

# diaconesse e diaconi sposi

Il discernimento della diocesi di Prato.  
Un percorso per tutta la Chiesa

**L**e considerazioni che seguono sono strettamente legate al testo che è stato presentato nel numero 15,2024,491 de *Il Regno-documenti* e che è frutto del discernimento sapienziale realizzato nel contesto del percorso sinodale della diocesi di Prato (per comodità tale testo sarà indicato con la sigla TP; cf. anche *Reblog.it*, 30.6.2024, [bit.ly/3XYNyn4](https://bit.ly/3XYNyn4)). A esso, dispiegatosi nel corso di circa due mesi, hanno preso parte sacerdoti, diaconi, accoliti, religiose, laici e laiche.

L'intento non è quello di sintetizzare, esporre o articolare ulteriormente i contenuti del TP: è piuttosto quello d'esplicitare le convinzioni che hanno guidato le proposte di tale testo e la loro articolazione. Sono infatti tali convinzioni che aprono l'adeguata comprensione del documento nel suo insieme e nelle sue conclusioni.

## Il diaconato permanente è un dono dello Spirito

La prima convinzione può essere espressa così: il ristabilimento del diaconato permanente nella Chiesa con il concilio Vaticano II non è stato un errore né una decisione poco riflettuta o inadeguatamente pensata; è un vero dono dello Spirito.

Tutti i soggetti coinvolti nel discernimento sono stati unanimi in questo, anche se è emersa ampiamente la difficoltà di collocare adeguatamente il ministero diaconale nell'attuale articolazione della vita ecclesiale. In particolare poco fe-

lice appare il rapporto con i presbiteri, che in numerosi casi pensano ai diaconi in termini puramente strumentali e funzionali giacché poco guardano alla valorizzazione e al riconoscimento dello specifico diaconale nel servizio della liturgia, della Parola, della carità. Per questo, anche se il ristabilimento del diaconato permanente è un sicuro dono dello Spirito, è apparso chiaro a tutti i partecipanti al discernimento che il diaconato permanente deve ancora manifestare pienamente la forza e il significato della propria presenza nella Chiesa.

Intimamente collegata con tale convinzione è stata la persuasione che il ministero diaconale nella celebrazione liturgica non va visto come una forma adulta e solenne di servizio all'altare ma come manifestazione rituale specifica della chiamata del diacono alla diaconia della Parola e della carità, nella Chiesa, nella comunità e negli spazi vitali concreti nei quali egli vive e opera.

Particolare rilievo e una sorta di primato viene attribuito per altro nel TP alla diaconia della carità, a tutte le forme d'azione attraverso le quali s'esprime la cura per i fratelli e per tutte le creature, specialmente le più bisognose e le più povere.

## Essere sposi, essere diaconi: non una condizione esteriore

Una seconda convinzione largamente condivisa è stata la necessità di considerare il diacono sposato non sol-

tanto nel rapporto sacramentale con i presbiteri e i vescovi ma anche nel rapporto sacramentale con la propria moglie. Detto in altre parole, il sacramento del matrimonio, che costituisce in unità sacramentale l'uomo e la donna, segni vivi dell'unità di Cristo e della Chiesa, non può rimanere all'esterno della configurazione diaconale del marito.

In qualche vero modo la moglie condivide l'esistenza diaconale del marito e insieme la sua missione diaconale. Le forme di tale condivisione non possono essere pensate e formalizzate astrattamente giacché assumono concretezza nella oggettiva condivisione dell'esistenza da parte della coppia, nelle opportunità e nelle modalità che il Signore apre a una determinata coppia nel dispiegarsi quotidiano della vita familiare e delle responsabilità connesse.

È ben noto per altro che l'ammissione di uomini sposati al diaconato è subordinata al consenso della moglie. Ovviamente il consenso può essere vissuto soggettivamente in vario modo. Non è raro che il consenso consista in una semplice accettazione della scelta del coniuge, in una fondamentale *presa d'atto*, ancorché seriamente accolta.

Per tutto questo, ampiamente condivisa e sottoscritta da parte dei partecipanti è stata l'esigenza d'«approfondire e valorizzare la dimensione ministeriale della coppia diaconale». Il linguaggio è stato scelto con cura: l'ordinazione diaconale del marito in qualche modo in- nesta nella sua personale offerta al Si-

gnore nella Chiesa anche la moglie, chiamata a dividerne il ministero nel suo proprio modo e nell'orizzonte dei suoi propri doni.

Tutto questo trova il suo fondamento proprio nel consenso che la consorte del diacono esprime nel Signore e davanti alla Chiesa. Attraverso di esso la condivisione coniugale dell'esistenza tra marito e moglie diventa *anche* in qualche modo condivisione della donazione ministeriale alla Chiesa e alla comunità dei fratelli per la salvezza del mondo.

### Il diaconato fa parte dell'ordine

La prospettiva della «coppia diaconale», appena ricordata, rafforza e offre ulteriore fondamento a un'altra convinzione che ha guidato i lavori di discernimento: la necessità cioè di guardare al diaconato come «grado proprio permanente» del sacramento dell'ordine superando la comprensione di esso come condizione di passaggio.

Di fatto, da una parte la prevalente comprensione storica del diaconato in termini liturgico-celebrativi e dall'altra l'attribuzione crescente a esso (nel secondo millennio) di un ruolo di ultima verifica vocazionale, attraverso una qualche sperimentazione del celibato ecclesiastico e dell'obbedienza al vescovo prima dell'ordinazione presbiterale, hanno inevitabilmente cambiato la configurazione originaria e originale del diaconato. Il diaconato, si è detto, ha un valore intrinseco e costituisce un'esplicitazione propria e compiuta della ministerialità che articola la vita della Chiesa locale, sotto la regia del vescovo.

Ciò non significa che dal diaconato non si possa passare a un grado ulteriore del sacramento dell'ordine; significa solo che il diaconato ha una sua propria identità e consistenza ministeriale. Può ben darsi che a un certo momento della sua storia un diacono sia chiamato dal Signore al servizio *sacerdotale* nella Chiesa, come un presbitero può essere chiamato a un certo momento della sua vita al servizio episcopale nella Chiesa.

Tutti i ministeri in realtà andrebbero visti più sotto l'ottica della *concomitanza funzionale* che sotto quella della strutturazione gerarchica. È quello che di fatto

si dice in TP, laddove s'invita a un appoggio sinodale nella formazione diaconale, insistendo sul «modello ecclesologico riproposto dal cammino sinodale»: tutti i battezzati portano la responsabilità dell'edificazione della Chiesa nella storia e sono chiamati al servizio reciproco.

Questa prospettiva è chiaramente esposta nelle prime righe di TP: «La Chiesa è un corpo ministeriale, una comunità tutta ministeriale: ogni battezzato/a è costituito/a al servizio di Dio e dei fratelli/delle sorelle, a immagine del Figlio che è venuto per servire e non per essere servito. Il Signore è infatti “*ho diakonon*” (Lc 22,26s), “*diakonos*” (Mt 20,26). È nel contesto di questa universale vocazione a essere servi (diaconi) gli uni degli altri che scaturiscono subito nella Chiesa i ministeri, forme concrete del servizio ai fratelli/alle sorelle: così la Chiesa per la potenza dello Spirito si edifica e compie la sua missione messianica, annunciando il Vangelo» (*Regno-doc.* 15,2024,491).

### Il diaconato femminile nella storia

Le convinzioni che abbiamo fin qui messo in luce rendono ragione di gran parte dei contenuti del TP e possono aiutare a coglierne in qualche misura la logica interna.

A esse ne va aggiunta una che si è formata su base storica, ovvero sulla base degli studi storici e liturgici da decenni portati avanti specialmente nell'ambito delle Chiese orientali, ma non solo.<sup>1</sup> Una convinzione riguardante il diaconato femminile e la possibilità del suo ristabilimento.

Sono gli stessi studi storici e liturgici che hanno condotto le Chiese ortodosse a formulare la decisione programmatica di ristabilire pienamente il diaconato femminile (cf. anche *Regno-att.* 14, 2024,412).

Sulla base di questi studi, infatti, 12 Chiese ortodosse alla conclusione del Convegno teologico interortodosso di Rodi (30.10-7.11.1988), convocato dal patriarca ecumenico di Costantinopoli Demetrio I, approvarono il documento intitolato: *La posizione della donna nella Chiesa ortodossa e la questione dell'ordinazione delle donne*.

Le richiamo per alcuni punti perché convergono con le tesi fatte proprie del TP. Nel *Documento di Rodi*, infatti, ai nn. VIII,32-35, si legge:<sup>2</sup> «32. L'ordine apostolico delle diaconesse deve rivivere. Nella Chiesa ortodossa non è mai stato abbandonato pienamente, sebbene abbia teso a cadere in disuso. Esistono molte testimonianze d'epoca apostolica e provenienti dalla tradizione patristica, canonica e liturgica del periodo bizantino (e finanche dei nostri giorni) che questo ordine era grandemente stimato. La diaconessa era ordinata entro il sacro presbiterio (*Bêma*) durante la divina liturgia con due preghiere, riceveva l'orario<sup>3</sup> e comunicava della divina comunione alla sacra mensa (*Trapeza*).

33. La reviviscenza di questo antico ordine deve essere affrontata sulla base degli antichi prototipi, attestati in molte fonti (...) e delle preghiere che si trovano nelle *costituzioni apostoliche* e negli antichi libri liturgici bizantini.

34. Questa reviviscenza rappresenterebbe una positiva risposta ai molti bisogni e alle esigenze del mondo contemporaneo in molti settori (...)

35. La reviviscenza delle diaconesse nella Chiesa ortodossa potrebbe accentuare in modo particolare la dignità della donna e offrire un riconoscimento del suo contributo all'opera generale della Chiesa».

Nel fare queste affermazioni il documento rinvia ai numerosi testi di studiosi ortodossi usciti nei decenni precedenti. Tra essi, vanno particolarmente ricordati quelli di Evangelos Theodorou (1921-2018) che sin dal 1949 è andato studiando ampiamente e dettagliatamente la storia del diaconato femminile in Oriente, mettendo in luce la dignità sacramentale della costituzione diaconale delle donne. Non è davvero un caso che il n. 32 del *Documento di Rodi* riproduca quasi letteralmente alcune delle conclusioni di Theodorou.<sup>4</sup>

È in forza di questa dichiarazione del Convegno di Rodi che si è sviluppato nell'ortodossia un consistente movimento a favore del pieno ristabilimento del diaconato femminile, anche se non sono mancate né mancano resistenze di vario tipo. Il movimento, che ha visto moltiplicarsi gli interventi teologici e la costituzione di vari organismi di promo-

zione (uno per tutti: l'attivissimo *The St Phoebe Center for the Deaconess*, fondata nel 2014), ha raggiunto un suo apice nel maggio di quest'anno quando, ad Harare, per la metropoli dello Zimbabwe è stata ordinata diaconessa Angelica Molen, sposata e con figli (cf. *Regno-att.* 14,2024,413).<sup>5</sup>

### Uno specifico ruolo d'autorità riconosciuto alle donne

L'orizzonte offerto dall'apporto teologico e storico orientale ha influenzato il gruppo di discernimento. La constatazione che il diaconato femminile si è già attuato nel tempo della Chiesa indivisa, in secoli nei quali è attestata anche una limitata presenza delle diaconesse nello stesso Occidente, ha consentito di porre attenzione a due caratteristiche del diaconato femminile apparse subito di grande significato e valore anche per l'oggi della vita ecclesiale cattolica.

La prima. Nella tradizione generale della Chiesa le diaconesse sono state considerate parte della struttura gerarchica della Chiesa, come i vescovi, i presbiteri, i diaconi. Un dato che appare chiaro fin dalle *Costituzioni apostoliche*. In forza della loro vera costituzione diaconale esse esercitavano l'aiuto liturgico/sacramentale e il servizio della carità come della Parola nei confronti delle donne, delle comunità femminili e delle famiglie, mediando per molti aspetti il rapporto tra il vescovo ed esse.<sup>6</sup>

Dunque, la Tradizione del primo millennio ha riconosciuto alle donne un

qualche ruolo d'autorità nella Chiesa, una qualche capacità d'iniziativa e responsabilità pastorale propria, ovviamente al servizio del vescovo apostolo e pastore della Chiesa locale.

La seconda caratteristica, di particolare interesse, è connessa alla prima: il diaconato femminile non era una variante del diaconato maschile, ma costituiva uno specifico ordine diaconale. Lo afferma decisamente Peter L'Huillier: «Dobbiamo notare che il diaconato femminile costituiva uno specifico ordine; ciò è mostrato dal fatto che il contenuto delle preghiere d'ordinazione non era identico rispetto a quelle usate per l'ordinazione del diacono»; «La fissazione di un'età minima così come l'abitudine di ordinare solo vergini e vedove mostrano molto bene che il diaconato femminile non era una semplice variante del diaconato maschile».<sup>7</sup>

In altre parole, storicamente il diaconato femminile è stato sacramentale come quello maschile ma ha sempre avuto connotazioni e regole proprie in rapporto alla sua specificità ministeriale e all'identità di genere propria del ministro. Si è configurato come un ministero specificamente femminile, connotato in una certa misura da regole proprie.

Per questo motivo, tanto nelle preghiere d'ordinazione quanto nelle funzioni liturgiche emergono diversità tra il diaconato maschile e quello femminile: per quest'ultimo si evitano espressioni o atti che abbiano rapporto o richiama in qualche modo funzioni sacerdotali. «Certamente – nota L'Huillier –

le diaconesse esercitavano alcuni compiti simili a quelli dei diaconi, ma esse non assumevano tutte le funzioni diaconali, specialmente liturgiche, ovvero la lettura del Vangelo e le preghiere pubbliche».<sup>8</sup>

Credo che queste poche pagine possano aiutare a collocare più adeguatamente il TP e le sue conclusioni. Tutti quelli che vi hanno preso parte si sono impegnati con serietà, con impegno di studio e di preghiera, ognuno secondo le proprie modalità e possibilità.

Le conclusioni alle quali sono pervenuti mostrano la convinzione che il diaconato permanente (maschile e femminile) sia un dono del Signore alla Chiesa, particolarmente prezioso e necessario in questi tempi, nei quali i discepoli del Signore sono chiamati a una nuova evangelizzazione e all'edificazione della Chiesa su tutta la terra, in un tempo che soffre le doglie del parto, delle cose nuove che stanno per vedere la luce.

Essi naturalmente non vogliono dettare alcunché alla Chiesa. Le loro conclusioni vengono semplicemente a lei presentate, perché il discernimento della Chiesa universale possa compiersi secondo le sue modalità proprie, ai vari livelli di manifestazione della coscienza cattolica. Anche in questo, come in tutto il cammino della storia cristiana, si tratta di discernere quello che lo Spirito dona alla Chiesa per il compimento della sua missione di salvezza e d'accoglierlo pienamente.

Basilio Petrà\*

\* Don Basilio Petrà, nominato il 23 settembre scorso consultore del Dicastero per la dottrina della fede, è coordinatore dell'*équipe* diocesana del Cammino sinodale di Prato.

<sup>1</sup> Tali studi hanno avuto eco, di fatto, anche nell'area orientale cattolica. Si vedano ad esempio le pagine dedicate alle diaconesse da D. SALACHAS nel suo *Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio. Confronti con il diritto canonico attuale delle Chiese orientali cattoliche: CCEO, ED – EDB*, Roma – Bologna 1997, 232-234. Ricordo qui solo alcune sue parole: «Nella tradizione bizantina, il rito liturgico per ordinare una diaconessa s'assimila a quello dei diaconi, dei presbiteri e dei vescovi, ed era nettamente distinto da quello dei suddiaconi e dei lettori: si tratta del rito attestato dapprima nel codice *Barberiniano greco 336*, detto *Euchologio Barberini*, del sec. VIII, e poi, con alcune leggere varianti nelle rubriche, da una serie di codici che vanno fino al sec. XIV». L'autore rinvia a varia bibliografia cattolica alla nota 53 di p. 233, evitando riferimenti alla letteratura ortodossa contemporanea.

<sup>2</sup> Riprendo il testo greco del documento da SACRA METROPOLI DI DRAMA, *Clero e popolo come corpo di Cristo (Cronaca, introduzioni, conclusioni del Sinedio sacerdotale della Sacra metropoli di Drama, anno 1988)* [in greco], Drama 1988, 219-237, qui in particolare 233s.

<sup>3</sup> L'orario è la stola diaconale, lunga e stretta, che reca l'iscrizione *agios* per tre volte, adornata di croci.

<sup>4</sup> Si veda in particolare la risposta data da Theodorou stesso alla *laudatio* fatta da KYRIAKI KARYDOYANES-FITZGERALD, «Deaconesses, the Ordination of Women and Orthodox Theology. Response by prof. emeritus Evangelos Theodorou» in P. VASSILIADIS, N. PAPAGEORGIOU, H. KASSELOURI-HATZIVASSILIADI (a cura di), *Deaconesses, the Ordination of Women and Orthodox Theology*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2017, 37-43.

<sup>5</sup> La metropoli dello Zimbabwe afferisce alla giurisdizione del Patriarcato greco-ortodosso d'Alessandria (e di tutta l'Africa).

<sup>6</sup> Si veda quello che scrive B. KALOGERPOULOU-METALLËNOU, *La donna nell'Oriente nostro* [in greco], Armos, Atene 1992, 44: «Le diaconesse anche fuori dal tempio si erano assunte la serissima opera della supervisione della vita privata delle donne cristiane, con la molteplicità e varietà dei problemi, nel contesto della individualizzazione dell'opera pastorale della Chiesa, esercitando parallelamente l'opera della catechesi e dell'insegnamento e principalmente della "maternità spirituale", cosa che si è conservata nell'opera della superiora (*egoumena*) nel monastero femminile».

<sup>7</sup> Archbishop PETER L'HUILLIER, *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood (New York) 1996, in particolare 245s.

<sup>8</sup> *Ivi*, 245. Su questo punto si vedano anche le annotazioni di E. MANTZOUNEAS, «*Cheirotonia*» delle donne [in greco], Atene 1982, 11s.