Heinrich Josef VOGELS, (ed.), *Ambrosiatri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas*, Hoelder-Pichler-Tempsky, Wien, t. 3, 1969 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 81/3), p. 268; cf. A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 191-192.

<sup>31</sup> Si veda Manfred HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Bonifatius Verlag, Paderborn, 1995 (= *Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien* 46), pp. 403-407, 418-419 e 513, con simpatia per i montanisti; Anne JENSEN, *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1992, pp. 268-352.

<sup>32</sup> Si veda A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 192-193.

<sup>33</sup> Cf. *ibidem*, pp. 193-196.

<sup>34</sup> Cf. *ibidem*, pp. 199-200.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*, pp. 204-205.

<sup>36</sup> Cf. *ibidem*, pp. 205-207 (si veda anche l'indice); Michael VON FÜRSTENBERG, « *Ordinaria loci* » oder « *Monstrum Westfaliae* »? *Zur kirchlichen Rechtsstellung der Äbtissin*

uso nel Medioevo. Essa trova una specie d'epilogo in alcuni monasteri fra i secoli XIV e XVII: la « diaconessa », durante la Liturgia delle Ore nel convento, legge il vangelo e l'omelia del mattutino e riceve per questo una benedizione speciale.<sup>37</sup>

Vedendo la panoramica storica, bisogna constatare che i vari volti della diaconessa non si trovano in linea con il sacerdozio ministeriale di cui fa parte il diacono.<sup>38</sup> La differenziazione fra sacramento e sacramentale proviene dal secolo XII, ma se vediamo lo stadio « embrionale » dei contenuti, l'ordinazione della diaconessa non si presenta in linea con il sacramento.<sup>39</sup> « Il diaconato degli uomini è sempre esistito nella Chiesa, ma il diaconato delle donne con il "posto all'altare" e la facoltà di predicare, mai! ». <sup>40</sup> Partendo dalla Chiesa antica, si potrebbe

*von Herford im europäischen Vergleich*, Bonifatius Verlag, Paderborn, 1995 (= *Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte* 29), pp. 24-26. Si veda anche, in generale, Dante GEMMITI, *Donne col pastorale. Il potere delle Abadesse nei secoli XII-XIX*, Libreria Editrice Redenzione, Napoli, 2000.

<sup>37</sup> Cf. A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 231-243.

<sup>38</sup> Jean GALOT, *Mission et ministère de la femme*, Lethielleux, Paris, 1973 (= *Vie spirituelle et vie intérieure*), p. 61: « Les ordres des diaconesses et des veuves sont profondément différents de ce qu'ils sont dans la hiérarchie masculine. Il ne sont pas situés dans la ligne du ministère sacerdotal ». Vedi anche B. KLEINHEYER, « Zur Geschichte », pp. 63-64; A. MIRALLES, « Diaconesse: bilancio », p. 172; Eva Maria FABER, « Diakon, II. Historisch-theologisch », in Walter KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau, 3. Ausgabe, t. 3, 1995, coll. 179-181; S. DÜREN, *Diakonat der Frau?*, pp. 35-36; G.L. MÜLLER, *Der Empfänger des Weihesakramentes*, pp. 37 e 172-173.

<sup>39</sup> Così anche, fra l'altro, B. KLEINHEYER, « Zur Geschichte », p. 64; S. DÜREN, *Diakonat der Frau?*, pp. 34-36 e G.L. MÜLLER, *Der Empfänger des Weihesakramentes*, p. 172: « Ein dem Diakonenamt innerhalb des dreigliedrigen Ordo entsprechendes Diakonat von Frauen hat es in den katholischen Kirchen nicht gegeben. Das Amt der Diakonisse ist vom Amt der Diakone klar unterschieden ». Questo fatto viene ammesso spesso anche dai protagonisti del diaconato femminile, per esempio D. REININGER, *Diakonat der Frau*, p. 123 (dalla tradizione da sola non risulta nessuna base solida per introdurre il diaconato della donna) e Peter HOFRICHTER, « Diakonat und Frauen im kirchlichen Amt », in *Heiliger Dienst* 50 (1996) 140-158, qui p. 156: « Die altkirchlichen Realisierungen des Frauendiakonates bieten kaum genügend Ansätze dafür, daß man eine Erneuerung auf der Basis der Tradition allein für sinnvoll halten könnte ».

<sup>40</sup> Così Josef VOGT, professore di patrologia e di storia della Chiesa antica a Tubinga, « Kommt das Diakonat der Frau? Gewöhnung ersetzt keine Argumente », in *Die Tagespost* 14 September 1999, p. 12 (trad. di M. HAUKE).

reintrodurre l'istituzione delle diaconesse come sacramentale (non come sacramento). Non pare che un tale proposito possa soddisfare le richieste fatte, che mirano ad ottenere un compito uguale a quello del diacono, un ministero sacramentale. Chi invece identifica diacono e diaconessa, si oppone alla testimonianza della Tradizione.

2. *Il Diacono e la Diaconessa della Chiesa antica: due rami dello stesso ministero oppure due ministeri diversi? Fanno parte ambedue del sacerdozio ministeriale?*<sup>41</sup>

C'è chi sostiene che diacono e diaconessa sarebbero soltanto ramificazioni dello stesso ministero.<sup>42</sup> In questo caso non costituirebbe alcun problema ammettere delle donne al ministero sacramentale del diaconato, quindi al sacramento dell'Ordine, al sacerdozio ministeriale. Altri invece<sup>43</sup> sostengono che si tratta di due ministeri diversi; l'ordinazione della diaconessa antica è quindi un sacramentale e non fa parte del sacramento dell'Ordine.

A parere del sottoscritto, è corretta la seconda spiegazione. Nelle testimonianze già accennate, i diaconi e le diaconesse, pur avendo in comune il «servire», avevano dei compiti molto diversi, erano ordinati con formule differenti ed entravano in tipologie distinte. La diaconessa non era mai legata al sacerdozio ministeriale, il diacono inve-

<sup>41</sup> Entriamo qui nel campo della teologia specifica del diaconato sacramentale. Gli accenni qui riportati verranno amplificati in un altro articolo del sottoscritto: Manfred HAUKE, «Das spezifische Profil des Diakonates», di prossima pubblicazione in *Forum Katholische Theologie* 17 (2001). Si vedano intanto i contributi di Augustin KELKVOORDE, «Elemente zu einer Theologie des Diakonates», in Guilherme BARAÚNA (ed.), *De ecclesia*, Herder, Freiburg im Breisgau t. 2 1966, pp. 214-253; Henri Joannes WEBER, «Zur theologischen Ortsbestimmung des Diakonats im einen Weihesakrament», in Josef PLÖGER (ed.), *Der Diakon*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1980, pp. 104-121; Antonio MIRALLES, «Lo Status Quaestionis della teologia del diaconato permanente», in *Seminarium* 37 (1997) 715-732; G.L. MÜLLER, *Der Empfänger des Weihesakrament*, pp. 150-168 e 183-187.

<sup>42</sup> Cf. per esempio C. VAGAGGINI, «L'ordinazione delle diaconesse».

<sup>43</sup> Cf. per esempio A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*.



ce sì. Già nella Prima lettera di Clemente è implicito un paragone fra sacerdoti e leviti da una parte, fra *episcopi-presbyteri* e diaconi dall'altra.<sup>44</sup>

I leviti anche, nell'Antico Testamento (e quindi in una «falsariga» importante per lo sviluppo posteriore), sono «sacerdoti», secondo il *Deuteronomio* (*Dt* 18, 1 ecc.) e nella fascia corrispondente del libro di *Giosuè* (*Gs* 3, 3; 8, 33: i «sacerdoti leviti» che portano l'arca dell'alleanza). L'intero personale cultuale è derivato dalla tribù di Levi (*Dt* 33, 3-11 ecc.), pur conoscendo una gerarchia interna con i discendenti di Aronne ai posti superiori (cf. *Nm* 3, 5-10). Soltanto a partire da *Ezechiele*, «leviti» e «sacerdoti» sono distinti (*Ez* 44, 6-9.13-14; *1 Cr* 6, 33-34), benché entrambi facciano parte della tribù sacerdotale di Levi.<sup>45</sup> Quest'ambiguità nell'applicazione del termine «sacerdote» ai «leviti» (sì e no, secondo il contesto) si ripete in qualche modo nell'uso del linguaggio sacerdotale rispetto ai diaconi. In ogni modo, entrambi i gruppi fanno parte della stessa «famiglia», la tribù sacerdotale di Levi.

Nella preghiera di consacrazione presso Ippolito, si prega che il diacono «possa conseguire un grado d'ordine superiore», vale a dire possa accedere all'episcopato.<sup>46</sup> Difatti i diaconi, ausiliari del vescovo

<sup>44</sup> S. CLEMENS ROMANUS, *1 Clemente* 40, 2-5; 42, 4-5; 44, 4, in Annie JAUBERT, (ed.), *Clément de Rome, Epître aux Corinthiens*, Cerf, Paris, 1971 (= *Sources chrétiennes* 167), pp. 166-167.

<sup>45</sup> Sullo sviluppo storico nell'Antico Testamento vedi Risto NURMELA, *The Levites. Their Emergence as a Second-Class Priesthood*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1998 (= *South Florida Studies in the History of Judaism* 193).

<sup>46</sup> *Traditio apostolica*, n. 8 in Bernard BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte: essai de reconstruction*, Aschendorff, Münster, Westfalen, 5e éd. 1989, (= *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 39), p. 27; cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, p. 663, nota 60 (significato probabile). Qui risuona *1 Tm* 3,13 (che parla, però, di un grado «buono»). Un'altra spiegazione è un grado superiore nella stima di Dio. Già nell'esegesi di *1 Tm* 3,13 compaiono ambedue le interpretazioni: Lorenz OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1994 (= *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* XI/2), pp. 143-144. Il riferimento al «grado superiore» ricorre in altre liturgie d'ordinazione, cominciando con le *Constitutiones Apostolorum* VIII, 18, in Marcel METZGER (ed.), *Les Constitutions apostoliques*, Cerf, Paris, t. 3, 1987 (= *Sources chrétiennes* 336), p. 220.

nell'amministrazione, erano (proprio a Roma) spesso destinati a prendere la successione del pontefice. Il diaconato appare qui come servizio orientato al sommo sacerdozio di cui è un grado inferiore.

Secondo la *Traditio Apostolica*, il diacono è ordinato non per il sacerdozio, ma per il servizio del vescovo.<sup>47</sup> Quindi soltanto il vescovo (e non i *presbyteri*) gli impone le mani. «Sacerdozio» si riferisce soprattutto alla facoltà d'offrire il sacrificio eucaristico, data al vescovo e ai *presbyteri*.<sup>48</sup> Mentre nei secoli II e III il titolo «sacerdote» è usato quasi solo per il vescovo, nel secolo IV troviamo più testimonianze anche riguardo ai sacerdoti. Innocenzo I, per esempio, chiama i *presbyteri* di secondo grado.<sup>49</sup>

In questo campo terminologico entrano anche i diaconi.<sup>50</sup> Secondo Tertulliano, il vescovo è «sommo sacerdote» e, assieme ai presbyteri e ai diaconi (!), costituisce l'*ordo sacerdotalis* o *sacerdotium*.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> B. BOTTE, *La Tradition apostolique* 8, p. 22: «non in sacerdotio ordinatur (cheironein), sed in ministerio (hypertesia) episcopi».

<sup>48</sup> Cf. S. ZARDONI, *I diaconi nella Chiesa*, p. 34. Anche in TERTULLIANUS, *De exhortatione castitatis*, 7, 2-6, in Jean-Claude FREDOUILLE (ed.), *Exhortation à la Chasteté*, Cerf, Paris, 1985 (= *Sources chrétiennes* 319), pp. 92-94; cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, pp. 486-488 e S. CYPRIANUS CARTHAGINIENSIS, *Epistula*, 40, 2 in *PL* 3, 194B dei *presbyteri* possono essere chiamati «sacerdoti», benché di solito in questo periodo il termine venga ancora riservato ai vescovi: cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, p. 535, nota 139. Si veda anche Pierre-Marie GY, «Les anciennes prières d'ordination», in *La Maison-Dieu* 138 (1979) 93-122, qui pp. 120-122.

<sup>49</sup> INNOCENTIUS I, *Epistula* 25, 3; in *PL* 20, 554; Heinrich DENZINGER – Adolf SCHÖNMEYER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg im Breisgau, 36. Ausgabe, 1963, n. 215, pp. 416-417. L'espressione «sacerdoti di secondo ordine» sembra venire dall'Antico Testamento: si distinguono il sommo sacerdote, i sacerdoti «del secondo ordine» ed i «custodi della soglia» (2 Re 23, 3; cf. 2 Re 25, 18); il terzo gruppo viene chiamato «sacerdoti (!) custodi della soglia» (2 Re 12, 10).

<sup>50</sup> Una parte del materiale esposto in seguito si trova già in Augustin KERKVOORDE, *Die Theologie des Diakonates* e in Karl RAHNER – Herbert VORGRIMMER (edd.), *Diaconia in Christo*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1962 (= *Quaestiones disputatae* 15-16), pp. 220-284, qui pp. 250-251 e 264; si veda anche Giuseppe BENTIVEGNA, «Il terzo sacerdozio: rilievi sul diaconato nella storia della Chiesa», in *Rassegna di Teologia* 20 (1979) 144-154, qui pp. 150-151.

<sup>51</sup> Cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, pp. 477-478. Si potrebbe pensare che anche il diacono cade sotto il titolo *sacerdos*, quando Tertulliano afferma: «Se un sa-

Anche per Leone Magno, vescovi, *presbyteri* e diaconi fanno parte dell'*ordo sacerdotalis*: sono il primo, il secondo e il terzo grado del sacerdozio nella Chiesa.<sup>52</sup> Solo ai «sacerdoti» (inclusi quindi i diaconi) è lecito predicare (e non ai monaci e ai laici, neanche se sono scienziati).<sup>53</sup> La stessa distinzione si trova già prima in Optatus di Mileve – che chiama i diaconi il «terzo sacerdozio» –,<sup>54</sup> e Girolamo mette anche i diaconi sotto la voce *sacerdotium*.<sup>55</sup> San Benedetto<sup>56</sup> e san Grego-

cerdote che si sposa per la seconda volta viene privato dell'esercizio del suo sacerdozio, quanto più per un laico [...]»: TERTULLIANUS, *De exhortatione castitatis*, 7, 5, in Jean-Claude FREDOUILLE (ed.), *Exhortation à la Chasteté*, Cerf, Paris 1985 (= *Sources chrétiennes* 319), p. 94. Il divieto delle seconde nozze, già secondo *1 Tm* 3, 2.12, viene applicato sia ai vescovi (rispettivamente ai presbiteri) sia ai diaconi. Le funzioni sacerdotali messe in rilievo da Tertulliano erano soprattutto il sacrificio eucaristico e il Battesimo cf. TERTULLIANUS, *De exhortatione castitatis*, 7, 3, in Jean-Claude FREDOUILLE (ed.), *Exhortation à la Chasteté*, Cerf, Paris 1985 (= *Sources chrétiennes* 319), p. 92; E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, pp. 477-478.

<sup>52</sup> S. LEO MAGNUS, *Epistula* 12, 5, in *PL* 54, 652; *Epistula* 14, 3-4, in *PL* 54, 672-673; i suddiaconi, anche loro obbligati alla continenza, sono il quarto grado del sacerdozio; cf. (sul concetto dell'*ordo sacerdotalis*) S. LEO MAGNUS, *Sermo*, 85, 2; *Epistula* 9, 1; 119, 6, in *PL* 54, 436; 625-626; 1046A). Tuttavia il «sacerdote» può essere distinto (come di consueto in questo periodo) dal «levita», come mostra l'espressione *sacerdotali vel levitica ordinatio celebratur*. *Epistula* 9, 1 in *PL* 54, 625. Papa Siricio, per esempio, prima di Leone, mette accanto «sacerdoti» e «leviti»: SIRICIUS, *Epistula* 1, 7-8 in *PL* 13, 1138-1142.

<sup>53</sup> S. LEO MAGNUS, *Epistula* 119, 6, in *PL* 54, 1045-1046; *Epistula*, 120, 6, in *PL* 54, 1054: «praeter Domini sacerdotes nullus audeat praedicare, seu monachus sive ille sit laicus, qui cuiuslibet scientiae nomine gloriatur».

<sup>54</sup> OPTATUS MILEVITANUS, *Contra Parmensis* I, 13, in Mireille LABROUSSE (ed.), *Optate de Mileve, Traité contre les Donatistes*, Cerf, Paris, t. 1, 1995 (= *Sources chrétiennes*, 412), p. 200: «Quid diaconos in tertio, quid presbyteros in secundo sacerdotio constitutos?» (da un elenco dei gruppi colpiti dalla persecuzione, menzionati dopo *laicos* e *ministros plurimos*).

<sup>55</sup> S. HIERONYMUS, *Epistula* 48, 21, in Isidor HILBERG (ed.), *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, F. Tempsky, Wien / G. Freytag, Leipzig, 1910 (= *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 54), p. 387: «Episcopi, presbyteri, diaconi, aut virgines eliguntur aut vidui, aut certe post sacerdotium in aeternum pudici». Cf. *Epistula* 48, 10; 146, *ibidem*, p. 365; anche in *PL* 22, 1195.

<sup>56</sup> S. BENEDICTUS ABBAS, *Regula Monasteriorum*, cap. 62, in Adalbert de VOGÜÉ (ed.), *La Règle de Saint Benoît*, Cerf, Paris, t. 2, 1972, (= *Sources chrétiennes*, 182), p. 640.

rio Magno parlano dell'«Ordine dei sacerdoti» che sembra includere i tre gradi indicati.<sup>57</sup>

La situazione in Oriente è ancora più marcata. Dal sec. IV troviamo come termine tecnico quello del «sacerdozio» (*ierosúne*), corrispondente all'uso della parola «sacerdote» (*iereús*). Epifanio, vescovo in Cipro verso il 377 include nel «santo sacerdozio» vescovi, *presbyteri*, diaconi e suddiaconi. Il lettore (non obbligato alla continenza come i membri della *ierosúne*) «non è sacerdote, ma come uno scriba del Verbo». Le diaconesse invece «sono istituite soltanto per il servizio alle donne, a causa della decenza, se è necessario per lo sguardo sui corpi presso il Battesimo». Dopo sono menzionati esorcisti, traduttori (per letture e prediche), becchini (per i funerali) e ostiari.<sup>58</sup>

Il diacono fa quindi parte del «sacerdozio» e potrebbe essere chiamato anche «sacerdote», come dimostra la distinzione rispetto al lettore. Questa conseguenza si vede in una lettera di Gregorio di Nazianzo (Cappadocia) quasi contemporanea. Un diacono che presta il suo servizio in un santuario dedicato a dei martiri è chiamato «sacerdote dei martiri».<sup>59</sup>

Una testimonianza analoga ci viene circa cinquant'anni dopo da Teodoreto di Ciro. Commentando *Filippesi* 1, 1-2 (dove si parla di «vescovi e diaconi»), l'esegeta più famoso della scuola antiochena afferma: Paolo «scrive a tutti allo stesso momento, sia a coloro che hanno ricevuto il sacerdozio (*ierosúne*) sia a coloro pascolati da loro».<sup>60</sup> Anche Giovanni Crisostomo, dello stesso ambiente, intende con «sa-

<sup>57</sup> Cf. A. KERKVOORDE, *Elemente zu einer Theologie*, p. 235.

<sup>58</sup> S. EPIPHANIUS, *Expositio fidei* n. 21, in Karl HOLL (ed.), *Epiphanius*, J.C. Hinrichs, Leipzig, t. 3, 1933 (= *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten* 37), p. 522; anche in PG 42, 824-825; cf. R. GRYSO, *Le ministère des femmes*, p. 134; A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses*, pp. 110-111.

<sup>59</sup> S. GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Epistula* 98, in PG 37, 172B.

<sup>60</sup> THEODORETUS CYRENSIS, *In Philippenses* 1,1-2, in PG 82, 560B. Cf. THEODORETUS CYRENSIS, *Epistula* 2, in Yvan AZÉMA (ed.), *Théodoret de Cyr, Correspondance*, Cerf, Paris, t. 1, 1955 (= *Sources chrétiennes* 40), p. 75: il diacono Agapetos come membro della *ierosúne*.

cerdozio» l'intero ministero gerarchico (nel culto, nella predicazione e nella guida).<sup>61</sup> È ancora più esplicito lo Pseudo-Dionisio che stabilisce un legame fra il triplice cammino spirituale (purificazione, illuminazione, perfezione) e i tre gradi del «sacerdozio»<sup>62</sup> di cui fa parte il diacono, anche se il *presbyter* riceve più specificamente il titolo di «sacerdote».<sup>63</sup> Non è nemmeno escluso il diacono: «L'accesso al divino altare e la genuflessione insegnano simbolicamente a tutti i sacerdoti consacrati che devono sottomettere la loro vita interamente a Dio, origine della loro consacrazione [...]».<sup>64</sup>

Le testimonianze riportate mostrano che non si può estrapolare il diaconato (come parte del sacramento dell'Ordine) dal sacerdozio ministeriale. Tuttavia c'è anche una tendenza che va controcorrente, almeno nella terminologia. Indietro c'era la tensione fra sacerdoti e diaconi: i diaconi erano più vicini al vescovo, pur trovandosi nella gerarchia d'ordinazione in un grado inferiore; per questo presumevano non in teoria, bensì nella prassi, di essere superiori ai *presbyteri*. Un punto di partenza per limitare il potere dei diaconi era già l'indicazione d'Ippolito secondo cui il diacono non è ordinato al sacerdozio, ma al servizio del vescovo: gli *Statuta Ecclesiae Antiqua*, uno scritto gallico del secolo V, tolgono il rinvio «del vescovo» e scrivono semplicemente che il diacono viene ordinato non *ad sacerdotium*, *sed ad ministe-*

<sup>61</sup> Così Manfred LOCHBRUNNER, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus*, Borengässer, Bonn, 1993 (= *Hereditas* 5), p. 185. Per questo bisogna correggere la tacita supposizione di Joseph LÉCUYER, «Saint Jean Chrysostome et l'ordre du diaconat», in *Mélanges liturgique offerts au R.P. dom Bernard Botte O.S.B. de l'abbaye du Mont César a l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale*, Abbaye du Mont-César, Louvain, 1972, pp. 295-310, qui p. 307: rispetto a S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Matthaeum* 45, 3, in PG 58, 474; Lécuyer dubita che il diacono poteva aiutare a distribuire il sangue di Cristo, perché secondo Crisostomo solo il «sacerdote» ne ha il diritto. Sembra più logico includere nel termine anche il diacono.

<sup>62</sup> PSEUDO-DIONYSIUS, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 1; V, in PG 3, 372B, 508-509.

<sup>63</sup> *Ibidem*, V, 1, 7, in PG 3, 508.

<sup>64</sup> *Ibidem*, V, 3, 2, in PG 3, 509D. Mentre i vescovi e i sacerdoti piegano ambedue i ginocchi, i diaconi piegano solo un ginocchio, indicando il loro potere spirituale diverso: *ibid.*, V, 2, in PG 3, 509AC.

*rium*.<sup>65</sup> Qui « ministero » (servizio) e « sacerdozio » appaiono opposti; i diaconi sono chiamati ministri dei *presbyteri* e del vescovo<sup>66</sup>.

Un altro elemento di questa tendenza critica di fronte al diaconato si fa notare nelle *Costituzioni apostoliche* (Siria, sec. IV). Esse assegnano al vescovo il titolo di sommo sacerdozio, ai *presbyteri* quello di « sacerdozio » (*ierosúne*) e ai diaconi invece il titolo di servizio per i vescovi e *presbyteri*<sup>67</sup>. Il diacono distribuisce la comunione « non come sacerdote, ma come servo dei sacerdoti ».<sup>68</sup> Nella stessa raccolta canonica troviamo anche il termine « sacerdote » in un senso ampio che include il diacono.<sup>69</sup>

Incontriamo quindi nella Chiesa antica due tendenze rispetto al linguaggio sacerdotale: secondo la prima, il diacono fa parte del « sacerdozio », mentre l'altra corrente (mirata a contenere l'influsso diaconale) lo distingue dal « sacerdozio ». Ambedue le tendenze, in ogni modo, paragonano il diacono ai « leviti » dell'Antico Testamento.

Per il linguaggio scolastico pare tipico il vocabolario di san Tommaso d'Aquino: il diacono non è chiamato *sacerdos*. Egli non fa parte dell'*ordo sacerdotalis*, ma degli *ordines ministrantium*.<sup>70</sup> « Ordine sacerdotale » indica il compito di consacrare l'Eucaristia e

<sup>65</sup> *Statuta Ecclesiae antiqua*, 92 (4), in Charles MUNIER (ed.), *Concilia Galliae, A. 314 - A. 506*, Brepols, Turnhout, 1963 (= *Corpus Christianorum Series Latina* 148), p. 181. Si veda *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiae* III, 33 in Franz Xaver FUNK (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Ferdinandi Schoeningh, Paderborn, vol. II, 1905, p. 103. Sul seguito di questa frase troncata si veda A. KERKVOORDE, « Die Theologie des Diakonates », p. 231; Walter CROCE, « Aus der Geschichte des Diakonates », in K. RAHNER - H. VORGRIMMER (edd.), *Diaconia in Christo*, pp. 92-128, qui pp. 96-97.

<sup>66</sup> *Statuta Ecclesiae antiqua*, 57, 37, *ibidem*, p. 175: *Diaconus ita se presbyteri ut episcopi ministrum nouerit*. Si vedano anche i canoni seguenti che spingono la sottomissione dei diaconi ai *presbyteri*: 58-59 e 61, *ibidem*, p. 176.

<sup>67</sup> *Constitutiones apostolorum*, VIII, 46, 10, in Marcel METZGER (ed.), *Les Constitutions apostoliques*, Cerf, Paris, t. 3, 1987 (= *Sources chrétiennes* 336), pp. 268-270.

<sup>68</sup> *Ibidem*, VIII, 28, 4, p. 230.

<sup>69</sup> *Constitutiones apostolorum*, II, 35, 1-3, in Marcel METZGER (ed.), *Les Constitutions apostoliques*, Cerf, Paris, t. 3, 1987 (= *Sources chrétiennes* 336), pp. 256-258; *ibidem*, III, 8, 2, pp. 140-142.

<sup>70</sup> Cf. per esempio S. THOMAS AQUINAS, *Summa contra gentiles*, IV, 75.

di liberare dai peccati nel Battesimo e nel sacramento della Penitenza.<sup>71</sup> Dall'altra parte, « sacerdozio » può essere descritto in un modo più ampio come « mediazione » fra Dio e gli uomini.<sup>72</sup> In questo concetto, visto dalla sistematica, sono compresi tutti e tre i ministeri derivati da Gesù Cristo (culto/santificazione, insegnamento, guida).<sup>73</sup> Inoltre, secondo Tommaso, il sacramento dell'Ordine (incluso il diaconato) conferisce una partecipazione specifica al sacerdozio di Cristo tramite il carattere indelebile.<sup>74</sup> Più tardi il *Catechismo Romano* distingue il « sacerdozio esteriore » dal « sacerdozio interiore » di tutti i fedeli, e sembra che anche il diacono faccia parte del « sacerdozio esteriore ». <sup>75</sup> Ma tale appartenenza non è stabilita espressamente: si potrebbe anche ipotizzare che il diacono sarebbe solo « orientato verso » il sacerdozio esteriore.

Determinare la specificità del diaconato con la formula che a loro « sono imposte le mani non per il sacerdozio, ma per il servizio » (*Lumen gentium*, n. 29a), è piuttosto problematico. Questa formula, nel contesto originale presso Ippolito, significa: non per l'offerta del sa-

<sup>71</sup> Cf. *Summa contra gentiles*, IV, 74; *Summa Theologiae* III q. 67 a. 2. Secondo San Tommaso, il Battesimo (tranne in casi d'emergenza) non fa parte del compito diaconale.

<sup>72</sup> Così S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* III q. 22 a. 1: « *proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scilicet divina populo tradit [...] et iterum inquantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aequaliter satisfacit [...]* ».

<sup>73</sup> Cf. A. KERKVOORDE, *Elemente*, p. 270.

<sup>74</sup> Cf. *Summa Theologiae*, III q. 63 a. 3, 5-6. Per ulteriori dettagli, si veda il numero su « Saint Thomas d'Aquin et le Sacerdoce », in *Revue Thomiste* 99 (1999) 1-243.

<sup>75</sup> *Catechismo Romano*, II, 7, 24 (l'intera tribù di Levi come figura del sacerdozio esteriore). Sul Concilio di Trento si veda Josef FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient, Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens*, Tyrolia, Verlag, Innsbruck, 1991 (= *Innsbrucker theologische Studien* 32), in particolare pp. 370-371; l'autore condivide le conclusioni già proposte da Elias ROYON, *Sacerdocio: culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio del Trento*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1976 (= *Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Serie 1: Estudios*, 4); il concilio non identifica semplicemente il « sacerdozio » con il potere eucaristico; il rinvio alla facoltà di consacrare e di assolvere (negata dai protestanti) non esclude altri elementi, in particolare l'annuncio della Parola.

crifizio eucaristico, ma per il servizio del vescovo.<sup>76</sup> Nella condizione citata (come fu già mostrato) la frase indica: il diacono non è ordinato per offrire il sacrificio eucaristico, ma per aiutare i vescovi e presbiteri. Essa «non ha nulla a che vedere, con l'esclusione del diaconato dall'ambito di quello che si sarebbe chiamato ordine sacro o sacerdozio ministeriale».<sup>77</sup> È «ambiguo per il diverso valore che ha assunto il termine "sacerdozio"; si ha l'impressione che pur vivendo in un "popolo sacerdotale" e appartenente al "sacerdozio ministeriale", solo il diacono non partecipi del sacerdozio di Cristo».<sup>78</sup> La frase di *Lumen gentium*, n. 29 non è ben armonizzata con la constatazione importan-

<sup>76</sup> Così viene anche spiegato ufficialmente il testo al Concilio, pur identificando il «servizio» con l'attività caritativa (ciò che non è evidente nella fonte antica): «*Duo Patres aestimant locutionem: "non ad sacerdotium sed ad ministerium" esse ambiguum, nam sacerdotium est ministerium. R. Verba desumuntur ex Statutis Ecclesiae Antiquae [...] et significant diaconos non ad corpus et sanguinem offerendum, sed ad servitium caritatis in Ecclesia ordinari*» (*Acta synodalia* III/8, 101). Si veda già Gérard PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione «Lumen Gentium»*, Jaca Book, Milano, 1975, pp. 328-329, e A. MIRALLES, «Lo Status Quaestiones», p. 720. Il significato del testo è riassunto meglio dal cardinale Darío CASTRILLON HOYOS, che abbrevia *Lumen Gentium* n. 29a, identificando *ministerium* con *diaconia*: il Vaticano II «insegna che ai diaconi "sono imposte le mani non per il sacerdozio ma per il servizio della liturgia, della parola e della carità [...] in comunione col Vescovo e con il suo presbiterio» (*L'Osservatore Romano*, 11 marzo 1998, p. 7, *Presentazione del nuovo Direttorio*, cf. anche la nota 99).

<sup>77</sup> S. ZARDONI, *I diaconi nella Chiesa*, p. 34. Cf. già G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel concilio Vaticano II*, e Herbert VORGRIMMER, «Commentary on the Documents of Vatican II», in Karl RAHNER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1966, t. 2. Ausgabe, p. 258. Contro Christoph BOTTIGHEIMER, «Der Diakonat der Frau», in *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 (1996) 253-266, qui pp. 263-264; A. BORRAS – B. POTTIER, *La grâce du diaconat*, p. 200; Bernard SESBOÛE, «Quelle est l'identité ministérielle du diacre?» in Michel DENEKEN (ed.), *L'Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, Cerf, Paris, 1999, pp. 223-257, qui p. 245 («Si les trois Ordres sont bien sacramentels, seuls les deux premiers confèrent une participation ministérielle à l'unique sacerdoce du Christ»). A. MIRALLES, «Lo Status Quaestionis», p. 720, esclude il diacono dal sacerdozio ministeriale, ma lo colloca «nella linea del sacerdozio ministeriale».

<sup>78</sup> S. ZARDONI, *I diaconi nella Chiesa*, p. 34, nota 5; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, p. 328 (il redattore principale della *Lumen Gentium*) osserva che la formulazione «suscita parecchi punti interrogativi».



te di *Lumen Gentium*, n. 10 secondo cui abbiamo la distinzione fra il «sacerdozio ministeriale o gerarchico» e il «sacerdozio comune»; ovviamente il diacono non può non appartenere al «sacerdozio ministeriale». «Anche i ministri di ordine inferiore partecipano alla missione e alla grazia del sommo Sacerdote, secondo la propria specificità. Prima di tutto i diaconi [...]».<sup>79</sup>

Non si tratta di sviluppare qui tutte le finezze sistematiche e storiche che riguardano l'applicazione del termine «sacerdozio» al diaconato. «Sacerdozio» può essere inteso in un senso molto stretto (come capacità d'offrire il sacrificio eucaristico, ciò che esclude il diacono), ma anche in un senso più ampio come partecipazione alla mediazione di Cristo nel sacramento dell'Ordine (che include il diacono). La diaconessa antica, comunque, non appare né come membro del sacerdozio ministeriale né viene associata ad esso come «levita».

### 3. *Il diaconato potrebbe essere distinto dal presbiterato e dall'episcopato?*

Qui si trova la domanda sull'unità del sacramento dell'Ordine, messa in rilievo fra l'altro dal Concilio Vaticano II. Bisogna partire, come avviene nella *Lumen gentium*, dall'istituzione dei Dodici e dalla successione apostolica di cui fanno parte anche i diaconi (*Lumen gentium*, nn. 19-20).

Consacrato e mandato nel mondo dal Padre, Gesù Cristo ha reso partecipe della sua consacrazione e missione, tramite gli apostoli, i vescovi loro successori; questi a loro volta hanno legittimamente trasmesso, secondo vari gradi, l'ufficio del loro ministero a diversi soggetti nella Chiesa. In tal modo, il ministero divinamente istituito è esercitato in ordini diversi da coloro che già in antico sono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi.<sup>80</sup>

Il punto di partenza è quindi il ministero apostolico, esercitato in

<sup>79</sup> *Lumen gentium*, n. 41d.

<sup>80</sup> *Lumen gentium*, n. 28.

vari gradi. Questi tre gradi, di per sé, non sono istituiti da Cristo, ma appaiono insieme soltanto a partire dalle lettere d'Ignazio di Antiochia. Già il Concilio di Trento intravede questo fatto, quando parla di una « gerarchia istituita per una divina disposizione » (*divina ordinatione institutam*)<sup>81</sup> e non semplicemente « istituita da Cristo »; i Padri conciliari volevano lasciare aperta l'origine esatta della distinzione dei gradi.<sup>82</sup> Trento, nel contesto, identifica questa gerarchia « che si compone di vescovi, di *presbyteri* e di ministri »<sup>83</sup> con il « sacerdozio visibile ed esteriore »<sup>84</sup> di cui fanno parte quindi (almeno) anche i diaconi;<sup>85</sup> il Concilio non riduce il sacerdozio al potere di consacrazione e d'assoluzione sacramentale (pur rendendo evidente l'importanza di tale potere), ma implica anche l'annuncio della parola di Dio, importante per il compito diaconale.<sup>86</sup>

Il presbiterato (non ancora chiaramente distinto dall'episcopato nel Nuovo Testamento)<sup>87</sup> e il diaconato (prefigurato nel servizio dei Sette in *Atti* 6) sono tutti e due partecipazione al ministero apostolico. I *presbyteri* del tempo postapostolico ed i diaconi possono essere presentati come ramificazioni storicamente condizionate dalla pienezza del ministero apostolico nell'episcopato. Come ramificazioni possono apparire flessibili, perché sottoposti alla decisione della Chiesa, ma non perché appartenenti al sacerdozio ministeriale (come sinoni-

<sup>81</sup> DENZINGER-SCHÖNMETZER, n. 1776.

<sup>82</sup> Cf. Karl Joseph BECKER, *Der priesterliche Dienst. II: Wesen und Vollmacht des Priestertums nach dem Lehramt*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1970 (= *Quaestiones disputatae* 47), pp. 102-103; J. FREITAG, *Sacramentum ordinis*, pp. 341-342.

<sup>83</sup> DENZINGER-SCHÖNMETZER, n. 1776.

<sup>84</sup> *Ibidem*, n. 1771.

<sup>85</sup> Non è chiarita, però, positivamente l'appartenenza del diacono al « sacerdozio » il quale comprende « almeno » vescovi e presbiteri: Josef FREITAG, *Sacramentum ordinis*, p. 339. Vedi anche Renzo GERARDI, « Il diaconato al concilio di Trento », in Francesco MARINELLI (ed.), *Il diaconato permanente*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1983 (= *Teologia a confronto* 2), pp. 273-284.

<sup>86</sup> Cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, n. 1777; Josef FREITAG, *Sacramentum ordinis*, p. 370.

<sup>87</sup> Si veda per esempio l'identificazione in *At* 20, 17.23; cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, pp. 35-40; pp. 9394.

mo per il sacramento dell'Ordine). La loro flessibilità, comunque, non permette d'introdurre delle distinzioni essenziali per ciò che riguarda il ricevente del sacramento. Quindi anche il diacono è compreso nell'affermazione papale dell'*Ordinatio sacerdotalis*.<sup>88</sup>

#### 4. *L'identità del diacono si deduce dalle sue funzioni?*

Il *Codex Iuris Canonici* del 1983 menziona soltanto due compiti diaconali non permessi, in determinate circostanze, ai laici: l'omelia nella S. Messa e la benedizione eucaristica.<sup>89</sup> D'altra parte, non esistono compiti specialmente diaconali che non potrebbero essere esercitati da *presbyteri*. La proprietà del diacono, quindi, non può essere semplicemente dedotta dalle funzioni. L'identità diaconale invece viene dall'ordinazione con cui il candidato, tramite il carattere indelebile, diventa rappresentante di Cristo capo della Chiesa; così il diacono può agire in questo senso qualificato in persona *Christi*, anche se non «fa» niente di

<sup>88</sup> Così anche, fra l'altro, G.L. MÖLLER, *Der Empfänger des Weihesakramentes*, pp. 38-39: «Nachdem schon Pius XII. in der Apostolischen Konstitution *Sacramentum ordinis* (1947) die Einheit des Weihesakraments in den drei Stufen im Sinne der Gesamttradition betonte und dann überdeutlich das II. Vatikanum in *Lumen gentium* in voller, allerdings oft übersehener Lehrkontinuität zum Konzil von Trient die Glaubensüberzeugung von der Einheit des Weihesakraments herausgestellt hat, kann es keinen vernünftigen Zweifel geben, daß in *Ordinatio sacerdotalis* der sakramentale Weihegrad des Diakons mitgemeint ist». Si veda anche il cardinale Joachim Meisner nella prefazione di S. DÖREN, *Diakonat der Frau*, p. 8; pp. 47-50; Gisbert GRESHAKE, *Priester sein in dieser Zeit*, Herder, Freiburg im Breisgau 2000, pp. 177-178. Anche vari fautori del diaconato femminile ammettono che sistematicamente, dall'unità nell'Ordine, l'ordinazione di diaconesse porterebbe con sé l'ammissione al presbiterato e all'episcopato: ad esempio D. ANSORGE, *Der Diakonat der Frau*, p. 60; Hans JORISSEN, «Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen», in Peter HÜNERMANN *et alii* (edd.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?*, Schwaben Verlag, Stuttgart, 1997, pp. 86-97, qui p. 95.

<sup>89</sup> Can. 767 § 1; 943; cf. S. ZARDONI, *I diaconi nella Chiesa*, p. 82. Per ulteriori dettagli del diritto canonico vedi Alphonse BORRAS, «Le diaconat dans le Code de droit canonique», in André HAQUIN – Philippe WEBER (edd.), *Diakonat, XXI siècle*, Cerf, Paris, 1997, pp. 173-200, qui pp. 187-193; Andreas WEISS, «Der Ständige Diakon», in Josef LISTL – Heinrich SCHMITZ (edd.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Pustet, Regensburg, 1999, pp. 300-314, qui pp. 310-312.

diverso rispetto, per esempio, ad un assistente pastorale laico. Bisogna partire dall'ontologia della partecipazione specifica al sacerdozio ministeriale, ed illuminare attraverso essa le funzioni del diacono.

In questa prospettiva, è problematico il testo conciliare di *Ad gentes* che afferma:

È bene, infatti, che gli uomini, che esercitino un ministero veramente diaconale, o perché come catechisti predicano la parola di Dio, o perché a nome del parroco e del vescovo governano comunità cristiane lontane, o perché esercitano la carità attraverso le opere sociali e caritative, siano fortificati per mezzo dell'imposizione delle mani, trasmessa dal tempo degli apostoli, e siano più strettamente uniti all'altare, per poter esplicare più fruttuosamente il loro ministero con l'aiuto della grazia sacramentale del diaconato.<sup>90</sup>

Questo testo parla di un ministero diaconale « di fatto » il quale deve essere unito all'altare « più strettamente » ed operare « più fruttuosamente ». Tali formulazioni sono piuttosto problematiche perché « ovviamente in termini positivi e non comparativi un diaconato “ di fatto ” non esiste. Il sacramento non è, infatti, un atto notarile che avalla una realtà già esistente, ma ne crea una nuova e un nuovo modo d'azione. Come neppure è ipotizzabile un vescovo o un sacerdote “ di fatto ” cui sia opportuno aggiungere il sacramento perché più efficacemente, eccetera, così deve dirsi del diaconato. Non può esistere un agire ministeriale del vescovo, sacerdote e diacono senza l'essere sacramentale, se solo nella consacrazione ontologica data dal sacramento il ministero è operato “ *in persona Christi* ”.<sup>91</sup> Gli impegni ecclesiali in atto possono fondarsi ed essere omogenei ai sacramenti ricevuti (il battesimo e la cresima), non certo ai sacramenti ancora da ricevere ».<sup>92</sup>

<sup>90</sup> *Ad gentes*, n. 16.

<sup>91</sup> Cf. *Lumen gentium* 10, 21, 28-29.

<sup>92</sup> S. ZARDONI, *I diaconi nella Chiesa antica*, p. 55. La stessa critica si trova in Hervé LEGRAND, « Le diaconat dans sa relation à la théologie de l'Eglise et ses ministères. Réception et devenir du diaconat depuis Vatican II », in A. HAQUIN – P. WEBER, *Diaconat, XXI siècle*, pp. 13-41, qui pp. 3132, nota 29. L'idea criticata dipende evidentemente da Karl RAHNER, « Die Theologie der Erneuerung des Diakonates », in Karl RAHNER – Herbert

Come *Lumen gentium* n. 29 può creare delle difficoltà di fronte all'appartenenza del diacono al sacerdozio ministeriale, *Ad gentes* n. 16 rischia d'affondare la distinzione fra il sacerdozio gerarchico e quello comune, parlando di un diaconato «di fatto». Abbiamo qui delle «espressioni che non servono davvero ad aprire la strada ad una buona teologia».<sup>93</sup> Molte voci in favore del diaconato femminile richiamano proprio il testo di *Ad gentes* n. 16:<sup>94</sup> se esistesse un diaconato «di fatto» (come nelle opere di carità)<sup>95</sup>, dovremmo ordinare diaconi tutti i laici impegnati, incluse le donne. D'altra parte, bisogna riconoscere che l'introduzione del diaconato permanente dopo mille anni di «stadio surgelato» poteva creare delle formulazioni in cerca d'ulteriore maturazione.<sup>96</sup> Un nuovo documento sul diaconato, in ogni caso, dovrebbe trovarsi su un livello che eviti le confusioni di uno stadio iniziale.

VORGRIMLER (edd.), *Diaconia in Christo*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1962 (= *Quaestiones disputatae* 15-16), pp. 285-324, qui pp. 297 e 302-303. Se questa proposta fosse vera, bisognerebbe ordinare tutti gli impiegati della Chiesa, come nota in modo critico G. GRESHAKE, *Priester sein*, p. 172.

<sup>93</sup> S. ZARDONI, *I diaconi nella Chiesa antica*, p. 55.

<sup>94</sup> Così per esempio C. BÖTTIGHEIMER, *Der Diakoniat der Frau*, p. 266; D. REININGER, *Diakoniat der Frau*, pp. 142-144.

<sup>95</sup> Così risponde anche A. MIRALLES, «Diaconesse: bilancio», p. 174.

<sup>96</sup> I commenti dei lavori del Vaticano II sul diaconato sono d'accordo su questo punto. Si veda per esempio Giuseppe COLOMBO, «La discussione sul ripristino del diaconato permanente al concilio Vaticano II. La teologia», in *La Scuola Cattolica* 124 (1996) 627-650, qui p. 633: «Emerge che lo *status quaestionis* proposto [...] dal Concilio, non solo non offre una teologia del diaconato, ma neppure la richiede o ne incoraggia la ricerca [...]. La constatazione di poter procedere alla decisione pratica del ripristino del DP [diaconato permanente] a prescindere dalla motivazione teorica/teologica è indubbiamente mortificante». Similmente A. HAQUIN - P. WEBER, *Diaconat, XXI siècle*, pp. 77-99, qui p. 91 (*Lumen gentium*, n. 29 sarebbe più pratico che «proprement théologique»); Walter KASPER, «Der Diakon in ekklesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft» in Walter KASPER, *Theologie und Kirche* 2, Grünewald, Mainz 1999, pp. 145-162, qui p. 146: «[e] war die Diskussion auf dem Konzil mehr von pastoral-pragmatischen als von theologischen Aspekten geprägt». Un bilancio del lavoro su *Lumen Gentium* 29 è portato da J.M. GUZMAN GONZÁLEZ, «El diaconado en *Lumen gentium* 29», Dissertazione presentata presso il Pontificio Ateneo della Sancta Croce, Roma, 1996.

### 5. *Il Diacono rappresenta Gesù Cristo capo della Chiesa?*

La necessità di un chiarimento non vale soltanto per l'appartenenza del diacono al sacerdozio ministeriale, ma anche per il suo ruolo di agire in persona di Cristo. Già nella patristica, il diacono compare in modo speciale come rappresentante di Gesù Cristo (a differenza della diaconessa, affiancata allo Spirito Santo nella *Didascalia*). Lo formula già Sant'Ignazio di Antiochia in un testo ripreso anche dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Tutti rispettino i diaconi come lo stesso Gesù Cristo, e il vescovo come l'immagine di Dio Padre, e i *presbyteri* come il senato di Dio e come il collegio apostolico: senza di loro non c'è Chiesa».<sup>97</sup> Secondo Ignazio, anche il vescovo appare come rappresentante di Cristo, ma il suo ruolo paterno è accentuato in confronto del diacono: come Gesù Cristo dipende dal Padre, così il diacono dal vescovo.<sup>98</sup> Possiamo anche dire: come Cristo quale capo della Chiesa dipende dal Padre come «capo»,<sup>99</sup> così anche il diacono nella sua responsabilità di fronte alla comunità rappresenta Cristo capo, pur essendo nel servizio del vescovo in favore della Chiesa.

La rappresentanza di Cristo da parte del diacono si estende sulla sua intera attività ministeriale, ma non è identica alle sue funzioni: è collegata al carattere indelebile, quindi ad una somiglianza interiore con Gesù Cristo.<sup>100</sup> Da questo fatto bisogna anche valutare l'importanza della formula medievale *in persona Christi*: essa si concentra

<sup>97</sup> S. IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Trallianos*, 3, 1, citato nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1554; cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, p. 277. Vedi anche S. IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Magnesios*, 6, 1; E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, p. 274: ai diaconi «è stata affidata la missione di Gesù Cristo [...]».

<sup>98</sup> Cf. E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*, p. 274 ed i vari testi qui raccolti (pp. 269-280).

<sup>99</sup> Si veda *I Cor* 11, 3.

<sup>100</sup> Il carattere indelebile del diacono, ribadito già nell'insegnamento medievale (si veda per esempio S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* Supplemento q. 35 a. 2) ed implicito nei testi del concilio di Trento (DENZINGER-SCHÖNMETZER, nn. 1767, 1774), viene costatato espressamente in Paolo VI, *Motu Proprio Sacrum diaconatus ordinem* (1967), Introduzione.

sull'atto consacratorio dell'Eucaristia (che non è tipico del diacono), ma nella sua origine dipende da due testi paolini i quali ribadiscono la rappresentanza di Cristo da parte dell'apostolo nel perdono e nell'annuncio, «da ambasciatori» della riconciliazione (2 Cor 2,10 e 2 Cor 5,10).<sup>101</sup> Già da questo sfondo, l'agire *in persona Christi* non può essere ridotto ai poteri esclusivi del sacerdote nella consacrazione eucaristica e nel perdono sacramentale.<sup>102</sup> Tale limitazione della formula fu espressa da alcuni teologi di fronte al diaconato.<sup>103</sup> Questa procedura sembra poco in armonia con il Concilio Vaticano II che ha messo in rilievo la partecipazione del ministro sacro ai tre ministeri di Gesù come maestro (insegnante), pastore e sacerdote. L'unica *sacra potestas* si manifesta anche nell'insegnamento e nella guida pastorale.<sup>104</sup>

<sup>101</sup> Su questo punto, si veda Bernard Dominique MARLINGÉAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae* Beauchesne, Paris, 1978 (= *Théologie historique* 51); A.G. MARTIMORT, «Il valore di una formula teologica in persona Christi»; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (ed.), *Dall'«Inter insigniores» all'«Ordinatio sacerdotalis». Documenti e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1976, pp. 116-126, qui pp. 118-119 (anche in *L'Osservatore Romano*, 9 febbraio 1977, pp. 1-2).

<sup>102</sup> Si veda per esempio B.D. MARLINGÉAS, *Clés pour une théologie*, p. 110: «[...] S. Thomas parle d'action "in persona Christi" non seulement au sujet de la consécration eucharistique, mais aussi pour l'ensemble de l'activité sacerdotale [...]».

<sup>103</sup> Si veda specialmente Yves CONGAR, «Gutachten zum Diakonat der Frau», in *Synode: Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* 7 (1973) 23-27, qui p. 26: «der Diakon hat nicht die Stellung des Priesters, der bei der Sakramentspendung "in persona Christi" handelt (Eucharistie, Buße und – als Bischof – Ordination)»; Herman Josef POTTMEYER, «Thesen zur theologischen Konzeption der pastoralen Dienste und ihrer Zuordnung», in *Stimmen der Zeit* 195 (1977) 313-331, qui p. 326; F. COURTH, *Die Sakramente*, pp. 131-132. Con quest'argomento venne persino negata l'appartenenza del diacono al sacramento dell'Ordine in Jean BEYER, «De diaconatu animadversiones», in *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 69 (1980) 441-460, qui p. 451: «si solum sacerdotium sacramentum est quo actus ponuntur sacramentales in persona Christi et quorum effectus ex opere operato habentur, diaconatus difficiliter dici potest sacramentum [...]».

<sup>104</sup> Si veda per esempio Joseph LÉCUYER, «Il triplice ufficio del vescovo», in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze, 3a ed., 1965, pp. 851-871; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, pp. 225-228; Peter KRÄMER, «Die geistliche Vollmacht» in J. LISTL - H. SCHMITZ (edd.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, pp. 149-155, qui pp. 149-151.

Intanto, nella discussione prevale, pur con sfumature diverse, l'affermazione che anche il diacono agisce in persona di Cristo.<sup>105</sup> Lo ha riproposto fra l'altro il prefetto della Congregazione per il Clero, il cardinale Castrillón Hoyos, alla presentazione del nuovo direttorio per i diaconi.<sup>106</sup> E i documenti stessi presentati ribadiscono che il diacono partecipa al triplice ministero di Cristo (santificazione, insegnamento e guida).<sup>107</sup>

Una domanda più discussa invece è quella sul modo più esatto della rappresentanza di Cristo. Il diacono rappresenta Cristo capo della Chiesa? La domanda non è senza rilevanza per il tema delle diaconesse: l'*Inter insigniores* fa un paragone fra la rappresentazione di Gesù Cristo come capo della Chiesa, ed i testi biblici che descrivono la responsabilità dell'uomo riguardo alla donna con l'immagine del «capo». <sup>108</sup> Se il diacono dovesse essere escluso dalla capitalità tipica

<sup>105</sup> Si veda per esempio M. HAUKE, *Überlegungen zum Weihediakonat*, p. 111; D. ANSORGE, *Der Diakonat der Frau*, pp. 55 e 60; S. ZARDONI, *I Diaconi nella Chiesa antica*, pp. 117-119; P. HÜNERMANN, *Diakonat*, pp. 120-121; A. BORRAS – B. POTTIER, *La grâce du diaconat*, p. 200; D. REININGER, *Diakonat der Frau*, pp. 646-647; W. KASPER, «Der Diakon in ekklesiologischer», p. 151; G. GRESHAKE, *Priester sein*, pp. 173-176; G.L. MÜLLER, *Der Empfänger des Weihesakramentes*, p. 184.

<sup>106</sup> Si veda la conferenza stampa del 10 marzo 1998, riportata fra l'altro dall'agenzia svizzera KIPA (cf. *Schweizerische Katholische Wochenzeitung*, 20 marzo 1998, p. 3). Il cardinale spiega qui anche il legame dell'agire in persona di Cristo con il fatto che il diaconato è conferito solo a candidati maschi.

<sup>107</sup> CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA – CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti – Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998 (citato in seguito come Introduzione – comune ai due documenti, – Norme Fondamentali e Direttorio): Norme Fondamentali, n. 9; Direttorio, n. 22; cf. Introduzione, n. 1b. Sullo scopo di questi documenti vedi anche le presentazioni ufficiali, in particolare da parte dei cardinali Pio Laghi e Dario Castrillon Hoyos in *L'Osservatore Romano*, 1 marzo 1998, pp. 6-7.

<sup>108</sup> SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio, Inter insigniores*, n. 5, in *Acta Apostolicae Sedis* 69 (1977) 98-116, qui pp. 108-109. Si veda anche Giovanni Paolo II, il quale ribadisce che Cristo ha «affidato soltanto agli uomini il compito di essere "icona" del suo volto di "pastore" e di "sposo" della Chiesa attraverso l'esercizio del sacerdozio ministeriale [...]» *Lettera alle donne*, n. 11, in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 803-812, qui pp. 810-811.



del ministero sacro, si potrebbe richiamare quest'esclusione a favore del diaconato femminile.

Nella recente revisione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1997) fu introdotto un cambiamento che sembra escludere il diacono dalla capitalità del sacerdozio ministeriale:

[...] Ciò suppone che vi siano ministri della grazia, autorizzati e abilitati da Cristo. Da lui i vescovi e i sacerdoti ricevono la missione e la facoltà di agire 'in persona di Cristo capo', i diaconi la forza di servire il popolo di Dio nella 'diaconia' della liturgia, della parola e della carità, in comunione con il vescovo e il suo presbiterio.<sup>109</sup>

Evidentemente questo testo vuole riportare in primo piano l'insegnamento conciliare sul diacono. Infatti, la *Lumen gentium* descrive il servizio del diacono proprio in questi termini (*Lumen gentium* n. 29a). La rappresentanza di Cristo «capo» invece è indicata dai testi conciliari espressamente soltanto rispetto ai sacerdoti<sup>110</sup>. Ma bisogna interpretare «diaconia» proprio come distinzione dall'agire in persona di Cristo capo?

Non pare che l'intero contesto del *Catechismo della Chiesa Cattolica* costringa ad una conclusione tale. Non furono cambiate le proposizioni in alti punti, i quali affermano che il sacramento dell'Ordine configura Cristo in forza di una grazia speciale dello Spirito Santo, allo scopo di servire da strumento di Cristo per la sua Chiesa. Per mezzo dell'Ordinazione si viene abilitati ad agire come rappresentanza di Cristo, capo della Chiesa, nella sua triplice funzione di sacerdote, profeta e re.<sup>111</sup> Un intero capitolo dedicato al sacramento dell'Ordine in generale ha per titolo «In persona di Cristo capo».<sup>112</sup> E il riassunto ripropone: la funzione del sacramento dell'Ordine «è di servire a nome e in persona di Cristo Capo in mezzo alla comunità».<sup>113</sup>

<sup>109</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 875. I cambiamenti nel corso dell'esposizione, sono evidenziati in corsivo.

<sup>110</sup> Cf. *Lumen gentium*, n. 28a; *Presbyterorum Ordinis*, n. 2c.

<sup>111</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1581. Anche l'Introduzione, n. 1b, rinvia a questo brano.

<sup>112</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica* nn. 1548-1551.

<sup>113</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica* n. 1591.

La stessa affermazione generale si trova già nel *Codex Iuris Canonici* del 1983: «[...] *constituuntur sacri ministri [...] ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant*». <sup>114</sup> Qui è importante la sfumatura che vescovi, sacerdoti e diaconi svolgono la capitalità secondo il grado di ognuno: la capitalità del diacono è quindi diversa da quella dei vescovi e presbiteri. Il trovarsi al terzo grado dell'Ordine non toglie il fatto d'agire, di fronte alla comunità, in persona di Cristo capo della Chiesa.

Già al livello conciliare non sembra possibile escludere il diacono dalla capitalità dell'Ordine. La *Lumen gentium*, pur parlando della triplice *diaconia*, descrive anche dei compiti di guida affidati al diacono: ad esempio «istruire ed esortare il popolo, presiedere al culto e alla preghiera dei fedeli, [...] presiedere al rito dei funerali e della sepoltura» (*Lumen gentium* n. 29a). È concepibile una presidenza a nome di Gesù Cristo che non sia un agire in persona di Cristo capo della Chiesa? <sup>115</sup>

L'azione in persona di Cristo, rivolto alla Chiesa, è sempre una rappresentanza di Cristo capo. La funzione di Gesù Cristo come «capo» implica, nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini, il governo, ma anche il nutrimento, la cura e il servizio fino alla donazione della propria vita. <sup>116</sup> Nella Prima lettera ai Corinzi, «capo» contiene anche il

<sup>114</sup> Can. 1008; cf. anche i canoni 129 e 274, secondo i quali è chiaro che solo i chierici (e quindi anche i diaconi) sono in grado di esercitare la potestà di governo nella Chiesa, non lo sono invece i laici.

<sup>115</sup> Anche altri teologi evidenziano che il diacono agisce in persona di Cristo capo della Chiesa: fra cui S. ZARDONI, *I diaconi nella Chiesa*, pp. 117-119; p. 76; W. KASPER, «Der Diakon in ekklesiologischer», p. 151; con uno sguardo al *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 875, in G.L. MÜLLER, *Der Empfänger des Weihesakramentes*, pp. 165-166, 185. Lo presuppongono persino vari fautori del diaconato femminile, per esempio D. ANSORGE, *Der Diakonat der Frau*, pp. 59-60; P. HÜNERMANN, *Diakonat*, p. 121; A. BORRAS - B. POTTIER, *La grâce du diaconat*, pp. 200-203. Diversamente si sono spiegati fra l'altro Y. CONGAR, «Gutachten zum Diakonat der Frau», p. 26; A. MIRALLES, «Lo Status Quaestionis», p. 722.

<sup>116</sup> Basti qui segnalare qualche brano importante: *Ef* 1,22; 4,15-16; 5,23; *Col* 1,18; 2,10; 2,19.

significato dell'origine<sup>117</sup>. Vale qui anche per i diaconi quello che Giovanni Paolo II (con il Sinodo dei Vescovi del 1990) formula con lo sguardo sui sacerdoti: « Giacché ripresenta Cristo come capo, pastore e sposo della Chiesa, il sacerdote si pone non solo nella Chiesa ma anche di fronte alla Chiesa ».<sup>118</sup>

Per determinare il profilo del diacono, non dobbiamo partire primariamente dalla funzione (al presente più vicina al sacerdote di quanto lo era prima del Concilio Vaticano II), bensì dall'« essere », vale a dire dalla conformità specifica con Gesù Cristo nel carattere indelebile. L'essere diacono si manifesta nelle sue funzioni, ma non si deduce da loro. L'« agire in persona di Cristo capo della Chiesa » può essere svolto, nel caso estremo, in qualche modo già dai non battezzati rispetto al Battesimo<sup>119</sup>. Ma tale azione in persona di Cristo, presso il diacono, riceve tramite l'ordinazione un fondamento sacramentale presupposto alla funzione e non identica ad essa.

Il rapporto stretto dei diaconi col vescovo ha portato nei primi secoli alla situazione che, di fatto, il diacono, nel suo potere di guida, spesso era superiore al sacerdote. A Roma, per esempio, il numero dei diaconi era limitato per lungo tempo a sette. Ancora nel primo Medioevo, l'« arcidiacono » svolgeva più o meno il ruolo che oggi è attribuito al vicario generale.<sup>120</sup> Sicuramente era più « capo » dei sacerdoti.

<sup>117</sup> Cf. *1 Cor* 11, 3. 8-12; Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, Benziger, Solothurn, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, vol. II, 1995, pp. 502-503.

<sup>118</sup> IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio Apostolica Postsynodalis Pastores dabo vobis*, n. 22 in *Acta Apostolicae Sedis* 84 (1992) 657-804, qui p. 691.

<sup>119</sup> Già qui si tratta di un'azione *ex opere operato*, richiamata invece come differenza specifica del sacerdozio da J. BEYER, *De diaconatu animadversiones*, p. 451, che ne vuol escludere il diacono. Evidentemente un non battezzato non rappresenta Cristo per mezzo del carattere indelebile (né del cristiano né del ministro sacro), ma solo in una funzione transeunte. Perciò un tale agire « in persona di Cristo » è un caso limite. Sulla capitalità rispetto al ministro del Battesimo si veda anche M. HAUKE, *Frauenpriestertum vor dem Hintergrund*, pp. 434-436.

<sup>120</sup> Cf. Manfred GROTEN, « Archidiakon », in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1, pp. 947-948; H. LEGRAND, *Le diaconat*, p. 35.

Già a partire da questi fatti non conviene ribadire troppo il ruolo subordinato dei diaconi. Nel vecchio Rito romano, come nei Riti orientali, troviamo il principio che il diacono non benedice<sup>121</sup>. Ma fra i compiti nel Rito latino rinnovato compare anche questa facoltà, inclusa la benedizione eucaristica.<sup>122</sup> Non si tratta qui di una rottura totale con la Tradizione, perché troviamo il compito della benedizione già nei tempi antichissimi.<sup>123</sup> Bisogna aggiungere, però, che il diacono svolge questo ruolo presidenziale solo quando non è presente e disponibile nessun sacerdote.<sup>124</sup> Secondo il nuovo direttorio sui diaconi permanenti, anche il diacono partecipa al triplice ministero (*munus*) di Cristo: la « diaconia della liturgia, della parola e della carità », riferita dal Vaticano II (*Lumen gentium* n. 29), compare come santificazione, insegnamento e guida.<sup>125</sup>

Dando come plausibile che anche il diacono rappresenti Cristo capo della Chiesa, bisogna ancora precisare la portata di questa capillarità. Abbiamo già segnalato l'analogia patristica che vede il rapporto del diacono col vescovo simile a quello fra Cristo e il Padre: più che negli altri gradi del sacerdozio ministeriale, il diacono rende visibile l'orientamento di Gesù Cristo verso il Padre celeste. Questa struttura diventa visibile, quando per esempio il diacono, prima di proclamare il vangelo, chiede la benedizione al sacerdote.

Secondo una proposta recente il diacono rappresenta Cristo capo

<sup>121</sup> Vedi già *Constitutiones apostolorum* VIII, 28, 4, in Marcel METZGER (ed.), *Les Constitutions apostoliques*, Cerf, Paris, t. 3, 1987 (= *Sources chrétiennes*, 336), p. 230.

<sup>122</sup> Cf. Direttorio, n. 32 (benedizione eucaristica; e *Codex Iuris Canonici*, can. 943); n. 36 (benedizioni concesse dal diritto).

<sup>123</sup> Vedi *Traditio Apostolica*, n. 24 in B. BOTTE (ed.), *La Tradition apostolique*, p. 63: il diacono deve sostituire il presbitero, quando non c'è, nella benedizione dei malati.

<sup>124</sup> Cf. *Direttorio*, n. 36.

<sup>125</sup> Cf. *Direttorio*, n. 22. Cfr. GIOVANNI PAOLO PP. II, *Discorso ai diaconi permanenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1985 (= *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII/1, p. 649), secondo il quale il diacono « è Maestro, in quanto proclama e illustra la Parola di Dio; è Santificatore, in quanto amministra il sacramento del Battesimo, dell'Eucaristia e i Sacramentali; è Guida, in quanto è animatore di comunità o settori della vita ecclesiale ».

come servitore, mentre i sacerdoti rappresentano Cristo capo come sacerdote.<sup>126</sup> Oppure, un po' diversamente: tutti i membri dell'Ordine rappresentano Cristo capo, ma i vescovi e sacerdoti operano in persona di Cristo Signore, mentre i diaconi in persona di Cristo Servitore.<sup>127</sup> Queste proposte possono riferirsi ai diversi compiti dei membri dell'Ordine, quando essi appaiono nello stesso atto liturgico, soprattutto nella celebrazione eucaristica: mentre il sacerdote, nella consacrazione, offre il sacrificio eucaristico, centro e culmine della vita ecclesiale, il diacono è presente qui come assistente (e non come sacerdote).

In un senso globale, le *Norme fondamentali per i diaconi permanenti* vedono la vocazione diaconale «nell'essere sacramento di Cristo, servo del Padre».<sup>128</sup> L'«identità specifica del diacono» appare (con lo sguardo alla *Lumen gentium* n. 29) come «segno sacramentale di Cristo servo».<sup>129</sup> Tale «identità specifica» è sinonimo della «differenza specifica» del diacono rispetto al sacerdote e al vescovo?

Non sembra che si possa allontanare il concetto del sacerdozio oppure la rappresentanza del Signore dal termine del servizio. Il Vaticano II ricorda proprio ai vescovi «che chi è il più grande deve farsi come il più piccolo, e chi governa come chi serve (cf. *Lc* 22, 26-27)»; il buon pastore «è venuto non per essere servito ma per servire (cf. *Mt* 20, 28; *Mc* 10, 45) [...]» (*Lumen gentium* n. 27a, 27c). Giovanni Paolo II spiega ai sacerdoti l'esempio di Gesù che è «“capo” nel senso nuovo e originale dell'essere servo».<sup>130</sup> I nuovi documenti sul diaconato ribadiscono che tutti i ministeri sacri

<sup>126</sup> Così A. BORRAS – B. POTTIER, *La grâce du diaconat*, pp. 200, 203.

<sup>127</sup> Così D. ANSORGE, *Der Diakonat der Frau*, pp. 59-60, con riferimento a Peter HÜNERMANN, «Diakonie als Wesensdimension der Kirche und als Spezifikum des Diakonates. Systematisch-theologischer Beitrag zur gegenwärtigen Situation», in *Diakonia XP* 13: 4 (1978) 3-22, qui p. 16.

<sup>128</sup> *Norme Fondamentali*, n. 85. Cf. *Direttorio*, nn. 32a, 38a, 43b, 67b ecc.

<sup>129</sup> *Norme Fondamentali*, n. 5.

<sup>130</sup> IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio Apostolica Postsynodalis, Pastores dabo vobis*, n. 21 in *Acta Apostolicae Sedis* 84 (1992) 657-804, qui p. 689.

rappresentano Cristo servo.<sup>131</sup> Troviamo nei diversi gradi della capitalità ministeriale delle manifestazioni diverse del servizio, ma non sembra corretto distaccare nella gerarchia il Cristo servitore dal sacerdote o dal Signore. Chi è «più grande», deve servire di più.

La differenziazione fra il Cristo Signore, rappresentato dai sacerdoti (e vescovi), e il Cristo Servitore, venne proposta (come pare) dapprima da un teologo francese nel 1967.<sup>132</sup> Quest'autore esclude il diacono dalla capitalità. Certamente è giusto ribadire che il diacono rappresenta il Cristo servitore, ma non pare che si possa collocare la differenza specifica del diacono in questo senso. Proprio i capi devono servire e lo fanno come capi. È impossibile separare dalla missione di Cristo l'aspetto di servizio dalla prospettiva che è il nostro capo che serve.<sup>133</sup> Le *Norme fondamentali*, comunque, mettono insieme i due aspetti: la grazia speciale del diaconato «realizza in chi la riceve una specifica conformazione a Cristo, Signore (!) e servo di tutti».<sup>134</sup> Al massimo si potrebbe dire che il diacono fa vedere con un certo accen-

<sup>131</sup> Cf. *Introduzione*, n. 1c; le *Norme Fondamentali*, n. 72, parlano di atteggiamenti «specificamente diaconali», «pur non esclusivamente».

<sup>132</sup> Henri DENIS – René SCHALLER, *Diacres dans le monde d'aujourd'hui*, L'Apostolat des Éditions, Lyon, 1967. Altri hanno seguito, fra cui P. HÜNERMANN, *Theologische Argumente*, p. 16; D. ANSORGE, *Der Diakonat der Frau*, p. 59; Joseph DORÉ, «Les diacres dans l'Église (éléments de réflexion)», in *Communio* 21 VI (1996) 73-83, qui p. 79; D. REININGER, *Diakonat der Frau in der Einen Kirche*, p. 647; G. GRESHAKE, *Priester sein*, pp. 173-176. La capitalità del diacono viene respinta da J. Doré e G. Greshake.

<sup>133</sup> Così già, contro Denis Matthieu CNUDE, «Bulletin de théologie du diaconat», in *La Maison-Dieu* 96 (1968) 106-114, qui p. 111.

<sup>134</sup> *Norme Fondamentali*, n. 5. La formula si trova già nel documento della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *I diaconi permanenti nella Chiesa in Italia. Orientamenti e norme*, in *Notiziario CEI* 6 (1993) 149-176, qui p. 158. Lo spiega bene T. CITRINI, *Mistero e ministero del diaconato*, pp. 81-96, qui p. 91: «L'immagine del servo, scritta da sempre nel nome stesso "diaconi", viene poi modulata in modo attento nella sua specificità [...]; e tuttavia è da subito abbinata a quella di Cristo "Signore", e non a caso [...]. Il mistero di Cristo servo e di Cristo Signore non possono essere separati, e quasi suddivisi su diversi ministeri: si tratta di un unico ministero indivisibile, che è sempre rappresentato tutto insieme, sia pure con sottolineature diverse nello Spirito. Ogni cristiano è chiamato ad essere servitore, e così a partecipare alla signoria di Gesù Cristo».

to quello che deve permeare l'intero ministero sacro: lo spirito di servizio.<sup>135</sup>

Ci sono ulteriori proposte che possono essere viste come alternative alla caratteristica del diacono di agire, a suo modo, in persona di Cristo capo della Chiesa. Così fu suggerito che il ministero del sacerdote vada dal centro alla periferia, mentre quello del diacono dalla periferia (cioè dal servizio caritativo) al centro.<sup>136</sup> Questa distinzione, però, dimentica che anche il ministero diaconale trova il suo centro nell'Eucaristia e non può essere accentuato soltanto l'aspetto caritativo.<sup>137</sup>

Un'altra proposta, partendo dall'idea di un teologo protestante, vede il presbiterato e il diaconato come « ministero gemello » unito nell'episcopato di modo che il servizio presbiterale troverebbe il suo accento nella Parola, il ministero diaconale invece nell'Azione (caritativa).<sup>138</sup> Questa distinzione presuppone un'epistemologia ristretta, dimenticando in particolare l'aspetto di santificazione (soprattutto con i sacramenti). La polarità « parola-evento » si trova del resto in ogni ministero.

Proprio dal contesto di chiedere il diaconato femminile, è sorto il suggerimento seguente: il sacerdote rappresenterebbe la nostra dipendenza da Cristo (l'*extra nos*), il diacono invece il fatto che

<sup>135</sup> Per ciò che riguarda il significato della parola *diákonos*, bisogna superare l'interpretazione troppo ristretta che vede il significato fondamentale del termine nel servizio a tavola. Il significato più generale sembra invece un'azione svolta a nome di qualcun altro. Questo vale sia per l'ambiente pagano sia per quello cristiano antico, come dimostra John Neil COLLINS, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford University Press, New York, 1990, in particolare pp. 194 e 253-263.

<sup>136</sup> Cf. D. REININGER, *Diakonat der Frau*, pp. 621-623.

<sup>137</sup> Si veda anche *Norme Fondamentali*, n. 9: il *munus regendi* nel ministero caritativo è « il ministero più tipico del diacono » (un'affermazione non recuperabile invece nel trattato più esplicito del Direttorio, n. 27, pp. 37-38). D'altra parte « il ministero diaconale » ha « il suo punto di partenza e di arrivo nell'Eucaristia » e non può « esaurirsi in un semplice servizio sociale » (*Norme Fondamentali*, n. 9).

<sup>138</sup> Così D. REININGER, *Diakonat der Frau*, pp. 613-614. e 620-621. Similmente (al vescovo spetterebbe piuttosto il *docere*, al diacono il *facere*) B. SESBOÜE, « Quelle est l'identité ministérielle du diacre? », p. 254.

Cristo si impegna per noi (*pro nobis e pro omnibus*). Applicando quest'assioma alla predica e alla benedizione sacramentale, sarebbe come se il sacerdote rappresentasse che noi dipendiamo da Cristo, mentre il diacono significherebbe l'impegno di Cristo a nostro favore.

Per non contrastare il divieto del sacerdozio femminile, spesso si cerca di separare, adesso, per quanto è possibile il presbiterato e il diaconato. Un'impresa difficile, anche perché l'ultimo grande tentativo in questo senso non può non ammettere che sia il diaconato che il presbiterato sono dei poteri che si trovano uniti nel ministero del vescovo.<sup>139</sup> Contro accentuazioni sbagliate bisogna dire: « *non esiste spartizione di ministeri*, ma solo distinzione che appare inadeguata, in quanto il grado superiore, pur distinto dagli altri, contiene i gradi inferiori ». <sup>140</sup>

Non cambia molto se vengono descritti presbiterato e diaconato quasi come due « braccia » del vescovo oppure se il ministero sacro appare con tre gradini. Quest'ultimo fatto (con la subordinazione dei diaconi di fronte ai sacerdoti) si accenna già nel Nuovo Testamento, dove « *presbyteri* » ed « *episcopi* » vengono identificati, mentre i diaconi si trovano enumerati dopo (*Fil* 1, 1; *1 Tm* 3, 1-13). Sant'Ignazio di Antiochia, il primo testimone della triplice gerarchia, rende omaggio ad un diacono, sottolineando che « è sottomesso al vescovo come alla grazia di Dio e al presbiterio (!) come alla legge di Gesù Cristo ». <sup>141</sup> Il magistero parla chiaramente di tre gradi nel sacramento dell'Ordine. <sup>142</sup>

<sup>139</sup> D. REININGER, *Diakonat der Frau*, p. 622.

<sup>140</sup> S. ZARDONI, *I diaconi nella Chiesa antica*, p. 122.

<sup>141</sup> S. IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistula ad Magnesios*, 2, in Pierre-Thomas CAMELOT (ed.), *Lettres: Martyre de Policarpe, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne*, Cerf, Paris, 4e éd. 1969 (= *Sources chrétiennes* 10), p. Vedi già la sapiente difesa di quest'aspetto in Joseph LÉCUYER, « Der Diakonat nach den kirchlichen Lehräußerung » in K. RAHNER - H. VORGRIMLER (edd.), *Diaconia in Christo*, pp. 205-219, qui pp. 215-217.

<sup>142</sup> *Lumen gentium* nn. 28a, 29a; inoltre il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1554-1555.



6. *Possiamo imparare qualcosa dall'esperienza delle altre confessioni cristiane?*<sup>143</sup>

Un rinnovamento del diaconato femminile fu tentato dapprima nella Comunione anglicana. Nel 1862, il Vescovo anglicano di Londra ordinò alcune diaconesse con imposizione delle mani. Seguirono altri esempi, benché le funzioni delle donne fossero diverse secondo le diocesi. La Conferenza di Lambeth nel 1920 suggerì che le diaconesse facessero parte degli « Holy Orders » (« ordini sacri »), interpretati dal ramo anglocattolico (« High Church ») come sacerdozio ministeriale. Ma questo non venne detto espressamente. I compiti erano le opere di carità, ma anche la catechesi. Dipendeva dal vescovo, se la diaconessa poteva predicare o meno. Nel 1930 invece la Conferenza di Lambeth escluse la diaconessa espressamente dai tre gradi dei « Holy Orders ». Sarebbe distinta dai ministeri gerarchici, ma dovrebbe completarli. Malgrado tutto ciò, venne previsto per l'ordinazione della diaconessa lo stesso formulario che per il diacono. Vari autori anglicani parlano qui, giustamente, di « confusione ».<sup>144</sup>

Arrivò presto una difficoltà particolare, dal momento che i nuovi ordini femminili si dimostrarono una « concorrenza » più forte che contava tanti nuovi ingressi. Già nel 1939 si registrarono delle lamentele sulla mancanza di diaconesse.<sup>145</sup>

Nel 1968, la Conferenza di Lambeth (come nel 1920, a differenza del 1930) elencò la diaconessa fra gli « Holy Orders » (ordini sacri). A partire dagli anni 70, quasi tutti i gruppi anglicani conoscono un'ordinazione (uguale a quella per i diaconi) per le donne « diacono », distinte dalle « diaconesse ». In seguito, questa misura si

<sup>143</sup> Nell'insieme vedi M. HAUKE, *Überlegungen zum Weihediakoniat*, pp. 121-125; D. REININGER, *Diakoniat der Frau*, pp. 173-603.

<sup>144</sup> Hugh MACCULLUM « The Experience in Anglicanism », in Michael HAMILTON - Nancy MONTGOMERY (edd.), *The Ordination of Women. Pro and Contra*, New York 1975, pp. 136-151, qui p. 138; *Report of the Archbishop's Commission on Women and Holy Orders*, London, 1966, p. 34.

<sup>145</sup> Paula SCHÄFER, « Das Diakonissenamt in der anglikanischen Kirche », in *Eine heilige Kirche* 21 (1939) 76-79, qui p. 79.

dimostrava preparazione molto efficace per il sacerdozio femminile. In Canada, per esempio, nel 1970 vennero ordinate le prime «women deacons», nel 1975 le prime «women priests».

Sullo stesso binario si trova ormai la chiesa veterocattolica: la sua conferenza episcopale nel 1982 decise d'introdurre il diaconato femminile. Intanto nel 1984 fu creata una preghiera d'ordinazione analoga per i diaconi di ambedue i sessi (i compiti sono comunque gli stessi). La prima diaconessa fu ordinata a Zurigo nel 1987. Mentre nel 1994 apparve la lettera apostolica «*Ordinatio sacerdotalis*», la chiesa veterocattolica in Germania decise di ammettere le donne anche al sacerdozio ministeriale, e nel 1996 seguirono le prime ordinazioni sacerdotali. Nel 1997 la «Conferenza Internazionale dei vescovi veterocattolici» decise di lasciare la decisione riguardo al sacerdozio femminile alle singole chiese; in seguito si è spezzata la piena comunione fra la chiesa polacca degli Stati Uniti e la chiesa tedesca. Come nell'anglicanesimo, la diaconessa ha preparato la via al presbiterato.

Una reintroduzione del diaconato femminile fu proposta anche nella Chiesa ortodossa. I primi suggerimenti si rifanno al tempo di ciò che accadde nell'anglicanesimo: nel 1860, una sorella dello zar della Russia fece una proposta in tal senso, e nel 1906 vi fu una discussione al «Santo sinodo» che rifiutò un tale proposito. La rivoluzione bolscevica impedì ulteriori sviluppi.

Tuttavia è interessante vedere l'argomentazione dei protagonisti a favore di un diaconato femminile. Uno di loro, Alexios di Maltzew, parla della «*cheirotomia*» delle diaconesse nella Chiesa antica, ma sostiene che non si tratta qui del sacramento dell'Ordine, non avendo esse ricevuto l'incarico di servire presso i sacri misteri.<sup>146</sup>

Nel 1988, la Conferenza panortodossa di Rhodos (un congresso di teologi) pubblicò un documento sulla posizione della donna e sulla sua ordinazione. Venne raccomandato di ravvivare «il ministero apo-

<sup>146</sup> Alexios von MALTZEW, *Die Sacramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1888, Anhang, pp. 10-12.

stolico per le diaconesse» ed usare le preghiere di ordinazione delle *Costituzioni Apostoliche* e dei libri liturgici bizantini. Bisognerebbe, però, estendere i compiti della diaconessa all'ambito sociale.<sup>147</sup>

Viene ignorata qui la ricerca recente in Occidente (Gryson, Martimort ecc.) che contesta l'origine apostolica delle diaconesse. Ma è più importante l'occultamento di differenze all'interno della teologia ortodossa. Il testo, consciamente, evita di parlare di una «*cheirotontía*»<sup>148</sup>. La causa di questa cautela è la discussione relativa al ministero della diaconessa, se sacramentale o meno (la distinzione fra «*cheirotontía*» – ordini maggiori – e «*cheirothesta*» – ordini minori – compare nella legislazione bizantina, ma non esiste ancora nelle fonti antiche).<sup>149</sup> Ioannis Karmiris, per esempio, vede il diaconato come grado terzo del sacramento dell'Ordine al quale la Chiesa ortodossa non potrebbe ammettere delle donne.<sup>150</sup> Evangelos Theodorou invece dona al diaconato un significato autonomo, chiaramente separato dal sacerdozio. Ad un tale ministero diaconale, non orientato al sacerdozio, si potrebbero ammettere anche le donne. Questo diaconato sarebbe uguale a quello maschile, avendo un valore sacramentale.<sup>151</sup> Lo

<sup>147</sup> ÖKUMENISCHES PATRIARCHAT, «Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen», in *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 93-102, qui p. 100, nn. 32-34; inoltre Gennadios LIMOURIS (ed.), *The Place of Women in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women*, Tertios Publications; in parte Kyriaki Karidoyanes FITZGERALD, *Women Deacons in the Orthodox Church*, Holy Cross Press, Brookline, Massachusetts, 1998, pp. 204-207; K. KARIDOYANES FITZGERALD «The nature and Characteristics of the Order of the Deaconess», in Thomas HOPKO (ed.), *Women and the Priesthood*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1999, pp. 93-137.

<sup>148</sup> Lo segnala Elisabeth BEHR-SIGEL, «The Ordination of Women. An Ecumenical Problem», in *Theology* 97 (1994) 2-26, qui p. 17.

<sup>149</sup> Cf. Michael WITTIG, «Cheirothestia, Cheirotontia», in Walter KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau, 3. Ausgabe, t. 2, 1994, coll. 1031-1032.

<sup>150</sup> Ioannis KARMIRIS, *He thésis kai he Diakonia tôn Gunaikôn en tē Orthodôxo Ekklesiā*, Atene 1978; cf. il riassunto in K. FITZGERALD, «The nature and Characteristics of the Order», pp. 108-110.

<sup>151</sup> Evangelos THEODOROU, *He «Cheirotontia» kai «Cheirotesta» tôn Diakonissôn*, Atene, 1954; Evangelos THEODOROU, «Die Tradition der Orthodoxen Kirche in bezug auf die Frauenordination», in Elisabeth GÖSSMANN - Dietmar BADER (edd.), *Warum keine*

stesso Theodorou (con una minoranza d'altri teologi ortodossi) sostiene anche la possibilità di un sacerdozio femminile, benché il tempo attuale non sia ancora maturo.<sup>152</sup>

La mancanza di chiarezza nell'ambito ortodosso si mostra anche in un testo di consenso, preparato insieme ai veterocattolici: «La Chiesa indivisa, se si fa eccezione per l'istituzione delle diaconesse che non è mai stata completamente precisata, non ha accettato l'ordinazione di donne».<sup>153</sup>

La raccomandazione della Consultazione Interortodossa di Rhodos di consacrare di nuovo delle diaconesse, non può soddisfare di fronte allo stato non chiaro di questo ministero. Nel contesto attuale non si può lasciare in sospeso, se le diaconesse ricevono un'ordinazione sacramentale o meno. Forse anche per questo il documento di Rhodos non ha ancora avuto quasi nessuna conseguenza pratica.<sup>154</sup> In Egitto, nella Chiesa copta, nel 1992, furono introdotte delle diaconesse che fanno parte del clero, ma non vengono ordinate con l'imposizione delle mani; ricevono una benedizione e non esercitano funzioni liturgiche. Collaborano nella catechesi e nelle opere sociali.<sup>155</sup>

Del resto, bisogna paragonare la situazione dell'Ortodossia con la Chiesa cattolica: non esiste il grande numero di ordini femminili che si dedicano a compiti caritativi e catechetici. Possiamo interpretare i

*Ordination der Frau?*, Schnell & Steiner, München, 1987, pp. 26-49. Così anche K. Fitzgerald, il cui lavoro porta una raccomandazione del patriarca di Costantinopoli Bartolomeo.

<sup>152</sup> E. THEODOROU, *Das Amt der Diakoninnen*, pp. 31 e 44; similmente E. BEHR-SIGEL, *The Ordination of Women* (con lavori precedenti); e *L'ordinazione delle donne: un problema ecumenico. Recenti sviluppi nell'ambito della chiesa ortodossa*; anche C. MILITELLO, *Donna e ministero*, pp. 119-149.

<sup>153</sup> COMMISSIONE MISTA ORTODOSSA-VETEROCATTOLICA, *Dichiarazione comune di Kavala* (1987), V/7, n. 4, in *Enchiridion oecumenicum* 3, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 2774.

<sup>154</sup> Tranne, come pare, la prassi dell'arcivescovo di Atene, in D. REININGER, *Diakonat der Frau*, p. 554.

<sup>155</sup> Cf. *ibidem*, pp. 563-565.

tentativi di reintrodurre l'istituto delle diaconesse proprio in funzione di riempire questo «buco»; in Russia attorno al 1900, per esempio, fu tentato di costituire un ordine di «diaconesse» con la regola (e i compiti) delle suore di san Vincenzo de' Paoli.<sup>156</sup>

### 7. *Sarebbe conveniente introdurre un diaconato non sacramentale per le donne?*

Teoricamente si potrebbe ripristinare il diaconato femminile della Chiesa antica, spiegandolo come consacrazione o benedizione solenne, escludendolo dal sacramento dell'Ordine. Troviamo delle analogie nella consacrazione di una badessa oppure di una vergine. Ma una tale ordinazione non sacramentale non sarebbe ben accettata dal movimento favorevole al diaconato femminile. Il Congresso di Stoccarda del 1997, ad esempio, chiede nella risoluzione finale l'apertura del diaconato alle donne (e non un diaconato a parte).<sup>157</sup> Una donna diacono non sacramentale, magari con compiti uguali (o quasi uguali) a quelli del diacono uomo, verrebbe vista come «discriminazione».<sup>158</sup>

Lo studio tedesco recente e più ampio sul diaconato femminile dichiara fermamente di volere un diaconato sacramentale. Lo sguardo sulla comunità anglicana mostrerebbe che una mezza soluzione risulta insostenibile: spaccava gli anglicani in due parti per ciò che riguarda lo stato clericale (o meno) della diaconessa. Risultava meglio, in fine, ordinare delle donne diacono (alla pari con gli uomini)<sup>159</sup> e procedere

<sup>156</sup> Cf. *ibidem*, pp. 554-559.

<sup>157</sup> Cf. P. HÖNERMANN, *Diakonat*, pp. 138-140. Questa è sicuramente la richiesta recente più nota nell'ambito tedesco. Lo stesso vale per l'impegno più diffuso dall'ambiente statunitense: SOCIETÀ DI DIRITTO CANONICO, «L'ordinazione di donne diacono», in *Il Regno. Documenti* (9/1996) 302-311. Si veda la recensione di Gianpaolo MONTINI, «Il diaconato femminile. Lettura corsiva di un recente documento dell'Associazione Canonistica Statunitense», in *Quaderni di diritto ecclesiale* 10 (1997) 172-191; S. DUREN, *Diakonat der Frau?*, pp. 45-46.

<sup>158</sup> Cf. D. REININGER, *Diakonat der Frau*, pp. 647-648.

<sup>159</sup> Cf. *ibidem*, p. 648.

poi alle donne sacerdote e vescovo. Introdurre un « diaconato pastorale » per le donne non porterebbe alcun sollievo, ma aumenterebbe soltanto la rabbia e le richieste del movimento femminista. Sarebbe come un regalo non voluto da (quasi) nessuno.

Bisogna poi tenere presente che la figura del diacono è tutt'altro che consolidata.<sup>160</sup> Sicuramente il diacono permanente non sarebbe stato introdotto, se non ci fosse stata la crisi delle vocazioni al presbiterato.<sup>161</sup> Le confusioni sulla teologia del diaconato sono notorie, per non parlare della situazione fra i semplici fedeli.<sup>162</sup> Aggiungere poi a queste difficoltà un ministero ancora meno chiaro, non farebbe che aumentare le perplessità già esistenti.

#### 8. *Che cosa proporre come alternativa al diaconato femminile?*

Riproporre la diaconessa della Chiesa antica nel mondo d'oggi sarebbe un anacronismo. Allargare invece i compiti della diaconessa, rischia di confondersi con il diaconato maschile, parte del sacramento dell'Ordine. Per favorire la collaborazione femminile nella vita pastorale, bisogna valorizzare altre vie.

<sup>160</sup> Questo fatto lamentano, fra tanti altri, A. MIRALLES, *Diaconato permanente*, p. 715 (« questo capitolo teologico necessita ancora di un lungo lavoro di approfondimento »); C. MARUCCI, *Storia e valore del diaconato*, pp. 786-787; H. LEGRAND, *Le diaconat*, p. 17; W. KASPER, *Der Diakon in ekklesiologischer*, p. 145. G. GRESHAKE, *Priester sein*, p. 171 chiede perciò che l'autorità suprema ecclesiale porti finalmente chiarezza.

<sup>161</sup> Si vedano, per esempio, le osservazioni di Giuseppe COLOMBO, « Quale diacono in quale Chiesa », in *La Scuola Cattolica* 120 (1992) 299-314, qui pp. 302-304; Karl LEHMANN, « Zur Wiederherstellung des Ständigen Diakonates in Deutschland nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Versuch einer Zwischenbilanz », in Barbara NICHTWEISS (ed.), *Schauen, worauf es ankommt... Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Ständigen Diakonats im Bistum Mainz*, Bischöfliches Ordinariat, Mainz, 1996 (= *Mainzer Perspektiven* 9), pp. 149-172, qui p. 151; H.J. WEBER, *Zur theologischen Ortsbestimmung*, p. 80.

<sup>162</sup> Secondo il Messale di lingua tedesca, è compito del diacono di pronunciare o cantare dopo la consecrazione le parole « mistero della fede ». Un'interpretazione maliziosa commenta che qui il diacono esprimerebbe il fatto che lui stesso sarebbe un *mysterium fidei*: G. GRESHAKE, *Priester sein*, p. 169.

Si potrebbe introdurre una solenne *missio* (con benedizione) di laici (uomini e donne) nel servizio pastorale, senza creare confusioni con il sacramento dell'Ordine. Potrebbero essere dei ministeri ecclesiali con vari nomi. Ma una pratica del genere, di fatto, esiste già a livello di diritto particolare.<sup>163</sup> Teoricamente, si potrebbe pensare anche a ministeri ordinati fuori dell'orbita sacramentale. Non pare, però, che un'operazione del genere trovi tanti sostenitori oppure sia particolarmente auspicabile. La mancanza di sacerdoti si vince ultimamente solo con nuovi sacerdoti e non con misure di emergenza.<sup>164</sup>

Esistono già da tanto tempo le varie forme della verginità consacrata che implicano a volte anche il rito di consacrazione come « sacramentale ». Qui non manca lo spazio per un impegno molto diversificato e di massima importanza. « Nella Chiesa esiste un ministero femminile molto meno problematico e molto meno contestato del diaconato: la verginità consacrata ». <sup>165</sup>

È stato un grande acquisto del Concilio Vaticano II mettere in ri-

<sup>163</sup> Cfr. Adrian LORETAN, « Pastoralassistentinnen und – assistenten [o] in der Schweiz », in Martin KLOCKNER – Klemens RICHTER (edd.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung* Herder, Freiburg im Breisgau, 1998 (= *Quaestiones disputatae* 171), pp. 228-248, qui pp. 230 e 241. Si potrebbe ipotizzare una legislazione a livello universale. Tuttavia l'Istruzione interdicasteriale sulla « collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti » *Ecclesiae de mysterio* (1997) non sembra volere favorire un tale sviluppo.

<sup>164</sup> Così per esempio il vescovo di Basilea, Mons. Kurt KOCH, *Insieme responsabili per la nostra diocesi. Commento alla « Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti »*, Soletta 1998, pp. 11-13: « un'ampia partecipazione di teologi laici e di diaconi agli incarichi del ministero sacerdotale sulla base di deleghe straordinarie, sarebbe possibile solo al fatale prezzo di una diminuzione e una perdita di valori del ministero sacerdotale fino alla sua scomparsa [...] alla fine porterà a una sepoltura silenziosa del ministero ordinato [...] la pratica odierna [...] deve essere considerata una misura d'emergenza [...] Un ulteriore presupposto consiste nell'intensificazione degli sforzi da parte di noi tutti nella pastorale vocazionale. Finora non ho potuto convincermi che noi nella nostra Diocesi facciamo tutto ciò che è possibile e necessario al riguardo ». Questa via sembra più promettente che allargare « le vie di accesso al ministero ordinato », proposto dallo stesso presule (pp. 8-9).

<sup>165</sup> Janine HOURCADE, *La femme dans l'Église. Étude anthropologique et théologique des ministères féminins*, Téqui, Paris, 1986 (= *Croire et savoir* 7), p. 246.

lievo la dignità del cristiano laico, la vocazione universale alla santità e l'apostolato dei laici. Di fronte a questa situazione, sembra anacronistico concentrare l'interesse delle donne proprio nell'ambito clericale (che, nel diaconato sacramentale o «pastorale», sarebbe soltanto un grado inferiore nella gerarchia ecclesiale). Bisogna puntare invece al «genio della donna»<sup>166</sup> nell'ambito del sacerdozio comune. Qui il servizio delle donne sta proprio alle radici della Chiesa.<sup>167</sup>

Manfred HAUKE

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

Adolf KALSBACH, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1929 (= *Römische Quartalschrift, Supplementheft* 22); A. KALSBACH, «Diakonisse», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Hiersemann, Stuttgart, 1957, t. 3, coll. 917-928; Roger GRYSO, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Duculot, Gembloux, 1972 (= *Recherches et synthèses: Section d'histoire* 4); Cipriano VAGGAGINI, «L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina», in *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 145-189; Evangelos THEODOROU, «Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition», in *Una Sancta* 33 (1978) 162-172; E. THEODOROU, «Donna e ministero. Presentazione teologica della tradizione e della prassi ecclesiastica bizantina», in Cetina MILITELLO (ed.), *Donna e ministero. Un dibattito ecumenico*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1991 (= *Temi di pastorale* 3), pp. 99-118, qui pp. 104-105; Bruno KLEINHEYER, «Zur Geschichte der Diakonissen», in *Liturgisches*

<sup>166</sup> GIOVANNI PAOLO PP. II, *Lettera alle donne*, in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 803-812.

<sup>167</sup> Lo mette in rilievo molto bene S. DÜREN, *Diakonat der Frau?*, p. 54-70. Si veda anche Barbara ALBRECHT, «Vom Dienst der Frau in der Kirche», in Franz BREID (ed.), *Der Dienst von Priester und Laie. Wegweisung für das gemeinsame und hierarchische Priestertum an der Wende zum dritten Jahrtausend*, Ennsthaler Verlag, Steyr, Austria, 1991, pp. 33-64; AA.VV., *Starke Frauen. Ein Frauenbuch (auch) für Männer*, MM Verlag, Aachen 1994.



Jahrbuch 34 (1984) 58-64; Manfred HAUKE, « Überlegungen zum Weihe-  
diakonat der Frau », in *Theologie und Glaube* 77 (1987) 108-127, qui pp.  
113-121; Manfred HAUKE, « Observations on the Ordination of Women to  
the Diaconate », in Helmut MOLL (ed.), *The Church and Women. A Compen-  
dium*, Ignatius Press, San Francisco, 1988, pp. 117-139, qui pp. 124-132;  
M. HAUKE, « Der Frauendiakonat als Hebel zur Veränderung der Kirche.  
Kritische Bilanz einer theologischen Tagung », in *Forum Katholische Theolo-  
gie* 14 (1998) 132-147, qui pp. 132-136; Jean-Marie AUBERT, *Il diaconato  
alle donne? Un nuovo cammino per la Chiesa*, Edizioni Paoline, Cinisello Bal-  
samo, 1989, pp. 68-140; Dirk ANSORGE, « Der Diakonat der Frau. Zum ge-  
genwärtigen Forschungsstand », in Teresa BERGER – Albert GERHARDS  
(edd.), *Liturgie und Frauenfrage*, Eos Verlag, St. Ottilien, 1990 (= *Pietas Li-  
turgicas* 7), pp. 31-65, qui pp. 32-50; Abraham-Andreas THIERMEYER, « Der  
Diakonat der Frau, Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen », in  
*Theologische Quartalschrift* 173 (1993) 226-236; Franz COURTH, *Die Sakra-  
mente*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1995, pp. 286-291; Antonio  
MIRALLES, « Le diaconesse: bilancio di dodici anni di pubblicazioni (1982-  
1993) », in *Ricerche teologiche* 7 (1996) 161-176, qui 162-172; Enrico CAT-  
TANEO (ed.), *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*,  
Edizioni Paoline, Milano, 1997 (= *Testi patristici dei primi tre secoli* 25), pp.  
191-194; Corrado MARUCCI, « Storia e valore del diaconato femminile nella  
Chiesa antica », in *Rassegna di teologia* 38 (1997) 771-795; Alphonse BORRAS  
– Bernard POTTIER, *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du dia-  
conat latin*, Lessius, Bruxelles, 1998, pp. 155-176; Piersandro VANZAN, « Dia-  
conato permanente femminile ombre e luci », in *La Civiltà Cattolica* 150 I  
(1999) 439-452, qui pp. 440-447; Dorothea REININGER, *Diakonat der Frau  
in der Einen Kirche*, Schwabenverlag, Stuttgart, 1999, pp. 76-126; Gerhard  
Ludwig MÜLLER (ed.), *Der Empfänger des Weihesakramente. Quellen zur Leh-  
re und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Ech-  
ter Verlag, Würzburg, 1999, pp. 36-37, 168-183; Sabine DÜREN, *Diakonat  
der Frau? Fragen zur Stellung der Frau in der Kirche*, Stella Maris Verlag, But-  
tenwiesen, 2000, pp. 25-36.

XVI ENCUENTRO DE ESTUDIOS  
DE LA SOCIEDAD ARGENTINA DE LITURGIA

« EL ESPACIO CELEBRATIVO Y EL ARTE CRISTIANO »

Entre el 30 de abril y el 3 de mayo del 2001, tuvo lugar en Pilar, provincia de Buenos Aires, Argentina, un nuevo Encuentro de estudios de la Sociedad Argentina de Liturgia. Contó con la presencia de 80 participantes de Uruguay y Argentina.

Las exposiciones fueron: «La celebración litúrgica como expresión significativa de la belleza de Dios», a cargo del Arzobispo de La Plata, Mons. Héctor Aguer. «Imagen de Iglesia y arquitectura: historia y perspectivas actuales» y «La construcción de iglesias», ambas del Pbro. Germán Vallejos, argentino. El arquitecto Omar Demarchi expuso «Criterios de restauración de iglesias». Rodolfo Berbery, también arquitecto de Buenos Aires, afrontó los problemas de la restauración de iglesias y la edificación de nuevos templos. El Pbro. Tulio Cameli habló de «Las imágenes en el culto cristiano» y «Las vestiduras y objetos sagrados». Cerró el ciclo de exposiciones el P. Armando Conti sdb. con el tema: «Desafíos del arte litúrgico en el comienzo del tercer milenio».

Fue de gran interés contar con la presencia de artistas, como Rubén Monetti, de Buenos Aires, miembros del Taller de Iconografía «Andrej Rubliëv», también de Buenos Aires y de un párroco de Montevideo, que también ha realizado diversas pinturas.

Quedó constituida la nueva directiva de la Sociedad, como sigue: Presidente: Mons. Luis Fernández; Vice-Presidente: Pbr. Miguel A. D'Annibale; Vocales: Pbr. Antonio Navarro; Sr. Antonio Seminara; Pbr. Germán Vallejos; Pbr. Alejandro Bóttoli; Pbr. Sebastián Luna; Srta. Isabel Quintana.



## CD-ROM: IUS CANONICUM ET IURISPRUDENTIA ROTALIS

☐ **In hoc CD-ROM adsunt reproducta:**

- Codex iuris canonici anni 1917.
- Codex iuris canonici anni 1983.
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium anni 1991.
- Decreta interpretativa canonum Codicis Iuris Canonici anni 1917 et Codicis Iuris Canonici anni 1983 data a Pontificio Consilio de legum textibus interpretandis.
- Constitutio Apostolica « Provida Mater Ecclesia » anni 1936.
- Motu Proprio « Causas matrimoniales » anni 1971.
- « Normae Rotae Romanae Tribunalis » annorum 1934 et 1994.
- Iurisprudentia Rotalis de merito scilicet « Decisiones seu sententiae selectae Rotae Romanae Tribunalis » quae prodierunt ab anno 1966 ad annum 1990.
- Iurisprudentia Rotalis de ritu seu Decreta Rotalia antea numquam publicata annorum 1966-1990.
- Doctrina citata a iurisprudentia Rotali de merito in tribus archivis: magisterium ecclesiale, magisterium pontificium, auctores varii. Index analyticus textuum supra citatorum idiomate latino, italico, gallico, anglico, hispanico.

☐ **CD-ROM consuli potest uti sequitur:**

per indicem argumentorum iuxta capita nullitatis; per indicem analyticum argumentorum; per indicationem sententiae vel decreti rotalis; per nomen iudicis; per nomen Curiae; per indicationem canonis Codicum iuris canonici; per indicationem articuli textus Provida Mater, M.P. Causas matrimoniales, Normarum Rotalium; per indicationem doctrinae magisterii sive ecclesialis sive pontificii et auctorum; per concordantiam Codicis anni 1917 cum Codice anni 1983 et versa vice; per navigationem ipertextualem inter documenta cohaerentia.

☐ **Ex parte utentis requiruntur:**

Personal computer; Lector CD-ROM; Media operationis MS-DOS.

☐ **Pretium operis \$ USA 700.**

# CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

RITUALE ROMANUM

EX DECRETO SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII VATICANI II RENOVATUM  
AUCTORITATE PAULI PP. VI EDITUM IOANNIS PAULI PP. II CURA RECOGNITUM

## ORDO CELEBRANDI MATRIMONIUM

EDITIO TYPICA ALTERA

Ordo celebrandi Matrimonium, ad normam decretorum Constitutionis de sacra Liturgia recognitus, quo ditior fieret et clarius gratiam sacramenti significaret, a Consilio ad exsequendam instaurationem liturgicam apparatus, anno 1969 publici iuris factus est a Sacra Rituum Congregatione in prima editione typica. Nunc vero, post experientiam pastorem plus quam vicennalem factam, opportunum visum est alteram parare editionem, attentis animadversionibus et suggestionibus, quae ad Ordinem meliorem reddendum hucusque ac undique pervenerunt.

Editio typica altera apparata est ad normam recentiorum documentorum, quae ab Apostolica Sede de re matrimoniali sunt promulgata, videlicet Adhortationis Apostolicae *Familiaris consortio* (diei 22 novembris 1981) et novi *Codici Iuris Canonici*.

Relatione habita ad priorem, haec editio altera sequentia praebet elementa peculiaria:

— editio ditata est amplioribus *Praenotandis*, sicut ceteri libri liturgici instaurati, ut aptius exponatur doctrina de sacramento, structura celebrationis immediate eluceat et opportuna suppeditentur pastoralia media ad sacramenti celebrationem digne praeparandam;

— modo clariore indicatae sunt aptationes Conferentiarum Episcoporum cura parandae;

— nonnullae inductae sunt variationes in textus, etiam ad eorum significationem profundius comprehendendam;

— adiunctum est novum caput (Caput III: Ordo celebrandi Matrimonium coram assistente laico) ad normam can. 1112 C.I.C.;

— ad modum *Appendicis* inserta sunt specimina Orationis universalis, seu fidelium necnon Ordo benedictionis desponsatorum et Ordo benedictionis coniugum intra Missam, occasione data anniversarii Matrimonii adhibendus.

Venditio operis fit cura Librariae Editricis Vaticanae