

Erio CASTELLUCCI

**I diaconi nella vita della Chiesa: vocazione, carisma
Elementi per una teologia del diaconato**

Relazione al Convegno organizzato da *Orientamenti pastorali* – Assisi 2005
(in *Orientamenti Pastoralis* 53 (2005) n. 7, 80-119)

Introduzione

Il recente testo della Commissione Teologica Internazionale "*Il diaconato: evoluzione e prospettive*"(1) è rappresentativo della ricerca teologica attuale su questo argomento. Rappresentativo, prima di tutto, per l'autorevolezza di chi lo ha redatto (teologi di grande fama ed esperienza) e di chi ne ha approvata la pubblicazione (Congregazione per la Dottrina della Fede); rappresentativo per l'ampiezza delle fonti citate e della bibliografia utilizzata; rappresentativo infine per l'estrema cautela nel prendere posizione. Ed è proprio quest'ultimo punto a renderlo particolarmente emblematico dello stato odierno della ricerca teologica sul diaconato. Il testo, infatti, non solo nell'interpretazione positiva delle fonti ma anche nelle riflessioni teologiche, spesso si limita a menzionare le diverse opinioni e a segnalarle, ritenendo di non poterne sposare qualcuna in particolare (con alcune eccezioni a cui faremo riferimento); è un documento che porta i segni evidenti di molte discussioni e di parecchi confronti di posizioni divergenti, tra le quali la Commissione in quanto tale non sembra intenzionata a scegliere; l'impressione del lettore attento è quella di un 'mosaico', interessante sebbene talvolta non pienamente armonico, che si limita a presentare una panoramica dettagliata ma difetta di vigore, mancandovi un'idea-chiave. Probabilmente è apparso azzardato agli estensori spingersi oltre, adottando una linea più definita che inevitabilmente ne avrebbe relativizzato altre.

L'impressione dunque è che proprio questa, con i suoi pregi e limiti, sia la migliore istantanea oggi disponibile della teologia del diaconato. Quando ci si addentra negli studi sull'argomento infatti, sembra di guardare una foto colma di tantissimi elementi, ricca di colori, piena di sfumature; nella quale però diventa difficile discernere un soggetto portante, poiché lo sguardo è attratto dai particolari. Non è ancora disponibile un vero e proprio 'ritratto' del diacono, simile a quelle foto che un tempo i professionisti creavano nel loro studio, dove il personaggio si metteva al centro in posa e i pochi particolari presenti (una sedia, una tenda, un soprammobile) ruotavano attorno a lui; disponiamo invece di foto ancora molto mosse, piuttosto sfocate e ancora troppo inzeppate. Non solo i documenti magisteriali, ma anche – e forse ancora di più – gli studi teologici e pastorali tendono ad adottare un approccio piuttosto quantitativo e descrittivo, articolando la 'natura' del diaconato in un accumulo di 'compiti'(2): l'intento mira comprensibilmente a non tralasciare alcun elemento dalla tradizione ecclesiale, ma comunica tuttavia una certa sensazione di indefinitezza. Occorrerà integrare appena possibile questo approccio con uno di tipo qualitativo e speculativo, per individuare il 'perno' del diaconato attorno al quale sistemare gli altri elementi. Le riflessioni che seguono non hanno certo la pretesa di mettere a fuoco l'obiettivo e restituire un ritratto nitido del diaconato (come diremo meglio in conclusione, occorrerà ancora molto tempo per questo); intendono semplicemente individuare un 'filo di Arianna' nel labirinto dei dati disponibili, raccogliendo alcuni elementi essenziali e tentando di sistemarli in un quadro unitario.

I. Raccolta dei dati dalla Scrittura e dalla Tradizione

1. Prospettive neotestamentarie

Uno dei motivi di difficoltà nella determinazione del proprium del diacono è senza dubbio legato al fatto che già nel Nuovo Testamento la terminologia diaconale è equivoca; anzi – diciamolo subito – felicemente equivoca. *Diakonos*, *diakonia* e *diakonein* ricorrono decine di volte nei testi, ma solo in pochissimi casi si possono con certezza riferire a quel ministero che poi verrà detto tecnicamente 'diaconato'. In tutti gli altri casi questa terminologia si riferisce genericamente al campo semantico del 'servire', inteso come soggetto (*diakonos*), azione (*diakonein*) o contenuto (*diakonia*). Esiste quindi nelle Scritture cristiane una diaconia ben più ampia del diaconato e che ne rappresenta l'indispensabile humus: per inquadrare il diaconato neotestamentario, in altre parole, non basta analizzare i pochi passi nei quali esso compare come ministero già definito, ma è necessario prendere le mosse dalla diaconia intesa in senso ampio. Se gli autori del Nuovo Testamento hanno utilizzato la terminologia diaconale anche in senso stretto, conoscendone l'uso in senso ampio, la ragione c'è: e, come vedremo, è una ragione preziosa per la teologia del diaconato. Inquadriamo quindi i dati maggiori entro quattro grandi dimensioni, ciascuna delle quali nel Nuovo Testamento viene espressa anche in termini diaconali: la missione di Cristo, quella della Chiesa, quella degli apostoli e dei loro collaboratori e successori e, infine, il compito di alcuni cristiani detti 'diaconi'. Nei primi tre casi si parlerà di 'diaconia' cristologica, ecclesiale ed apostolico-ministeriale; nell'ultimo, dentro a questo sfondo massiccio, si parlerà propriamente di 'diaconato'.

Diaconia cristologica

Tra i titoli cristologici più importanti, segnalati in ogni manuale di teologia, incontriamo anche quello di 'Servo'; certo i maggiori sono: *Messia*, *Figlio*, *Figlio di Dio*, *Figlio dell'Uomo*, *Signore*, *Verbo...* ma *Servo* si colloca a ruota. Dietro alla figura di Gesù infatti, già nella sua vita terrena ma soprattutto alla luce degli avvenimenti pasquali, si staglia sempre più chiaramente nella comprensione dei discepoli la grande e misteriosa figura del Servo di *Jahweh*, al quale Is dedica i famosi 'quattro canti', e soprattutto l'ultimo (cf. Is 52,13-53,12), che appare quasi un racconto anticipato dell'umiliazione, morte e glorificazione di Gesù. Si può dire che nei lunghi capitoli dedicati da ciascun evangelista agli eventi della Settimana santa si legge in filigrana la sorte del Servo di *Jahweh*. E se ai tempi di Gesù è documentata quasi esclusivamente un'interpretazione collettiva di questa figura (simbolo delle sofferenze e del riscatto dell'intero popolo ebraico), la risurrezione di Gesù rese evidente ai cristiani che ormai era in lui, in un uomo solo, che si compivano misteriosamente i destini dell'intero popolo.

Oltre ai continui impliciti riferimenti nei racconti pasquali, il Nuovo Testamento applica a Gesù il titolo di Servo alcune altre volte in modo esplicito: in Mt 12,18-21 Gesù è presentato come adempimento di quanto detto da Is nel 'primo canto del Servo' (con la citazione per esteso di Is 42,1-4: il termine usato per 'servo' è *pais*); in At 4,30 gli apostoli invocano Dio, chiedendogli "guarigioni, miracoli e prodigi nel nome del tuo santo Servo Gesù" (ancora *pais*); in Fil 2,6-11 Paolo chiama Gesù addirittura 'schiavo', utilizzando il termine *doulos* (v. 7), che è più forte di *diakonos* o *pais*: Gesù non considerò tesoro geloso o "rapina" la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso prendendo la forma di servo, e umiliò se stesso fino alla morte, e alla morte di croce. E' dunque innegabile che il Nuovo Testamento utilizza la linea del servizio come una delle lenti interpretative della persona e dell'azione di Gesù: un servizio che inizia nel prendere la forma umana e si compie nel mistero pasquale di annientamento e innalzamento. L'interpretazione diaconale di Cristo da parte dei primi cristiani è pienamente fondata sull'autocomprensione stessa di Gesù. In un passaggio certamente autentico, Gesù afferma che "il Figlio dell'Uomo non è venuto per essere servito, ma per servire (*diakonesai*) e dare la propria vita in riscatto per molti" (Mc 10,45 e par.). Il *diakonein* è qui la cifra stessa della sua missione, dalla venuta nel mondo all'offerta della propria vita. Il modo di compiere la sua missione è, per lui, quello diaconale, non quello padronale o imperiale; la sua maniera di guidare il popolo, pascere il gregge, preparare il regno di Dio, mostrarsi Signore, vivere la figliolanza divina, è una sola: la maniera diaconale. "Gesù stesso si considerò semplicemente come il diacono, nel senso che egli

rifiutò ogni atteggiamento di dominio ed intese il servizio agli uomini come servizio al più piccolo”(3). Con questo atteggiamento, con il suo essere-per, Gesù scardina alla base il sistema del potere-per-il-potere, mostrando che l’unica ragion d’essere di un qualsiasi potere nella Chiesa è ormai la diaconia. Ogni compito ecclesiale deve respirare questa logica, se vuole essere fedele a Gesù. Siamo passati così alla seconda dimensione della diaconia.

Diaconia ecclesiale

Subito prima della solenne dichiarazione diaconale riguardante se stesso, Gesù aveva detto: “Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così, ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti.” (Mc 10,42-44; cf. anche, oltre ai brani par., Mt 23,11). Gesù non si accontenta di avere scelto lui stesso la via diaconale, ma la richiede anche ai discepoli; vuole che la comunità da lui raccolta strutturi la sua azione sullo stesso stile che ha praticato lui: chi vuol essere grande tra voi, si farà vostro diakonos, e chi vuol essere il primo sarà il doulos di tutti.

Dalla diaconia di Cristo prende dunque linfa la diaconia ecclesiale, che riguarda tutti i discepoli. La pagina della lavanda dei piedi in Gv 13 è una metafora impressionante dell’abbassamento diaconale di Gesù e del suo desiderio che la Chiesa si abbassi allo stesso modo: “Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri” (v. 14): e paragona infatti l’apostolo al doulos (cf. v. 16). Sarebbe utile allora, per seguire il filo della diaconia ecclesiale, rivolgersi ai racconti dell’istituzione dell’eucaristia, dove risalta il carattere sacrificale e oblativo del gesto (per voi, per tutti, per la remissione dei peccati...), anticipo simbolico del sacrificio della croce: ma una tale indagine porterebbe troppo lontano dall’argomento. Va invece almeno menzionata la dialettica Maria-Marta in Lc 10,38-42, dove l’ascolto di Maria e la diaconia (v. 39) di Marta non sono contrapposti come incompatibili, ma sono relazionati gerarchicamente: la ‘parte migliore/buona’ di Maria è il cuore del servizio di Marta; cuore senza il quale la diaconia scade in prestazione affannata (“Marta era tutta presa dai molti servizi”... “Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose”: vv. 40.41).

Si possono segnalare infine le applicazioni paoline del linguaggio diaconale alla pratica della colletta per i poveri: in Rom 15,25 annuncia che va “a Gerusalemme, a rendere un servizio (*diakonein*) a quella comunità”, cioè a portare alla Chiesa-madre quanto le Chiese di Macedonia e d’Acaia hanno raccolto in favore dei poveri che vi sono; e in 2 Cor 8,2-4 chiama diakonia di nuovo la colletta da parte delle Chiese macedoni. “La diaconia è dunque la legge sotto cui la Chiesa è entrata nel mondo”(4). I fedeli “per il battesimo e la cresima sono diventati anche amministratori dell’ampio compito diaconale. In questo senso, tutti i membri della Chiesa sono ‘diaconi’”(5).

Sulla Chiesa intera quindi Gesù ha trasferito lo scomodo asciugatoio diaconale. Ma nella Chiesa, proprio perché si mantenesse viva questa diaconia battesimale, gli apostoli hanno esercitato dall’inizio per volontà di Gesù anche una diaconia nei confronti della stessa comunità. Esiste quindi una ministerialità apostolica all’interno della diaconia ecclesiale: è il germe di quello che poi verrà chiamato sacerdozio ministeriale, da distinguere dal sacerdozio battesimale.

Diaconia apostolica

Il diakonein è “determinazione radicale dell’esistenza cristiana, che si esprime nel fondamento sacramentale dell’essere cristiano, dell’edificazione carismatica della Chiesa, come pure nell’invio in missione degli apostoli e nel ministero – derivante dall’apostolato – della proclamazione del Vangelo, della santificazione e della direzione delle Chiese”(6). Gli apostoli sono infatti nel medesimo tempo il germe della Chiesa e l’inizio del sacro ministero (cf. AG 5). Perciò “il diakonein è la caratteristica essenziale del ministero di apostolo”(7) ed “è propria di ogni ufficio ecclesiale l’esigenza della diaconia”(8).

E’ soprattutto Paolo a sviluppare la dimensione ministeriale dell’apostolato: per se stesso l’Apostolo utilizza molto spesso i termini diacono e diaconia per indicare il dono e il compito che egli ha ricevuto nello Spirito del Risorto. Paolo è perciò “diacono della nuova alleanza” (2 Cor 3,6) e il suo ministero è “diaconia dello Spirito” (2 Cor 3,8) e “diaconia della giustizia”, contrapposta alla “diaconia della condanna”, cioè il ministero dell’antica alleanza (2 Cor

3,9); il carisma di Paolo è, ancora, "diaconia della riconciliazione" (2 Cor 5,18), cioè servizio dell'opera redentrice di Cristo. Egli è "diacono di Dio" (2 Cor 6,4), "diacono" della Chiesa corpo di Cristo (cf. Col 1,25), "diacono" del Vangelo per il dono della grazia di Dio a lui concessa (cf. Ef 3,7). Anche il termine *doulos* compare nelle lettere paoline per indicare il legame apostolico con Cristo e il suo Vangelo (cf. Rom 1,1; Gal 1,10; Tit 1,1) e il servizio agli uomini per amore di Gesù (cf. 2 Cor 4,5).

Non solo l'apostolato, che si ricollega direttamente all'opera di Cristo-servo, ma anche i ministeri contemporanei o successivi a quello apostolico, emanando a loro volta da esso, ne ricevono l'impronta diaconale. Non è facile dare un volto preciso a tali ministeri, anche per la fluttuazione terminologica da cui è affetta la teologia neotestamentaria del ministero: i soggetti che lo esercitano vengono infatti designati con parole estratte da contesti molto diversi: sorveglianti-vescovi, maestri, profeti, anziani-presbiteri, servi-diaconi, evangelisti, pastori, capi... Il fatto che i primi cristiani, almeno per una ventina d'anni dopo la risurrezione di Gesù, attendessero il ritorno del Signore come imminente, non ha favorito dall'inizio la sistematizzazione dei ministeri, tanto più che in quella fase gli apostoli stessi si sentivano ed erano in effetti i 'ministri' delle loro comunità. Quando però l'attesa della parusia si allenta e gli apostoli mettono in conto la loro scomparsa, e quando il peso dell'attività pastorale comunitaria si fa per loro troppo consistente, allora essi si attorniano di collaboratori e prevedono anche dei successori: ad essi partecipano la loro diaconia, in forme e modalità diverse. Gli scritti del Nuovo Testamento cristallizzano questo processo pluridecennale, portando le tracce delle varie fasi del suo sviluppo.

Dentro a questa diversità resta dunque un filo rosso che collega tutti i servizi: "vi sono diversità di diaconie, ma uno solo è il Signore" (1 Cor 12,5). Ciò che lega gli uffici del Nuovo Testamento tra di loro, da quello di Gesù a quello dei Dodici, dagli apostoli ai Sette di Gerusalemme, dai compiti di evangelizzazione e guida attestati nelle comunità paoline alle mansioni stabili presenti nelle Chiese post-apostoliche è la diaconia(9).

I ruoli stabili di servizio alla comunità, che nel Nuovo Testamento sono chiamati in vari modi, hanno come denominatore comune la diaconia: sono servizi relativi a Cristo da una parte e alla Chiesa dall'altra. È significativo che il logion sul più grande e il più piccolo, nella versione lucana, riecheggi una terminologia ministeriale, quando – dopo avere detto che il più grande deve diventare come il più piccolo – Gesù aggiunge: "e chi governa come colui che serve" (Lc 22,26-27); *ho hegoumenos hos ho diakonon*, cioè colui che guida deve essere 'diacono': e l'evangelista non può non pensare anche al responsabile della comunità, che già in alcune comunità neotestamentarie erano chiamati proprio *hegoumenoi* (cf. Ebr 13,7.17.24). La missione di servo che Cristo ha ricevuto dal Padre e trasmette agli apostoli e questi a collaboratori e successori per l'edificazione ecclesiale è il dato primordiale da cui risulta che vi sono particolari compiti di uno per altri. Il potere di Cristo è per il servizio: ed ogni potere che Cristo ha trasmesso alla Chiesa è dentro alla medesima logica diaconale. Resta perciò esclusa, nel Nuovo Testamento, ogni gerarchia di rango, ogni superiorità del ministro sugli altri fedeli(10): i ministeri non sono 'dignità' che rivestano chi li detiene di una superiorità rispetto agli altri battezzati, ma veri e propri 'servizi' in favore degli altri battezzati. Se gli autori del Nuovo Testamento avessero voluto dare l'idea della 'superiorità', avrebbero probabilmente innestato i compiti cristiani nella categoria di 'sacerdozio' oppure utilizzato termini che indicavano potere civile, come *arché* o *timé*: non avrebbero certo scelto diaconia. La dedizione diaconale alla Chiesa rappresenta, quindi, un dato essenziale del ministero neotestamentario, che non è mai presentato come avulso dalla comunità, sopra di essa o, in qualche modo, fuori di essa, ma sempre dentro di essa, al suo servizio. Ma il discorso non si ferma neppure a questo terzo livello. All'interno dei diversi soggetti che portano avanti nelle prime comunità la diaconia apostolica, si individua un soggetto chiamato *diakonos* per antonomasia.

Diaconato

Se infatti la diaconia riguarda tutti i ministeri cristiani, si profila già la figura alla quale poi verrà riservato l'appellativo di *diakonos*. Le ricorrenze sicure non sono massicce: sui 29 passi in cui compare *diakonos*, solo Fil 1,1 e 1 Tim 3,8-13 indicano con certezza un compito pubblico nella comunità. Ma attorno a questi due brani sicuri, ruota una serie di brani attraversati di risonanze diaconali forse più generiche e indirette, ma non senza significato per la formazione graduale di quella figura che poi diventerà il 'diacono'. Questi brani-corona

sono soprattutto: Rom 12,7-8; Rom 16,1; At 6,1-7; Gc 2,16; Gv 2,1-12.

In Rom 12,7-8, poi, la "diaconia" viene accostata ad altri "carismi" (v. 6): profezia, insegnamento, esortazione, il dare, il presiedere, l'esercizio della misericordia. Non è certo se qui la diaconia sia già indicata come ministero proprio, accanto agli altri, oppure se indichi genericamente il servizio ecclesiale. Su Rom 16,1 (la 'diaconessa' Febe) si potrebbe discutere, poiché dalla menzione non si comprende se l'attribuzione paolina sia ampia o stretta(11). In At 6,1-7, passo che da Ireneo in avanti è indicato come 'istituzione del diaconato', in realtà i Sette non vengono detti 'diaconi', sebbene il loro servizio sia presentato come 'diakonia': probabilmente si tratta di un ministero specifico nei confronti dei giudeo-cristiani di lingua greca di Gerusalemme(12); quando venne comunque fissato per iscritto da Luca questo episodio, il diaconato poteva già avere una sua conformazione distinta dagli altri ministeri, e quindi l'autore potrebbe avere intenzionalmente intriso la figura dei Sette di tratti diaconali e la comunità potrebbe avere dedotto alcuni aspetti del diaconato dai Sette; un elemento in favore di questa interpretazione, se verificato, è l'ipotesi che il servizio alle mense richiesto ai Sette abbia risonanze liturgiche: "si tratta di una reale distribuzione di cibo durante il servizio liturgico (...). L'opera di beneficenza della comunità primitiva consisteva, dunque, in una vera e propria cena, e non soltanto in una distribuzione delle offerte. Ma il convito liturgico era già inizialmente legato alla diaconia"(13). Forse in Gc 2,16 (se un fratello o una sorella davanti al povero dice: "andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi", ma non dà loro il necessario...) c'è un'eco del saluto finale alla fine della celebrazione eucaristica, dove il diacono (ancora oggi) dice: "andate in pace", e che "è realmente connesso con la precedente distribuzione di cibo e vestito"(14). Può darsi che anche Gv 2,9 dove i "diaconi" attingono il vino – data la profonda risonanza eucaristica del passo – vi sia un indiretto riferimento al ruolo rivestito dai diaconi nella liturgia cristiana. Se dai passi-corona passiamo ai due sicuri, incontriamo un fenomeno interessante: in entrambi i casi i diaconi sono nominati subito dopo il vescovo, e nel testo di 1 Tim i requisiti richiesti al diacono sono praticamente gli stessi richiesti al vescovo. Questo fatto suggerisce di pensare già nel Nuovo Testamento ad un legame preciso tra i due ministeri: probabilmente tra le funzioni fondamentali del diacono era compreso anche il servizio al vescovo. Poiché nel versetto iniziale di Fil i diaconi sono solo menzionati, l'unico passo neotestamentario che fornisca alcune indicazioni sul diaconato come ufficio ecclesiale è quello di 1 Tm 3,8-13. In realtà anche da questo brano ricaviamo poco: veniamo a sapere che i diaconi stanno al fianco dei presbiteri-episcopi con funzioni di aiuto e collaborazione, come titolari di un ufficio (perciò anche per loro si indicano le doti che devono avere e i criteri di scelta); ma questo ufficio resta totalmente indeterminato: forse perché ai diaconi venivano affidati compiti di volta in volta differenti, a seconda dei bisogni; il fatto che non si menzioni l'ospitalità fa pensare che questi diaconi non siano ministri stabili, bensì missionari itineranti che collegavano le Chiese, con un ministero simile a quello dei primi collaboratori degli apostoli(15). Gli apostoli avrebbero in tal caso trasmesso il loro ministero di presidenza delle comunità ai vescovi e al presbiterio e il loro ministero di annuncio itinerante ai diaconi. Altri pensano che nel brano si possa individuare un riferimento all'amministrazione di beni materiali da parte dei diaconi: il fatto che 1 Tim li metta in guardia dalla bramosia del guadagno potrebbe farlo pensare(16). In ogni caso, al di là delle ipotesi, non è certo un caso l'accostamento diaconi-vescovi negli unici due passi in cui il diaconato è inteso sicuramente come ministero a se stante.

2. Prospettive patristiche del I e II secolo

Ai Padri più antichi non sfugge la particolare connessione tra diaconi e vescovi stabilita nel Nuovo Testamento. Clemente romano alla fine del I secolo, accenna agli apostoli che predicavano nelle campagne e nelle città e stabilivano tra i primi credenti (le "primizie") i vescovi e i diaconi (cf. 1 Clem. 42,1-5).

Didaché, nello stesso periodo, menziona due tipi di ministeri, itineranti e stabili. Al primo tipo appartengono gli apostoli, i profeti e i maestri; al secondo, i vescovi e i diaconi. Non sono invece mai menzionati presbiteri. A vescovi e diaconi vengono dedicate poche righe: "Eleggetevi dunque vescovi e diaconi degni del Signore, uomini mansueti non desiderosi di denaro, veritieri e provati. Essi esercitano per voi anche il ministero (leitourgousi... ten leitourgían) dei profeti e dei dottori. Non disprezzateli; con i profeti e i dottori sono quelli tra voi che vengono onorati" (XV,1-2). Alcuni elementi vanno notati:

- "Eleggetevi": vescovi e diaconi sono quindi scelti per votazione da parte della comunità. Ai tempi della Didaché il verbo cheirotonéin non indica ancora una sorta di 'consacrazione', come avverrà più avanti, ma solo una 'votazione', normalmente per alzata di mano (di qui l'etimologia) ma anche con altre modalità.

- - "Dunque": l'avverbio ουν, che segue l'invito ad eleggere, indica che il ministero di vescovi e diaconi è relativo a ciò di cui Didaché aveva appena parlato, ossia il sacrificio eucaristico domenicale (cf. XIII): ma il successivo leitourgousi... ten leitourgían non sembra riferirsi solamente al ministero eucaristico, bensì anche agli altri compiti normalmente esercitati da profeti e dottori. Si deduce che i ministri locali sostituiscono, nella presidenza eucaristica e nei compiti di annuncio, i ministri itineranti eventualmente assenti. Vescovi e diaconi sono quindi i 'successori' dei profeti e dottori assenti.

- "Vescovi e diaconi", in Didaché, potrebbero anche essere la stessa persona: in tal caso, si può dedurre solo che si tratta di persone che hanno nella comunità il servizio della sorveglianza; anche nel caso (più probabile) in cui i termini indichino due diversi ministeri, comunque, non abbiamo elementi per identificarne più precisamente il contenuto, al di là della presidenza eucaristica.

- "Degni del Signore, uomini mansueti non desiderosi di denaro, veritieri e provati": dovendo esercitare un servizio così rilevanti nella comunità, essi debbono possedere sostanzialmente le stesse virtù dei ministri itineranti.

- "Non disprezzateli; con i profeti e i dottori sono quelli tra voi che vengono onorati". Il ministero di vescovi e diaconi merita apprezzamento, come quello di profeti e dottori. Il carattere di 'supplenza' che sembrano avere vescovi e diaconi nei confronti di profeti e dottori e lo spazio di gran lunga maggiore dato a questi ultimi rispetto ai primi, mette in chiaro che per Didaché i ministeri locali sono subordinati a quelli missionari; e tuttavia i ministeri stabili stanno assumendo gradualmente il posto di quelli itineranti.

Ignazio di Antiochia, all'inizio del II secolo, è notoriamente il primo a presentare il monoepiscopato e la tripartizione dei ministeri; egli però non sembra stabilire una gerarchia tra diaconato e presbiterato, ma li considera piuttosto due ministeri affiancati, entrambi in stretta connessione con l'episcopato. "Ci troviamo qui davanti ad un gruppo di delegati ecclesiastici che sono indicato come "diaconi", cioè "servi". Il loro coordinamento al vescovo è strettissimo e immediato, mentre per il sacerdote, l'incarico di presiedere in sostituzione del vescovo, comporta una relativa indipendenza"(17) (G. LANGGÄRTNER, "Storia del diaconato. Motivi per una sua restaurazione", in AAVV., *Il diacono oggi*, Città Nuova, Roma 1970, 11-43; qui: 31). Ai diaconi Ignazio attribuisce genericamente un servizio, limitandosi a precisare che non si tratta dello stesso servizio dei diaconi 'pagani', bensì del servizio dei misteri di Gesù Cristo: "Bisogna che quelli che sono i diaconi dei misteri di Gesù Cristo siano in ogni maniera accetti a tutti. Non sono diaconi di cibi e di bevande, ma servitori della Chiesa di Dio" (Trall. II,3). Altrove richiama il fatto che il loro compito è svolgere "il servizio di Gesù Cristo" (Magn. VI,1), senza specificarlo ulteriormente. Ma in un caso anche i diaconi, come i vescovi, sembrano proprio impersonare Cristo: "tutti rispettino i diaconi come Gesù Cristo" (Trall. III,1). Rimane invece piuttosto oscuro il senso dell'invito a venerare i diaconi "come la legge di Dio" (Smirn. VIII,1). In definitiva "i testi ignaziani parlano al singolare del vescovo, al plurale dei presbiteri e dei diaconi, ma non dicono nulla sul carattere del diaconato: esortano solamente a venerare i diaconi come gli inviati di Dio"(18).

Le prime notizie dettagliate sull'attività liturgica dei diaconi si trovano in S. Giustino, nella prima metà del II secolo. I diaconi durante la celebrazione eucaristica danno ai presenti la possibilità di comunicarsi al pane e al vino e dopo la Messa, portano l'eucaristia agli assenti. Dopo il bacio di pace, nella liturgia eucaristica post-battesimale, "al presidente dei fratelli (to proestótì tôn adelphón) viene portato un pane e una coppa d'acqua e del vino temperato; egli, dopo averli ricevuti, innalza lode e gloria al Padre di tutte le cose nel nome del Figlio e dello Spirito Santo e compie un lungo rendimento di grazie (...). Dopo che il presidente ha reso grazie e tutto il popolo ha confermato acclamando, quelli che da noi sono chiamati diaconi fanno partecipare ciascuno dei presenti al pane su cui si è pronunciato il ringraziamento, al vino e all'acqua e portano questo (cibo) a coloro che non sono presenti" (LXV).

Due paragrafi dopo, compilando quasi un doppiopone, Giustino presenta la celebrazione eucaristica domenicale; anche questa volta compaiono i diaconi, con una funzione relativa alla comunione: "il presidente, allo stesso modo e per quanto gli è possibile, innalza

preghiere e ringraziamenti e il popolo acclama pronunciando l'Amen. Dei cibi su cui si è pronunciato il ringraziamento segue la divisione e la distribuzione a ciascuno e per mezzo dei diaconi si mandano a coloro che non sono presenti" (LXVII).

Nella liturgia eucaristica quindi il diacono favorisce l'accostamento di tutti alla comunione, sia dei presenti come degli assenti (presumibilmente per malattia o impedimenti dovuti alle frequenti persecuzioni). Non si dimentichi che l'eucaristia era ancora unica per tutta la comunità locale e presieduta di norma direttamente dal vescovo: il diacono perciò anche nella liturgia si trovava sempre a diretto contatto col vescovo ed era molto raro che un diacono si trovasse a fare servizio liturgico con i soli presbiteri.

Erma, nello stesso periodo, rivolge parole severe ai cattivi diaconi, inaugurando una tradizione letteraria di invettive che raggiungerà il culmine nei secoli IV-V: "Quelli che hanno macchie sono i diaconi che amministrarono male e derubarono le vedove e gli orfani. Essi fecero un loro profitto della diaconia che presero ad amministrare. Se dunque permangono in questa cupidigia sono morti e non hanno alcuna speranza di vita. Se si convertono e compiono santamente il loro ministero, potranno vivere" (Il Pastore, Simil. IX,26,2). Se ne deduce che i diaconi gestivano la cassa della comunità e dei poveri, e - come accade purtroppo in questi casi - alcuni ne approfittavano.

Se dunque Giustino presenta il servizio diaconale liturgico, accanto al vescovo, Erma presenta quello diaconale caritativo (pur dalla prospettiva degli abusi), che era a sua volta era un ministero 'diocesano', essendo le comunità ancora tutte radunate attorno al vescovo e non già suddivise in parrocchie stabili rette dai presbiteri, come avverrà invece dal IV secolo in avanti.

Con Ireneo, alla fine del II secolo, la teologia del diaconato guadagna il tema dell'istituzione rapportato ad At 6: "i Nicolaiti ebbero per maestro un certo Nicolao, uno dei sette diaconi ordinati dagli apostoli" (Adversus haereses I,26,3). Da Ireneo in avanti, questa identificazione sarà quasi unanime. E' curioso che Ireneo per indicare l'istituzione dei 'sette diaconi', utilizzi il verbo 'ordinare', che non compare in At 6, e tralasci invece di menzionare il gesto dell'imposizione delle mani da parte degli apostoli, presente invece nel testo lucano; del resto neppure in Ireneo, come negli altri Padri fin qui incontrati v'è qualche interesse a trasmettere notizie sul rito di ordinazione.

E' invece interessante notare che, essendo i vescovi proprio da Ireneo chiaramente definiti per la prima volta 'successori' degli apostoli (cf. III,3,1-3), la riconduzione del diaconato ad At 6 sembra riflettere implicitamente la convinzione che il diaconato sia di diretta derivazione episcopale; come gli apostoli 'ordinarono' i sette diaconi, così oggi i vescovi 'ordinano' i diaconi. Neppure in Ireneo c'è posto per una visione a 'gradi', come se il rapporto vescovo-diaconi fosse mediato dai presbiteri: il richiamo ad At 6, anzi, tende ad escludere questa visione.

3. Prospettive patristiche dal III al V secolo

Nei Padri del III secolo permane stretto il rapporto tra i diaconi e il vescovo presidente della comunità; talmente stretto che i diaconi acquistano rilevanza talvolta maggiore dei presbiteri, causando disagi e critiche.

Origene lamenta spesso la cupidigia dei diaconi nella gestione del denaro, nel contesto nell'organizzazione caritativa (cf. Comm. in Mat. 16,8). La crescita del prestigio diaconale è legata ai diversi e delicati ministeri connessi al diaconato: "alla funzione sociale e caritativa dei diaconi si aggiunge quella di assicurare vari servizi durante le assemblee liturgiche: designazione dei posti durante l'accoglienza dei forestieri e dei pellegrini, incarico delle offerte, sorveglianza dell'ordine e del silenzio, attenzione alla convenienza dell'abbigliamento"(19).

Cipriano critica la tendenza di certi diaconi a volere occupare il posto dei presbiteri (cf. Epist. 3,3); ad essi, dice il vescovo di Cartagine, spetta piuttosto assistere i presbiteri che offrono l'eucaristia (cf. Epist. 34,1), ma soprattutto visitare i carcerati e amministrare i beni della comunità (cf. Epist. 52,1). I diaconi devono poi essere obbedienti ai vescovi: essi devono "ricordare che il Signore ha scelto gli apostoli, cioè ha scelto i vescovi e i capi.

Essi invece sono stati ordinati, dopo l'ascensione del Signore al cielo, dagli stessi apostoli al loro servizio, come ministri del loro episcopato e della Chiesa. Nella misura in cui potremmo osare qualche cosa contro Dio che crea i vescovi, allo stesso modo i diaconi potrebbero agire

contro di noi che li eleggiamo" (cf. Epist. 3,3). L'afflato ignaziano dell'ultima affermazione lascia trasparire, ancora una volta, la preoccupazione dell'unità e la grande considerazione dell'episcopato come ministero stabilito da Dio per assicurare la coesione ecclesiale. I diaconi, sulla scia di Ireneo, sono identificati con i sette di At e, quindi, sono posti in riferimento diretto agli apostoli e a coloro che oggi ne tengono il posto, cioè vescovi e capi.

Negli Stromati, scritti da Clemente alessandrino verso la fine del II secolo, compare l'idea, che tra poco ritroveremo in Pseudodionigi, che la gerarchia terrestre è riflesso di quella angelica: "I gradi della Chiesa di quaggiù, vescovi, anziani, diaconi, sono in certo modo un riflesso della gerarchia angelica e di quella economia che, dice la Scrittura, attende quanti sulle orme degli apostoli sono vissuti in perfetta giustizia secondo il Vangelo. L'apostolo scrive che essi, sollevati 'fra le nubi' (1 Ts 5,17), prima saranno diaconi, poi iscritti nel consiglio degli anziani, secondo i gradi della gloria (poiché c'è gloria e gloria), fino a raggiungere lo stato di 'uomo perfetto' (1 Cor 15,41 e Ef 4,13)" (VI,13).

I ministeri cristiani sono diventati 'gradi' gnostici: è un tentativo di fusione dell'ideale ellenisticofiloniano del sacerdote filosofo, come colui che possiede conoscenza e virtù in sommo grado, con l'ideale del ministro cristiano, che per Clemente è colui il quale, eccellendo appunto per virtù e conoscenza, eredita il ministero apostolico. Lo schema dei 'gradini' inizia dunque a profilarsi chiaramente: in alto il vescovo, nel mezzo i presbiteri e in basso i diaconi.

Nella più antica preghiera di ordinazione a noi pervenuta – la Tradizione apostolica di Ippolito (circa 215), che "presenta per la prima volta lo statuto teologico e giuridico del diacono nella Chiesa"(20), allo schema simmetrico si affianca quello 'a gradini'. Quest'ultimo è infatti implicito nella struttura stessa dell'opera, che trasmette (per la prima volta interamente) i riti di ordinazione del vescovo (nn. 2-6), dei presbiteri (n. 7) e dei diaconi (n. 8). I 'ministeri' menzionati nel testo sono in realtà più di tre: vi si parla infatti anche di confessori (n. 9), vedove (n. 10), lettori (n. 11), vergini (n. 12), suddiaconi (n. 13) e guaritori (n. 14). Ma solo per i primi tre è prevista una imposizione delle mani (*cheirotónia*) di tipo liturgico-sacramentale, mentre per gli altri è esplicitamente esclusa: per questi ultimi infatti il rito è solo il riconoscimento di uno 'stato di vita' che comporta un ufficio comunitario (*katástasis*) o ancora più semplicemente l'espressa volontà da parte del soggetto di vivere conforme alla propria condizione. Si profila quindi chiaramente uno schema a 'gradini' in successione discendente, dove i diaconi risultano subordinati non solo ai vescovi ma anche ai presbiteri.

Tuttavia il testo continua a riflettere anche lo schema simmetrico, e proprio nel numero 8 dedicato all'ordinazione diaconale: qui infatti spiega che solo il vescovo (definito "*sommo sacerdote*") – e non anche il presbiterio – impone le mani al diacono, "proprio perché il diacono viene ordinato non al sacerdozio, ma al servizio del vescovo (non ad sacerdotium sed ad ministerium episcopi) con il compito di eseguirne gli ordini. Difatti egli non prende parte al consiglio dei sacerdoti, ma amministra e segnala al vescovo ciò che è necessario, né riceve lo spirito comune di cui tutti i sacerdoti partecipano, ma quello che gli è conferito per potere del vescovo". segno del legame diretto e non 'mediato' tra vescovo e diaconi. E molto importante il significato e il destino della formula non ad sacerdotium sed ad ministerium episcopi; dal V sec. infatti (e anche nell'odierna liturgia e in LG 29) scompare il genitivo episcopi... "Eppure proprio questo interesserebbe. Così risulterebbe evidente che Ippolito, e con lui la Chiesa dei primi secoli, hanno ritenuto che il diacono, cioè colui che serve, è ordinato immediatamente al vescovo; e che il campo dei suoi impegni può determinare un coordinamento al sacerdote soggetto al vescovo; che egli però non è subordinato al sacerdote"(21). Nel testo di Ippolito l'espressione non ad sacerdotium sed ad ministerium episcopi vuole significare che il diacono non presiede il sacrificio eucaristico (all'inizio del III secolo ancora normalmente presieduto dal vescovo, il 'sacerdos': appellativo che solo alcuni decenni più tardi scivolerà sui presbiteri), ma si pone a servizio diretto del vescovo, specialmente nell'ambito della liturgia; l'episcopi non va però inteso in primo luogo come genitivo oggettivo, cioè un servizio che ha per oggetto il vescovo, bensì come genitivo soggettivo, indicante la partecipazione ad un ministero di cui il vescovo è titolare. La formula quindi presenta i diaconi come collaboratori del vescovo in una parte del suo ministero di guida della comunità(22).

I compiti del diacono secondo il testo sono i seguenti: nella liturgia (cap. 21), portare le offerte e distribuirle (legame liturgia-carità), nell'amministrazione del battesimo,

accompagnare il presbitero e presentare l'olio dei catecumeni e il crisma, oltre che scendere in acqua con il battezzando; nell'insegnamento (cap. 39), istruire gli altri credenti; i diaconi poi operano poi in stretta unione con il vescovo nell'attività sociale.

Da Ippolito in avanti "la tradizione liturgica non cesserà più di essere il veicolo fino ai nostri giorni di questa visione 'sacerdotale' dei ministeri ecclesiali"(23), che sottolinea la 'dignità sacerdotale' dei ministri e accentua conseguentemente la differenza del clero dai laici. Se però Ippolito, all'inizio del III secolo, affermava ancora chiaramente il legame diretto tra vescovo e diaconi, a poco a poco comincia a prevalere l'idea dei 'gradini' suggerita da Clemente alessandrino e implicitamente accolta nella struttura della Tradizione apostolica, che risultava evidentemente più adatta a ridimensionare lo strapotere dei diaconi nei confronti dei presbiteri. Nel corso del IV secolo infatti "i diaconi dovevano in alcuni luoghi essere tentati di sostituirsi ai presbiteri"(24): il Concilio di Arles (314) ricorda che i diaconi non possono offrire l'eucaristia (can. 18); il Concilio di Nicea vieta loro di dare la comunione ai presbiteri o di riceverla prima dei vescovi, rammentando "che sono i servi del vescovo e che si trovano in un grado inferiore ai presbiteri" (can. 19).

E' nota poi la posizione di Girolamo sull'inferiorità dei diaconi rispetto ai preti: reagendo al fatto che nella Chiesa di Roma alcuni diaconi si ritenevano superiori ai presbiteri, argomenta così: se i diaconi fossero superiori ai presbiteri, essi sarebbero superiori anche ai vescovi, poiché presbiteri e vescovi per il Nuovo Testamento sono le stesse persone (cita Fil 1,1; At 20,28; Tt 1,5-7; 1 Tm 4,14; 1 Pt 5,1-2; 2 Gv 1; 3 Gv 1). E conclude, dopo aver ricordato alcuni episodi di singole Chiese: "che cosa fa, del resto, il vescovo, al di fuori dell'ordinazione, che il presbitero non possa fare?" (Epist. 146,1). Ecco il motivo dell'uguaglianza, che è nel contempo il motivo per cui i diaconi non devono pretendersi superiori ai presbiteri: il potere di consacrare è il medesimo: "Chi è che permette al ministero delle mense e delle vedove di elevarsi, gonfio d'orgoglio, al di sopra di coloro alla preghiera dei quali il corpo e sangue di Cristo sono consacrati?" (Ibid.). La concezione culturale di Girolamo viene da lui costantemente sostenuta con il paragone tra le istituzioni sacerdotali veterotestamentarie e quelle ministeriali della nuova alleanza. Questa posizione di Girolamo, che sarà 'vincente' a partire dall'epoca altomedievale prima per la diffusione ad opera dell'Ambrosiaster, ritenuto Ambrogio, e poi per il rilancio da parte di Isidoro e la definitiva 'consacrazione' ad opera di Tommaso, rappresenta il punto d'arrivo patristico della sacerdotizzazione in Occidente. In tal modo la teologia sarà per molti secoli segnata da quella visione culturale, che non solo impedirà di affermare la sacramentalità dell'episcopato, ma tenderà anche ad estromettere il diaconato dall'ambito del sacramento dell'Ordine, non essendo i diaconi abili alla consacrazione eucaristica.

Il rapporto con il vescovo resta anche nel IV secolo l'elemento caratterizzante nelle relazioni diaconali, tanto che le Costituzioni Apostoliche, nelle quali tra l'altro al diacono è attribuito il compito di vigilare sul buon andamento dell'assemblea liturgica, sull'accoglienza dei fedeli e sull'assegnazione dei posti alla celebrazione (cf. II,57, 2,10-13), paragonano il vescovo a Mosè e il diacono ad Aronne e arrivano a dire: "se dunque Mosè è stato chiamato dio dal Signore, tra voi il vescovo sarà ugualmente onorato come un dio, e il diacono come il suo profeta (...), e come il Figlio è l'angelo e il profeta di Dio, così il diacono è l'angelo e il profeta del vescovo" (II,46, 4.5.6). Comincia però ad affermarsi con sempre maggiore insistenza l'idea che il diaconato è un gradino transitorio verso il presbiterato, detto quest'ultimo dalle stesse Costituzioni Apostoliche "un grado superiore" (VIII, 18,3).

Da allora in poi (fine IV sec.) i sacramentari ripetono questa idea del diaconato come grado transitorio inferiore(25). Perciò "il sec. IV segna la conclusione del processo che ha condotto a riconoscere il diaconato come un grado della gerarchia ecclesiale, posto dopo il vescovo e i presbiteri, con un ruolo ben definito. Legato alla missione e alla persona del vescovo, tale ruolo comprendeva tre compiti: il servizio liturgico, il servizio di predicare il Vangelo e di insegnare la catechesi, come anche una vasta attività sociale concernente le opere di carità e un'attività amministrativa secondo le direttive del vescovo"(26).

Nel 400 circola a Roma il pamphlet Della presunzione dei diaconi romani, che riferisce nuovamente di prevaricazioni ed abusi. Di fatto dal V secolo i diaconi sono sempre meno legati ai poveri e ai malati e sempre più all'amministrazione e alle mansioni 'diplomatiche' a nome del vescovo. "Essi assunsero incarichi di nunzi papali e trasmettevano importanti lettere di vescovi. Da qui ebbero sviluppo, col tempo, compiti particolari, che potremmo chiamare di nunziatura apostolica. In ogni vescovado, un diacono riceveva il titolo di

arcidiacono e, come 'alter ego' del vescovo, di cui aveva la piena fiducia, era di vero ed immediato aiuto nella guida della diocesi; in lui potremmo vedere un po' il precursore dell'odierno vicario generale. Proprio in questi due uffici, di nunzio e di vicario generale, l'originario rapporto di fiducia e coordinamento tra diacono e vescovo sembra conservare ancora la sua impronta"(27). Ma questi compiti erano ovviamente riservati a pochi: i più si dedicavano alla liturgia e, in particolare, al canto, riservandosi parti cantate nella Messa (cf. ancora oggi l'Exultet pasquale): "I diaconi, che hanno voluto esercitare funzioni liturgiche e didattiche riservate ai presbiteri, ne subiscono il contraccolpo: subordinati ai presbiteri, il loro vincolo diretto con il vescovo si attenua, e finiscono col non avere più una funzione specifica. Il clero della Chiesa dell'Impero dimentica sempre più la sua funzione di servizio e favorisce una concezione sacrale del sacerdozio, verso il quale tendono tutti i gradi del cursus. I diaconi sono i primi a subirne le conseguenze"(28).

Le ragioni della crisi del diaconato come ministero permanente, specialmente dal V secolo in avanti, sono dunque legate praticamente al crescente prestigio assunto dai diaconi nelle diocesi, sacramentalmente alla graduale identificazione dell'Ordine con il potere di offrire il sacrificio eucaristico ed ecclesiologicamente all'offuscamento della connotazione 'diaconale' della Chiesa, le cui strutture ed istituzioni si andavano sempre più assimilando a quelle del potere imperiale. Il 'colpo di grazia' venne dalla diffusione in Occidente, dalla fine del V secolo, dell'opera La gerarchia ecclesiastica di Pseudodionigi, improntata completamente allo schema delle 'mediazioni' e quindi dei 'gradi' ecclesiastici. I ministeri sono per lui altrettanti gradini di una 'scala' iniziatica che porta verso Dio, avendo il vescovo come apice, punto d'incontro tra umano e divino, il presbitero appena sotto di lui e il diacono in basso, ma comunque sopra il popolo. La teologia pseudodionisiana porta a compimento gli accenni presenti alcuni secoli prima in Clemente alessandrino, e consacra uno schema liturgico e pratico nel quale il conferimento del diaconato era ormai solo un passaggio per accedere ai gradi superiori del presbiterato ed eventualmente dell'episcopato.

4. Dall'epoca medievale alle soglie del Vaticano II

Questo il quadro del diaconato già all'inizio del Medioevo: "partito come ministro della mensa per vedove, è rimasto come ministro della mensa eucaristica; ha certamente guadagnato in dignità: invece di cingersi un grembiule, come Cristo per lavare i piedi ai poveri (cf. Gv 13,4), ora può indossare la dalmatica; ma si è smarrito il 'ministero dei poveri' legato sacramentalmente alla struttura della chiesa.

In oriente sopravvive il diaconato permanente con funzioni liturgiche; in occidente diviene il gradino previo al presbiterato. Sono rari i diaconi permanenti, e solo nelle grandi città, dove acquista sempre maggiore importanza l'arcidiacono, tanto da essere frequente il passaggio da arcidiacono a vescovo. I compiti, oltre a quelli liturgici, sono notarili o diplomatici o finanziari; dove l'amministratore delle opere di carità diviene l'amministratore dei beni ecclesiastici" (29).

Con il De ecclesiasticis officiis di Isidoro di Siviglia (sec. VII) e fino al XX sec. il diaconato è di fatto solo un gradino verso il sacerdozio(30) e l'episcopato semplicemente un sacerdozio più alcuni poteri giuridici. Ai diaconi, prefigurati dai leviti e istituiti nei Sette, il vescovo di Siviglia attribuisce compiti di annuncio, ma insiste soprattutto sulle loro funzioni liturgiche direttamente collegate a quelle del presbitero; nemmeno il loro rito di ordinazione viene descritto. L'impostazione di Isidoro si diffonde presto in tutta la Chiesa: "alla fine del IX secolo in Oriente, i diaconi formano sempre un ordine permanente di chierici, ma soltanto per le necessità liturgiche (...). Anche in Occidente, l'attività dei diaconi è praticamente ridotta alle funzioni liturgiche"(31). Sempre a partire dal IX secolo, poi, la regola è di essere ordinati per gradum. "Questo fenomeno di concentrazione delle competenze e di sostituzione delle funzioni inferiori con quelle superiori, la frammentazione delle competenze originarie dei diaconi in molte funzioni subalterne clericalizzate, l'accesso alle funzioni superiori per gradum spiegano come il diaconato, in quanto ministero permanente, abbia perduto la sua ragion d'essere. Gli rimanevano soltanto i compiti liturgici esercitati ad tempus dai candidati al sacerdozio"(32). Nei secoli successivi il diaconato continua a declinare, fino alla sua pratica scomparsa. Alcuni interventi, sempre negativi, dei Concilî lateranensi del XII secolo, mostrano che l'arcidiacono è ormai considerato dai vescovi come un centro di potere da limitare e contenere, quasi un 'mediatore' tra il vescovo e i presbiteri (33).

Tommaso d'Aquino, nel XIII sec., non farà che raccogliere questa eredità, rovesciando la posizione ignaziana (ancora recepita da Isidoro) sulla base, paradossalmente, della medesima importanza attribuita all'eucaristia: ma mentre per Ignazio il punto di partenza della teologia dei ministeri era il vescovo, in quanto presiede la comunità locale nel suo momento unitario fontale che è la celebrazione eucaristica, nel Medioevo punto di partenza diventa invece il potere sacerdotale di consacrare l'eucaristia – e quindi il presbitero – a prescindere dalla comunità ecclesiale.

Si può dire che con la riflessione tomista si compie davvero la parabola della sacerdotalizzazione. Così Tommaso fissa la dottrina delle due potestates, che verrà rivisitata solo durante i lavori del Vaticano II: l'ordinatio sacerdotalis conferisce, attraverso la celebrazione del sacramento e quindi l'intervento divino, la potestas ordinis finalizzata al Corpus verum Christi, che abilita cioè essenzialmente alla consacrazione dell'eucaristia; la missio canonica conferisce, attraverso l'autorità ecclesiastica superiore (il vescovo per il presbitero e il papa per i vescovi), la potestas jurisdictionis, finalizzata al Corpus mysticum Christi, che rende possibili e leciti altri atti ministeriali, come l'assoluzione, la predicazione e la cura pastorale parrocchiale per i presbiteri o l'amministrazione delle diocesi, l'ordinazione e la confermazione per i vescovi.

Il Concilio di Trento si occuperà solo di passaggio e indirettamente dei diaconi, rimanendo la sua teologia dell'ordinazione tutta assorbita dal sacerdotium inteso come abilitazione all'offerta del sacrificio eucaristico, come reazione alla negazione luterana di un sacerdozio ministeriale nella Chiesa. Così Trento evita di pronunciarsi sulla sacramentalità sia dell'episcopato che del diaconato, limitandosi ad affermare che la gerarchia, composta da vescovi, presbiteri e ministri (sono intesi i diaconi), è "divina ordinatione instituta"(34); affermazione che va interpretata non nel senso stretto di una istituzione 'specificata' da parte di Gesù dei vari gradi della gerarchia, bensì nel senso lato di 'disposizione divina', 'piano divino', 'decreto divino'(35). Il più importante teologo della Controriforma, il Card. Bellarmino, ritiene molto probabile la sacramentalità del diaconato(36), ma tuttavia né lui né la teologia fino al Vaticano II si decidono in merito.

5. Dal Vaticano II ad oggi

Il Vaticano II ha recuperato prima di tutto, e con forza, l'idea che il sacramento dell'Ordine ha come contenuto non solo l'abilitazione al culto ma la triplice missione di annuncio, celebrazione e guida delle comunità; ed ha come forma non una semplice 'dignità' ma una vera e propria 'diaconia'. La prima grande prospettiva comporta l'ampliamento del contenuto dell'Ordine: dal solo culto all'intera missione affidata da Gesù agli apostoli. Alla porta del Vaticano II bussa un sacerdozio culturale e sacrale e dalla stessa porta, tre anni dopo, esce un ministero ordinato missionario ed ecclesiale. Il Vaticano II, in tre anni di intensissimi dibattiti, arriva a questo risultato partendo da un allargamento dell'istituzione del ministero ordinato da parte di Gesù: immergendo più profondamente il ministero nelle fonti neotestamentarie, il Concilio ne ha gradualmente individuato l'origine non più solamente nel mandato di ripetere il gesto eucaristico (l'istituzione del sacerdozio nell'Ultima cena), bensì nell'intera missione affidata da Gesù ai Dodici e da questi partecipata ai loro collaboratori e successori: missione che comprende nel Nuovo Testamento certo il mandato culturale (e non solo eucaristico, ma anche battesimale e penitenziale), ma non si ferma ad esso, allargandosi all'annuncio del Vangelo fino ai confini della terra e al compito di educare all'osservanza dei comandamenti di Gesù, concentrati in quello dell'amore. È stata questa ermeneutica globale del Nuovo Testamento a determinare nei padri conciliari due importanti riforme.

La prima consiste nell'abbandono dello schema medievale-tomista delle due potestates, che – come sopra accennato – riconducevano il ministero a due diverse fonti (sacramento e diritto), e nell'adozione al suo posto dello schema dei tria munera, che ritiene invece tutti e tre i compiti fondati sull'ordinazione e poi successivamente regolati dal diritto. Lo schema dei tria munera apparve ai padri conciliari adatto ad esprimere l'unica origine della triplice missione dei ministri sulla linea dell'apostolato neotestamentario (cf. LG 25-27 per i vescovi, LG 28 e PO 4-6 per i presbiteri e LG 29 per i diaconi).

La seconda riforma riguarda l'abbandono dello schema scolastico-tomista che vedeva l'analogato principale del ministero ordinato nel sacerdozio, quindi essenzialmente nell'offerta del sacrificio eucaristico, e l'adozione al suo posto dello schema ignaziano e

protopatristico, che vede invece nell'episcopato la somma del sacro ministero, di annuncio, celebrazione e guida. Se prima dunque era il vescovo che riceveva un 'di più' (liturgico-giuridico), poi è il presbitero (e il diacono) che 'partecipa' della pienezza episcopale. Sganciando l'origine del ministero dal riferimento esclusivo all'Ultima Cena e agganciandola piuttosto all'intera missione consegnata dal Risorto agli apostoli, e da questi ai successori (i vescovi), è apparso bene che l'episcopato raccoglie interamente il ministero apostolico, partecipandolo poi in diversa misura ad altri soggetti ecclesiale (cf. LG 28 e PO 2). Così si stagliava a poco a poco, in aula conciliare, una concezione del sacramento dell'Ordine meno culturale e più missionaria, meno legata al 'sacerdozio' (cioè al presbiterato) e più articolata e ricca, secondo la visione ignaziana dei tre ministeri: episcopato, presbiterato e diaconato. La seconda grande prospettiva, quella diaconale riguardante l'intero sacramento dell'Ordine, è chiaramente guadagnata fin dal grande cap. III della LG (nn. 18-29). Al n. 24, trattando dei vescovi, compare l'idea che il loro 'potere' in realtà non ha altro scopo che di essere 'ministero'. Dopo avere richiamato i testi più importanti del Nuovo Testamento sulla missione apostolica (Mt 28,18-20; Mc 16,15-16; At 26,17 ss) e sull'invio dello Spirito agli Apostoli (At 1,8; 2,1 ss; 9,15), il testo conclude: "questo ufficio (munus) che il Signore ha affidato ai pastori del suo popolo è un vero servizio (servitium), che nella Sacra Scrittura è chiamato significativamente diaconia o ministero ('diakonia' seu ministerium) (cf. At 1,17.25; 21,19; Rom 11,13; 1 Tim 1,12). La potestas-exousia è dunque intesa non come 'comando' o 'dignità', bensì come 'munus', 'servitium', 'diakonia', 'ministerium'. E' determinante il fatto che questo paragrafo venga collocato prima dei tre successivi che trattano dei tria munera ne dà dunque l'inquadratura e l'interpretazione esatta, che è proprio quella diaconale. Dunque per il Vaticano II "il servizio è la forma e la maniera specifica con cui la gerarchia deve formare e guidare il popolo sacerdotale"(37). La pienezza del sacramento dell'Ordine non sta quindi nell'aumento di 'dignità' ma nell'assunzione piena di un 'servizio'.

Con questa medesima ottica diaconale il Vaticano II rilegge il presbiterato. Espressione sintetica di questa impostazione è non solo LG 28, ma anche e soprattutto il decreto PO, con la chiara dei redattori del testo finale: il presbiterato è ordinato al ministero(38). Il Vaticano II ha così recuperato la specificità diaconale non solo del vescovo, ma anche del presbitero, al punto da farne il riferimento fondamentale della sua figura teologica e spirituale. E' dunque perfettamente in linea con il recupero del significato missionario e diaconale di ciascuno dei ministeri ordinati la restaurazione o restituzione del diaconato nella sua forma permanente, del quale tratta più di tutti LG 29 (vi sono altri testi conciliari che menzionano i diaconi, ma che qui possiamo solo elencare: SC 86, LG 20.28.41, OE 17, CD 25; AG 16; DV 25) (39). Questa decisione venne presa in conformità con la ritrovata visione 'ministeriale' dell'episcopato e del presbiterato, che favorì il recupero di quel grado dell'Ordine contrassegnato, nel nome stesso e nel ruolo assunto, dalla sottolineatura del 'servizio'. In tale decisione sembrano intrecciarsi motivazioni di ordine dogmatico (ricostruire l'interezza del sacramento), di ordine storico (recuperare un ministero per molto tempo esistito nella forma permanente) e di ordine pastorale (favorire la "cura animarum", anche per l'oggettivo e progressivo scarseggiare numerico dei presbiteri)(40).

LG 29 dapprima offre rapide indicazioni sulla natura del diaconato: i diaconi stanno "in un grado inferiore della gerarchia", perché la loro consacrazione è "non per il sacerdozio ma per il ministero", cioè sono ordinati non per offrire il sacrificio eucaristico, ma per il servizio della carità nella Chiesa. Il testo aggiunge che essi "sono al servizio del popolo di Dio in comunione col vescovo e il suo presbiterio" (del quale essi non fanno parte). L'indole sacramentale del diaconato è indicata dal Concilio indirettamente, attraverso le parole "sostenuti dalla grazia sacramentale (gratia enim sacramentali roborati)": in modo quindi molto meno deciso e vincolante di quel che il Concilio ha fatto per la sacramentalità dell'episcopato(41). Si elencano poi i compiti concreti del diacono, articolando il triplice "servizio della liturgia, della parola e della carità".

Finalmente il testo afferma poi che, per rendere possibile un adeguato esercizio di questi compiti, "il diaconato potrà in futuro essere restaurato come grado proprio e permanente della gerarchia" e quindi non più solo come gradino per il presbiterato. Viene lasciato alle conferenze episcopali di decidere, con l'approvazione del papa, "se e dove sia opportuno che tali diaconi (permanenti) siano istituiti", avendo come criterio "il bene delle anime". Il diaconato permanente "potrà essere conferito a uomini di più matura età", anche sposati, e

anche ai giovani (non sposati) idonei, che però contraggono così l'obbligo del celibato. Paolo VI, nella *Sacrum diaconatus ordinem* (1967), aggiunse poi rispetto al Concilio un riferimento esplicito al 'carattere' e l'idea che il diaconato è 'stabile'(42). Nel *Codex Iuris Canonici* del 1983 si parla del diaconato nella prospettiva della sacramentalità (cf. specialmente cann. 1008-1009); più deciso è il Catechismo della Chiesa Cattolica, che considera l'ordinazione vero "atto sacramentale" (n. 1538). Anche la *Ratio fundamentalis* (1998)(43) afferma chiaramente la sacramentalità del diaconato (cf. n. 7).

Il *Direttorio* (1998)(44) al n. 11 sembra voler riprendere il filo dell'ordinazione diaconale ad *ministerium episcopi*, quando mette in guardia contro la possibile privazione della "relazione diretta e immediata, che ciascun diacono deve avere con il proprio vescovo".

II. ELEMENTI PER UNA TEOLOGIA DEL DIACONATO

6. La sacramentalità del diaconato in chiave 'simbolica'

Nel corso della lunga storia del diaconato, dagli accenni neotestamentari alla restaurazione operata dal Vaticano II, passando attraverso i Padri e la lunghissima ibernazione subita dalla forma permanente del diaconato del secondo millennio, ai diaconi sono stati attribuiti compiti svariati, che si possono agevolmente raggruppare attorno ai tre uffici divenuti ormai classici: servizio agli ultimi (con aggancio ad At 6, a partire da Ireneo), con graduale assunzione di compiti amministrativi nelle Chiese locali (già certamente da Erma, poi in Ippolito, Origene e Cipriano); servizio liturgico nella celebrazione dei sacramenti, specie il Battesimo e l'Eucaristia (molto sottolineati nell'epoca patristica: si vedano soprattutto gli accenni ai "misteri" in Ignazio, la descrizione di Giustino e i compiti elencati da Ippolito); servizi in ordine all'annuncio del Vangelo e alla catechesi (probabilmente già in 1 Tim e certamente in Didaché e in Ippolito).

La scomparsa del diaconato come ministero permanente prende avvio con il suo declino a partire dal sec. V, quando le funzioni del diacono appaiono già notevolmente ridotte: a lui sono riservati alcuni interventi nella liturgia (relativi alla distribuzione della comunione) e nella vita ecclesiale (può scomunicare i ministri inferiori).

I motivi di questa riduzione si deducono, qua e là, da alcune affermazioni del Magistero: i diaconi in alcuni casi avevano usurpato le funzioni dei presbiteri e dei vescovi; l'Ordine viene assorbito gradualmente nel solo 'sacerdozio', come abbiamo illustrato. Dalla complessa ed articolata vicenda del diaconato nella storia, si può ricavare un dato fondamentale sicuro: esiste nella Chiesa e nel mondo un segno efficace (= sacramento) della presenza ed azione di Cristo Servo; se questo segno viene tralasciato o trascurato, come purtroppo è accaduto specialmente nel secondo millennio della storia ecclesiale, ne patisce l'efficacia della Redenzione.

Essa infatti respira non la logica funzionale dell'efficienza, rispondente alla domanda: "a cosa serve?": in tal caso la Chiesa dovrebbe prendere solo quei 'segni' che hanno una precisa utilità, ma così dovrebbe eliminare gran parte dei sacramenti e della parola di Dio, e strumentalizzerebbe la Rivelazione; la Chiesa invece respira la logica simbolica dell'efficacia, che risponde alla domanda: "che cosa vuole il Signore?". Prima di considerare i tre fondamentali ambiti nei quali questo segno agisce (il sacramento dell'Ordine, la Chiesa e la società), è utile dunque dire qualcosa su questa logica simbolica.

Ogni vocazione, carisma e ministero nella Chiesa non fa che riflettere qualche tratto del mistero di Cristo e donarlo come testimonianza e collaborazione salvifica alla Chiesa; le vocazioni, i carismi e i ministeri entrano così nella dinamica del "Cristo totale", cioè di Cristo Capo e della Chiesa corpo: Cristo come elemento 'sorgente' e la Chiesa come elemento 'accogliente'.

La categoria di simbolo si mostra adatta ad articolare unità battesimale-eucaristica e pluralità vocazionale-carismatica nella Chiesa. Riscoperto oggi specialmente nella teologia sacramentaria, il 'simbolo', nell'antichità greca da cui proviene la parola, era "il pezzo di un oggetto consegnato ai partner di un contratto per permettere loro - personalmente o ai loro discendenti - di riconoscere la validità dell'accordo raggiunto. Questo riconoscimento avveniva 'mettendo insieme' (*sym-ballein*), cioè componendo o congiungendo, i diversi pezzi,

che venivano considerati come portatori dello stesso contratto: il tutto, sotto l'autorità della legge scritta od orale, che garantiva la legittimità dell'operazione"(45). Ogni vocazione, carisma e ministero nella Chiesa ha una funzione simbolica che ha a che fare con l'efficacia, prima ancora che una funzione operativa che concerne l'efficienza: è cioè segno vero ma incompleto, che richiama l'insieme della Chiesa e rimanda a qualche aspetto del mistero di Cristo.

Per dare qualche esempio (senza la pretesa di classificare la fantasia dello Spirito): le vocazioni alla vita contemplativa assumono come segno distintivo la dimensione del Cristo orante e della Chiesa adorante; i carismi-ministeri dell'annuncio mettono in particolare risalto la caratteristica del Cristo Verbo di Dio, profeta e predicatore e della Chiesa che accoglie e proclama la Parola; coloro che esercitano i loro carismi in campo pedagogico evidenziano la dimensione del Cristo che "impara l'obbedienza dalle cose che patisce" (cf. Ebr 5,8) e che educa i discepoli e della Chiesa plasmata e guidata da Cristo; i malati testimoniano soprattutto la situazione del Cristo sofferente, crocifisso e risorto e della Chiesa che vive la logica del mistero pasquale; chi esercita carismi nei campi dell'assistenza, si rende segno eloquente della carità di Cristo, che con la sua povertà ci arricchisce e ha compassione della nostra situazione, e della Chiesa arricchita da Cristo, che trasmette agli uomini – specie i più emarginati – la forza della sua risurrezione; i ministri ordinati (vescovi, presbiteri e diaconi) rappresentano la sollecitudine del Cristo pastore e servo 'di fronte' al gregge, cioè alla Chiesa e al mondo; il loro ministero è essenziale in quanto ricorda efficacemente alla Chiesa di essere 'convocazione' (Ek-klesia, appunto), di vivere cioè interamente sull'accoglienza dei doni di Cristo, parola, sacramenti e carità. I coniugi poi mettono in particolare evidenza il Cristo Sposo che offre se stesso alla Chiesa sposa, e questa che riceve da lui l'amore; i religiosi fanno risaltare con particolare vitalità i tratti di maggiore 'novità' del 'Cristo totale', cioè il Cristo povero, obbediente e casto e la Chiesa che vive solo della ricchezza, libertà e gioia del suo Signore ed ha solo questo da dare agli uomini.

Tutti i battezzati sono chiamati a vivere 'tutti' questi aspetti, nell'ottica della propria vocazione; i singoli doni assumono valore dall'insieme del mistero di Cristo e del suo corpo che è la Chiesa: ma appunto per aiutare questa tensione alla totalità nella Chiesa vige la logica dei simboli: ciascun carisma evidenzia un riflesso come servizio e stimolo per tutti a non dimenticare quell'aspetto particolare. Così tutti i battezzati sono chiamati a pregare e adorare, ad annunciare ed educare, a partecipare delle sofferenze di Cristo e ad assistere chi è nel bisogno, a prendersi cura dei fratelli come loro servitori e a tradurre l'amore di Cristo sposo per la Chiesa, ad essere poveri, casti ed obbedienti: ma proprio per favorire l'attenzione alla totalità dell'esperienza di Cristo, lo Spirito suscita alcune persone che assumono alcuni tratti come caratterizzanti e diventano così segno e testimonianza per tutti, stimolo e richiamo a non tralasciare quel particolare aspetto della sequela. Ogni vocazione, carisma e ministero è quindi espressione del comune sacerdozio di tutti i cristiani e nello stesso tempo aiuto per un esercizio più completo di tale sacerdozio. Unità e pluralità si arricchiscono a vicenda.

Una parola a parte merita, in questo gioco simbolico, il sacramento dell'Ordine: esso infatti non è fondato semplicemente su una vocazione, un carisma o un dono tra gli altri, ma è costitutivo per l'identità stessa della Chiesa. Infatti i cristiani ordinati – vescovi, presbiteri e diaconi – sono segno della priorità della grazia di Cristo sulla Chiesa. Rappresentando sacramentalmente il Cristo di fronte alla Chiesa, le ricordano efficacemente che la grazia della parola, dei sacramenti e della carità, che la raduna, è dono e non somma delle capacità della comunità stessa. Una 'memoria', questa, per la Chiesa essenziale alla sua auto-comprensione: se la Chiesa, per assurdo, dimenticasse che la sua origine è la convocazione da parte di Dio, che la sua vita ed azione sono strettamente dipendenti dai doni di Cristo risorto, soffocherebbe in un'impossibile autosufficienza.

La Chiesa ha bisogno vitale, imprescindibile, di mantenere continuamente la coscienza di essere totalmente dipendente dal suo Signore, di superare ogni tentazione autocentrata – come se vivesse una sorta di identificazione con il suo Capo del quale invece ella è solamente il corpo – di ascoltare prima la parola che annuncia, celebrare prima il mistero che dona al mondo, vivere prima la carità che trasmette agli uomini.

Nel quadro simbolico appena tracciato la domanda "a che cosa serve il diacono?" appare immediatamente inadeguata. Il fatto che egli non "faccia" nulla che non possa, almeno eccezionalmente "fare" anche il laico non basta a rendere inutile questo ministero. Con tale

logica verrebbero eliminati tanti altri 'segni' nella Chiesa, poiché – come si è detto – 'tutti' sono chiamati in diversa misura a vivere 'tutto'. O si entra nella logica simbolica, per cui uno incarna totalmente ciò che tutti gli altri sono invitati a vivere nelle diverse condizioni, oppure la Chiesa si appiattisce sulle 'cose da fare', perdendo di vista le dimensioni più importanti e basilari dell'essere e dell'offrirsi. Chi adottasse una visione funzionalista della Chiesa, anziché una visione simbolica, dovrebbe tagliare molti altri 'segni' e non solo il diaconato. Ad es.: "a cosa serve il battesimo?"; oggi infatti siamo ben convinti in questa vita si può credere, amare e diventare 'figli di Dio' anche senza essere entrati nella Chiesa attraverso il primo sacramento, e nella vita eterna si può entrare anche senza riceverlo o ci si può condannare anche avendolo ricevuto (cf. LG 14.16). E ancora: "a cosa serve il matrimonio sacramentale?"; anche persone conviventi o sposate solo civilmente, infatti, possono volersi bene in modo totale, fecondo e fedele. E l'elenco potrebbe proseguire: "a cosa serve l'eucaristia?... a cosa la penitenza?... a cosa la parola di Dio?...".

Chi imbecca la via funzionalista adotta un approccio 'dal basso' che ingabbia fatalmente la Rivelazione e la Redenzione, costringendole a rispondere puramente a dei 'bisogni' umani di carattere efficientistico. Invece la Rivelazione e la Redenzione sono dei doni – anzi, un unico grande dono: Cristo, Figlio del Padre, nello Spirito – che vanno prima di tutto accolti e poi trasmessi. La fede cristiana parte dunque 'dall'alto', cercando di leggere la completezza dei doni divini, che – data la limitatezza e le esigenze umane – si presentano come 'segni' e che non possono essere previamente dedotti o esigiti dall'uomo. All'origine sta dunque l'iniziativa divina, compiutasi in Cristo, che si trasmette alla Chiesa attraverso i grandi 'segni' della parola, dei sacramenti e dei carismi. La Chiesa non può mettersi di fronte alla Rivelazione con l'atteggiamento di 'selezionare' i doni più utili, ma deve farlo con l'atteggiamento di 'accogliere' tutti i doni, anche quelli dei quali in certi tempi o luoghi non coglie l'utilità immediata: è questa la fedeltà ecclesiale, nella convinzione che il Signore sa quali sono i doni più efficaci alla vita della Chiesa e del mondo, anche se a volte non appaiono i più efficienti. Dunque "a che cosa servono" il battesimo, il matrimonio... il diaconato, per fermarci ad alcuni es.? Ad accogliere, incarnare e testimoniare che è il Signore a renderci suoi figli, a darci la forza di amare fedelmente e totalmente, a donarci la possibilità di servire. Sarebbe possibile diventare figli di Dio, amare un'altra persona completamente e servire anche senza i rispettivi sacramenti: con una forza che comunque viene da Dio, perché già nella creazione noi siamo stati fatti 'a sua immagine e somiglianza'; ma il coinvolgimento sacramentale mette in evidenza l'origine di tale capacità – la sua derivazione 'dall'alto' – per tutti, anche per coloro che non ricevono tali sacramenti; evidenzia che tutti possono diventare figli di Dio, amare profondamente e servire il prossimo perché è Dio che dà la forza, e non perché tale energia negli uomini sia autogena. Il culmine di questa logica si raggiunge nell'eucaristia: anche chi non va a messa può offrire la propria vita (e infatti molti si chiedono se sia necessario andarci e non basti "comportarsi bene"), ma celebrare il sacrificio di Cristo che si offre significa riconoscere, sperimentare e testimoniare che la forza di offrirsi, per qualunque essere umano, viene dall'offrirsi di Gesù al Padre e agli uomini.

Il diaconato quindi, in questa concezione simbolica della realtà ecclesiale, evidenzia la fisionomia di Cristo Servo, accogliendo, incarnando e testimoniando a tutti che la forza e lo stile del servizio autentico vengono da Cristo. Il diacono, prima ancora per ciò che "è" che per ciò che "può fare", rappresenta il richiamo alla centralità e alle modalità del servizio nella vita umana e cristiana.

Essi sono il segno che "la carità non avrà mai fine" (1 Cor 13,8), che è la sostanza stessa della vita, e non passerà neppure nell'eternità(46). Per chi sono segno? Per i vescovi e presbiteri, dentro lo stesso sacramento dell'Ordine; per tutti i battezzati, nell'unica Chiesa; per tutti gli uomini, nell'unica società.

7. Il diacono 'simbolo' di Cristo servo per lo stesso sacramento dell'Ordine

Esiste nelle antiche testimonianze sul diaconato, un elemento che ritorna con molta regolarità: quello cristallizzato nell'espressione di Ippolito (poi censurata dal V secolo): il diacono è ordinato "per il ministero del vescovo". Sia che aiuti i poveri e funga da economo diocesano, sia che assista ai battesimi e alle celebrazioni eucaristiche, sia infine che annunci il Vangelo e catechizzi, il diacono – come abbiamo notato nella rassegna sopra condotta – si trova in relazione inscindibile con il vescovo e ne espande in qualche maniera la presenza e l'azione là dove il vescovo da solo non potrebbe arrivare, soprattutto nelle situazioni

disagiate e 'di frontiera'. E' emerso sopra che il motivo più evidente della scomparsa del diaconato come ministero permanente è stata la 'concorrenza' percepita (a ragione o a torto) dai presbiteri rispetto ai diaconi; questi ultimi infatti erano diventati tavola, per così dire, 'segretari' dei vescovi, con deleghe anche molto delicate (di carattere amministrativo e diplomatico).

L'estromissione del diaconato dal sacramento dell'Ordine, ormai concentrato in epoca medievale nel concetto di 'sacerdozio', ha avuto tra gli effetti quello di rendere più evidente l'inferiorità del diaconato sul presbiterato, relegandolo a gradino di passaggio. La teologia dei 'gradi' è così divenuta funzionale all'affermazione di una superiorità del sacerdozio sui ministeri 'inferiori'. Il recupero operato dal Vaticano II (su alcune piste aperte già da Pio XII) della sacramentalità dell'episcopato (affermata solennemente in LG 21) e, di riflesso, della sacramentalità del diaconato (accennata, come abbiamo visto, in LG 29 e comunque presupposta o affermata negli interventi magisteriali successivi), ha permesso di reintegrare pienamente il diaconato nella sfera del sacramento dell'Ordine (non più identificato semplicemente con il 'sacerdozio' inteso in senso cultuale, ma con il triplice ministero di annuncio, celebrazione e guida). Certo rimane il 'terzo grado' dell'Ordine, ma almeno è sicuramente considerato un sacramento.

Il linguaggio del 'gradi' non aiuta però molto a collocare il diaconato nel contesto dell'Ordine, perché – così come è stato svolto sinora – scivola facilmente nell'immagine dei gradini, mentre inizialmente – come abbiamo notato – si trattava di un ministero simmetrico rispetto al presbiterato. E' legittimo indicare il diaconato come 'terzo grado' dell'Ordine, purché si tenga presente che questa classificazione si riferisce all'aspetto sacramentale, e non esaurisce tutta la realtà del diaconato: significa cioè che dal punto di vista dei poteri o compiti derivanti dall'Ordine, il diacono ne assume alcuni che vengono poi eventualmente inglobati nel presbiterato, come a sua volta il presbiterato ne assume anche altri che vengono poi eventualmente inglobati nell'episcopato, pienezza del sacramento. Considerati da quest'ottica, i tre ministeri più che 'gradini' sarebbero comunque dei 'cerchi concentrici' dei quali il diaconato è il più stretto e l'episcopato il più ampio.

Ma il punto di vista sacramentale non è l'unico. Come quando si parla del ruolo dei battezzati nella Chiesa e nel mondo non ci si limita a proporre una riflessione sul sacramento del battesimo, o quando si riflette sui compiti del matrimonio e della famiglia non ci si arresta al rito delle nozze sacramentali, così trattando del diaconato occorre partire dal sacramento dell'ordinazione ma procedere oltre. Il diaconato, nella sua forma permanente assume infatti una configurazione ecclesiale e sociale che va oltre la derivazione sacramentale dei suoi compiti: è il ministero della soglia – come un sempre maggior numero di studiosi lo definisce, riassumendo felicemente i dati della tradizione cristiana –: il segno efficace di Cristo servo e della Chiesa serva nel mondo, il richiamo provocatorio, sia per la comunità cristiana che per la società civile, al primato del servire sull'essere-serviti, del lavare i piedi del fratello sul mettere il fratello ai propri piedi. La forma 'laica' che assume esternamente il diaconato è preziosa: lo pone come la propaggine più avanzata della Chiesa istituzionale nel mondo. Il diacono perciò percorre strade che normalmente al presbitero e al vescovo sono precluse; è la presenza della Chiesa – nella forma impegnativa del ministero ordinato – nelle pieghe anche più recondite della società. Da questo punto di vista, ecclesiologico e pastorale, al diaconato appartiene una 'zona' che non viene assorbita nel ministero presbiterale; e quindi da quest'ottica la categoria dei 'gradi' è insufficiente.

Sembra quindi opportuno, una volta accolta l'idea dei 'gradi' dal punto di vista sacramentale, integrarla dal punto di vista pratico con un'idea che esprima simmetria, come potrebbe essere quella delle 'braccia' del vescovo. Il diacono e il presbitero sono come le due braccia del vescovo e ne rendono presente il ministero pastorale nelle comunità territoriali e ambientali. Il presbitero rappresenta il vescovo presiedendo le comunità, che si radunano e si alimentano attorno all'eucaristia; il diacono rappresenta il vescovo servendo le persone nelle loro necessità ed orientandole alle comunità. Come afferma un teologo tedesco: "i gradi della gerarchia che oggi esistono: diacono, sacerdote, vescovo (in progressione ascendente) non sono originari. Piuttosto, diaconato e presbiterato sono, per il loro contenuto, uffici diversi che stanno l'uno accanto all'altro, e sono l'articolazione dell'ampio ufficio episcopale, che rappresenta nella Chiesa la pienezza del potere dell'ufficio. Per le diverse mansioni affidate alla sua responsabilità, il vescovo si nomina dei collaboratori, ai quali assegna dei settori determinati ben concreti. Nella funzione del sacerdote, risalta di più la sostituzione del

vescovo; il sacerdote infatti rappresenta il vescovo quale presidente di una comunità. Il diacono invece, nel suo ministero, è direttamente coordinato al vescovo”(47). Insiste sulla visione ‘triangolare’ o ‘a forbice’, da sostituire a quella ‘lineare’ o ‘a gradini’, tra gli altri anche B. Pottier(48).

Questa visione sembra poi corroborata dal Catechismo della Chiesa Cattolica n. 1569, che mette in risalto come solo il vescovo imponga le mani sul diacono nell’ordinazione, come segno di un legame particolare con lui, indicando una annessione speciale del diacono al ministero episcopale della propria diaconia.

Si può condividere dunque pienamente questa serie di osservazioni: “Ufficio e compito del vescovo possono essere visti sotto due aspetti, che sfociano l’uno nell’altro e sono inseparabili fra di loro: l’aspetto del presiedere e quello del servire. Nelle comunità locali i sacerdoti, in quanto aiutanti del vescovo e da lui incaricati, devono esercitare l’ufficio di presiedere, come loro ministero, mentre i diaconi mettono efficacemente in luce l’aspetto del servizio come cura della Chiesa verso i bisogni spirituali e corporali degli uomini, specialmente nella sollecitudine verso coloro che sono fuori della Chiesa o ai margini di essa”(49). “Dei due aspetti dell’ufficio episcopale, che si intrecciano fra loro, i presbiteri rappresentano prevalentemente quello di presiedere all’avvenimento salvifico nella comunità locale, mentre i diaconi pongono in risalto l’ufficio del servizio ecclesiale per il bene corporale e sociale dei prossimi. In realtà, il presbitero fu sempre in particolar modo il presidente della comunità eucaristica; a lui spettava il ministero della parola salvifica, mentre il diacono curava prevalentemente le necessità corporali e sociali della comunità. Nell’adempimento dei loro compiti, ciascuno dei due poteva considerarsi come l’“alter ego” del vescovo”(50). Entrambi i ministeri, presbiterato e diaconato, sono quindi in contatto diretto con il vescovo e indiretto – ma necessario perché non esiste Chiesa senza comunione – tra di loro. Va comunque ormai evitata, dal punto di vista pratico, l’idea che il diacono e il vescovo si relazionino attraverso il presbitero (nell’una e nell’altra direzione): il diacono, anche quando (come normalmente avviene) svolge il suo ministero in una comunità territoriale presieduta dal presbitero, è lì come inviato direttamente dal vescovo e non dal presbitero, con il quale deve cordialmente collaborare; è lì come ‘segno’ originale della premura del vescovo verso chi più ha bisogno. Questa diretta relazione con il vescovo viene messa paradigmaticamente in risalto dal rito di ordinazione diaconale, che per antichissima consuetudine (da Ippolito, come abbiamo visto) avviene per l’imposizione delle mani da parte del vescovo senza che il gesto venga condiviso dal presbitero. “Il coordinamento dei compiti diaconali al pieno ufficio episcopale, e con ciò automaticamente ai compiti del vescovo, trova la sua espressione sacramentale e il suo principio attraverso l’imposizione delle mani da parte del vescovo, quando cioè il vescovo trasmette in possesso stabile al diacono, per tutta la vita, il ministero coi rispettivi poteri e doveri. Il diacono riceve un carattere indelebile che trova la sua tangibile ed esistenziale espressione in una responsabilità volontariamente accettata, nella fedeltà a Cristo di fronte alla sua Chiesa e al vescovo. Con ciò i diaconi, come i sacerdoti, non partecipano solo dei doveri specifici del vescovo per tutto il popolo di Dio, ma allo stesso tempo, nel compimento del loro ministero, anche della dignità e autorità episcopale. Sotto questi aspetti accennati: storici, teologici e sacramentali, il diaconato si vede come articolazione del pieno potere episcopale”(51).

Il diaconato è quindi un segno prima di tutto all’interno del sacramento dell’Ordine: segno rivolto ai vescovi e ai presbiteri, che hanno il compito della presidenza: “posto in aiuto al ministero della presidenza, il diacono annuncia con il suo stesso esistere che la presidenza stessa è un servizio e quindi aiuta il vescovo e il presbitero a presiedere in spirito di servizio”(52).

La simbolica diaconale risalterebbe certamente meglio se il diaconato perdesse la sua forma ‘transeunte’ e, magari con un percorso ministeriale diverso che non comporti l’ordinazione diaconale, il candidato al presbiterato ricevesse direttamente l’ordinazione presbiterale; ciò renderebbe evidente che l’ordinazione diaconale non è una “preparazione ‘necessaria’ o un passaggio obbligato per conseguire l’ordinazione presbiterale, ma è essenzialmente una partecipazione al sacerdozio del vescovo, distinta da quella del presbitero”(53). Certo i motivi pedagogici e psicologici che prevedono l’ordinazione diaconale nei candidati al presbiterato sono importanti, ma occorre valutare se non sia venuto il momento di lasciar prevalere i motivi sacramentali ed ecclesiologici. Questa nuova prassi favorirebbe anche un nuovo linguaggio, che nella prassi attuale difficilmente si può guadagnare: il ‘diaconato’ senza altri

aggettivi sarebbe automaticamente quello oggi detto 'permanente', perché quello ricevuto 'di passaggio (transeunte, passeggero, temporaneo...) diventerebbe un'eccezione(54). La visione "simmetrica" del rapporto vescovo-diaconi e vescovo-presbiteri, che gode di crescenti consensi(55), comporterà infine un approfondimento della dimensione comunitaria del diaconato, in analogia con il 'presbiterio': ma sul 'diaconerio' o 'collegio diaconale' la teologia muove i primi timidi passi e la pratica è ancora agli inizi.

8. Il diacono 'simbolo' di Cristo servo per tutta la Chiesa

Stando a quanto abbiamo detto sopra sulla simbolica diaconale, tra Chiesa e diaconato esiste una relazione di circolarità: la Chiesa nel diaconato esprime il proprio volto di serva di Dio e degli uomini e il diacono stimola la Chiesa a plasmarsi sulla figura di Cristo Servo. Quando la dimensione del servizio per qualche motivo passa in sordina, questo ministero non ha più nulla da dire e va in crisi: ne abbiamo visto esempi legati alla scomparsa del diaconato permanente nella storia. La crisi può venire dall'attenuarsi dell'aspetto diaconale nella Chiesa (legami troppo stretti con il potere civile, ricerca di efficienza più che di efficacia, ecc.) oppure dall'annebbiarsi del servizio nell'esercizio del diaconato (gestione dell'amministrazione come 'potere' più che come servizio, riduzione del ministero diaconale al suo momento liturgico...). In genere però le due direzioni sono interconnesse: la crisi della diaconia ecclesiale e la crisi del diaconato vanno di pari passo, si intrecciano senza che sia possibile chiaramente distinguere le cause dagli effetti.

E' questo un dato importante, che rivela la stretta connessione Chiesa e diaconato: la domanda "*chi è il diacono?*" entra quindi nella più grande domanda "*chi è la Chiesa?*". E se finora sono emersi gli aspetti problematici di questo rapporto – gli aspetti di "crisi" – questa stessa relazione contiene le potenzialità per superare la crisi. Una Chiesa diaconale accoglie e favorisce il dono del diaconato e un diaconato che incarni il servizio stimola tutta la Chiesa a plasmarsi su Cristo Servo. Anche in quest'ottica il diaconato assume tanto maggiore significato quanto più è fedele alla sua natura di ministero della soglia, che non si lascia completamente né 'clericalizzare' né 'laicizzare', ma conserva la sua indole di ponte tra Chiesa e mondo, di legame tra le esigenze della comunione e quelle della missione. Emergono conseguentemente due modelli di Chiesa inadeguati ad accogliere ed esprimere il diaconato: una comunità clericalizzata, rinchiusa in se stessa come una cittadella fortificata, preoccupata solo di celebrare i suoi riti e di conservare le sue tradizioni e le sue strutture, concentrata sulle pecore che sono dentro l'ovile; e una comunità laicizzata e senza identità propria, preoccupata solo di stare al passo con il mondo e la sua mentalità per non apparire retrograda, concentrata sui risultati e sull'efficienza. Nel primo modello, al diacono si chiederebbe di decorare le liturgie e di rendersi perfettamente funzionale alle esigenze pastorali 'interne' della comunità, clericalizzandolo e privandolo del dono specifico che può offrire alla comunità: quello, appunto, di tenerla aperta ai problemi del mondo, aiutandola a superare la tentazione della pura 'conservazione'; nel secondo modello, il diacono verrebbe ridotto ad operatore sociale, perfettamente funzionale ai criteri di efficienza aziendale della società civile: con una pratica laicizzazione che lo priva del dono specifico che può offrire al mondo, quello di essere segno della Redenzione di Cristo e non di una semplice filantropia umana.

La Chiesa non è né una sacrestia né un'azienda: è – per usare una delle tante possibili immagini – una famiglia: la famiglia dei fratelli di Gesù, che invocano nello Spirito l'unico Padre, nello sguardo rivolto a tanti altri fratelli che abitano o sostano fuori casa. Quanto più la comunità cristiana assumerà la forma familiare – famiglia aperta – tanto più apprezzerà il diaconato; e quanto più i diaconi stimoleranno la famiglia ecclesiale a rimanere aperta a quelli che sono fuori, specialmente quelli che nessuno vuole ospitare nella sua casa, tanto più aiuterà la comunità a crescere. Il ministero 'della soglia' acquista dunque un ruolo insostituibile: al diacono è affidato il 'punto d'uscita' della Chiesa al mondo e il 'punto d'ingresso' del mondo nella Chiesa.

In una Chiesa-sacrestia non sarebbe importante un ministero della 'soglia', perché la porta della sacrestia viene varcata solo da chi è già dentro la Chiesa e il diaconato allora si muoverebbe tra i rituali e gli incensi o al massimo tra le necessità della canonica; in una Chiesa-azienda non sarebbe importante un ministero della 'soglia', perché la porta dell'azienda viene varcata solo da chi lavora ed è preoccupato di produrre e il diaconato allora si muoverebbe tra le logiche sindacali ed efficientistiche. Nella Chiesa-famiglia, invece,

è essenziale un ministero della 'soglia', perché in una famiglia è irrinunciabile sia una propria identità, se non vuole annullarsi e perdere ogni consistenza, sia uno scambio con la società, se non vuole soffocare in se stessa. Né autarchia né anarchia, ma comunione aperta. Con un'immagine attuale si potrebbe dire che il diacono ha come funzione quella di richiamare alla Chiesa la sua natura di casa-famiglia, cioè di famiglia (non: collegio o istituto) aperta all'accoglienza di chi non attrae nessuno.

Il diaconato, in quest'ottica di 'ministero della soglia', diventa uno degli strumenti più importanti della missione ecclesiale contemporanea: precisamente uno stimolo, una 'sveglia', perché la Chiesa passi decisamente dalla pastorale della conservazione a quella della missione. Nelle Chiese interessate dalla "nuova evangelizzazione", il diaconato assume questo delicatissimo compito di 'snodo', per evitare da una parte gli arroccamenti conservatori e dall'altra le sperimentazioni sconsiderate. Il diaconato indica che il ponte per traghettare le comunità cristiane dalla pastorale del 'mantenimento' o del 'restauro' a quella dell'annuncio è la carità, specialmente nella sua dimensione provocatoria e scomoda ma imprescindibile di accoglienza degli ultimi.

Il ruolo del diacono nella celebrazione eucaristica mette in evidenza agli occhi della comunità questo suo compito di 'sveglia'. Ribadiamo che la liturgia eucaristica non può assorbire tutto il ministero diaconale, perché non assorbe tutta la vita della comunità cristiana ma ne è fonte e culmine: se tra la sorgente e la foce non ci fosse altro, non esisterebbe il fiume; se tra un'eucaristia domenicale e un'altra non ci fosse altro, non esisterebbe la comunità: la verità della liturgia eucaristica prende corpo nella vita quotidiana delle comunità; perciò il diaconato ridotto alla liturgia sarebbe un segno povero. Inserito invece nella trama della vita comunitaria, il momento liturgico diaconale diventa eloquente: e parla proprio di attenzione alla 'soglia'. "I diaconi significano la vocazione diaconale di tutta la Chiesa, che è il suo Corpo, e attestano in qualche modo l'autenticità dell'eucaristia che ella celebra"(56). In primo luogo è la presenza stessa del diacono nella Messa ad essere segno per tutti: stimola infatti ogni cristiano all'offerta del suo sacrificio spirituale, cioè all'esercizio del sacerdozio battesimale, che proprio nell'eucaristia trova il suo punto di raccolta e di rilancio. Tale sacrificio consiste nel dono di sé attraverso la carità – carità quotidiana, feriale: che ha il sapore delle cose di ogni giorno, del lavoro e delle relazioni familiari, degli incontri e dello svago, della sofferenza e delle gioie – e il diacono 'parla' con il suo stesso essere della necessità di farsi dono. Il diacono "testimonia che la diaconia, per il suo legame con la liturgia, che non può mai venir meno, vive anche oggi della forza del sacramento"(57); testimonia che il sacramento dell'altare non può essere separato dal sacramento del fratello(58).

In secondo luogo, sono gli interventi del diacono nella Messa a costituire un segno per tutti. "La partecipazione dei diaconi alla celebrazione liturgica fu sempre strettamente legata alla loro sollecitudine per le necessità umane; durante il sacrificio erano pure portate all'altare le offerte e poi distribuite appunto ai poveri. Per questo, l'assistenza all'assemblea eucaristica, appartiene essenzialmente al ministero del diacono. Da qui egli riceve il potere e il dovere di portare l'Eucaristia nelle case, e di esercitare la carità di Cristo verso gli abbandonati e gli smarriti"(59). I suoi compiti liturgici vanno proprio nella direzione 'della soglia'(60): nella Chiesa antica, come è emerso nella rassegna della prima parte, il diacono aveva anche il compito di accogliere i fedeli che arrivavano per la liturgia e fare in modo che ciascuno trovasse posto; questo ministero dell'accoglienza all'ingresso trova poi un momento speculare nell'invio alla fine della messa, proprio del diacono, dove l'ite missa est diventa invio in missione, apertura della liturgia al mondo, del rito alla quotidianità. Il diacono connotava sia la soglia d'ingresso che quella di uscita dalla liturgia. Nel cuore della Messa, poi, il diacono interviene nella proclamazione della parola al suo livello più alto (Vangelo) e nella raccolta delle offerte del popolo cristiano e nella distribuzione del pane consacrato: mostra così che parola ed eucaristia sono la radice di ogni servizio del Signore alla Chiesa e al mondo, ai quali la risposta del popolo cristiano non può che essere quella di accoglienza e condivisione.

In conclusione: il diaconato è un dono che richiama tutti i battezzati alla dimensione del servizio; è il sacramento – e come tale esprime il fatto che il servizio è dono di Cristo e non frutto delle capacità umane – che tiene sveglia l'attenzione della comunità verso tutte le persone nel bisogno, specialmente quelle che vivono ai margini; il diacono è dunque il segno e lo strumento di Cristo che mantiene nella sua Chiesa la consapevolezza di essere-per gli uomini e non per se stessa (61). Siamo in tal modo condotti per mano alla terza dimensione

del diaconato, già implicita nella seconda: il suo essere segno per la società.

9. Il diacono 'simbolo' di Cristo servo e della Chiesa serva per la società

Il diacono vivendo ed operando non solo "dentro le mura" della Chiesa-famiglia (dove molti battezzati più non entrano), ma dentro tutte le pieghe della società, là dove gli uomini vivono, lavorano, soffrono, studiano, è segno e strumento di una Chiesa che non si limita ad attendere i fedeli alla soglia d'ingresso, ma si porta essa stessa – con l'efficacia del sacramento dell'Ordine – nel cuore del mondo: nelle case, nella fabbrica, nella scuola, nella famiglia, nell'ufficio, nel quartiere, negli ospedali. Il diaconato è un forte segno di Cristo Servo e della Chiesa serva non solo per gli altri ordinati e per gli altri battezzati, ma per tutta la società. Le logiche efficientistiche oggi prevalenti nelle nostre società inducono spesso gli uomini a disinteressarsi ed assopirsi di fronte alle tante forme di povertà (materiali, psicologiche, spirituali): il diacono è segno di Cristo e di una Chiesa che non si rassegna alle povertà ingiuste, ma si cingono l'asciugatoio; il diaconato è il richiamo al fatto che la vita ha senso se si fa servizio.

Questo richiamo è particolarmente urgente nell'attuale situazione culturale. In una mentalità in cui prevalgono sensazioni, emozioni e sentimenti, il diacono è segno di una dedizione stabile e definitiva (il 'carattere' sacramentale dell'Ordine); in una cultura ossessionata dall'apparenza e dall'eccezionale, il diacono è segno della quotidianità e dell'importanza di ciò che è ordinario (il diacono non si distingue sociologicamente dai laici); in una cultura che mira a costruire piedistalli per assicurare il successo e il potere (denaro, titoli, onori...), è segno di Cristo che si mette ai piedi dei discepoli per lavarli; in un clima religioso tendente ad uno spiritualismo disincarnato, il diacono è segno della vera spiritualità, che passa attraverso la storia quotidiana (lavoro, famiglia, impegno, svago...) e non la fugge.

La coniugazione, nel diacono, tra una sostanza ministeriale ed una forma laicale rendono come abbiamo detto la figura diaconale particolarmente preziosa nella vita missionaria della Chiesa. Questa coniugazione va difesa contro i continui tentativi clericalizzanti da una parte (abito, titoli, segni di riconoscimento...) e laicizzanti dall'altra (tendenze sindacali, logiche di efficienza, critiche alla Chiesa istituzionale...), perché è una coniugazione che custodisce il ministero della soglia. Il diacono ha infatti una posizione privilegiata e insostituibile: come partecipe del sacramento dell'Ordine ne spande l'efficacia in tutti gli ambiti della vita sociale e porta le esigenze del mondo nel cuore stesso della Chiesa; con il suo stile di vita laicale rende Cristo e la Chiesa più 'familiari' a molti che se ne sentono lontani ed aiuta gli altri ministri ordinati a stili di vita più vicini alla gente.

La sua doppia appartenenza diventa così testimonianza efficace di un legame stretto Chiesasocietà: "per il suo modo di vivere nella professione, nel matrimonio e nella famiglia, questo diacono si avvicina a coloro a cui serve, assai più di quanto avvenga per il sacerdote, per cui egli può essere in maniera speciale 'il servo di tutti'. Però, attraverso la sua appartenenza alla gerarchia, egli mostra l'obbligo del servizio nel particolare ufficio ecclesiale da lui assunto anche come partecipazione al mandato speciale della Chiesa con responsabilità volontaria e la promessa di fedeltà a Cristo e alla sua Chiesa"(62).

Il diaconato incarna quindi, nella logica della simbolica ecclesiale, la prossimità della Chiesa al mondo. Con crescenti convergenze, teologi e magistero indicano proprio in questa prossimità lo specifico del diacono. "La Chiesa fondata da Cristo mira ad essere vicina all'uomo. Essa deve essere 'una Chiesa vicina'. Realizzare questo, ecco il compito del diacono (...). Il diacono deve essere pertanto colui che garantisce e mostra con la vita che il compito ecclesiale nella comunità è rivolto a coloro che sono dimenticati dall'umana società, e dei quali nessuno si sente responsabile"(63). Ciò che è connesso alla carità è il "ministero più caratteristico del diacono" (Ratio fundamentalis, 9). "Si cercherà dunque, qua e là, di compiere uno sforzo particolare affinché il diaconato sia un 'ministero della soglia', che tende a preoccuparsi della 'Chiesa delle frontiere': lavoro negli ambienti dove il prete non è presente e anche tra le famiglie monoparentali, tra le coppie, i carcerati, i giovani, i tossicomani, i malati di AIDS, gli anziani, i gruppi in difficoltà... Si orienteranno i compiti diaconali verso attività di ordine sociale, caritativo o amministrativo, senza tuttavia trascurare il necessario legame con i compiti liturgici e di insegnamento"(64). "Servizio ai poveri e agli oppressi, senza dubbio, servizio che non sia semplice assistenza, ma che, a imitazione di Cristo, sia una condivisione di vita con i poveri per camminare con loro verso la liberazione totale. Servizio a coloro che sono sulla soglia della Chiesa e che bisogna condurre

all'Eucaristia"(65).

Diventa allora significativo il fatto che il ministero diaconale non comporti la presidenza delle comunità eucaristiche, dal vescovo partecipata invece al ministero presbiterale. Mentre infatti il presbitero è segno di Cristo Pastore che raccoglie il gregge, lo nutre con la parola e i sacramenti, lo guida con il discernimento, il diacono è segno di Cristo Servo che invita il gregge dentro l'ovile ad uscire con fiducia verso la missione e le pecore che non sono nell'ovile a volgersi verso l'unico Pastore. Il diacono, si potrebbe dire, mira a formare comunità pre-eucaristiche, o forse meglio proeucaristiche, cioè orientate in qualche modo alla partecipazione al banchetto del Signore.

Conclusione: due sfide particolarmente urgenti

Uno dei principali studiosi del diaconato, A. Borrás, riassume bene i tre aspetti finora emersi: "La riattivazione di questo ministero permette che la simbolica diaconale giochi a fondo nella Chiesa. Di fronte a tutti i ministri ordinati, vescovi compresi, oltre che ai laici, i diaconi significano e realizzano la dipendenza di tutti verso Cristo servo che, per la forza del suo Spirito, impegna tutta la Chiesa ad essere soprattutto un popolo di servi e a ridonare al mondo il gusto del servizio"(66).

Dentro a queste linee essenziali, il problema di qualche forma concreta debba assumere il ministero diaconale non può essere deciso a tavolino, ma deve poter usufruire di molta esperienza ancora, di tanta storia, di figure di santità(67). A nostro parere sono due le esperienze che risulteranno decisive: la missionarietà e la diocesanità.

La missionarietà

Ha ragione G. Colombo quando afferma che "occorre evitare il rischio di mortificare il diaconato permanente costringendolo a stare negli spazi dell'attuale situazione ecclesiale. Operando in questo modo infatti, la figura e il ministero del diacono, nascerebbero in forma già obsoleta, perché la situazione attuale della Chiesa è precisamente quella che s'intende superare"(68). L'enfasi attuale sulla comunione rischia a volte di eclissare l'orizzonte della missione e di danneggiare fortemente anche il diaconato, collocato nel punto di snodo tra comunione e missione. Ogni nostro discorso sulla relazione debba misurarsi sulla parola missione più che sulla parola comunione. Ovviamente sono due facce della stessa medaglia, ma troppe volte negli incontri e nelle attività non solo tra il clero ma anche tra i diaconi e con i laici, sembra che la quasi totalità delle energie debba essere spesa nel migliorare le relazioni intraecclesiali, magari lamentandone la scarsa qualità – e talvolta con buone ragioni. E' vero, la comunione è l'anima della missione, e senza la comunione non si testimonia granché o addirittura si contro-testimonia. Ma esiste un pericolo, dal quale, sulle orme del Vaticano II, ci ha messi tante volte in guardia il compianto Giovanni Paolo II: quello di misurare le esigenze della comunione guardando se stessi e non guardando fuori. E' significativa l'icona scelta dal Papa per impostare l'inizio del terzo millennio della Chiesa: "duc in altum", "prendi il largo". Ha colpito molto questa scelta, perché si scontra con un'obiezione diffusa: come può la barca della Chiesa prendere il largo, quando è così fragile, piena di difetti, con qualche buco da cui entra l'acqua, con dei marinai e dei passeggeri a volte distratti e poco interessati, con tante divisioni interne... non sarebbe meglio curare la barca prima di partire? Invece il Papa ha voluto ripetere l'invito di Gesù a Pietro di prendere il largo, quasi per dirci che non dobbiamo esaurire le energie nella riparazione della barca, nel rattoppo delle falle, nella riparazione dei guasti: certo, questo è necessario – è appunto la 'comunione' – altrimenti la barca si affonda subito; ma deve essere necessario per quel tanto che basta a prendere il largo della missione, altrimenti la Chiesa rischia di impegnare le proprie forze migliori nel guardarsi allo specchio, nel correggersi le rughe, nell'usare i cosmetici, e rimane ferma sulla spiaggia. Date le condizioni minime, dunque, è la missione stessa che rinsalda la comunione, che detta le esigenze alla comunione, perché è il desiderio di donare agli altri Cristo che unisce i cristiani. Quando questo desiderio si affievolisce, non viene suscitato, si spegne, allora si passa tutto il tempo a cercare di risolvere le beghe interne. Fuori c'è l'alluvione e dentro si spolverano i mobili. E in questo contesto il diaconato diventa 'innocuo' e non ha più nulla da dire.

La diocesanità

Il diacono viene ordinato sempre in relazione ad una Chiesa particolare, nella quale si incardina. Anche nei momenti in cui il legame tra ministri ordinati e comunità locali sembrava attenuato, la Chiesa ha sempre considerato valide solo le ordinazioni episcopali, presbiterali e diaconali legate in qualche maniera ad una precisa comunità. Non è infatti mai decaduto il famoso canone 6 con il quale il Concilio di Calcendonia, nel 451, stabiliva che "nessuno dev'essere ordinato (cheirotoneísthai) presbitero, o diacono, o costituito in qualsiasi funzione ecclesiastica, in modo assoluto (apoleluménos). Chi viene ordinato dev'essere assegnato ad una chiesa della città o del paese, o alla cappella di un martire, o a un monastero. Il santo Sinodo comanda che una ordinazione assoluta sia invalida, e che l'ordinato non possa esercitare in alcun luogo a vergogna di chi l'ha ordinato"(69). Ogni ordinazione è dunque relativa ad una precisa comunità; non è conferita per accrescere semplicemente la dignità personale, ma per poter esercitare concretamente un servizio al popolo di Dio. Difficilmente si poteva esprimere con più nettezza la finalità ministeriale dell'Ordine.

La concreta determinazione poi degli ambiti e degli incarichi diaconali non sarà facilmente predeterminabile, pena lunghissimi elenchi che possono avere come effetto anche quello di scoraggiare o confondere. Una volta indicati gli ambiti, l'articolazione dei compiti precisi – come del resto avviene o dovrebbe avvenire anche per i presbiteri – sarà decisa dalla convergenza di diversi fattori: i doni personali (carattere psicologico, competenze e carismi), le storie e le situazioni personali e familiari, la reale configurazione della Chiesa particolare. La "spiritualità diocesana" (cioè il volto della Chiesa in quel territorio, la configurazione sociale, la storia e le figure di santi, ecc.), letta con discernimento comunitario guidato dal vescovo, sarà in grado di individuare nelle singole situazioni e nelle diverse Chiese il modo più adeguato di essere e di svolgere il diaconato come 'ministero della soglia': può avvenire che in un certo contesto la 'soglia' sia la povertà materiale, in un altro quella morale, in un altro ancora quella affettiva o quella spirituale... Certo che il diaconato troverà tanto più la sua collocazione quanto più sarà effettivamente un pungolo per smuovere tutti alla carità, un segno della premura della Chiesa e del vescovo per gli ultimi; su questa premura, anche spicciola, ogni singola Chiesa locale dovrà interrogarsi, per chiedersi come essere fedele in quel luogo e in questo tempo a colui che si è cinto di un asciugatoio e ha lavato i piedi ai discepoli.

Note

- 1 La Civiltà Cattolica 154 (2003) I, pp. 253-336.
- 2 Si veda come es. di questo approccio lo studio di H. POMPEY, "Il diacono nella diocesi", in AAVV, *Il diacono oggi*, Città Nuova, Roma 1970, pp. 77-105. L'autore individua nella 'pre-evangelizzazione' lo specifico del diacono (come quello del prete è l'evangelizzazione) e quindi parrebbe avere individuato un perno. Quando però articola questa specificità, elenca i seguenti compiti: ministeri assistenziali e caritativi (profughi, dispersi, derelitti, ammalati, anziani, affamati, tossicomani), amministrazione diocesana, consultori ecclesiastici, istituzioni educative per fanciulli e giovani, formazione degli adulti, catechesi impegno nelle scuole (insegnamento, direzione, istituzione di scuole teologiche), coordinamento delle relazioni tra parrocchie, vicariati e diocesi, ricerca scientifica universitaria, responsabilità dell'attività giornalistica della Chiesa, rappresentanza del vescovo fuori dalla diocesi, ministeri liturgici parrocchiali e diocesani, con presenza assidua accanto al vescovo in Cattedrale...
3. H. VORGRIMLER, "Per una teologia del diaconato. Tesi", in AAVV, *Il diacono oggi*, cit., p. 48.
4. Ibid., p. 48.
5. G. KOCH, G. LANGGÄRTNER, H. POMPEY, "Il diaconato nella Chiesa oggi. Saggio di un approfondimento teologico del diaconato", in AAVV, *Il diacono oggi*, cit., p. 58.
6. CTI, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", cit., p. 257.
7. Ibid., p. 256.
8. G. KOCH, G. LANGGÄRTNER, H. POMPEY, "Il diaconato nella Chiesa oggi", cit., p. 60.
9. Con felice sintesi scrive P. GRELOT: "Esistono nella Chiesa dei servizi che vengono espletati, dei 'ministeri'. A coloro che li detengono viene dato un titolo generico (diákonos) che non aveva alcun senso culturale nella Bibbia greca (...). Nel Nuovo Testamento, la novità sta nel constatare che lo stesso Gesù si presenta in atteggiamento di servizio e non di dominio, e che invita i discepoli a fare altrettanto (Mc 10,45 e Lc 22,27, dove il concetto di diakonía è associato a quello del dono di sé in 'riscatto' per molti). Di conseguenza, i termini diakoneîn, diakonía e diákonos verranno impiegati nella letteratura apostolica per designare la condizione di tutti coloro che assolvono a delle funzioni nella Chiesa" (Il ministero cristiano nella sua dimensione sacerdotale, in ID., *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 142-143).
10. Cf. R. SCHNACKENBURG, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1968, pp. 25-30.
11. Per la tradizione delle diaconesse a partire da questo testo, cf. CTI, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", cit., pp. 269-275 e 280-281. Il documento ritiene che non sia mai esistito un reale equivalente femminile del diaconato ma che, anche quando (solamente dal III secolo) comparve il termine diaconessa o diacona, si trattasse di un servizio legato alla decenza, cioè all'accompagnamento delle donne nella vasca battesimale e all'unzione post-battesimale; ministero che quindi scomparve con la scomparsa di questa prassi. Cf. anche la precisa e documentata trattazione del 'diaconato femminile' a partire dal Nuovo Testamento in F. COURTH, *I sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 369-371, 383-388 e 422-426.
12. Cf. la discussione in CTI, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", 259-261 e relative note. Il testo opta per una soluzione negativa ("in At 6,1-6 non si tratta dell'istituzione del diaconato": 259), ritenendo probabile la tesi che gli apostoli abbiano voluto mettere i Sette a capo della comunità "ellenista" di Gerusalemme (cioè gli ebrei battezzati di lingua greca), così come i presbiteri erano a capo della comunità "giudaica" di Gerusalemme.
13. G. LANGGÄRTNER, "Storia del diaconato. Motivi per una sua restaurazione", in AAVV, *Il diacono oggi*, cit., p. 19.
19. Più avanti continua: "Diaconia e liturgia nella Chiesa erano fin dall'inizio legate tra loro. Culto e distribuzione di cibo ai poveri andavano assieme; i poveri venivano veramente sfamati durante la liturgia" (Ibid., p. 21).
14. Ibid., p. 20.
15. Cf. A. LEMAIRE, *Dai servizi ai ministeri*, cit., p. 1871.
16. Cf. G. LANGGÄRTNER, "Storia del diaconato", cit., p. 27.
17. Ibid., p. 31.
18. CTI, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", cit., p. 263.
19. Ibid., p. 264.
20. Ibid., p. 265.
21. G. LANGGÄRTNER, "Storia del diaconato", cit., p. 30.
22. Per altre importanti osservazioni circa l'interpretazione di questa formula, cf. A. BORRAS, "Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement?", in *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996), pp. 824-826.
23. J. M. TILLARD, "La 'qualité sacerdotale' du ministère chrétien", in *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973), p. 508.
24. CTI, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", cit., p. 276.
25. Cf. i testi citati in Ibid., p. 268.
26. CTI, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", cit., p. 269.
27. G. LANGGÄRTNER, "Storia del diaconato. Motivi per una sua restaurazione", cit., 35.
28. CTI, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", cit., 277.
29. Ibid., 46.
30. Cf. S. ZARDONI, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, EDB, Bologna 1983, pp. 32-51. A questo volume rimandiamo per la documentazione puntuale.
31. CTI, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", cit., pp. 278.279.
32. Ibid., p. 280.
33. Cf. Ibid., pp. 46-48.
34. DS 1776.
35. Cf. K. J. BECKER, *La differenza tra vescovo e sacerdote nel decreto sul sacramento dell'Ordine del Concilio di Trento e nella Costituzione sulla Chiesa del Concilio Vaticano II*, in AAVV, *Infallibile? Rahner, Congar, Sartori, Ratzinger, Schnackenburg e altri specialisti contro H. Küng, Paoline*, Roma, 1971, pp. 321-323.
36. Cf. CTI, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", cit., p. 287.
37. M. LÖHRER, *La gerarchia al servizio del popolo cristiano*, in G. BARÁUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, p. 702.

38 Acta Synodalia IV, VII,115 (Modi generales).

39 Cf. CTI, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", cit., pp. 288-289 e 295-303: il testo mette in luce anche le evoluzioni interne e le esitazioni del Concilio, ravvisando in queste ultime un "invito alla Chiesa perché continui a discernere il tipo di ministero appropriato al diaconato attraverso la prassi ecclesiale, la legislazione canonica e la riflessione teologica" (303). Utile anche lo studio di G. COLOMBO, "Quale diacono in quale Chiesa", in *La Scuola Cattolica* 120 (1992), pp. 299-314.

40 Cf. Ibid., pp. 300-307; C. PORRO, "Quale visione di Chiesa per il diaconato?", in *La Rivista del Clero Italiano* 78 (1997), p. 364; A. BORRAS, "Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement?", cit., p. 821.

41 Cf. CTI, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", cit., pp. 287-289.

42 Cf. Acta Apostolicae Sedis 59 (1967) 698 (testo originale con traduzione italiana: PAOLO VI, Lettera apostolica Sacrum diaconatus Ordinem, del 18 giugno 1967; in EV 2,1368-1406).

43 CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti, del 22 febbraio 1998; in EV 17,156-283.

44 CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Direttorio Diaconatus originem per il ministero e la vita dei diaconi permanenti, del 22 febbraio 1998; in EV 17,284-454.

45 L.-M. CHAUVET, I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali, Ancora, Milano 1997, p. 109.

46 A. BORRAS, "Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement?", cit., p. 829.

47 G. LANGGÄRTNER, "Storia del diaconato", cit., p. 30.

48 B. POTTIER, "La sacramentalité du diaconat", in *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997), pp. 20-36. Sulla stessa linea, tra gli altri: M. BENNARDO - A. LAZZARIN, "Mistero e ministero del diaconato", in *L'amico del clero* 86 (2005), pp. 144-149.

49 G. KOCH, G. LANGGÄRTNER, H. POMPEY, "Il diaconato nella Chiesa oggi", cit., p. 59.

50 H. POMPEY, "Il diacono nella diocesi", cit., p. 80.

51 Ibid., p. 82.

52 L. MANGANINI, "Il diaconato permanente nelle Chiese italiane", in *La Rivista del Clero Italiano* 69 (1988), p. 101.

53 C. PORRO, "Quale visione di Chiesa per il diaconato?", in *La Rivista del Clero Italiano* 78 (1997), p. 366.

54 Cf. le pertinenti osservazioni di: B. POTTIER, "La sacramentalité du diaconat", cit., pp. 34-35.

55 CTI, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", cit., p. 322.

56 A. BORRAS, "Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement?", cit., p. 833.

57 G. LANGGÄRTNER, "Storia del diaconato", cit., p. 41.

58 Cf. A. BORRAS, "Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement?", cit., pp. 835-836.

59 J. WITTIG, "Il campo di attività dei diaconi", in AAVV, *Il diacono oggi*, cit., pp. 69-70.

60 In questa chiave legge il ministero liturgico dei diaconi O. WINDELS, "Le ministère diaconal en liturgie", in *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997), pp. 397-404. Da questo breve studio prendiamo spunto liberamente nel testo.

61 Ci sembra questa la prospettiva teoretica di fondo assunta anche da A. ALTANA, grande animatore dello sviluppo del diaconato permanente nella Chiesa italiana: cf. *Il rinnovamento della vita ecclesiale e il diaconato*, Queriniana, Brescia 1973; ID., *Vocazione cristiana e ministeri ecclesiali*, Rogate, Roma 1976.

62 G. KOCH, G. LANGGÄRTNER, H. POMPEY, "Il diaconato nella Chiesa oggi", cit., p. 62.

63 J. WITTIG, "Il campo di attività dei diaconi", cit., pp. 67.68.

64 CTI, "Il diaconato: evoluzione e prospettive", cit., p. 309.

65 Ibid., p. 310. Efficace sintesi del diaconato come 'ministero della soglia' in A. BORRAS, "Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement?", cit., pp. 834-837.

66 Ibid., p. 833.

67 Praticamente tutti coloro che si occupano del diaconato ad un certo punto avanzano questa osservazione. Cf. ad es. G. COLOMBO, "Quale diacono in quale Chiesa", cit., pp. 309-311; A. BORRAS, "Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement?", cit., p. 819.

68 G. COLOMBO, "Quale diacono in quale Chiesa", cit., p. 311.

69 COD 90,9-22.