

Il terzo incomodo. Linee di riflessione teologica per il diaconato nella post-modernità

di *Tiziano Civettini*

The diakonate lives uncomfortably; even though it is legitimated by Papal Teaching, it is held tightly between the dyads bishop/priest and layperson/consecrated. Its difficulty in «finding place» may lead to complaints or can be recognized as a sign of its utopian and prophetic character, a stimulus for the renovation of the Church. However, the phenomenon of «liturgization» and «parrocchialization» testifies to the fact that a process of normalization is under way at least in Italy. An approach to complexity is necessary in order to affront the theological, pastoral, family related, professional, and relational dynamics associated with this ministry; the new opportunities of post-modern times can favour (or providentially require) their evangelical comprehension.

1. *Premessa*

Chi è un diacono?¹ «È uno ... mezzo uomo e mezzo prete» – ha risposto candidamente un mio amico, mancando di terminologia e fenomenologia adeguata.

È una risposta che rivela un immaginario ecclesiologico e sociologico ovviamente carente; questo lo sapevamo già, ma conseguentemente a questo immaginario nascono spesso schemi relazionali disturbati nella Chiesa e talvolta anche nelle famiglie. Per identificare il diacono si cade fatalmente in logiche fuorvianti, determinate per lo più da due domande: che cosa può fare? (logica funzionale); in cosa si differenzia dal prete? (logica competitiva, perché in fin dei conti la differenza si riduce all'essere di più o di meno).

Risultato è che il diacono è tutt'ora una figura assai misteriosa per la gente comune e spesso anche per gli addetti ai lavori. Nel vissuto ecclesiale fatica a trovare posto tra la coppia ministeriale vescovo-prete, omologata da tanti secoli di consuetudine storica, e non di meno fatica, nel più ampio vissuto socio-religioso, ad essere identificato, per assenza di figure storiche di riferimento, tra la coppia sociologica prete-laico.

¹ Per il termine *Diacono*, si veda K. HESS, *Diakonos, Diakoneo, Diakonia*, in L. COENEN - B. BEJREUTER - H. BIETHENARD (edd), *Dizionario dei concetti biblici del nuovo testamento*, Bologna 1980, pp. 1734-1739.

Da questa duplice difficoltà deriva il titolo del presente studio: il terzo incomodo. Non intendo qui presentare in modo sistematico le numerose e complesse tematiche relative al diaconato, ma offrire un contributo alla riflessione in corso, avvalendomi della mia pur limitata esperienza, ma soprattutto dei risultati delle indagini e dei contributi teologici più recenti, orientativi sul senso e la direzione che oggi sembra assumere questo ministero nella Chiesa Cattolica, al vaglio della provocazione post-moderna.

2. *Il non detto*

L'immaginario collettivo non riesce a collocare il diacono in nessun ruolo tradizionale. Nascono di qui le complicazioni, soggiacenti ad alcuni schemi mentali spesso inconsci.

Un primo incasellamento schematico riduce il diacono al ruolo di «ministro aggiunto», ma sostanzialmente inutile, perché, in molti casi, non si sa cosa fargli fare. Ulteriori complicazioni nascono e si manifestano nell'ansia di ritagliargli uno specifico campo d'azione, sottraendo compiti e spazio un po' al prete e un po' al laico.

Un secondo schema inserisce il diacono in una posizione ministeriale rigidamente gerarchico-discendente, la qual cosa però suggerisce rapporti di antagonismo rivendicativo con i laici e di soggezione più o meno mal digerita con i presbiteri.

Un terzo *cliché* riconosce il diacono come «ministro d'emergenza». In una Chiesa che pragmaticamente deve fare i conti con sempre più preoccupanti buchi nell'organico è comprensibile una lettura funzionale di supplenza sullo sfondo del problema della carenza di preti. Questo però avviene comunque all'interno di una visione congelata dell'organizzazione della Chiesa e delle funzioni ministeriali nella Chiesa.

Ovviamente nessuna di queste schematizzazioni riesce ad individuare e a mostrare la specificità teologica e ministeriale del diacono. Sono anzi pre-comprensioni che rischiano di innescare rapporti competitivi anziché collaborativi nella Chiesa, analogicamente a quel che accade nelle dinamiche familiari e di coppia, quando i ruoli di marito e moglie non sono ben chiari e coscienti ed ogni cosa diventa pretesto per una lotta per prevalere (o per sopravvivere) ... ma la Chiesa non è forse la famiglia dei credenti in Gesù?

Per una corretta comprensione del diaconato occorre pertanto ancorarsi al dato teologico, da cui si evince che l'esserci del diacono ha a che fare non semplicemente con un ruolo particolare, grande o piccolo, ma con l'esistenza stessa della Chiesa, così come l'ha voluta Gesù Cristo.²

² Cfr. C. PORRO, *Quale visione di Chiesa per il diaconato?*, in «La rivista del clero italiano», 5 (1997), pp. 363-378, qui p. 364; anche il card. Suenens afferma, a proposito del ripristino del diaconato permanente: «... tale questione concerne la costituzione stessa della Chiesa». Cfr. «Il diaconato in Italia», 86-87 (1992), p. 124.

Non è certo questa una dottrina nuova. Per S. Ignazio di Antiochia († 107) il vescovo possiede in pienezza fontale la dimensione sacerdotale, ma la esprime non senza i suoi diaconi e i suoi presbiteri,³ paragonati alle sue due mani. Senza questo triplice ministero la Chiesa non riesce a farsi Chiesa, come comunità di fratelli e sorelle in Cristo.

Occorre tuttavia prendere in considerazione anche il dato sociologico e storico, specialmente in questo momento di grandi cambiamenti epocali, perché la teologia nasce sempre in seconda battuta; la realtà è prima. Abbiamo una teologia del diaconato inadeguata, forse semplicemente perché dedotta da quella del presbiterato e poco attenta a ciò che lo Spirito dice oggi alle Chiese. Come dice G. Colombo: «è questo il limite dell'attuale teologia del diaconato permanente, quello di essere in buona parte una teologia aprioristica».⁴

3. *Una mini-storia*

«A tutti i santi che sono a Filippi, con i vescovi e i diaconi ...». Questa è l'intestazione della lettera di San Paolo ai Filippesi, la più antica citazione riferita ai diaconi (57-59 d.C.?). Paolo, nelle sue lettere, chiama espressamente «diaconi» solo quattro dei suoi numerosi collaboratori: Timoteo, Epafra, Tichico e Febe, una donna quest'ultima, chiamata anche lei diacono, al maschile. Essi hanno compiti di responsabilità, di evangelizzazione e di collegamento tra le Chiese a nome dell'Apostolo.

Sgombriamo subito il campo da un equivoco. Nonostante che la recezione oggi pressoché unanime dell'esegesi di Atti 6, 1-6 non riconosca esplicitamente nei *Sette* i primi diaconi della Chiesa di Gerusalemme, la letteratura cristiana, la predicazione, il magistero e la liturgia di ordinazione, hanno fatto e fanno spesso riferimento a questa pericope per trattare dei diaconi, soprattutto per quanto riguarda l'imposizione delle mani da parte degli Apostoli e il servizio delle mense.

Si tratta della *Wirkungsgeschichte* di questo brano biblico che va comunque preso in considerazione, «non tanto in sé, ma nel presumibile influsso esercitato sulla successiva prassi ecclesiale ...».⁵

La storia del diaconato è a dir poco tormentata e oscura. I diaconi rivestono da subito grande importanza nelle comunità e la mantengono per circa cinque secoli, poi il diaconato decade, per vari motivi, fin quasi a scomparire (rimane solo come grado provvisorio per accedere al presbiterato).

Vi è grande povertà di studi storici sul diaconato, forse perché l'argomento non ha mai avuto l'*audience* necessaria per giustificare lo sforzo.

³ Cfr. *Ad Trallianos*, III, 1, in F.X. FUNK (ed), *Patres Apostolici*, I, Tubingae 1901.

⁴ G. COLOMBO, *Identità del diacono permanente*, in O. FUSI PECCI (ed), *Il diaconato permanente in cammino*, Senigallia (Ancona) 1990, pp. 125-136, qui p. 133.

⁵ G. COLOMBO, *La discussione sul ripristino del diaconato permanente al Concilio Vaticano II. La teologia*, in «La Scuola Cattolica», 124 (1996), pp. 627-650, qui p. 648.

Spesso comunque la sua scomparsa viene collegata ad abusi di vario tipo da parte di figure diaconali, ma l'argomento non può essere serio, dal momento che, non essendosi comportati meglio tanti vescovi e preti, la sorte non è stata però comune. Sembra invece che le ragioni vadano ricercate altrove, forse nel progressivo imporsi dei monasteri, che nella loro organizzazione facevano a meno del diacono, e nel diffondersi delle parrocchie nel capillare tessuto sociale contadino, parrocchie che, per la loro stessa configurazione, rispondevano perfettamente alla nuova situazione e agivano pastoralmente accentrando esclusivamente nella figura del prete ogni ministerialità ecclesiale.

Dopo quasi un millennio di oblio il Concilio di Trento ribadì la sacramentalità del diaconato e ne decretò il ripristino nella sua XXIII sessione; era il 15 luglio 1563.

Ma solo il Concilio Vaticano II lo restituisce effettivamente alla Chiesa nella sua forma permanente dopo quindici secoli.⁶

4. *Alcuni punti fermi nel Magistero recente sul diaconato*

Il Concilio Vaticano II si occupa dei diaconi nel contesto di alcuni suoi documenti. Forse il più conosciuto è *Lumen Gentium* 29, ma troviamo accenni anche in *Sacrosantum Concilium* 35.4, *Dei Verbum* 25, *Christus Dominus* 15, *Ad Gentes* 15-16 e *Orientalium Ecclesiarum* 17.

Alle decisioni conciliari viene data attuazione attraverso due decreti pontifici: i *Motu proprio Sacrum Diaconatus Ordinem* di Paolo VI, nel 1967, e *Ad Pascendum*, nel 1972.

Sul piano liturgico, nel 1979, viene approvato il *Rito di ordinazione del diacono*, che, nell'edizione italiana, è accompagnato da una premessa della CEI.

Sul piano giuridico il nuovo Codice di Diritto Canonico, approvato da Giovanni Paolo II nel 1983, si occupa dei diaconi ai Canoni 1008, 1009 § 1, 276 § 1-2, 236, 287 § 1, 288, 1301§ 2-2-4, 1035 § 1.

Per quanto riguarda l'Italia, nel 1971 la Conferenza Episcopale emana il documento *Restaurazione del diaconato permanente*, seguito, l'anno dopo, dal regolamento applicativo *Norme e direttive per la scelta e la formazione dei candidati al ministero diaconale*. Solo dopo vent'anni appare un nuovo documento significativo: nel 1993 la CEI promulga *I diaconi permanenti nella Chiesa in Italia. Orientamenti e norme*. Da ultimo la Congregazione per l'Educazione Cattolica unitamente alla Congregazione per il Clero emana le *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti - Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti*, e siamo arrivati al 1998. Nel frattempo anche il Catechismo degli adulti *La verità vi farà liberi* (1995)

⁶ *Il diaconato permanente: fonti, Tradizione, Documenti, contributi e testimonianze*, in «Il Diaconato in Italia», 86-87 (1992).

ne parla ai numeri 524; 719-720-721. In sede locale le *Costituzioni sinodali* dell'Arcidiocesi di Trento⁷ del 1986 avevano già recepito abbastanza ampiamente la tematica distribuendola su diversi ambiti del documento (1,181-182-183-184-187-188-189-190-191; 2,41; 3,60-91-108).

Da tutte queste fonti magisteriali penso si possa trarre quanto segue a titolo di *status quaestionis*.⁸

Il diacono riceve il sacramento dell'Ordine Sacro, che nella sua completezza è tripartito: episcopato, presbiterato, diaconato. Quindi anche il diacono

«nel suo grado personifica Cristo servo del Padre, partecipando alla triplice funzione del sacramento dell'ordine: è maestro ... è santificatore ... è guida ...».⁹

Inoltre la ragione della sua esistenza è di tipo dogmatico e non meramente pastorale.¹⁰ La qualità e il senso di questo ministero è di essere ponte tra gerarchia e laicato.

Il diacono ha un rapporto privilegiato e sacramentale con il suo vescovo. Il fondamento di questo rapporto preferenziale emerge soprattutto dal rito di ordinazione, nel quale solo il vescovo impone le mani su di lui. Il diacono esercita però un ministero di comunione, di comunicazione, di relazione con tutti i membri del popolo di Dio; ne consegue che «il modello ecclesologico che consente di articolare meglio il ministero diaconale è quello della corresponsabilità ecclesiale».¹¹

Il diacono è ordinato «non per il sacerdozio, ma per il ministero» (*Lumen Gentium*, 29), ovvero serve secondo lo stesso stile di Cristo, grazie ad un carisma speciale dello Spirito Santo. Tutti i documenti successivi al Concilio affermano che il suo servizio ha una triplice articolazione: liturgica, della Parola, caritativa. Queste tre dimensioni non sono separabili e devono essere compresenti anche quando una di esse risulti preponderante nell'attività concreta. Il legame con l'Eucaristia sembra però essere particolarmente evidenziato nel Magistero recente.¹² Vi è una circolarità ermeneutica nell'ordine sacro:

«Potremmo dire che il diaconato ricorda anche a presbiteri e a vescovi che il loro sacerdozio è servizio, così questi ricordano ai diaconi che il loro servizio è parte strutturale del sacerdozio ministeriale della Chiesa».¹³

⁷ ARCIDIOSI DI TRENTO, *La famiglia di Dio sulle strade dell'uomo. Costituzioni sinodali*, Trento 1986.

⁸ C. PORRO, *Quale visione di Chiesa*.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti*, VIII/I, 649, 16 marzo 1985.

¹⁰ Nell'Editoriale de «La Civiltà Cattolica» del 15 marzo 2003, I (2003), pp. 561-569, si parla del documento della Commissione Teologica Internazionale su *Il diaconato: evoluzione e prospettive*. A proposito della sacramentalità del diaconato si nota una inaspettata prudenza, anche se è affermato che «considerare il diaconato come una realtà sacramentale costituisce la dottrina più sicura e più coerente con la prassi ecclesiale»; cfr. p. 566.

¹¹ C. PORRO, *Quale visione di Chiesa*, p. 367.

¹² *Ibidem*, p. 365.

¹³ T. CITRINI, *Mistero e ministero del diaconato*, in «Il diaconato in Italia», 91-92 (1993), p. 91.

Il diaconato non è alternativo al matrimonio; questo significa quantomeno che la moglie e i figli partecipano in solido alla diaconalità. Il diacono rimane nella situazione di quando viene ordinato: celibe, o sposato (se ha almeno 35 anni). Se rimane vedovo promette di non risposarsi, se è sposato è indispensabile che la moglie, e in un certo senso anche i figli, condividano in toto la scelta (per il consenso richiesto alla moglie si veda CJC 1031 §2).

C'è da dire che è probabilmente ancora poco pensato il rapporto tra il diacono permanente e la sua famiglia. Qui siamo davvero di fronte ad un'occasione o ad una tentazione: o la famiglia diventa tutta quanta soggetto di ministero e vera opportunità pastorale, o diventa «palla al piede», e l'Ordine sacro ricevuto dal marito può innescare il disordine e il fallimento del matrimonio.

Da ultimo la formazione dei diaconi è presentata nei documenti ufficiali come una preoccupazione costante della Chiesa; essa è di tipo culturale-teologico e spirituale-pastorale. Spesso però è strutturata sulla falsariga di quella dei preti e risente delle ambiguità già evidenziate, talvolta non riuscendo, ad esempio, ad interessare sensatamente le mogli e le famiglie dei diaconi.

5. *Diaconi e laici*

Si è detto che il ministero del diacono fa da ponte tra il mondo laicale e quello clericale; si tratta quindi di un ministero dialogico, che unisce e non separa. Ma anche qui occorrono dei parametri di interpretazione e di giudizio che consentano di intravedere le strade che si vanno aprendo e i vicoli già chiusi.¹⁴

Nel Nuovo Testamento l'immagine ideale prevalente di Chiesa è quella di popolo tutto quanto consacrato a Dio, nel quale vi è varietà di carismi e ministeri, l'unità dei quali, fino alla fine della fase pre-costantiniana, costituisce la tipica e prevalente dimensione comunitaria.

Successivamente, in epoca di *societas christiana*, prevale invece la polarità gerarchica. La gerarchia infatti assume sempre più ampi spazi ministeriali e ruoli ecclesiali sempre più esclusivi. Questa situazione si perpetua e si codifica man mano, arrivando fin quasi ai nostri giorni.

Attualmente però si sta verificando un ritorno alla polarizzazione comunitaria, esito dello *shock* della modernità, provocato dall'accorgersi che il mondo umano si stava affermando al di fuori della Chiesa (Voltaire afferma nel 1734 che l'unica istituzione agente per l'unificazione del mondo è la Borsa di Londra, non certo la Chiesa, lacerata da guerre interne ed esterne).

Il Concilio Vaticano II, interpretando e preparando questa ri-polarizzazione comunitaria, ripropone coerentemente il tema dei laici, da lungo tempo dimenticato.

¹⁴ Cfr. B. FORTE, *Laicato e laicità*, Genova 1986.

Da una ecclesiologia funzionalista¹⁵ che organizzava le strutture della Chiesa (gerarchia e laicato) e le strutture nella Chiesa (religiosi e non religiosi) si passa quindi ad una ecclesiologia di comunione, in cui si evidenzia la circolarità di carismi e ministeri e la loro differenza nella complementarietà.

In questo contesto il diaconato non può certo correre il rischio di riproporre l'alternativa laici-chierici, ma deve anzi catalizzare la svolta ecclesiologicala in atto.

Karl Lehmann, Vescovo di Mainz, in un suo recente articolo, riflette sulla situazione del diaconato in Germania, prima, durante e dopo il Concilio.¹⁶ A parer suo il ripristino di questo ministero, al di là delle difficoltà, è una novità che ha una portata storica ed ecclesiologicala non ancora pienamente percepita. Si tratta, dice, di «uno straordinario fenomeno della storia della Chiesa ... per il quale non è facile trovare paralleli».¹⁷ Si potrebbe forse affermare, indulgendo ad una certa enfasi, che è la cifra stessa del cambiamento.

Ma lo è davvero?

Di sicuro il rapporto diaconi-laici non può essere più determinato appellandosi ai «gradi» del ministero ordinato. I «gradi» richiamano una ecclesiologia «militare», che sottende un orizzonte semantico bellico del rapporto Chiesa-mondo e genera un immaginario fatto di generale, capitani, sergenti, caporali e soldati semplici, ma questo scenario ecclesiologicalo è superato definitivamente, a parte qualche nostalgico di passati splendori. È incoraggiante leggere quel che il 24 maggio 1963¹⁸ Papa Roncalli, pochi giorni prima della sua morte, dettava al suo segretario:

«Ora più che mai, certo più che nei secoli passati, siamo intesi a servire l'uomo in quanto tale e non solo i cattolici; a difendere anzitutto e dovunque i diritti della persona umana e non solamente quelli della Chiesa cattolica ... non è il Vangelo che cambia: siamo noi che cominciamo a comprenderlo meglio ... è giunto il momento di riconoscere i segni dei tempi, di coglierne le opportunità e di guardare lontano».¹⁹

Questa è l'ottica che ci consegna il Concilio Vaticano II e che siamo invitati ad assumere, ma si tratta di un'ottica tutt'altro che acquisita anche dopo quarant'anni, perché consta di una vera rivoluzione.

L'Ottocento e il Novecento infatti ci consegnavano un modello di rapporto Chiesa-mondo che giudicava quasi tutto ciò che procedeva dalla cosiddetta modernità come opera del maligno, e quindi un qualcosa da cui difendersi o da estirpare con la condanna dottrinale e i mezzi disciplinari, ma

¹⁵ E. MALNATI, *Teologia del laicato*, Casale Monferrato (Alessandria) 2000.

¹⁶ K. LEHMANN, *Diaconato permanente. Un bilancio provvisorio*, in «Il Regno-attualità», 2 (1997), pp. 44-54.

¹⁷ N. TRIPPEN, *Die Erneuerung des Ständigen Diakonats im Grfolge des II Vatikanischen Konzils*, in G. PLÖGER - H.J. WEBER (edd), *Der Diakon, Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*, Freiburg i.Br. 1980, p.83.

¹⁸ Cfr. M. ASSENZA, *L'impegno dei laici nel mondo*, in «Il Diaconato in Italia», 123 (2002), pp. 46-51.

¹⁹ Cfr. A. e G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII profezia della fedeltà*, Brescia 1978, p. 494.

il risultato fu un distacco progressivo degli intellettuali, delle masse operaie e delle giovani generazioni. Lo sfondo ideale che ispirava questa mentalità era un passato da recuperare ad ogni costo: un passato visto come età dell'oro, un vero e proprio mito della cristianità. In questo contesto i laici erano visti come una sorta di corpo speciale di un esercito mobilitato per difendere i diritti della Chiesa, riguadagnare le posizioni perdute e ricostruire la *societas christiana*. In questo esercito di «arditi nella fede» il diacono non potrebbe che essere un poco credibile caporale.

Il Concilio Vaticano II inaugura invece una stagione nuova, segnata non più dal sospetto o dalla condanna, ma dalla simpatia, in senso etimologico, cioè dal sentire, patire e gioire insieme a tutti gli uomini e le donne del pianeta. È paradigmatico l'*incipit* della costituzione dogmatica *Gaudium et Spes*:

«Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo ...» (GS 1).

Il diacono, fatto rinascere in certo senso dal Concilio, almeno nella forma permanente, non sembra dunque proprio chiamato a portare avanti visioni preconciliari e rivendicazioni clericali, tanto più che, spesso, riguarda anche uomini sposati, che esercitano un lavoro nell'ambito civile, quindi sono sociologicamente laici.

Il loro ministero è dunque esteso su due ambiti, la Chiesa e il mondo, e su tre sacramenti:²⁰ il Battesimo, che abilita a testimoniare il Vangelo nel quadro sociale in cui si vive, veicolato dalla competenza professionale, dalla dedizione e dalla cura per uomini e cose; il Matrimonio, realtà sacramentale non del singolo ma della coppia, che ha a che fare con gli affetti, la comunione sessuale, l'educazione dei figli, la fedeltà indissolubile; e l'Ordine sacro, con la sua tipica ministerialità svolta *in persona Christi*, ma anche con i suoi forti condizionamenti provenienti storicamente specialmente dal monachesimo celibatario. C'è di che diventare schizofrenici.

È urgente allora pensare e sperimentare percorsi di unità personale, ma ancora pochi sono i teologi che cercano di riflettere sull'articolazione tra diaconato e matrimonio e ancor meno quelli che si pongono il problema teologico, psicologico e pastorale del vissuto, a volte traumatico, delle mogli dei diaconi.

Sia il matrimonio che il diaconato sono sacramenti orientati al Regno di Dio, è stato infatti superato quel punto di vista che intendeva il matrimonio suppergiù come semplice realtà mondana. Ambedue i sacramenti invece nascono e si dispiegano come vocazione totalizzante. Il loro rapporto non può essere allora solo estrinseco, non può essere inoltre vissuto come sottrazione l'uno dall'altro, in termini di tempo e di energie, e «non può essere

²⁰ Si veda S. DIANICH, *Sacramenti e diaconato ordinato*, in «Il Diaconato in Italia», 123 (2002), pp. 13-20.

semplicemente identico a quello tra sacramento dell'ordine e sacramento del matrimonio, ma tra la storia dell'uno e la storia dell'altro»;²¹ si tratta di una realtà complessa e difficile, non solo per il diacono, ma anche per la moglie, che non può più essere considerata solo spettatrice, o «perpetua», ma deve in qualche modo essere coinvestita dello stesso ministero.

Vivere bene queste cose, soprattutto queste cose, concorre a costruire ponti tra diaconi e laici.

6. *Diaconi-preti-Chiesa (teologia del ministero ordinato ed ecclesiologia diaconale)*

La teologia tradizionale interpretava l'ordine sacro con i tre criteri della Grazia, del Potere e del Carattere permanentemente impresso.

Sulla Grazia e il Carattere non sorgono problemi, ma dove sta il potere del diacono?

Un illustre professore,²² canonista dell'Università Gregoriana, escludeva appena pochi anni or sono che il diaconato potesse essere considerato un sacramento in virtù del sillogismo secondo cui il ministero conferito nell'Ordine è il Sacerdozio, il diacono non ha il Sacerdozio (come recitano gli *Statuta Ecclesiae antiquae* citati da *Lumen Gentium*), quindi il diaconato non è un sacramento.

Mi sembra che il Magistero abbia sconfessato decisamente simili posizioni, ma ne risuona ancora una certa eco. Comunque sarebbe una via poco redditizia ribattere discutendo sui poteri del diacono, perchè il significato teologico del diaconato è precisamente quello di non avere poteri, o, se si vuole, di avere il potere di ricordare anche al vescovo e al presbitero che la cifra unificante del sacramento che li unisce è, per tutti, la diaconia di Cristo.

Non si può certo dire che la teologia del diaconato sia mai stata in vetta alla *hit parade* degli interessi dei teologi. Anche nelle discussioni al Vaticano II è stato sproporzionatamente maggiore l'interesse pratico per il problema. «Il Concilio si propone l'obiettivo puramente pratico; in particolare non si ritiene impegnato a fornire una 'teologia del diaconato'». ²³

La produzione di articoli e saggi specifici non è molto rilevante neanche in quest'ultimo decennio. Un recente libro sul ministero ordinato, molto esauriente nella prima parte documentaria, dedica poco più di una cinquantina di pagine alla ripresa sistematica, e in essa il diaconato ha tutta l'aria del «parente povero», come rileva una breve recensione.²⁴

²¹ T. CITRINI, *Ministero ordinato e vocazione matrimoniale*, in «Il diaconato in Italia», 100 (1995), pp. 45-59.

²² Cfr. J. BEYER, *De diaconatu animadversiones*, in «Periodica de Re Morali, Canonica et Liturgica», 69 (1980), pp. 441-460.

²³ G. COLOMBO, *La discussione*, p. 631.

²⁴ E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Brescia 2002. Una breve recensione di F. Arduoso è stata pubblicata su «Jesus», 1 (2003), p. 94.

L'autore afferma per altro che è proprio la diaconia l'elemento coagulante del ministero ordinato:

«Vi sono diversità di diaconie, ma uno solo è il Signore (1Cor 12,5). Il fil rouge che più di tutti lega i compiti del Nuovo Testamento fra 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 dunque la diaconia».²⁵

Quanto espresso tuttavia sembra rimanere un principio solo affermato e non in qualche modo dimostrato e tanto meno portato alle sue logiche conseguenze.

Un testo significativo è anche quello di S. Zardoni.²⁶ In esso mi sembra che prevalga l'ermeneutica della distinzione: di grado, per quanto concerne i tre ministeri dell'Ordine, di essenza invece per rapporto ai ministeri laicali scaturenti dal Battesimo e dalla Cresima (su questo è di diverso avviso G. Bellia, che invita a rivalutare il sacerdozio comune dei fedeli, diverso – dice – non per natura, ma solo per funzione, da quello ordinato).²⁷ I ministeri battesimali mostrerebbero la mediazione «ascendente» di Cristo, i ministeri ordinati quella «discendente», a favore della Chiesa.

L'ermeneutica della distinzione, d'altro canto, comporta coerentemente la preoccupazione di trovare un ruolo specifico al diacono, al terzo incomodo appunto, ed è interessante rilevare lo sforzo operato in questa direzione dal Magistero. Possiamo consultare nel libro citato un prospetto dei documenti conciliari e postconciliari che mostra sinotticamente il campo funzionale ritagliato al diacono dal Vaticano II.²⁸ Dal prospetto si evince che il diacono può fare quasi tutto quel che può fare il prete e tutto quel che può fare il laico, ma ciò non contribuisce a comprendere meglio chi sia il diacono. Anzi.

B. Pottier, in un suo stimolante articolo, propone questa situazione:²⁹ se chiedessimo alla gente cos'è il sacramento dell'Ordine, tutti risponderebbero: «Essere prete». Qualche ben informato direbbe che in questo sacramento ci sono tre gradi: vescovo, prete, diacono; essere vescovo è di più, essere diacono è di meno e la figura del prete rimane comunque centrale.

I famosi gradi del ministero, in alcuni documenti, sono detti anche «gradini», che, in una casa, sono elementi architettonici fatti per salire. C'è dunque un *cursus honorum* implicito nel sacramento dell'ordine? Da diacono si è promossi a prete e, forse, a Vescovo? In passato si poteva rispondere di sì, ma da quando ci sono diaconi sposati, che non potranno mai diventare preti, il meccanismo non funziona più.

²⁵ E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, p. 298.

²⁶ S. ZARDONI, *I diaconi nella chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologna 1991².

²⁷ Cfr. G. BELLIA, *Poveri, Eucaristia, Chiesa: La mediazione dei diaconi*, in G. BELLIA (ed), *Il diaconato percorsi teologici*, Reggio Emilia 2001, pp. 79-93.

²⁸ S. ZARDONI, *I diaconi nella chiesa*, pp. 123-124.

²⁹ B. POTTIER, *La sacramentalité du diaconat*, in «Nouvelle Revue Theologique», 119 (1997), pp. 20-36.

Occorre una nuova teoria della teologia del sacramento dell'Ordine e forse è proprio vero che «il rinnovamento del diaconato preconizzato dal Vaticano II è la chiave del rinnovamento del ministero tutto intero».³⁰

Eppure molto spesso prevale la paura ed allora si parla del diaconato con molta preoccupazione, con parole che invitano in ultima analisi a rimanere al proprio posto, utilizzando i registri morali e devozionali del ministro *umile* (raccomandazioni che usano il lemma «umile» sono assai diffuse nella letteratura non magisteriale, più spirituale e pastorale, riguardante i diaconi. Strano, perché l'umiltà, virtù cristianamente preziosa, dovrebbe essere semmai più rimarcata per ministeri gerarchicamente più elevati!). Ma questo significa, spesso, che un diacono, anche se nella vita ha grandi responsabilità professionali, nel ministero dovrebbe convenientemente atteggiarsi a *minus habens*? Del resto il servizio, nella comunità dei fratelli e delle sorelle di Gesù, non è il segno dell'umiltà. È invece l'indicazione profetica di un nuovo ordine di cose, il cui metro di interpretazione non è il singolo, ma Gesù Cristo e il suo amore per noi.

I meccanismi psicologici e sociali fin qui descritti veicolano per l'ordine sacro uno schema condiviso tipicamente lineare-ascensionale; forse però l'ecclesiologia del Vaticano II suggerisce e invoca uno schema interpretativo diverso, «triangolare», con il vescovo al vertice superiore del triangolo (egli ha la pienezza del sacramento, cfr. *LG*, 21), il presbitero e il diacono ai due vertici inferiori, come «deux manières distinctes de 'participer' à cette plénitude et de la réaliser à l'intérieur de l'Eglise locale».³¹ Anche il diaconato apparirebbe allora senza equivoci come un modo *à part entière* di essere ordinato nella Chiesa e forse proprio questo modello triangolare risulterebbe «ermeneuticamente più efficace a garantire conseguenze alla figura del diacono».³²

Ma a quale Chiesa sarebbe funzionale?

Concordo con l'opinione secondo cui «Il modello ecclesiologico che consente di articolare meglio il ministero diaconale è quello della corresponsabilità ecclesiale», all'interno di una visione di Chiesa «che si rivela come una società ministeriale, che è aperta al mondo e in dialogo con esso».³³

Certamente questo nuovo schema descrittivo dell'articolazione interna all'ordine sacro impone di rivedere i rapporti reciproci tra i ministri ordinati, sia a livello relazionale, sia a livello teologico-ecclesiale.

Ad esempio, la tradizione e il rito stesso di ordinazione ci consegnano l'idea di un legame singolare tra il diacono e il suo vescovo. S. Dianich lo descrive specificatamente come un legame ontologico-sacramentale,³⁴ legame che invece è solo pastorale con il presbitero. Questo naturalmente non va

³⁰ B.D. DUPUY, *Teologie der kirchlichen Ämter*, in J. FEINER - M. LÖRER (edd), *Das Heiligeschehen in der Gemeinde*, Einsiedeln - Zürich - Köln 1973, p. 521.

³¹ B. POTTIER, *La sacramentalité du diaconat*, p. 21.

³² G. COLOMBO, *Identità del diacono permanente*, p. 135.

³³ C. PORRO, *Quale visione di Chiesa*, p. 367 e p. 377.

³⁴ Cfr. G. CIGARINI, *Riflessioni sull'identità dei diaconi*, in «Il diaconato in Italia», 116 (2000), pp. 26-29.

interpretato, è bene ribadirlo, in un'ottica di divisione e rivendicazione, ma in quella di un ministero di comunione sinergica.

Il Concilio Vaticano II ricomprende il sacramento dell'Ordine nello spazio della teologia del ministero.³⁵ In quest'ottica il diacono riacquista la sua figura tipica.

«Aiutando il vescovo in tutto il suo ministero, il diacono realizza egli stesso un ministero che, per la sua relazione costitutiva con il vescovo nell'unità del sacramento dell'Ordine, mantiene, anche se solo in forma di servizio, un rapporto costitutivo con il sacerdozio ministeriale » (cfr. *LG*, 41).

Sembra quindi che il diaconato diverrà comprensibile di pari passo alla piena comprensione dell'episcopato.

Ci si chiederà se sia corretto ipotizzare variazioni nella comune recezione di un sacramento come quello dell'Ordine, ma la storia della Chiesa ci mostra un processo vivo di comprensione di tutti i sette sacramenti.

Il primo millennio è caratterizzato dal rapporto con il paganesimo. Battesimo-Cresima e Penitenza erano conseguentemente visti come i sacramenti più importanti, perché il problema era quello di far entrare o rientrare interi popoli nella Chiesa.

Il medio evo conosce invece un'era di cristianità; è allora l'Eucaristia ad essere considerato sacramento culmine, in quanto sacramento del cammino e della comunione, e con essa l'Ordine, inteso soprattutto come potere di «fare» l'Eucaristia. Così viene considerato anche a Trento e diventa logico, riferendoci al diacono che non può consacrare il pane e il vino, che il senso della sua identità si faccia quantomeno aleatorio.

Il tentativo di costruire una teologia del diacono utilizzando i criteri del potere, assimilandola a quella del prete, non mi sembra quindi promettente, anche se documenti recenti parlano esplicitamente dei tre *munera* del diacono (docendi, sanctificandi, regendi).³⁶

Per quanto riguarda l'articolazione interna, c'è da dire che la Chiesa è «una società dove la dissimmetria è costitutiva»,³⁷ ma la dissimmetria può essere compresa in due modi: rispondente allo schema alto-basso, che è uno schema «lineare» (tipo testa-corpo), oppure allo schema «complementare» (tipo destra-sinistra, o uomo-donna). Il rapporto vescovo-presbitero-diacono può quindi essere visto altrettanto bene con l'ottica della subordinazione o con quella della complementarietà.

La tesi «triangolare» di Pottier mi sembra però più adeguata a risolvere i problemi, tant'è che – secondo lui – il diaconato rimarrà *flue*, vago, fin-tantoché continuerà ad essere anche un tempo di prova in vista di un'altra

³⁵ *LG*, 24: «L'ufficio poi che il Signore affidò ai pastori del suo popolo, è un vero servizio, che nella sacra Scrittura è chiamato significativamente 'diaconia', cioè ministero» (cfr. At 1,17 e 25; 21,19; Rm 11,13; 1 Tm 1,12).

³⁶ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA - CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti - Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti*, Milano 1998, pp. 26-27.

³⁷ B. POTTIER, *La sacramentalité du diaconat*, p. 32.

cosa (il presbiterato) e propone quindi di far cessare la figura del diacono transeunte.³⁸ Una teologia che si organizza solo attorno al nodo del potere si autolimita in vicoli chiusi.

Sintomatico è il fatto che il diaconato, raggiunto il suo apogeo nel IV secolo, va in crisi proprio quando la Chiesa diventa imperiale, come se ci fosse incompatibilità fra questo ministero e il potere. L'impressione si rafforza nel constatare che proprio quando la Chiesa si riappropria, con il Concilio Vaticano II, di un atteggiamento di dialogo, di servizio e di missione nel mondo,³⁹ anche il diaconato viene ri accolto come ministero in sé e non più solo come momento transitorio verso il presbiterato.

Il diaconato è essenzialmente servizio, ma che significa questo? Per quanto riguarda la figura teologica del servizio è corretto rifarsi alla dimensione cristologica più che alle forme di realizzazione storica nella Chiesa.

La Scrittura ci rivela che Cristo è venuto «per servire e (kai) per dare la propria vita in riscatto per molti (Mc 10,45)».⁴⁰ Alcuni esegeti danno al *kai* valore epesegetico, traducendo in questo modo: Cristo è venuto per servire, «cioè per dare la vita» in riscatto per molti; il che spiega l'identità del servire e del dare la vita. Se il diacono viene sacramentalmente configurato a Cristo specificatamente nel servizio, allora di questo stesso servizio deve trattarsi e la cosa non può avere un senso solo morale e volontaristico, ma è la cifra della Grazia sacramentale che agisce anche al di là dei limiti umani e dell'organizzazione funzionale.⁴¹

K. Lehman, nell'articolo di cui ho già parlato precedentemente, citando *LG*, 29 mette anche in guardia sulla interpretazione corrente dell'espressione: «[i Diaconi] stanno in grado inferiore della gerarchia».⁴² A parer suo non si deve identificare il diacono «per sottrazione dal sacerdozio», per difetto, insomma, ma cercare di considerarlo nella sua originarietà teologica.⁴³ Se *LG* adduce motivazioni prevalentemente pratiche (carenza di preti) al suo ripristino, altri documenti successivi lo collocano nell'orizzonte suo proprio della missione e della carità (ad esempio AG 16), tuttavia la forma pratica del ministero diaconale è stata lasciata all'inventiva dei primi pionieri diaconi:

«la reale configurazione del diaconato veniva demandata agli stessi futuri diaconi. Essi dovettero dimostrare quale fosse il significato e l'importanza del loro servizio per la Chiesa e chi fosse veramente il diacono permanente».⁴⁴

³⁸ *Ibidem*, pp. 34-35.

³⁹ Y. CONGAR, *Pour une Eglise servante et pauvre*, Paris 1963.

⁴⁰ La citazione, in relazione al diaconato, è stata inserita nel *motu proprio Ad Pascendum* di Paolo VI del 15 agosto 1972.

⁴¹ Cfr. A. GRAU, *Diaconia di Cristo*, in «Communio», 177 (2001), pp. 21-37. «Il servizio non caratterizza il Diacono distinguendolo dal Sacerdote o dal Vescovo. È ciò che questi tre hanno in comune, assumendo forme diverse» (p. 36).

⁴² K. LEHMANN, *Diaconato permanente*, p. 46.

⁴³ In tal senso si esprime anche K. RAHNER: «... comprendere il diaconato come una partecipazione propria e particolare all'unico integrale ministero della Chiesa». Cfr. K. RAHNER, *Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Diakonat*, in *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln 1967, pp. 541-552.

⁴⁴ A. WEISS, *Der Ständige Diakon. Theologisch-kanonische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage*, Würzburg 1991, p. 76.

Lehmann riprende l'immagine patristica del diacono come «occhio della Chiesa», non nel senso di controllore, ma di colui che percepisce le nuove sofferenze e cerca le vie nuove per lenirle nel nome di Gesù Cristo servo.

Il fatto che anche il presbiterato e l'episcopato passino provvisoriamente per il diaconato può d'altro canto essere letto anche come la cifra di unità del sacramento dell'ordine: l'unico servizio, diversamente espletato nei tre «gradi».

Del resto Mc 10,43-44 insegna: «Fra voi però non è così: chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servo (diakonos) e chi vuol essere il primo tra voi si farà lo schiavo (doulos) di tutti». Questo testo induce a leggere con altri occhi la questione del «grado inferiore», non più come primo livello del *cursus honorum* di cui abbiamo parlato prima. «A qualcuno» – dice Lehmann – «può nascere il dubbio che si tratti veramente di un linguaggio biblico. Qui si tratta piuttosto di una 'carriera verso il basso'». ⁴⁵

Comunque lo si guardi, il diaconato permanente sembra avere in sé germi di novità rivoluzionaria.

7. *L'universo post-moderno*

Il contesto in cui attualmente viviamo è quello di una Chiesa in cambiamento,⁴⁶ e il diacono è parte di questo scenario di cambiamento, caratterizzato da situazioni nuove e da sfide nuove. Pensiamo, ad esempio, alle grandi migrazioni, al pluralismo religioso ed etico, all'egemonia del pensiero cosiddetto debole, alla relativizzazione dei grandi sistemi di senso, alla rivoluzione mediatica di internet e alle nuove povertà. E questo vale per tutti i continenti, grosso modo.

A che cosa sono chiamati allora i diaconi, in questo tempo, visto che un disegno della Provvidenza ha fatto sì che ritornassero, per così dire, alla ribalta proprio in quest'ora?

E come va interpretato il fatto che, a fronte di una crisi quasi generale, quella del diacono è una delle poche vocazioni in *trend* di crescita notevole, specialmente in Europa e in America del sud e del nord, cioè proprio in paesi che più risentono della secolarizzazione e della disaffezione alla pratica ecclesiale?

Dati vaticani indicano che nel 1998 c'erano 25.122 diaconi nella Chiesa Cattolica; di essi ben l'82,2 % si trovano nel nord del mondo, il 14,9 % in America centrale e meridionale, ma solo 700 (2,9 %) erano attivi in Asia, Africa e Oceania. Significa che il diaconato è una faccenda pressappoco occidentale-industrializzata, o che i vescovi di Asia, Africa e America latina non hanno ancora recepito convenientemente questa opportunità?

⁴⁵ K. LEHMANN, *Diaconato permanente*, p. 50.

⁴⁶ A. BORRAS - B. POTTIER, *La grace du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin*, Bruxelles 1998, pp. 19-20.

Sono dati su cui discutere, in ogni caso, forse, la responsabilità è, in parte, proprio degli stessi diaconi, che non hanno ancora saputo indicare modelli di ministero adeguati alle situazioni. Il Concilio Vaticano II non ha restaurato un modello definito di diaconato, ma ha ripristinato il principio dell'esercizio permanente del diaconato:⁴⁷ niente di più e niente di meno.

I modelli nuovi devono emergere dalle diverse situazioni che oggi si incontrano. Lo dice anche il Magistero (ad esempio nel documento CEI «I diaconi permanenti nella Chiesa in Italia»):⁴⁸

«(I Diaconi) vivono e realizzano la loro missione in modalità che variano secondo il contesto storico concreto entro cui essa si svolge (art. 7) ... il ministero dei diaconi deve rimanere aperto alle sollecitazioni che dallo Spirito e dai segni dei tempi vengono alla Chiesa e alla missione (art. 40)».

La Chiesa dunque spinge a cercare vie nuove, ma risulta per tutti molto più facile percorrere vie già conosciute, anche se, a breve termine, si rivelano vie chiuse.

I dati di una ricerca italiana pubblicata nel 2000 segnalano che i diaconi sono per il 71,6% impegnati in parrocchia e per il 43,9% in compiti liturgici.

È corretta una simile sproporzionata collocazione? E i compiti liturgici di alcuni diaconi non delimitano spesso, più o meno, una figura che un tempo si chiamava «sacrestano»?

Anche G. Bellia, dalle pagine dell'unica rivista diaconale presente in Italia, denuncia che «c'è il sospetto che dietro un'indebita enfaticizzazione della diaconia liturgica ci sia qualcosa di molto più modesto e devoto» e lamenta l'involuzione parrocchiale del diaconato, dove il diacono diventa un ministro di appoggio, un ordinario ministro straordinario dell'Eucaristia, o, nei casi più fortunati, una specie di cappellano, in attesa dell'arrivo di un prete giovane. Tutto questo lo fa diventare ormai un ministro «ingessato»,⁴⁹ cioè irrigidito e innocuo, incapace di portare fermento profetico di novità. Non voglio certo affermare che la Parrocchia non deve più essere l'ambito di lavoro del diacono, ma che non deve esserlo in maniera acriticamente apodittica. In questo senso anzi G. Cigarini afferma che «la Parrocchia non è di per sé l'ambito proprio del ministero diaconale, se non in via eccezionale e transitoria».⁵⁰

Se il ministero del diacono è legato alla carità, cioè alla cura (intesa come attenzione vigilante e attiva) per le povertà di ogni genere in nome della Chiesa ed è collegato alla sua missione evangelizzatrice, il suo non può

⁴⁷ A. BORRAS, *Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement?*, in «Nouvelle Revue Théologique», 118 (1996), pp. 817-838; A. HAQUIN - P. WEBER (edd), *Diaconat XXI siècle, Actes du colloque de Louvain-la Neuve (13-15 septembre 1994)*, Bruxelles 1997.

⁴⁸ In *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, 5 voll., Bologna 1985-1996.

⁴⁹ G. BELLIA, *Una diaconia ingessata a che serve?*, in «Il Diaconato in Italia», 115 (2000), pp. 4-6.

⁵⁰ G. CIGARINI, *Riflessioni sull'identità del diacono*, in «Il Diaconato in Italia», 116 (2000), pp. 26-29, qui p. 27.

che essere un ministero «estroverso», proiettato nel mondo, proprio perché ha l'Eucaristia come orizzonte privilegiato di senso. L'Eucaristia infatti è il segno di una Chiesa che serve.

Ma in che situazione viene a trovarsi oggi la Chiesa?

Per rimanere tra noi, la ricerca di Garelli⁵¹ sul cattolicesimo in Italia mostra innanzitutto una situazione di minoranza: sono solo il 10-12% quelli che potremmo definire convinti e militanti, per lo più appartenenti a gruppi, movimenti e associazioni; e poi c'è un altro 20% di «osservanti del precetto domenicale».

È evidente la situazione di minoranza e l'urgenza di figure ecclesiali dialogiche, che sappiano parlare il linguaggio comprensibile e franco, soprattutto con quel 10% di non credenti, indifferenti, lontani o contrari, quel 3% di appartenenti ad altre confessioni e quel 50% e più di coloro che hanno un rapporto selettivo e saltuario con la Chiesa e un atteggiamento confuso ed incoerente nei riguardi della prassi eticamente orientata.

Per queste sfide non è ancora pronta la ricetta. I diaconi però hanno certamente una parte in queste sfide, certamente non in maniera esclusiva, s'intende, ma sembra giunto il tempo di abbandonare i timori e di osare:

«è qui che si misura se si crede veramente al diaconato: se si lascia che i Diaconi tentino nuove strade, inedite metodologie, scombinando anche schemi consolidati».⁵²

Una caratteristica dei nostri tempi è senz'altro costituita dal crescere dell'importanza strategica nella società delle donne, ed il riconoscimento sempre maggiore della loro dignità. In questo la Chiesa ha contribuito non poco. Nel clima culturale che ne consegue, il dato consolidato che consente solo agli uomini l'accesso all'Ordine Sacro viene da più parti messo in discussione e si invoca l'opportunità di una sua modifica, almeno per quel che riguarda il diaconato femminile.⁵³ Non ho lo spazio e la competenza per trattare di questo argomento, ma forse i tempi semplicemente non sono ancora maturi, almeno fintantoché la riflessione non saprà liberarsi da rivendicazioni che dichiaratamente fanno del diaconato il cavallo di Troia per conquistare un traguardo diverso: il presbiterato alle donne. Si tratta ancora di un muoversi all'interno di una visione competitiva, allargata all'orizzonte sessuale, ma altrettanto segnata dal clericalismo.

Queste poche suggestioni bastano per dare l'idea del pentolone in ebollizione che è l'attuale stagione, denominata «post-moderno». Per com-

⁵¹ F. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*, Milano 1996, pp. 13-35.

⁵² G. CIGARINI, *Riflessioni sull'identità*, p. 28.

⁵³ Sul diaconato alle donne, cfr. P. SORCI, *Diaconato e altri ministeri liturgici alle donne*, in U. MATTIOLI (ed), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1992, pp. 331-364; A.G. MARTIMORT, *Les Diaconesses. Essai historique*, Roma 1982; E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica. I primi tre secoli*, Milano 1997; C. VAGAGGINI, *L'ordinazione delle Diaconesse nella tradizione greco-bizantina*, in «Orientalia Christiana», 40 (1974); C. DUQUOC, *La femme, le clerc et le laïc. Oecumenisme et ministère*, Genève 1989; M.J. AUBERT, *Il Diaconato alle donne?*, Cinisello Balsamo (Milano) 1989; SOCIETÀ DI DIRITTO CANONICO DI AMERICA, *L'ordinazione di donne Diacono*, in «Il Regno-Documenti», 38 (1993), 389.

prenderne le sfide e le opportunità occorre possederne qualche criterio interpretativo.

J.F. Lyotard⁵⁴ sostiene che il post-moderno comporta un disorientamento generale e la mancanza di schemi interpretativi globali. Finisce così per imporsi una complessità multiforme e contraddittoria di modelli di vita semplicemente giustapposti; W. Welsch⁵⁵ individua proprio nel pluralismo l'elemento più caratterizzante; P.L. Berger⁵⁶ con la sua teoria della «pluralizzazione», e T. Luckmann, con la «soggettivizzazione delle credenze» dicono sostanzialmente le stesse cose: tutti i sociologi e gli studiosi della società segnalano una frammentazione della realtà.

L'ambito etico, a questo proposito, è macroscopicamente emblematico: tutto viene considerato a livello essenzialmente privato, in un generale e sconcertante soggettivismo, frutto e, contemporaneamente, causa della perdita progressiva di quei valori cristiani, che davano il senso globale dell'esistenza umana.

Indubbiamente, i grandi temi dell'etica hanno ancora la loro importanza e la loro attualità: i mass-media, i documentari, le pubblicazioni, le tavole rotonde, danno la temperatura dell'interessamento a questi grandi temi. Ma oggi sono affrontati in modo nuovo, dettato dalla necessità di riempire il vuoto lasciato da un codice di regole morali che il passato proponeva in forma sistematica.

L'uomo del post-moderno è insomma, per certi versi, un altro uomo, pur essendo sempre uguale a sé stesso; è il «quarto uomo».⁵⁷ Dopo l'uomo della greçità, che, attraverso la contemplazione e la partecipazione all'ordine del cosmo, concepisce il suo rapporto con la natura e la polis, con l'etica, la politica, la storia, l'antropologia, fondati in un'unica armonia; dopo l'uomo della cristianità, l'uomo della rivelazione biblica, l'uomo *viator* nel mondo, che sottolinea il suo rapporto con Dio come rapporto personale e considera il mondo e la vita in tensione escatologica; dopo l'uomo della modernità, che fa consistere la sua liberazione nella prassi umana e nelle verità indiscutibili offerte dalla scienza e dal progresso, siamo ora al cospetto del quarto uomo, l'uomo pluralistico, l'uomo audiovisivo, l'uomo consumistico, l'uomo «che vive nella istantaneità, in quanto ha sostituito l'unica anima immortale con molte anime mortali»,⁵⁸ l'uomo effimero, che vive alla giornata, «nella comprensione e nella tolleranza della differenza»,⁵⁹ privo di ogni fondamento certo, ma consapevole dell'evanescenza di tutte le forme culturali.

Da questo «quarto» uomo, è scomparso ogni punto di riferimento in grado di fondare autorità, gerarchia, criteri di priorità. Egli si è sbarazzato di tutto ciò che indica un centro cui orientarsi, non esistono più per lui certezze

⁵⁴ J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris 1979.

⁵⁵ Cf. W. WELSCH, *Unsere post-moderne Moderne*, Weinheim 1983.

⁵⁶ Cf. P.L. BERGER, *A Far Glory. The Quest for Faith in the Age of Credulity*, New York 1992, trad. it. *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna 1994, pp. 31-80.

⁵⁷ Cf. G.F. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Roma 1992.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 18.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 21.

metafisiche o filosofiche, né verità assolute, ha rifiutato ogni riferimento alla memoria storica, ha perso i modelli, sviluppando, al contrario, ogni tipo di soggettività, di spontaneità, di affermazione di sé.

È ovvio che nel multiforme orizzonte culturale odierno, è sempre più difficile specificare la genuina relazione tra l'uomo e Dio.

Le caratteristiche del post-moderno sopra accennate mostrano di possedere la capacità di produrre un cambiamento tale da costringere a ridiscutere le forme culturali tradizionali, sia sotto il profilo sociale che culturale, non escluso il mondo religioso. Ne consegue una «discrasia tra esperienza religiosa personale»,⁶⁰ sempre più marcata di individualismo, e le forme istituzionalizzate della religione-chiesa.

Si va inoltre perdendo l'idea di una religione «esclusiva» e quindi anche di un salvatore assoluto. Come scrive Terrin, non è un caso che i sociologi oggi parlino di «religione invisibile» (Luckmann), di «religione diffusa» (Cipriani), di «religioso implicito» (Nesti), di «religione dello scenario» (Garelli), di «religione senza dogma» (Ferrarotti).⁶¹

Emerge su tutto il valore della libertà di scelta, vera o immaginaria, e contemporaneamente si realizza un baratto, uno scambio, «gli uomini e le donne post-moderni scambiano una parte delle loro possibilità di sicurezza per un po' di felicità». ⁶² Pertanto, l'inquietudine del mondo religioso nel post-moderno nasce anche da questo orizzonte di libertà nella ricerca del piacere, del benessere, della felicità. E in questo gioco tra libertà ed incertezza, si fa sempre più struggente l'idea che nulla è stabilito in modo permanente, nell'ambito sociale e nel mondo religioso.⁶³ Così la religione si riduce ad un'istanza gratificante e soggettiva.

Anche F. Garelli fa emergere il carattere ambivalente e discontinuo del post-moderno soggettivo:

«Contrariamente a molte previsioni Dio non è morto in Europa, né si è esaurita la traiettoria sociale del cristianesimo. La religione appare ancora fortemente integrata con la cultura, anche se si assiste al depotenziamento della fede, allo stemperamento delle credenze, alla discontinuità della pratica; anche se i valori religiosi scivolano sempre più sullo sfondo dell'esistenza e sono esposti a una marcata interpretazione soggettiva». ⁶⁴

Il quadro socio-culturale e socio-religioso che ho delineato si riflette anche nella Chiesa, che vive questa condizione pluralista e complessa talora con tensione, con difficoltà, con conflitto, ma spesso anche con simpatia e passione, come arricchimento attraverso esperienze vissute e condivise.

Uno dei fattori principali nella difficoltà di comunicare con l'uomo contemporaneo, da parte della Chiesa, sta nella prassi annosa ma necessaria,

⁶⁰ S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Bologna 1990, p. 118.

⁶¹ A.N. TERRIN, *La nuova ritualità, l'irrazionale e il «mistero» liturgico*, in A.N. TERRIN (ed), *Nuove ritualità e irrazionale. Come far rivivere il mistero liturgico*, Padova 1993, p. 11.

⁶² Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Bologna 1999, p. 10.

⁶³ *Ibidem*, p. 11.

⁶⁴ F. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*, Bologna 1996, p. 205.

di trasmettere dall'alto al basso documenti magisteriali. Dalla cattiva ricezione dei medesimi consegue, spesso, una crisi dell'autorità della Chiesa, e un ulteriore riflusso dei singoli nel privato. È giocoforza ammettere che l'attuale pluralismo solleva il grosso problema della governabilità anche per la Chiesa. I molti e nuovi soggetti domandano legittimazione e spazi di responsabilità.⁶⁵

Si continua però a sottolineare il modello territoriale della comunità, sebbene sia sotto gli occhi di tutti la progressiva inarrestabile scomparsa del territorio quale fattore significativo nelle relazioni umane.⁶⁶ Di contro, è un dato di fatto che le comunità, veramente vive ed efficaci nella Chiesa, hanno una struttura associativa, la cui forza sta proprio nell'esperienza comunione e di coinvolgimento.

Oltre la crisi dell'autorità, la Chiesa sta vivendo anche la crisi della verità come dogma. Nell'odierno clima di pluralismo culturale, che favorisce il relativismo e l'incertezza, nasce infatti la tendenza a mettere in dubbio l'esistenza di qualsiasi verità assoluta ed universale, valevole per tutti i tempi e per tutti i luoghi. La verità viene intesa come il diamante, che possiede mille sfaccettature, e chiunque la osserva da punti diversi necessariamente ne scorge solo una parte, sempre relativa e mutevole; è un errore illudersi di possederla in esclusiva. Urge dunque l'acquisizione dell'ermeneutica del confronto onesto, obiettivo, dello sforzo leale per spostarsi sulle ragioni altrui per consentire una visione più vasta e completa. Ma tutto questo non è facile per nessuno, e tuttavia è necessario, tanto più che la situazione è paradossalmente favorevole, la crisi infatti non riguarda la dimensione religiosa⁶⁷ in quanto tale, o la Chiesa in sé, il cui ruolo «non solo è riconosciuto e accettato, ma è richiesto»,⁶⁸ bensì piuttosto alcune sue «manifestazioni o alcune forme storiche».⁶⁹

Penso che, in questa situazione di pluralismo, la visione conciliare della Chiesa abbia difficoltà ad emergere. È pur vero che l'aumento di complessità esistente al suo interno, e che si esprime attraverso una pluralità di codici, linguaggi, forme di religiosità, scuole teologiche, ha permesso di raggiungere un numero vasto di destinatari, riuscendo a cogliere le opportunità nuove che la situazione postmoderna offre, ma l'adeguamento è stato possibile attraverso una modificazione strutturale seppur lenta, caratterizzata da forme di «differenziazione funzionale»: ⁷⁰ ad esempio il moltiplicarsi di associazioni, gruppi e movimenti.⁷¹ Nella cultura odierna, la persona è spinta ad essere

⁶⁵ Cfr. L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla Gaudium et Spes*, Padova 1995, pp. 61-63.

⁶⁶ Cfr. M. AMALADOSS, *Beyond Inculturation. Can the Many be One?*, Delhi 1998, trad. it. *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle Chiese*, Bologna 2000.

⁶⁷ Cfr. S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna*, pp. 401-402.

⁶⁸ G. AMBROSIO, *Il presbitero e la società complessa. Discernere la situazione culturale e religiosa*, in «La rivista del clero italiano», 6 (1997), p. 418.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 415.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 416.

⁷¹ Cfr. I. DE SANDRE, *Camminare insieme, valorizzare la complessità. Diagnosi socio culturale*, in «Credere oggi», 4 (1993), pp. 5-19. L'autore mette in evidenza come bisogna operare delle scelte contro-

protagonista e sente il bisogno di incontrarsi in piccoli gruppi perché lì vengano favoriti i rapporti interpersonali; in questa direzione si orienta il pensiero del cardinale König, il quale afferma che la Chiesa del futuro sarà formata da piccole comunità:

«Queste piccole comunità della chiesa sono i nuclei pieni di calore del regno di Dio. Ora se ci sono molti di questi nuclei pieni di calore, la temperatura cristiana salirà di nuovo nelle grandi metropoli del nostro paese. Ogni grande città ha bisogno di migliaia di tali piccole comunità. Allora si sentiranno i cristiani della grande città pieni di vita: muterà anche il clima spirituale. Allora si potrà riconoscere un cristiano a prima vista, in ogni ufficio, in ogni famiglia. Allora gli uomini potranno credere di nuovo perché hanno visto Cristo».⁷²

E Fallico sostiene che

«frange sempre più crescenti di popolo di Dio resteranno progressivamente tagliate fuori, escluse o non curate se non si imbecca la strada dei piccoli gruppi ecclesiali».⁷³

Il mondo attuale dei movimenti ecclesiali in Italia è assai vasto e composito. Basti consultare il volume curato da A. Favale e collaboratori,⁷⁴ per rendersi conto dell'articolazione e complessità del fenomeno. Altrettanta attenzione meriterebbe il volume curato da G. Cingolani e O. Urpis⁷⁵ che, oltre alle esperienze spirituali nella Chiesa cattolica, offre uno sguardo approfondito anche sulle confessioni cristiane in genere nonché sulle esperienze spirituali non cristiane. Vorrei citare anche la tesi di laurea di P. Maino, che tematizza esplicitamente il post-moderno nella Chiesa.⁷⁶

corrente per fare esperienze nuove coerenti dentro tutte le chiese, e dare testimonianza alla stessa società della possibile *unitas multiplex*. La vita della Chiesa richiede sempre più un consenso che sappia far leva sugli strumenti del dialogo, del confronto e dell'ascolto reciproco, perché la comunione non rimanga concetto vago ma venga sostanziata e vivificata da una partecipazione comunicativa e corresponsabile. Sia nel mondo in cui la Chiesa è incarnata, sia dentro la Chiesa stessa dove la complessità deve essere affrontata idealmente e pragmaticamente con un senso più pervasivo ed effettivo del camminare insieme, in questo ecumene che è già la tenda di tutti.

⁷² I.A. SANTANGELO, *Edificazione del cristiano e della comunità*, Adrano (Catania) 1982, pp. 119-120.

⁷³ A. FALLICO, *Gruppi e parrocchia: quale rapporto*, Roma 1981, p. 81.

⁷⁴ Cfr. A. FAVALE (ed), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma 1980. Il testo prende in esame 19 movimenti nelle loro specifiche connotazioni. Si delineano la genesi storica, le tappe evolutive, l'articolazione interna e l'espansione a livello nazionale e internazionale, non tralasciando di cogliere in modo particolare la dimensione teologico-spirituale.

⁷⁵ Cfr. G. CINGOLANI - O. URPI (edd), *Luci sull'immortalità. Religioni storiche, movimenti, New Age*, Milano 2000. Nella prima parte il testo apre una finestra sul fenomeno religioso in rapporto alla società in un contesto di pluralismo religioso con una riflessione di tipo sociologico, filosofico e teologico. Nell'ultima parte vengono presentate le più rilevanti realtà spirituali diffuse attualmente in Italia. Sedici esperienze non cristiane, sei confessioni cristiane e sei esperienze spirituali cattoliche quali: l'Azione Cattolica, Comunione e Liberazione, i Focolarini, i Neocatecumenali, l'Opus Dei, il Rinnovamento nello Spirito.

⁷⁶ Cfr. P. MAINO, *Il postmoderno nella Chiesa? Il Rinnovamento Carismatico*, tesi di Laurea n. 33, Istituto di Liturgia Pastorale S. Giustina in Padova, incorporato alla Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo S. Anselmo in Roma, Padova 2002. L'autore suggerisce che il Rinnovamento Carismatico possa essere considerato, nella Chiesa Cattolica, la risposta quanto mai opportuna alla frammentazione postmoderna.

8. *Diaconi e post-modernità*

A questo punto è giunto il momento di esplicitare la tesi di questo breve studio e cioè che la figura ministeriale del diacono, pur essendo tipica dei primordi della Chiesa, risponde anche ad alcune caratteristiche peculiari del post-moderno, proprio per le contraddizioni che sembrano contraddistinguere, e può quindi validamente contribuire allo sforzo di evangelizzazione che la Chiesa sta impiegando nel mondo; a patto, s'intende, che sappia trovare la forza, la fantasia e il coraggio di essere se stessa.

Cercherò di mostrare in sette punti quali siano e cosa comportino queste caratteristiche, senza aver presunzione di completezza, anzi con la consapevolezza di sfiorare solamente la problematica fatta emergere e indulgendo un po' al gioco del sette, numero tipicamente diaconale, che allude alla sovrabbondanza del pane condiviso (Mt 15,32-37; Mc 8,1-8) e all'attenzione per «quelli di fuori» (Atti 6,1-3).

La cifra unitaria di questi sette punti è l'intermediazione.

Primariamente vorrei riferirmi alla caratteristica post-moderna della frammentazione. L'individuo frammentato è una persona che invoca contemporaneamente l'unità: unità di sé, unità della famiglia umana, e unità di visione del mondo ormai olisticamente inteso. La stessa tensione la ritroviamo proposta e almeno teologicamente composta nella Chiesa a proposito di ministero e carisma. Il ministero indica l'unità «ordinata» della Chiesa, mentre il carisma permette la sua partecipe disseminazione. Non a caso la prima lettera di Pietro usa *diakoneo* in riferimento ai carismi, perché occorre «metterli al servizio», come buoni amministratori della multiforme grazia di Dio (1Pt 4,10). Il carisma-ministero diaconale si illumina e appare particolarmente adatto precisamente nel mettersi al servizio, in varie modalità, nelle diversità delle situazioni della vita, spinti dalla grazia di Dio che è insieme multiforme e una.

In secondo luogo vorrei riprendere il dato che il diacono non è rivestito di potere nella triade ministeriale del sacramento dell'Ordine. Questo tratto assume paradossalmente un aspetto forte di credibilità per l'uomo post-moderno, diffidente nei riguardi del potere, ma bisognoso di autorità. In una Chiesa che ha imboccato decisamente la strada del servizio dell'uomo, a imitazione di Cristo, il diacono può parlare un linguaggio più vicino alla gente, rifuggendo dalla tentazione di pontificare e di imporre la verità.

Essere ponte è una terza caratteristica del ministero del diacono. È una caratteristica resa visibile nella liturgia eucaristica e vissuta nella quotidianità; è ponte tra clero e laici, tra Chiesa istituzionale e società civile e politica, tra pastorale ecclesiastica e occupazione lavorativa. Il diacono ha libero accesso a due mondi che sono stati vissuti a lungo come separati e inconciliabili e può davvero essere grande il suo contributo alla loro riconciliazione, perché partecipa solidarmente di ambedue. Il ponte è del resto una metafora spesso usata anche per descrivere la passione post-moderna di unire gli estremi.

Vorrei poi parlare della pace come quarto punto. La pace è un anelito forte del mondo attuale e un anello debole della sua esistenza, essendo

dilaniato contemporaneamente da decine di guerre. Il diacono come uomo di carità risponde all'esigenza di mostrare vie concrete e operative di fare opere di pace (perché la pace non è una situazione, ma un'azione; beati i «facitori» di pace: Mt 5,9), distogliendo l'attenzione da illusorie ricerche di pacificazione e tranquillità interiore, tipiche dell'offerta variegata dell'universo *New Age*.

Come quinta opportunità post-moderna vorrei citare l'ecumenismo. Il diacono è una figura appartenente certamente alla Tradizione viva della Chiesa e in quanto tale riconosciuta, pur con valutazioni diverse, da molte confessioni cristiane. Forse è proprio la sua assenza dalle scene nei periodi di più aspre lotte del passato che l'hanno immunizzata da eccessivi timori e censure. Si sono già verificati episodi che mostrano, nella solidarietà diaconale, una delle strade possibili per il dialogo.

Ho accennato al dialogo: questo è uno dei valori-guida del post-moderno. Le considerazioni precedenti, le suggestioni che provengono dalla liturgia, dalla teologia, dalla vita del diacono indicano per lui una vocazione al dialogo e quindi all'ascolto, al farsi prossimo, per usare un gergo ecclesiale. Ma questo atteggiamento equivale a un'arte e non è automatico e dovrebbe quindi essere una preoccupazione della formazione.

A questo proposito ho l'impressione che la situazione nelle singole Diocesi sia molto diversificata, in relazione al principio fondamentale che «l'efficacia della formazione dei diaconi permanenti dipende in gran parte dalla concezione teologica sul diaconato che la sottende».⁷⁷

Da ultimo voglio accennare al fatto che il diacono permanente vive, unico tra gli ordinati, la comunione speciale con la donna, nella famiglia specialmente, attraverso le dinamiche coniugali tra marito e moglie e il rapporto generativo ed educativo con i figli. Non è un fatto marginale, ma un vitale coinvolgimento di due mondi, nella persona del diacono, coinvolgimento che non può non essere senza frutti.

9. Conclusioni

Nella prima parte di questo articolo ho messo in luce la potenziale novità che il diaconato permanente costituisce per la Chiesa Cattolica.

Tuttavia questa novità rischia di essere depotenziata, ingessata, per usare un termine già citato in precedenza, da una teologia e da una prassi ecclesiale inadeguata. Si dovrebbe ormai parlare non più di diaconato permanente, ma di diaconato e basta, e passare da una teologia della gerarchia ad una più promettente teologia del ministero.⁷⁸ Ma il diacono stesso rischia di non rispondere alla sua chiamata per fraintendimenti legati al ruolo, all'assun-

⁷⁷ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti*, 22.2.1998, n. 3.

⁷⁸ G. BELLIA, *Diaconia: profezia della pace*, in «Il Diaconato in Italia», 111 (1999), p. 6.

zione di modelli comportamentali e abiti mentali clericali, alla timidità della sua proposta o a rivendicazionismi fuori luogo: di tutte queste cose deve liberarsi per rispondere agli appelli del tempo presente, un tempo ormai definito post-moderno o addirittura post-postmoderno.

Questo tempo e questo mondo frammentati e caratterizzati da sempre nuove povertà emergenti è il campo della carità dei diaconi, le cui prerogative ministeriali e sociologiche mi sembra possano essere particolarmente favorevoli per rispondere adeguatamente alle provocazioni attuali.

Penso si possa correttamente riferire a loro quanto il Cardinale Martini disse a conclusione del Sinodo dei Giovani, a Milano, il 23 marzo 2002:

«Restate vicino ai poveri di ogni categoria, poveri di pane, di affetto, di cultura, di libertà, di salute, mediante il rapporto personale ... possiate essere il fermento e i promotori di nuove agorà, dove si possa dialogare anche fra coloro che la pensano diversamente, in una ricerca appassionata e comune».⁷⁹

È proprio il dialogo e il rapporto personale la porta di accesso al cuore degli uomini, forse l'unica porta, verrebbe da dire, ora più che mai. In clima generale di de-istituzionalizzazione⁸⁰ infatti l'azione della Chiesa è resa problematica dalla fredda prassi istituzionale che ancora spesso veicola.

Il diacono, ministro-ponte tra Chiesa e mondo per costituzione genetica, può davvero percorrere questa strada, per ricreare condizioni favorevoli ad una nuova «pratica dell'alterità» in nome di Cristo, nella Chiesa.

⁷⁹ C.M. MARTINI, *Attraverso la città con Cristo*, in «Il Diaconato in Italia», 122 (2002), p. 13.

⁸⁰ Cfr. M. MAGATTI, *Per una pratica dell'altro*, in «La rivista del Clero Italiano», 2 (2003), pp. 97-107.