

LA DISCUSSIONE SUL RIPRISTINO DEL DIACONATO PERMANENTE AL CONCILIO VATICANO II. LA TEOLOGIA

SOMMARIO: INTRODUZIONE – 1. *Premessa* – 2. *La discussione sul cap. II* – I. Lo STATUS QUAESTIONIS – *Conclusiones* – II. LA QUESTIONE STORICA – 1. *La storia del diaconato* – 2. *Il Concilio di Trento* – 3. *Conclusiones* – III. LA QUESTIONE TEORICA – 1. *La tesi a favore* – 1.1. Il momento “fondativo” – 1.2. Il momento “complementare” – 2. *La tesi contraria* – 3. *Conclusiones* – IV. CONCLUSIONI – 1. *L'insegnamento del Concilio* – 2. *La teologia del diaconato*

INTRODUZIONE

1. *Premessa*

Anche nell'aula conciliare, come già nell'aula della Commissione Centrale Preparatoria ⁽¹⁾, la discussione sul ripristino del Diaconato Permanente (DP) si è aperta per ben tre volte. Veramente significativa fu però solo la prima, quella sul cap. II (poi cap. III nella redazione definitiva) dello schema *De Ecclesia*, sfociato nella costituzione *Lumen Gentium*. Da questa discussione le altre risultarono ovviamente predeterminate, specie per quanto attiene la teologia o teoria del diaconato.

Sintomatica la discussione sullo schema *De activitate missionali Ecclesiae*, che ha condotto alla redazione del decreto *Ad Gentes*. È da pensare che lo schema presentato alla discussione abbia dimenticato di proporre la figura del DP. Da varie parti è venuta la richiesta di riparare alla dimenticanza proponendo la figura del DP ovviamente sulla considerazione della sua utilità per l'apostolato missionario, ma insieme nella scia della costituzione *Lumen Gen-*

(1) Cf G. COLOMBO, *Quale diacono in quale Chiesa*, Sc Catt 120 (1992) 299-314.

tium. Non sorprende rilevare che la discussione e le *animadversiones* scritte non abbiano prodotto nessun elemento nuovo di carattere teorico/teologico in materia. Evidentemente dominava la convinzione che il dibattito intorno alla *Lumen Gentium* avesse esaurito l'argomento.

Sarebbe tuttavia da segnalare, se non fosse un po' "ectopico", un intervento sul "diaconato femminile", assolutamente unico ma appassionato e documentato. Sostiene che «l'esistenza di una certa *diaconia* delle donne è un fatto attestato dalla Scrittura e dalla tradizione primitiva» (con documentazione allegata). Pur riconoscendo che «non era considerata allora come un'ordinazione in senso stretto» e quindi «non equivale al nostro diaconato attuale sempre riservato agli uomini», la diaconia delle donne è tuttavia «una forma tipica della diaconia universale dalle forme molteplici». Benché non appartenente alla gerarchia della Chiesa, è tuttavia ad essa immediatamente connessa e sanzionata con una consacrazione di tipo speciale. La sua durata si è protratta almeno fino al secolo VI in Occidente e oltre in Oriente. «Si potrebbe concludere – afferma Mons. R.J. de Roo (2) – che l'istituzione di una certa *diaconia* ufficiale delle donne nella Chiesa attuale non avrebbe nulla d'innovatore, perché non farebbe che riannodare la Tradizione».

Anche la discussione sullo schema del decreto *De Ecclesiis Orientalibus* è da presumere che per la parte teorica/teologica concernente il DP si sia appoggiata totalmente sulla precedente discussione che ha preparato la *Lumen Gentium*. Effettivamente non ha offerto nessun elemento nuovo. A meno che non debba considerarsi un elemento in qualche modo pertinente l'auspicio variamente formulato di estendere la considerazione, oltre il problema del diaconato, a quello degli Ordini minori, e in particolare del suddiaconato; una questione da riaprire – chiede S. Beatitudine P.P. Meouchi (3) –, contro la decisione unilaterale e senza consultazione di Pio XII.

In conclusione la rilevazione degli interventi nell'aula conciliare mostra che l'interesse per la teologia del diaconato si è concentrato in modo esclusivo nel dibattito sul cap. II (poi cap. III) dello schema *De Ecclesia*. Conseguentemente, limitando ad esso la ricerca sulla teologia del Diaconato al Concilio Vaticano II, si fa opera sostanzialmente completa.

(2) DE ROO, *Acta Synodalia* (AS), IV/IV, 493-496: 494.

(3) MEOUCHI, AS, III/V, 862-864.

2. *La discussione sul cap. II*

La discussione sul cap. II dello schema *De Ecclesia* si è svolta dal 30.9.1963 al 30.10.1963; ha prodotto il *textus emendatus* presentato in aula il 15.9.1964 e infine la *Constitutio Dogmatica* approvata il 21.11.1964.

Previamente all'analisi di merito risulterebbe produttiva un'analisi di tipo sociologico, attenta a rilevare il numero, la provenienza, i dinamismi innescati dai vari interventi. Il problema del ripristino del DP ha infatti suscitato un interesse straordinario, evidentemente in relazione al suo carattere, non solo teorico, ma pratico; più pratico che teorico. È sintomatico che la discussione non si sia conclusa, ma sia stata semplicemente interrotta quando gli iscritti a parlare erano ancora «tanto numerosi» – ha avvertito il Moderatore – da prevedere la prosecuzione «per almeno altri tre giorni» ⁽⁴⁾. L'assemblea, che ha approvato con un applauso liberatorio la proposta, era evidentemente un'assemblea logorata, soprattutto perché si era resa confusamente consapevole che la discussione, così come continuava, non avrebbe mai potuto esaurire l'argomento, continuamente riproposto.

È comprensibile che, nella varietà delle situazioni ecclesiali, il problema apparisse non solo di grandissima importanza, ma addirittura con valenza quasi risolutiva, almeno ai diretti interessati, che conseguentemente si sentivano in dovere di presentarlo nella sua particolarità, senza consentire passivamente a soluzioni derivate da considerazioni generali. Propriamente l'analisi sociologica potrebbe fornire informazioni significative almeno su due versanti: quello generale della situazione ecclesiale, propriamente delle esigenze pastorali, assai varie, nel loro rapporto alla prospettiva restaurazione del DP; ma anche quello particolare e specifico della discussione conciliare. È infatti assai improbabile che si debba riconoscere al puro caso il fatto che i primi interventi sul problema siano stati tenuti da personaggi riconosciuti di primo piano, tutti sintonizzati sulla medesima linea e inoltre oggettivamente mirati a porre le «fondamenta teologiche» del problema, con un'insistenza e una decisione che non solo resteranno insuperate per tutto il dibattito, ma inoltre eserciteranno un'influenza palpabile sull'assemblea; ma insieme provocando – è da presumere – reazioni contrastanti, esse pure chiaramente riconoscibili. In altri termini, l'analisi potrebbe appurare se il dibattito è stato affidato all'andamento spontaneo dell'assemblea, oppure è stato in qualche modo pilotato verso l'obiettivo desiderato.

(4) Cf Congr. Gen. XLVIII, AS, II/II, 597.

Per quanto accattivante possa apparire questo tipo di analisi, non ho ritenuto di potermela assumere, affidandola alla storiografia futura. Libero dagli altri compiti, ho potuto limitarmi esclusivamente all'analisi di merito, rilevando, senza il dovere dell'attenzione alla cronaca, ma con intendimento piuttosto sistematico, le argomentazioni teoriche e/o pratiche fatte valere "pro" o "contro" il ripristino del DP.

In realtà anche lo sguardo più superficiale al voluminoso "dossier" degli interventi, mostra la sproporzione tra l'interesse teorico e l'interesse pratico per il problema, nel senso che prevale senza confronto l'interesse pratico; così che l'interesse teorico sembra quasi una "rarietà". Ovviamente è una ragione ulteriore per prestarvi particolare attenzione. Sotto questo profilo risulta anzi plausibile ridurre la ricerca alla identificazione dell'interesse teorico. L'interesse pratico infatti, o sembra scontato, in base alla considerazione della necessità di far fronte alle esigenze pastorali specie nei paesi di missione; o appare non risolutivo, in quanto si ritiene di poter far fronte alle esigenze pastorali con modalità diverse dalla restaurazione del DP, sopra tutto perché se ne temono i rischi.

Il rischio fondamentale è presentato nella questione del celibato. Quello che era accaduto nell'aula della Commissione Centrale Preparatoria ⁽⁵⁾, si è puntualmente ripetuto nell'aula del Concilio. La prospettiva di reistituire il DP, anche nella forma del DP "uxorato", ha polarizzato in modo quasi esclusivo l'assemblea conciliare, sospingendola verso una specie di pronunciamento referendario "pro" o "contro" il celibato del DP. Ovviamente se in primo piano stava la questione del DP, in realtà in prospettiva immediata emergeva la questione del celibato del presbitero; si temeva cioè che la figura del DP uxorato potesse allentare in qualche modo la disciplina celibataria del presbitero e alla fine propiziarne l'abolizione. Sotto questo profilo, la posta in gioco appariva assai alta e quindi si spiega l'accanimento della discussione, fatalmente sospinta a cadere nel vortice ossessivamente ripetitivo della argomentazione.

Se non c'è molto da raccogliere da questi interventi, peraltro svolti talvolta in tono elevato e con particolare autorevolezza ⁽⁶⁾, non sono però da disattendere gli *excursus* storici che hanno prodotto, ripercorrendo la storia del diaconato, o più precisamente del celibato connesso con il diaconato. Probabilmente non è una storia "definitiva", nel senso che è da correggere nelle sue imprecisioni e da colmare nelle sue lacune; tuttavia è incontestabilmente da ap-

(5) Cf G. COLOMBO, *Quale diacono* [nota 1], 306.

(6) Da segnalare: CARRARO, AS, II/II, 525-530.

prezzare nella sua intenzione di ricostruire la tradizione della Chiesa, evidentemente da ricomprendere nel suo valore ed eventualmente da "aggiornare" nell'attualità. In ogni caso, mi sembra un "prodotto" prezioso, da non lasciar cadere, della discussione conciliare.

Centrata esclusivamente (nella sostanza) sulla questione teorica (teologico-dogmatica) del DP, penso di poter organizzare la trattazione in tre momenti:

- I. La determinazione dello *status quaestionis*
- II. La rilevazione della questione storica
- III. La questione teorica.

I. LO STATUS QUAESTIONIS

È necessario precisare lo *status quaestionis* perché nel fervore della discussione talvolta parve alterarsi e/o confondersi. Non sono mancati perciò opportuni richiami e pertinenti precisazioni alla *res de qua agitur*. Contestualmente si comprendono però anche le critiche allo *schema*, proposto alla discussione, perché potesse guadagnare in chiarezza e coerenza.

L'interrogativo proposto dallo *schema* suona: «*utrum diaconatus, tamquam proprius et permanens gradus hierarchiae in ritu latino sit restaurandus*» (7). Risuona piuttosto anodino, nel senso che presuppone completamente la questione del diaconato nel suo significato e nelle sue funzioni proprie, senza minimamente impegnarsi nel merito.

In questa prospettiva è da riconoscere che il Concilio si propone l'obiettivo puramente pratico; in particolare non si ritiene impegnato a fornire una "teologia del diaconato" né, più in generale, una "teologia del sacramento dell'Ordine". A rigore, contributi in materia non li attende neppure dagli interventi dei Padri conciliari, ai quali sottopone l'interrogativo; anche se – è da presumere – nella motivazione della risposta, qualunque essa sia, difficilmente il problema teorico/teologico potrà essere completamente eluso. Coerentemente non sembra potersi escludere, almeno a priori, che il Concilio stesso deliberatamente abbia scelto di collocarsi in una prospettiva puramente "pratica", ritenendo di poter prescindere dalla questione teorica. Sotto questo profilo non è forse impertinente richiamare che all'origine della questione proposta al Concilio sta l'iniziativa personale (8) e quindi il "genio pratico" di Giovanni XXIII.

(7) AS II/I, 254.

(8) Cf G. COLOMBO, *Quale diacono* [nota 1], 302.

D'altro lato, è anche da richiamare che lo schema in discussione concerne propriamente la Chiesa, non il DP; e, per quanto concerne il DP, l'obiettivo dello schema non è di definire la necessità del DP per tutta la Chiesa, ma – precisano concordemente Döpfner, Landázuri Ricketts e Suenens ⁽⁹⁾ – semplicemente di profilare la possibilità del ripristino dove lo si ritenga necessario o utile per motivi pastorali.

Sullo sfondo della determinatezza (pratica), ma assoluta indeterminatezza (teorica) dello schema, affiora il problema della pertinenza delle questioni, in realtà non facilmente governabile. Da un lato non sorprendono le denunce della «povertà teologica» del testo, formulate anche a dibattito avanzato ⁽¹⁰⁾; né coerentemente le sollecitazioni perché lo schema dica di più sul «valore proprio del diaconato» ⁽¹¹⁾; ma d'altro lato è da riconoscere che, a rigore, non sono richieste pertinenti. Più pertinenti possono ritenersi i suggerimenti di modificare l'ordine all'interno dello schema, per farne meglio risaltare le finalità generali ⁽¹²⁾; benché su questa linea non sia facile contenersi rigorosamente nell'ambito dei suggerimenti puramente tecnici; più facile è sporgersi e sconfinare sulle questioni teoriche ⁽¹³⁾. Si può forse includere nell'ambito della pertinenza – ma la cosa è dubbia – anche il suggerimento di modificare il testo in modo che non appaia esclusivo per l'Occidente, ma possa applicarsi anche alla Chiesa Orientale ⁽¹⁴⁾.

Absolutamente pertinenti, anche se non necessariamente condivisibili, le critiche che si riferiscono insieme, senza poter sempre distinguere, sia al testo, sia alla proposta. Il capofila è forse da riconoscere in Spellman ⁽¹⁵⁾ che tende a sottodeterminare la proposta, addebitandola «*maxima ex parte... a fautoribus Liturgiae, qui usus Ecclesiae antiquae instaurare vellent quin prae oculis teneant conditiones actu vigentes*». Nella scia di Spellman si pone Franic, che interviene a nome di 16 su 20 Vescovi della Jugoslavia e in rispettoso contrasto col suo Metropolita, il Card. Seper, convinto sostenitore dello schema. Afferma che il testo è stato redatto, «*nimia cum facilitate*» e, sul piano procedurale, viene proposto in modo piuttosto anomalo ⁽¹⁶⁾. Anche altri sostengono che la propo-

(9) Cf *infra*.

(10) JUBANY ARNAU, AS, II/II, 580-586: 580.

(11) BAUDOUX, AS, II/I, 476-480: 479.

(12) Cf VAN DODEWAARD, AS, II/II, 270-272.

(13) GALEA, AS, II/II, 394.

(14) MAXIMOS IV SAIGH, AS, II/II, 238-254: 247.

(15) SPELLMAN, AS, II/II, 82-83.

(16) FRANIC, AS, II/II, 378-384.

sta «*de diaconatu stabili, qua talis, nec matura, nec opportuna videtur*». E ancora dopo la discussione in aula, non manca chi considera la proposta «*non satis explanata et dilucidata*» cosicché «*puncta aliqua videntur adhuc non matura et diuturniore consideratione digna*»; diversamente si corre il rischio di lasciare senza fondamento il DP (17). Di qui il timore «di accettare troppo facilmente una novità che non è stata in nessun modo sperimentata» (18).

D'altro lato, in obiettiva contrapposizione diretta, è formulato anche il giudizio opposto, che ritiene attuale e ineludibile il problema (19). Infine una puntualizzazione particolare è suggerita, forse con scarsa pertinenza perché concerne propriamente la questione del celibato, ma con l'indubbio merito di richiamare il problema dall'astratto al concreto: «*Quaestio de qua agitur non est utrum diaconi possunt matrimonium contrahere sed agitur de consecratione diaconatus virorum iam coniugatorum*» (20).

Emerge che lo *status quaestionis* proposto dallo schema e quindi dal Concilio, non solo non offre una teologia del diaconato, ma neppure la richiede o ne incoraggia la ricerca. Sotto questo profilo, potrebbe risultare pertinente il richiamo a distinguere tra la dogmatica e il diritto, inoltrato per denunciare il carattere dubbiamente teologico dello schema (21).

Conclusione

La constatazione di poter procedere alla decisione pratica del ripristino del DP a prescindere dalla motivazione teorica/teologica è indubbiamente mortificante. In un certo senso può legittimarsi nel modo stesso di procedere del magistero ecclesiastico e coerentemente del magistero conciliare, cui è da riconoscere che i «fondamenti teologici», per quanto indeterminati, costituiscono «presupposti» permanenti, senza dei quali il magistero non potrebbe esercitarsi, perché non avrebbe fondamento alcuno e correlativamente i «fondamenti teologici», pur implicati, non possono essere ignorati né tanto meno negati o contraddetti. In ogni caso però, è anche da correggere l'idea che la coscienza e il riconoscimento del diritto legittimino a priori ogni comportamento. In altri termini, è da dire che anche le risoluzioni pratiche nella Chiesa,

(17) DA CUNHA CINTRA, AS, II/II, 712-713.

(18) MC INTYRE, AS, II/II, 652.

(19) GAY, AS, II/II, 593-595.

(20) NKONGOLO, AS, II/II, 828. Evidentemente è da correggere il latino.

(21) SÉPINSKI, AS, II/II, 881-882.

pur usufruendo di una legittimazione di principio, hanno da rispondere allo "stile" ecclesiale consono all'edificazione del "popolo di Dio", eventualmente da determinare e in ogni caso non da mortificare.

II. LA QUESTIONE STORICA

La determinazione dello *status quaestionis* solleva immediatamente la questione storica del DP. L'analisi degli interventi offre un materiale che sembra potersi distribuire opportunamente secondo tre aspetti:

- 1) la storia del diaconato;
- 2) la storia del celibato diaconale;
- 3) la storia dell'insegnamento del Concilio di Trento.

In realtà è da riconoscere che la questione del celibato, benché largamente privilegiata negli interventi, non è pertinente; e quindi se ne può/deve prescindere. Nei loro confronti è da ripetere il giudizio formulato nel riferimento alla discussione sostenuta in sede di Commissione Centrale Preparatoria: poiché in ogni caso il celibato non è da ritenere elemento "costitutivo" del diaconato, indugiare su di esso distrae invece di favorire l'analisi del problema ⁽²²⁾. Quanto all'insegnamento tridentino, rientra nella storia del diaconato, precisamente se e solo in quanto ne ha costituito un momento particolare; in questa prospettiva risulta un elemento imprescindibile. Su queste precisazioni, il lavoro da svolgere risulta semplificato, poiché riduce sensibilmente la raccolta e l'analisi degli interventi. Poiché, d'altro lato, non emerge una correlazione né un'influenza reciproca tra i vari interventi, è lecito procedere, come in un mosaico, alla composizione di un quadro tendenzialmente unitario.

1. La storia del diaconato

In premessa è da rilevare che la mancanza di una seria ricostruzione storica è giustamente avvertita come una reale difficoltà al ripristino del DP, anche quando è espressa nei termini più generici: «Tutti quelli che hanno parlato della restaurazione del diaconato permanente o stabile, *silentio praeterierunt a quo tempore et quas*

(22) Cf G. COLOMBO, *Quale diacono* [nota 1], 306.

ob rationes Ecclesia latina diaconatum stabilem dereliquit. Temerarium esset iudicare nostros praedecessores in re tanti momenti superficialiter egisse. Illi habebant validas rationes» ⁽²³⁾. Oppure: «*Et primo quidem perutile foret perquirere quas ob rationes Ecclesia derelinqui permiserit diaconatum tamquam permanentem ordinem*». È infatti da pensare che i vantaggi derivanti fossero minori delle conseguenze negative ⁽²⁴⁾.

Al di là delle considerazioni generiche, si registrano tentativi impegnati a fornire elementi per la ricostruzione storica. Rientrano in questa prospettiva «*puncta aliqua... adhuc non matura et diuturniore consideratione digna*», segnalati in modo estremamente sintetico ma tendenzialmente coerente da Mons. E. P. da Cunha Cintra che, concludendo a valutare la proposta del DP come «*aliquid omnino novum, sine valido fundamento vel argumento ex historia Ecclesiae*», escludono di poterlo approvare. I *puncta* sono i seguenti:

1. «Nei primi secoli, quando ancora non esisteva la struttura parrocchiale, ogni Chiesa aveva il suo Vescovo, coadiuvato dai presbiteri per il sacramento della penitenza e le celebrazioni liturgiche. I diaconi si occupavano esclusivamente dell'amministrazione della Chiesa».
2. I diaconi erano cooptati «*semper et ubique*» in numero di sette, per mantenere una relazione simbolica o mistica con i sette diaconi degli Atti; erano organizzati in una struttura «*satis complexa*» – sembra – sotto il governo di un Arcidiacono. Progressivamente crescendo nel numero e nell'amministrazione delle realtà temporali, accrebbero anche il loro influsso e il loro potere, sopra tutto dell'Arcidiacono.
3. Al contrario per i presbiteri che divennero sempre più dipendenti dai diaconi; con la conseguenza di dispute e risse (cf S. Girolamo che richiama essere i diaconi «*ministros mensae*»).
4. Fu la fondazione dei monasteri, che non ammettevano i diaconi permanenti, e la fondazione delle parrocchie rette dai presbiteri senza i diaconi, a provocare progressivamente l'abolizione dei diaconi permanenti ⁽²⁵⁾.

Alla medesima conclusione arrivano anche altri, dopo aver richiamato che «la disciplina del diaconato iniziata, come in germe, al tempo apostolico, crebbe incerta durante i primi tre secoli; ma poi il diaconato si è affermato come grado ecclesiastico». Ne parla il Niceno I e il Calcedonese, in modo tale che è da ritenere «anti-chissima, almeno nel rito latino, la disciplina per la quale il diaconato non è da ritenere *ut proprius et permanens gradus sed tantum ut gradus quo ad sacerdotium ascenditur*» ⁽²⁶⁾.

(23) BRIZGYS, AS, II/II, 683-685.

(24) PIASENTINI, AS, II/II, 840.

(25) DA CUNHA CINTRA, AS, II/II, 712-713.

(26) PEIRIS, AS, II/II, 835-837.

Senza la pretesa di elaborare una sintesi coerente, vari interventi suggeriscono elementi sparsi. Sulla testimonianza di Ignazio (*ad Philad.* 2, 1) e della *Didascalia* (l. III) si precisa che al diaconato non fu mai affidata la cura, anche limitata, di una comunità (ufficio riservato ai presbiteri); ma che il loro ufficio si caratterizzava come «servizio o diaconia del Vescovo» e per questo fu affidata al diaconato l'amministrazione dei beni della Chiesa. Da qui derivarono la loro grande autorità, specie nel Medio Evo, e si determinò l'usanza che l'Arcidiacono di Roma «*fere semper*» fosse eletto papa. Vengono anche segnalate le «celebri diaconie» fiorite sia in Oriente che in Occidente, tra il sec. IV e il sec. IX; e inoltre che le diaconie di Roma, insignite del titolo cardinalizio, non erano che istituzioni caritative permanenti rette dai diaconi ⁽²⁷⁾.

Infine è da segnalare il suggerimento di un sussidio bibliografico: «lo studio del P. Schamoni «*de diaconatu*» sui diaconi coniugati ⁽²⁸⁾. Da altre fonti ⁽²⁹⁾ si può precisare il titolo approssimativo ⁽³⁰⁾; ma non conoscendo lo studio, dalle indicazioni fornite devo concludere che non concerne né la storia né la teologia del diaconato.

2. Il Concilio di Trento

Entro la storia del diaconato il Concilio di Trento costituisce un riferimento ineludibile e comprensibilmente insistito negli interventi dei Padri conciliari. Ovviamente ciò che pertiene al diacono non è in primo piano nei decreti del Concilio, che si occupano più in generale del sacramento dell'Ordine. L'esigenza immediata di rispondere alle contestazioni della Riforma che, polarizzate sulla negazione della Messa-sacrificio e del culto eucaristico, concludevano alla negazione del sacerdozio ministeriale e coerentemente alla risoluzione del ministero nel «ministero della Parola di Dio», da riconoscere come originario a ogni cristiano, ha indotto nell'insegnamento tridentino, sotto il profilo dottrinale, la polarizzazione sul sacerdozio ministeriale incentrato sull'eucaristia ⁽³¹⁾; e sotto il profilo della riforma disciplinare, la valorizzazione della predi-

(27) MASSILIANI, AS, II/II, 808.

(28) HELMSING, AS, II/II, 781-782.

(29) A. KERKVOORDE, *Die Theologie des Diakonates*, in K. RAHNER – H. VORGRIMMER (Hrsg.), *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, Herder, Freiburg i. B. 1962, 220-284: 237.

(30) W. SCHAMONI, *Familienväter als geweihte Diakone*, Schöningh, Paderborn 1953.

(31) Cf A. DUVAL, *L'Ordre au concile de Trente*, in *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, Paris 1957, 277-324: 296.299.

cazione ⁽³²⁾. Salvo errore, non è ancora stata colmata la lacuna, denunciata da tempo, di «uno studio veramente scientifico dell'opera dottrinale del Concilio di Trento sul sacramento dell'Ordine» ⁽³³⁾, che in ogni caso presenta una dottrina in stato di polemica e conseguentemente solo in via di elaborazione.

In particolare, per quanto attiene la teologia del diaconato, che comprensibilmente resta sullo sfondo, è da cercare come la pagliuzza d'oro nella sabbia. Di fatto la teologia ha isolato due elementi, riproposti con insistenza nel dibattito conciliare. Il primo ricavato dal decreto dottrinale (attualmente in DS 1776/966), concerne la sacramentalità del diaconato. Nella gerarchia tripartita richiamata dal canone, che comprende all'ultimo gradino in modo generico «*et ministris*», si conviene infatti di riconoscere «almeno» i diaconi ⁽³⁴⁾. Il secondo elemento è ricavato dal decreto di riforma disciplinare, cap. 17, dove si prescrive che i ministeri «*nonnisi per constitutos in ordinibus exerceantur*» ⁽³⁵⁾; e si conviene che debba valere sopra tutto per i diaconi; conseguentemente nel dibattito conciliare viene utilizzato come una ragione specifica per il ripristino del DP ⁽³⁶⁾. Evidentemente sarebbe assai utile ricostruire lo sfondo dal quale sono emerse queste indicazioni. È infatti da presumere l'esistenza di un dibattito conferente e illuminante, anche su altri aspetti del problema ⁽³⁷⁾. Tuttavia fino ad oggi, – salvo errore – i tentativi sono rari e parziali.

3. Conclusioni

Obiettivamente la spigolatura è assai scarsa. La delusione non è però da riferire immediatamente agli interventi dei Padri conciliari, ma probabilmente più a monte agli studi storici, che nella loro povertà rivelano il disinteresse per la questione. Evidentemente possono addurre un'attenuante valida a loro giustificazione. L'abolizione dell'istituzione e la conseguente inesistenza pratica ha comportato il disinteresse per la sua storia. D'altro lato, la non conoscenza della storia penalizza pesantemente l'impresa di ripristinare il DP. In un certo senso la condanna a muoversi nel buio.

(32) *Ivi*, 300-302.

(33) *Ivi*, 296-297; Cf C. GUTIÉRREZ, *Trento, un Concilio para la unión (1550-1552)*, III, *Estudio*, Madrid 1981, 290.

(34) DÖPFNER, AS, II/II, 227-230; FARES, AS, II/II, 530-534.

(35) Cf A. DUVAL, *L'ordre au concile de Trente* [nota 31], 308-314.

(36) DÖPFNER, *ivi*; JUBANY-ARNAU, AS, II/II, 583.

(37) Cf J. LÉCUYER, *Der Diakonat nach den kirchlichen Lehräusserungen*, in *Diaconia in Christo* [nota 29], 205-219: 207-213.

III. LA QUESTIONE TEORICA

Quasi sommersa dalla questione pratica, la questione teorica del DP affiora in ogni caso a dividere l'assemblea conciliare nei due fronti: da un lato a sostenere la tesi che il DP ha un fondamento teologico; dall'altro a contestarla. Per la completezza è forse da richiamare anche la posizione – certo sorprendente, se non interpretato male – completamente possibilista, che lascia al Concilio di decidere sulla questione teorica ⁽³⁸⁾.

I due fronti contrapposti suggeriscono di raccogliere i risultati dell'analisi degli interventi e quindi le argomentazioni addotte, in due parti: la prima per la tesi a favore; la seconda per la tesi contraria.

1. *La tesi a favore*

Colpisce la constatazione che gli interventi a favore più significativi si succedettero quasi in apertura del dibattito conciliare; mentre correlativamente non sorprende che abbiano preconstituito l'orientamento dell'assemblea. Dopo i loro interventi infatti, ai quali esplicitamente nel corso del dibattito si rimanda, il discorso dell'assemblea conciliare, sotto il profilo della determinazione dell'argomentazione teologica attinente il problema del DP, può dirsi concluso; continua solo per aggiungervi qualche dettaglio non particolarmente significativo. Per l'esposizione, si possono così distinguere i due momenti: quello che può considerarsi il momento in un certo senso "fondativo" (dell'atteggiamento dell'assemblea); e quello semplicemente "complementare".

1.1. Il momento "fondativo"

1) Döpfner. – L'intervento di Döpfner ⁽³⁹⁾ appare il più significativo in assoluto. Il presumibile diario dell'attività di Döpfner al Concilio, potrebbe rivelare l'eventuale motivazione "politica", propriamente di "politica conciliare", che sta all'origine dell'intervento, forse soprattutto nella sua particolarità di primo intervento nel dibattito, quasi mirasse a condizionarlo e orientarlo. Di fatto costituirà un significativo punto di riferimento per gli altri interventi

(38) MOCELLINI, AS, II/II, 816: «Io non entro in merito della questione teologica. Il Concilio stabilisca pure il principio se il diaconato possa o debba essere instaurato».

(39) DÖPFNER, AS, II/II, 227-230.

sulla medesima linea. Finalizzato alla richiesta perentoria di approvare lo schema «*Instanter commendo, ut textus iste, saltem essentialiter* – una concessione eliminata nel testo scritto – *retineatur prout iacet*», sostiene la sua richiesta fondamentalmente su due motivazioni (a prescindere da quelle puramente pratiche). La prima prettamente teologica; la seconda anche “politica”.

La prima, che assume il carattere di pregiudiziale, ripropone alla lettera quanto Döpfner aveva dichiarato in fase di Commissione Centrale Preparatoria ⁽⁴⁰⁾, cioè che lo schema «trattando della costituzione gerarchica della Chiesa, *ordinem diaconatus nullo modo silere potest*; perché la tripartizione gerarchica» – episcopato, presbiterato, diaconato – «*est iuris divini et constitutioni Ecclesiae essentialiter propria*». Il discorso del diaconato stabile non può quindi sorprendere, esattamente come non sorprende quello sul presbiterato stabile. Per sostenere la tesi, Döpfner rimanda al Concilio di Trento – più ampiamente illustrato nel testo scritto aggiunto all'intervento – dal quale ricava ovviamente la sacramentalità del diaconato e l'esigenza che il suo esercizio sia riservato ai soggetti effettivamente ordinati.

Da questa base affiora anche la seconda motivazione che regge l'intervento di Döpfner, quella di carattere “politico”. Affermando che quanto propone lo schema «*certo certius non excedit ea quae iam hucusque habentur in doctrina catholica*»; ed è meno («*cautius et fere restrictius*») di quanto prospetta il Concilio di Trento – sia perché lo schema si limita a profilare la possibilità dell'istituzione del DP e non l'istituzione effettiva; sia perché la fa dipendere «*non solum ex argumento dogmatico*», ma anche da ragioni puramente pratiche, disciplinari e positive – Döpfner intende trasparentemente prevenire e/o contenere la sgradevole impressione tra i Padri conciliari che il DP possa costituire una pericolosa innovazione. Conclude infatti facendo notare che lo schema si limita a fornire «*fundamenta dogmatica*», senza pregiudicare in nessun modo l'evoluzione possibile del DP.

L'ultima annotazione di Döpfner concerne il celibato. Nonostante la sua minore o dubbia pertinenza è da richiamare, perché sembra pesare sulla conclusione non perentoria e quasi smorzata di Döpfner. Afferma infatti: «*Certe lex caelibatus sancte servanda est, sed non debet et non potest esse obstaculum pro evolutione quae dogmatice potest bene fundari et forsitan necessitatibus pastoralis* ⁽⁴¹⁾ nostri temporis bene correspondeat». La conclusione di Döpfner è

(40) Cf G. COLOMBO, *Quale diacono* [nota 1], 305.

(41) Ma forse il latino è da correggere.

che «per quanto per la futura (sic!) restaurazione del DP occorrerà probabilmente esaminare *plures quaestiones diligenter*, lo schema deve aprire la strada a questo esame; è quindi da mantenere «*prouti exstat*». Infine è da segnalare, ma certo non sorprende ⁽⁴²⁾, il suggerimento bibliografico annesso da Döpfner, per la verità citato in modo impreciso, nel testo scritto: «Rahner-Vorgrimler, *Diaconatus* [invece che *Diaconia*] in *Christo*, Frib. Br. 1962».

2) Sul presupposto che la questione del DP non è puramente disciplinare, come potrebbe sembrare a prima vista, «*sed revera dogmatica*», – Landázuri Ricketts ⁽⁴³⁾ – che precisa di parlare anche a nome della Conferenza Episcopale Peruviana, anzi di altri 58 Padri conciliari di altre regioni dell'America Latina – adduce due argomenti che a suo giudizio la caratterizzano. Il primo negativo per contestare l'argomento della inutilità della restaurazione, sostenuto sulla considerazione che il cristiano, in quanto ha ricevuto la confermazione, è già abilitato a compiere le azioni del ministero che dovrebbe compiere il DP. La risposta è che la confermazione abilita solo «al servizio della Chiesa in genere, *non tamen ad officia particularia*». Il secondo, positivo, afferma che la gerarchia ecclesiastica deve fiorire «*per totam scalam*», e non solo nei gradini superiori; correlativamente la grazia sacramentale non deve rimanere «*in diaconatu vacua*».

3) Suenens, dichiarando d'intervenire nella linea di Landázuri, propone in realtà un'argomentazione teorica più ricca ⁽⁴⁴⁾. Come Döpfner, s'introduce ripetendo quanto aveva sostenuto nell'aula della Commissione Preparatoria ⁽⁴⁵⁾, cioè che la questione del DP «pertiene alla costituzione stessa della Chiesa». Coerentemente è da affrontare – ma la precisazione è preterita nel testo scritto, quasi che l'intenzione fosse stata quella d'impressionare l'assemblea – «non partendo *a quodam realismo naturali, sed a realismo supernaturali, ex fide viva in sacramentalitate diaconatus*». Dichiarando di non voler indugiare sulle questioni oggi ancora discusse – per esempio la questione esegetica di At 6,3-6 – afferma tuttavia che alcuni elementi «*certa sunt et bene patent e Novo Testamento, e primis apostolicis Patribus*, – dei quali, nel testo scritto, cita alcune testimonianze –, e *constanti traditione posteriori, ex libris*

(42) Cf H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner*, (tr. it.), Brescia 1987, 211-228.

(43) LANDÁZURI RICKETTS, AS, II/II, 314-317.

(44) SUENENS, AS, II/II, 317-320.

(45) Cf G. COLOMBO, *Quale diacono* [nota 1], 305-306.

liturgicis, tum Orientis tum Occidentis». Da queste fonti ricava in particolare:

1. «Fin dalla Chiesa apostolica e subapostolica parte della pienezza dei carismi del sacro ministero era attribuito in modo proprio e stabile a un grado distinto da quello sacerdotale».

2. Questo grado è istituito «*praesertim in auxilium directum Episcopi ... primo, ad curam pauperum et ad rectam ordinationem communitatis; secundo, pro Ecclesiae localis praeparatione*» ... comunitaria e liturgica, «*ita ut construatur vera communitas religiosa*» (nel testo scritto i riferimenti a At 2,42; 4,32-35; Eb 13,16). Suenens è categorico nell'affermare che «se uno non vede l'essenza propriamente sacra e *necessario* liturgica di questo compito – cioè la preparazione della comunità perché diventi Chiesa –, mostra di non comprendere la Chiesa *sicuti est*, fondata cioè sui sacramenti *et quidem* sui carismi concessi mediante il sacramento dell'Ordine».

Coerentemente, passando dalla questione specifica del diaconato a quella più generale della Chiesa, denuncia la vacuità dell'argomento che oppone alla restaurazione del DP la considerazione che i suoi uffici possono essere svolti dai semplici cristiani battezzati e confermati. Significa misconoscere – conclude Suenens – che la Chiesa ha da essere «*vera societas supernaturalis, verum Corpus Christi mysticum, architectonice aedificatum super ministeria et gratias a Deo praeordinatas*». «*His fundamentis theologicis innixi*», e quasi a complemento, Suenens richiama un altro principio teologico, cioè «*in episcopi facultate est conferre aliis ministris potestatem suarum participationem adaequatam ad structuram populi sui et ad loci atque temporis adiuncta*», richiamando che, se i Vescovi lo ritengono opportuno, non solo «*salus populi, suprema lex esto*»; ma che in ogni caso «*l'instaurazione del diaconato nullo modo minuere poterit, sed augere debebit mensuram plenitudinis Christi in communitate christiana*» ⁽⁴⁶⁾.

(46) A trent'anni di distanza, Suenens si dichiara soddisfatto del proprio intervento al Concilio, motivato – afferma – «non tanto dalla scarsità numerica del clero, quanto piuttosto dall'intrinseco valore sacramentale... Feci prevalere la tesi teologica: il diaconato fa parte della struttura ministeriale sacramentale della Chiesa». Si compiace inoltre dell'«intuito psicologico» che gli aveva suggerito d'insistere «sulla libera scelta di ogni Vescovo di adottarlo o meno nella sua diocesi». Registra infine che «l'intervento fu accolto con favore e – scrive – a mio modesto avviso incise positivamente sull'adesione dei padri conciliari». Cf L.J. SUENENS, *Ricordi e speranze* (tr. it.), Cinisello Balsamo (MI) 1993, 146-147.

1.2. Il momento "complementare"

Dopo gli interventi di Döpfner, Landázuri, Suenens, sembra ormai affiorata nell'assemblea conciliare una posizione maggioritaria convinta del buon fondamento teologico sul quale ripristinare il DP. L'argomentazione prodotta dai tre *leaders* è trasparentemente ritenuta esauriente; ad essa non resta che affidarsi, senza poter aggiungere altro. Così si esprimono, per es., Richaud ⁽⁴⁷⁾; o Yago, come voce dell'Africa, anche a nome di altri 37 Vescovi ⁽⁴⁸⁾; o Maurer che esplicita un particolare, affermando: «*Diaconatus, secundum doctrinam omnino communem, characterem permanentem et indelebilem animae imprimit*» ⁽⁴⁹⁾.

Effettivamente il dibattito non aggiunge molto. Al di là delle affermazioni generiche: «*Sunt non spernendae rationes pro restaurando diaconatu sive dogmaticae, sive pastorales*» ⁽⁵⁰⁾ oppure: «*In Sacra Scriptura et in traditione fundamentum habet*» ⁽⁵¹⁾; né l'argomento esegetico, né l'argomento storico-dogmatico sui quali la questione sembra polarizzata, offrono di più.

Sotto il profilo esegetico, il testo di At 6, talvolta richiamato in forma generica ⁽⁵²⁾, sul quale Suenens aveva accortamente sorvolato, è ripreso da Seper per far emergere che «il diaconato non è stato istituito per essere semplice gradino per accedere all'Ordine superiore»; con la conseguenza di dover riconoscere «una sorprendente (*mira*) *discrepantia* tra la Chiesa attuale e la Chiesa primitiva e la stessa Scrittura» ⁽⁵³⁾.

Sotto il profilo storico-dogmatico, si ripete con forza: nessun dubbio che la definizione del Concilio di Trento si riferisca al diaconato e, secondo i più, «esclusivamente al diaconato», specie per quanto attiene alla sacramentalità ⁽⁵⁴⁾, che – si giunge ad affermare – risulta già definita dai primi Concilii ⁽⁵⁵⁾. Si afferma anche che «sarebbe contrario alla tradizione costante della Chiesa affidare a semplici laici uffici strettamente connessi con il sacramento dell'Ordine»; e/o assegnare gli uffici senza insignirli dell'ordine rispettivo ⁽⁵⁶⁾.

(47) RICHAUD, AS, II/II, 346-348.

(48) YAGO, AS, II/II, 405-407.

(49) MAURER, AS, II/II, 410-414.

(50) FIORELLI, AS, II/II, 745-746.

(51) NTUYAHAGA, AS, II/II, 829-830.

(52) GONÇALVES DA COSTA, AS, II/II, 752-754: 752; PEIRIS, *ivi*, 835-836.

(53) SEPER, AS, II/II, 358-360.

(54) FARES, AS, II/II, 530-534.

(55) HENRÍQUEZ JIMÉNEZ e altri, AS, II/II, 612-614.

(56) DA MOTA E ALBUQUERQUE, AS, II/II, 714-718: 714-715.

In realtà, tra tanta chiarezza e sicurezza, sembra permanere qualche ombra, se in questo senso è da leggere la richiesta che la definizione della sacramentalità sia propriamente e precisamente formalizzata, «dopo la solenne promulgazione della sacramentalità dell'episcopato e la riaffermazione della sacramentalità del presbiterato». Questo richiede un Vescovo spagnolo ⁽⁵⁷⁾, tanto più – aggiunge – che «per il diaconato esistono fonti preziosissime: la Scrittura, i Padri apostolici, l'antichissima tradizione della Chiesa, i testi liturgici». L'indicazione sommaria è sviluppata nel testo scritto, in forma autonoma, anche se ricalcando nella sostanza l'itinerario di Suenens, che però non cita, dove si afferma che «oggi tutti i teologi *concorditer* ritengono il diaconato un sacramento»:

a) «dalla tradizione dogmatica, dalla quale appare che il diaconato è istituito dagli apostoli *ex dispositione divina*, come un grado gerarchico *simul cum presbyteris*;

b) dai documenti liturgici dai quali risulta che il diaconato, come il presbiterato, è conferito per l'imposizione delle mani, *qua datur Spiritus Sanctus*;

c) dal Concilio di Trento che nella sessione XXIII can. 2.3.4.6 *saltem innuit* la sacramentalità del diaconato ... una dottrina certamente supposta da Pio XII nella costituzione *Sacramentum Ordinis*».

È necessario perciò che il testo conciliare nella sua redazione definitiva mostri il diaconato «in tutta la sua pienezza teologica, esigita e dall'Ordine conferito e dalla grazia ricevuta e dai ministeri affidati». Nel testo scritto è ripresa anche la questione degli Ordini minori, con la storia dei lavori del Concilio di Trento.

2. La tesi contraria

La tesi contraria al ripristino del DP appare numericamente più esile e in maggiore difficoltà a produrre un'argomentazione teologica convergente. In generale senza contrapporsi frontalmente alla tesi favorevole, ritiene di poter denunciare la mancanza di un «solido fondamento» che rende in qualche modo precaria la questione del diaconato. La rende tale soprattutto la scarsa conoscenza dei «fatti» storici; attinenti l'istituzione del diaconato e in particolare i «fatti» che hanno indotto la Chiesa all'abolizione del DP. Le riserve si appuntano non solo sulla questione in sé, ma anche sul dibattito conciliare, al quale si imputa di non avere chiarito «i fon-

(57) JUBANY ARNAU, AS, II/II, 580-586.

damenti e i presupposti teologici del diaconato ... in quanto grado permanente» e autonomo ⁽⁵⁸⁾; e inoltre di essere caduto nella contraddizione, perché «si è detto che il diaconato *oritur ex ipsa structura Ecclesiae et propter hoc desideratur, non propter exigentias locales*»; ma poi si lascia alle Conferenze Episcopali la sua reistituzione per le necessità regionali ⁽⁵⁹⁾. Anche l'insegnamento del Concilio di Trento, generalmente invocato dalla maggioranza a favore del ripristino del DP, viene letto in senso opposto, cioè non nel senso di legittimare il diaconato come grado stabile (attualmente in DS 1765/958) ma nel senso di prevedere la sua ascesa al grado superiore (attualmente in DS 1772/962) ⁽⁶⁰⁾.

La contestazione si fa più puntuale sulle singole argomentazioni specifiche. L'argomento ricavato dalla grazia sacramentale propria del diaconato; «*licet vi non careat*», in nessun modo però dimostra la necessità «*vel maxima convenientia*» della restaurazione ⁽⁶¹⁾. Né può ritenersi conclusivo l'argomento che sostiene la necessità del diaconato stabile dal fatto che l'abbia istituito Gesù Cristo. Franic ⁽⁶²⁾ afferma di non essere sicuro che Cristo abbia istituito l'ordine del diaconato immediatamente. Può infatti averlo istituito «*etiam mediate*» nell'Ordine del presbiterato, argomentando sulla seguente considerazione: «*Qui enim instituit totum, instituit etiam partes istius toti*» ⁽⁶³⁾. Conseguentemente la Chiesa poté «*partem characteris presbyteratus conferre diaconis*»... oppure sopprimere il diaconato stabile, a seconda dell'utilità. Diversamente dovremmo affermare che la Chiesa per molti secoli abbia ritenuto il diaconato non necessario né utile. D'altro lato, la Chiesa potrebbe conferire il presbiterato, senza conferire il diaconato, o l'episcopato, «*uti videtur*» senza l'Ordine del presbiterato.

3. Conclusione

È noto che il dibattito conciliare, non solo sulla questione del DP ma in tutto il cap. II dello schema *De Ecclesia*, a giudizio dei Moderatori non risultò sufficientemente illuminante ⁽⁶⁴⁾. Ritennero infatti impossibile «*eruerе quot Patres revera stent pro tali vel tali*

(58) McCANN, AS, II/II, 810-812: 812.

(59) CORDEIRO, AS, II/II, 711-712.

(60) HERVÁS Y BENET, AS, II/II, 782-786: 785 (è da segnalare l'erronea inversione dei rimandi a DS, nel testo).

(61) HERVÁS Y BENET, *ivi*, 784.

(62) FRANIC, AS, II/II, 378-384.

(63) Presumibilmente il latino è da verificare.

(64) Cf AS, II/III, 573-575.

sententia». Conseguentemente per offrire alla Commissione competente qualche ulteriore elemento di giudizio «*circa amplitudinem adhaesionis*» dell'assemblea conciliare, posero in votazione cinque quesiti: i primi quattro concernenti la questione dell'episcopato, l'ultimo quella del DP.

Recita: «*Utrum placeat Patribus ita apparari schema ut opportunitas consideretur instaurandi diaconatum ut gradum distinctum et permanentem sacri ministerii, secundum utilitatem Ecclesiae in diversis regionibus*». Votato a larga maggioranza (1588 contro 525) ⁽⁶⁵⁾, l'esito ha comportato la ripresentazione del testo in aula, opportunamente ritoccato ⁽⁶⁶⁾. La relazione che presenta il nuovo testo ⁽⁶⁷⁾, oltre a predisporre in modo definitivo la questione pratica del ripristino del DP, fa alcune precisazioni di carattere teorico che illuminano sulla *mens* del Concilio.

S'introduce con l'affermazione categorica: «*Cum de constitutione hierarchica Ecclesiae agitur, de diaconis silere non possumus*»; precisando ulteriormente: 1) che l'affermazione della pertinenza dei diaconi alla gerarchia, benché in grado inferiore, sta «*Tridentino duce*»; 2) che i diaconi sono ordinati «*non ad sacerdotium sed ad ministerium*» ⁽⁶⁸⁾; 3) che «l'indole sacramentale del diaconato, *utpote in traditione et magisterio fundata*» è suggerita «*satis, quamquam caute*» nel testo che parla di «grazia sacramentale», per evitare la conclusione che il Concilio intenda condannare «*paucos illos recentes auctores, qui de hac re dubia moverunt*».

IV. CONCLUSIONI

1. *L'insegnamento del Concilio*

Non è compito del Concilio, né più in generale del magistero ecclesiastico produrre teologia; che invece è il compito proprio dei teologi. Nessuna sorpresa quindi se il Concilio Vaticano II, pur discutendo appassionatamente la questione del ripristino del DP, non si sia ritenuto impegnato a offrire una teologia del diaconato, né più in generale del sacramento dell'Ordine. Effettivamente si è

(65) Per l'esito della votazione tenuta il 30 ottobre, cf AS, II/III, 670.

(66) Per le modifiche, cf G. ALBERIGO – F. MAGISTRETTI (ed.), *Constitutionis dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna, 1975, 160-161.

(67) HENRÍQUEZ JIMÉNEZ, AS, III/II, 214-218.

(68) Per l'origine della formula, cf A. KERKVOORDE, *Elementi per una teologia del diaconato*, in *La Chiesa del Vaticano II* (tr. it.), Vallecchi, Firenze 1965, 869-918.

attenuto a richiamare i “dati” della fede in materia, eseguendo il suo compito proprio, che notoriamente è quello d’insegnare in modo autentico ed eventualmente definitorio la fede cattolica. Se questo è in linea di principio il compito proprio del magistero, è però da precisare che nella sua determinazione storica assume forme varie, in particolare nella sua obiettiva correlazione con la teologia; essa pure, d’altra parte, diversamente configurata nella varietà della vicenda storica.

Su questo sfondo è da richiamare che nella “teologia manualistica”, cioè la teologia preconciare sulla quale si erano presumibilmente formati i Padri del Concilio, in quanto era l’unica teologia universalmente praticata, l’insegnamento del magistero tendeva ad assorbire l’insegnamento della teologia, perché, sopra tutto a seguito della vicenda storica d’inizio secolo, la vicenda modernistica, la teologia si era configurata in funzione del magistero, precisamente come “teologia del magistero”. È infatti noto il suo caratteristico procedere a partire dall’insegnamento del magistero, raccolto in “tesi”, debitamente connotato secondo la qualifica teologica, e “dimostrato” «*e Scriptura*», «*e Patribus*», «*e ratione theologica*». In conclusione: una teologia ridotta in “tesi” (la cui origine lontana viene dalla “teologia controversistica”), identificata con l’insegnamento del magistero ⁽⁶⁹⁾.

Su questa conclusione, se da un lato non può sorprendere la “povertà” della teologia del diaconato del Concilio Vaticano II, d’altro lato è da riconoscere che ogni recriminazione è al limite non pertinente e ingiusta. Effettivamente non solo non esiste una teologia del diaconato preconciare. Ma non poteva esistere, nella misura in cui il magistero non aveva avuto occasione di produrla. È noto che il magistero procede nelle sue determinazioni/precisazioni della fede cristiana, non per esigenza sistematica, ma per esigenze storiche, cioè in funzione delle necessità/utilità della comunione ecclesiale. Era infatti intervenuto contro la posizione della Riforma al Concilio di Trento; ma da allora nessun intervento si era più reso necessario sulla questione del diaconato. Corrispondentemente al Concilio Vaticano II il riferimento determinante fu l’insegnamento tridentino. È anzi da riconoscere che, poiché al Concilio di Trento l’insegnamento sul diaconato non ha costituito un insegnamento “maggiore”, ma secondario e derivato, non aveva ricevuto tutta l’attenzione e precisione desiderabili, lasciando sussistere per conseguenza zone d’ombra e margini d’indeterminatezza fatalmente riemersi al Concilio Vaticano II.

(69) Cf G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Glossa, Milano, 1995, 159-174.

Nella prospettiva conseguente si profila la linea per una teologia del diaconato postconciliare. È duplice. Pregiudizialmente, portare a compimento l'insegnamento tridentino, risolvendone le indeterminanze; in particolare la questione fondamentale della "sacramentalità". Prima del Vaticano II, alla tesi della sacramentalità, secondo Rahner, doveva essere riconosciuto come minimo il valore di «*sententia certa et communis*»⁽⁷⁰⁾. Personalmente ritengo che ogni incertezza o esitazione sia stata risolta dal Concilio, anche senza una definizione formale. Benché infatti la sacramentalità non sia da ritenere un presupposto necessario per il ripristino del DP; né correlativamente il ripristino possa costituirne la convalida, precisamente scindendo le due questioni, invece che mantenerle unite, è più facile riconoscere nei Padri conciliari la convinzione sostanzialmente unanime della sacramentalità del diaconato. In altri termini sembra potersi dire che le rare e insicure negazioni possano attribuirsi funzionalisticamente alla contrarietà al ripristino, più che al dubbio sulla questione dogmatica. D'altro lato non sembra potersi negare un'intenzione risolutiva alla dichiarazione conclusiva di Henríquez Jiménez⁽⁷¹⁾. In ogni caso precisare la questione nel senso dell'affermazione o della negazione è compito proprio ed esclusivo del magistero: si tratta infatti di una definizione dogmatica.

2. *La teologia del diaconato*

Quanto alla teologia del diaconato è evidentemente da fare. Che non esista, era l'affermazione categorica della teologia preconciliare⁽⁷²⁾, legittimata in linea di principio e ben riscontrata nei fatti⁽⁷³⁾. È da intendere della teologia non nel senso riduttivo della "teologia del magistero", ma nel senso proprio della riflessione sistematica sulla rivelazione storica, mirata a enucleare l'istituzione, la/e funzioni, il rito di trasmissione, le relazioni con gli altri gradi dell'Ordine, ecc. È da scontare la difficoltà della sua elaborazione sopra tutto nel coinvolgimento delle questioni storiche, cui rimanda inevitabilmente, ma delle quali generalmente la conoscenza è ancora scarsa, e la ricostruzione forse ancora lontana. In ogni caso è un compito da assolvere, sia pure per tentativi e frammenti. È anche da presumere che il ripristino del DP, senza facilitarlo, lo renderà

(70) K. RAHNER, *Die Theologie der Erneuerung des Diakonates*, in K. RAHNER – H. VORGRIMMER (Hrsg.), *Diaconia in Christo* [nota 29], 285-324. 286.

(71) V. *supra*.

(72) A. KERKVOORDE, *Die Theologie des Diakonates* [nota 29], 221-222.

(73) *Ivi*, 230-259.

però effettivamente possibile. La difficoltà pregiudiziale dell'elaborazione della teologia del diaconato è infatti l'assenza reale della figura storica del diacono permanente.

Fortunatamente non è un'assenza assoluta, poiché si può contare sul nucleo che in qualche modo si è conservato, anche nella Chiesa latina, nella forma di gradino per accedere al presbiterato. Per quanto può concedersi allo sviluppo coerente, è il nucleo da valorizzare nelle sue virtualità, che solo eccezionalmente l'indirizzano verso il grado superiore, ma senza precludere l'esplicitazione ordinaria, da pensare sulla linea della permanenza, anche se mortificata e quasi obliterata nella pratica, ad esse intrinseca.

In questa prospettiva è da presumere che il problema fondamentale, determinante per la teologia del diaconato, debba essere quello delle funzioni o dell'ufficio/ministero proprio del diacono. Risolta infatti la questione della sacramentalità, anche secondo una teologia sacramentaria diversa da quella proposta da K. Rahner ⁽⁷⁴⁾, resta da definire qual è il ministero del diacono ultimamente nell'intenzione di Gesù Cristo.

È da riconoscere che, a quanto è dato di comprendere, le indicazioni ricavabili dalla storia non risultano conclusive. Dalla pericope degli Atti (At 6), non tanto in sé ma nel presumibile influsso esercitato sulla successiva prassi ecclesiale, sembra doversi ricavare una determinazione del servizio diaconale come impegno "amministrativo" – nel senso allusivo del termine – e corrispettiva preclusione "liturgica" – anche questa volta in senso puramente allusivo –. Ma se fosse da intendere in senso tassativo, sarebbero auspicabili (o necessarie?) determinazioni ulteriori, che in realtà non sono date in nessun modo. Parimenti si esita a riconoscere valore tassativo all'indicazione variamente emergente dalla storia che il servizio diaconale è da intendere come "aiuto" prestato direttamente al Vescovo nella varietà dei suoi uffici, non però nel senso della "reggenza" di una comunità ecclesiale sul tipo di quella affidata ai presbiteri, sia pure con "poteri" ridotti (in particolare, esclusivamente della celebrazione eucaristica e della penitenza). Al di là delle due indicazioni, probabilmente confluenti, la storia del diaconato, oggi avara e troppo lacunosa, non sembra offrire altro meritevole di attenzione. Coerentemente l'alternativa più logica al carattere circostanziato e occasionale, in ogni caso non tassativo della/e indicazione/i offerte dalla storia, è quella di pensare che l'ufficio diaconale non abbia al proprio interno una predetermi-

(74) È evidente che Rahner nell'art. cit. [nota 70] mette in opera la propria teologia sacramentaria, dalla quale si può tuttavia dissentire, cf G. COLOMBO, *Per il trattato sull'Eucaristia (I)*, Teol 13 (1988) 95-130.

nazione definita, ma si offra plastico e duttile alle esigenze storiche della comunità ecclesiale. Il superamento del “positivismo” (biblico e patristico) in teologia, ha fatto cadere ogni pregiudiziale in materia, riservando anche al futuro del diacono forme inedite nel suo esercizio. Coerentemente in questa prospettiva, più che l’attenzione al passato e quindi alla vicenda storica del diaconato, urge e diventa doverosa l’attenzione al presente e al prossimo futuro della Chiesa.

Nella prospettiva del diaconato, che nel “popolo di Dio gerarchicamente ordinato” s’interpone immediatamente tra il presbiterato e il laicato, quali sono gli uffici che può prestare e/o gli si possono/devono richiedere? È da presumere – a mio modesto avviso – che lo spazio di possibilità sia assai largo, come per altro già nel passato ⁽⁷⁵⁾ e, per non ipotecare indebitamente il futuro, largamente imprevedibile, sia sul versante “amministrativo”, sia sul versante “liturgico” (nel riferimento alla terminologia già usata e sul presupposto che possa essere esaustiva) ⁽⁷⁶⁾. Coerentemente, sempre in questa prospettiva, il punto limite entro il quale il servizio diaconale ha da contenersi è segnato dalla relazione con il presbiterato, col quale, da un lato, deve necessariamente convenire, in quanto analogamente al presbiterato è una partecipazione dell’unico sacramento dell’Ordine e quindi sotto questo profilo comunica nella medesima radice; ma, dall’altro, deve mantenersi distinto, senza confondersi; diversamente si cancella la differenza e quindi viene meno la sua ragion d’essere.

È da richiamare che se il riferimento immediato è al presbiterato, il riferimento ultimo e fondamentale è però all’episcopato; una volta acquisito, secondo l’insegnamento del Concilio Vaticano II e quindi superando la teoria medievale tomista, che l’episcopato si caratterizza per la pienezza del potere dell’Ordine, e non per la giurisdizione. Sotto questo profilo, l’approfondimento da chiedere alla teologia non può concernere direttamente il diaconato e neppure il presbiterato, ma primariamente l’episcopato, dal quale soltanto possono conseguire gli approfondimenti derivati. Se questo sta, emerge, precisamente nella considerazione della teologia dell’episcopato, quanto giovane e immatura possa essere la teologia del diaconato.

Quanto alla relazione del diaconato al laicato, è da evitare sopra tutto la complicazione derivante dagli pseudo-problemi. Se si

(75) Cf A. KERKVOORDE, *Die Theologie des Diakonates* [nota 29], 235.

(76) In realtà il carattere convenzionale della bipartizione risulta anche dalla triplice area – “*in diaconia liturgiae, verbi et caritatis*” – richiamata da Henríquez Jiménez nel suo intervento conclusivo, AS, III/II, 214-218: 215.

riconosce che il diaconato pertiene al sacramento dell'Ordine, ogni discorso sul carattere laicale del servizio diaconale e della figura del diacono, risulta pregiudizialmente da escludere. Emerge in concreto che se il servizio diaconale è da mantenere aperto, senza possibilità di una prefigurazione esaustiva, è da prevedere che difficilmente potrà contenersi entro un ambito chiaramente delimitato, senza "contatti" col mondo e l'attività dei cristiani laici. Anche sotto questo profilo è da riconoscere il carattere soltanto descrittivo e/o indicativo del servizio laicale, che non sopporta sovra-determinazioni da valore.

Sembra doveroso concludere che solo la prassi del ripristinato DP potrà fornire le indicazioni più illuminanti per l'elaborazione teologica del diaconato.

GIUSEPPE COLOMBO

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale

30 agosto 1996