

EL DIACONADO: EVOLUCIÓN Y PERSPECTIVAS

(2002)

[Nota preliminar](#)

[Introducción](#)

[Siglas y abreviaturas](#)

[CAPÍTULO I. De la diaconía de Cristo a la diaconía de los Apóstoles](#)

1. Diaconía de Cristo y existencia cristiana
2. Diaconía de los Apóstoles
3. Diaconía de los colaboradores de los Apóstoles

[CAPÍTULO II. El diaconado en el Nuevo Testamento y en la Patrística](#)

1. [El diaconado en el Nuevo Testamento](#)
 - a) *Las dificultades terminológicas*
 - b) Los datos del Nuevo Testamento
2. [Los Padres Apostólicos](#)
3. [La consolidación y el desarrollo del diaconado en los siglos III y IV](#)
4. [El ministerio de las diaconisas](#)

[CAPÍTULO III. La desaparición del diaconado permanente](#)

1. [Las mutaciones del ministerio diaconal](#)
2. [Hacia la desaparición de las diaconisas](#)

[CAPÍTULO IV. La sacramentalidad del diaconado, del siglo XII al XX](#)

1. [En la primera Escolástica](#)
2. [De Santo Tomás de Aquino \(†1273\) a Trento \(1563\)](#)
 - a) *La afirmación de la sacramentalidad*
 - b) *El cuestionamiento de la sacramentalidad*
 - c) *La doctrina de Trento (1563)*
3. [Los matices de la teología postridentina](#)
4. [La sacramentalidad del diaconado en el Vaticano II](#)
 - a) *En los debates conciliares*
 - b) *En los textos del Vaticano*
 - c) *La sacramentalidad del diaconado en los desarrollos posconciliares*
5. [Conclusión](#)

CAPÍTULO V. La restauración del diaconado permanente en el Vaticano II

1. Las intenciones del Concilio
2. La forma del diaconado permanente restaurada por el Vaticano II

CAPÍTULO VI. La realidad del diaconado permanente hoy día

1. Primer tipo de situación: Iglesias en las que el número de diáconos es poco elevado
2. Segundo tipo de situación: Iglesias en las que más se ha desarrollado el diaconado
3. Líneas de evolución

CAPÍTULO VII. Aproximación teológica del diaconado en la estela del Vaticano II

1. Los textos del Vaticano II y del magisterio posconciliar
2. Implicaciones de la sacramentalidad del diaconado

- a) *Radicación del diaconado en Cristo*
- b) *El «carácter» sacramental del diaconado y la «configuración» a Cristo*
- c) *La actuación diaconal, ¿in persona Christi (Capitis)»?*
- d) *¿«In persona Christi Servi», como especificidad diaconal?*
- e) *¿«Funciones» diaconales específicas?*

3. El diaconado en la perspectiva del episcopado como «plenitudo sacramenti ordinis»

- a) *La unidad del sacramento del Orden*
- b) *«Perfil» y «consistencia» del diaconado*
- c) *Imposición de manos «non ad sacerdotium...»*
- d) *«...sed ad ministerium (episcopi)»*
- f) *¿Diaconado como función de mediación o «medius ordo»?*

4. El diaconado en una «eclesiología de comunión»

- a) Los «munera» del diaconado: pluralidad de funciones y oscilación de prioridades
- b) Comunión en pluralidad de ministerios

CONCLUSIÓN

NOTA PRELIMINAR

El estudio del tema del diaconado había sido emprendido ya por la Comisión Teológica Internacional en el decurso de su quinquenio precedente (1992-1997). Los trabajos se habían desarrollado en el interior de una subcomisión destinada a analizar algunas cuestiones eclesiológicas, presidida por Mons. Max Thurian y compuesta por los siguientes miembros: S.E. Mons. Christoph Schönborn, OP, S.E. Mons. Joseph Osei-Bonsu, Rev. Charles Acton, Mons. Giuseppe Colombo, Mons. Joseph Doré, PSS, Prof. Gösta Hallonsten, Rev Padre Stanislaw Nagy, SCI, Rev. Henrique de Noronha Galvão.

Teniendo en cuenta, sin embargo, que esta subcomisión no había podido prolongar sus trabajos hasta la producción de un texto, el estudio fue retomado en el curso del quinquenio siguiente, sobre la base del trabajo realizado anteriormente. Para llevarlo a cabo se formó una nueva subcomisión presidida por el Rev.

Henrique de Noronha Galvão y compuesta por el Rev. Santiago del Cura Elena, el Rev. Pierre Gaudette, Mons. Roland Minnerath, Mons. Gehrard Ludwig Müller, Mons. Luis Antonio G. Tagle y el Rev. Ladislaus Vanyo. Las discusiones generales sobre el tema se desarrollaron en el curso de numerosos encuentros de la subcomisión, así como durante las sesiones plenarias de la Comisión misma, tenidas en Roma entre 1998 y 2002. El presente texto ha sido aprobado *in forma specifica* por un voto unánime de la Comisión, el 30 de septiembre de 2002, y ha sido sometido después a su Presidente, el cardenal J. Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, quien ha autorizado su publicación.

INTRODUCCIÓN

El concilio Vaticano II, con el fin de llevar a cabo el *aggiornamento* de la Iglesia, buscó en sus orígenes y en su historia inspiración y recursos para anunciar y hacer presente de una manera más eficaz el misterio de Jesucristo. Entre estas riquezas de la Iglesia se encuentra el ministerio del diaconado, del que los textos del Nuevo Testamento dan testimonio y el cual ha prestado importantes servicios a la vida de las comunidades cristianas, sobre todo en tiempos de la Iglesia antigua. Habiendo caído en declive durante la Edad Media, llegó a desaparecer como ministerio permanente y no ha subsistido sino como momento de transición hacia el presbiterado y el episcopado. Lo cual no ha impedido el hecho de que, desde la Escolástica hasta nuestros días, se haya mostrado interés en su significación teológica, especialmente en la cuestión de su valor sacramental como grado del Orden.

Después de su restauración como ministerio efectivo, puesto a disposición de las Iglesias particulares por el concilio Vaticano II, se ha asistido a un proceso diferenciado de recepción. Cada Iglesia ha intentado tomar conciencia del alcance real de la iniciativa conciliar. Y, teniendo en cuenta las circunstancias concretas de la vida eclesial en cada contexto, variables según los países y los continentes, los responsables eclesiales continúan evaluando la oportunidad o inoportunidad de incluir el diaconado permanente en la realidad de las comunidades.

En este proceso de recepción se han planteado algunas cuestiones, bien a propósito de la interpretación de los datos neotestamentarios e históricos, bien a propósito de las implicaciones teológicas de la decisión conciliar y de los prolongamientos que se le han otorgado al hilo del Magisterio eclesial. Además, aunque el Concilio no se haya pronunciado sobre el ministerio diaconal femenino, del que se encuentran menciones en el pasado, éste debe ser estudiado para que se establezca su estatuto eclesial y se examine la actualidad que podría reconocérsele.

La Comisión Teológica Internacional ha examinado estas cuestiones con el fin de esclarecerlas merced a un conocimiento mejor de las fuentes históricas y teológicas, así como de la vida actual de la Iglesia.

Si es cierto que los hechos deben establecerse rigurosamente por el método histórico, su consideración no se convierte en *locus theologicus* sino en la medida en que es hecha a la luz del *sensus fidei*. Es necesario distinguir entre lo que puede reconocerse como el ser de la Tradición misma en cuanto tal, desde sus orígenes, y las formas regionales o vincularlas a una época de esta misma Tradición^[1]. En esta perspectiva, es fundamental realzar la función de las intervenciones que en la Iglesia pertenecen a la competencia de la jerarquía, a saber, las decisiones de los concilios ecuménicos y las declaraciones del Magisterio.

Brevemente, para llegar a conclusiones propiamente teológicas se ha de hacer un esfuerzo de discernimiento a la luz de estas intervenciones, admitiendo por completo que el conocimiento de la historia en su generalidad tiene la ventaja inestimable de hacer conocer la vida concreta de la Iglesia en el seno de la cual siempre hay un verdadero elemento humano y un verdadero elemento divino (LG 8). Pero sólo la fe es capaz de distinguir ahí la acción del Espíritu de Dios. El hombre, ser material y espiritual, histórico y trascendente, se convierte en el destinatario providencial de una apertura de Dios en su Verbo hecho carne y de su Espíritu, que, siendo *pneuma* y *dynamis*, otorga a los hombres la capacidad de identificar en los fenómenos históricos a un Dios que se comunica por palabras y por signos. Precisamente porque Él abre su misterio a la comunidad de fe por su Palabra y por su Espíritu, Dios erige a la Iglesia en comunidad de testigos, cuyo

testimonio emana de la Revelación y la representa. El dogma es la verbalización del Verbo que es Dios y se ha hecho carne, según la expresión de la profesión de fe de la Iglesia, respuesta a la Revelación divina.

La Escritura, regla suprema de la fe con la Tradición (DV 21), nos presenta en un lenguaje vivo y frecuentemente simbólico el misterio y la misión de Cristo, lenguaje que especialmente la teología especulativa intenta interpretar con rigor. Sin embargo, no puede olvidarse que en todas sus formas el lenguaje teológico permanece siempre como algo analógico, al residir su criterio último de verdad en su capacidad para decir la Revelación. La *regula fidei* es la *regula veritatis*.

La presente investigación se ha mantenido atenta a las divergencias que caracterizan el ministerio del diaconado en el decurso de las diversas etapas históricas y que aún hoy día animan el debate que el mismo suscita. La reflexión presentada aquí se funda sobre la conciencia viva del don hecho por Jesucristo a su Iglesia, cuando comunicó a los Doce una responsabilidad particular en el cumplimiento de la misión que él mismo había recibido del Padre. A la Iglesia no le ha faltado jamás el Espíritu, para hacerle descubrir las riquezas que Dios pone a su disposición y que siempre de nuevo dan testimonio de su fidelidad al proyecto salvífico que él nos ofrece en su Hijo. Es por su condición de siervo, por su diaconía asumida en obediencia al Padre y en favor de los hombres, como, según las Escrituras y la Tradición, Jesucristo ha realizado el designio divino de salvación. Solamente a partir de este dato cristológico primordial se puede comprender la vocación y la misión de la diaconía en la Iglesia, manifestada en sus ministerios. Bajo esta luz nos preguntaremos inicialmente cuál es la significación histórica y teológica del ministerio de los diáconos en el decurso de la historia de la Iglesia, cuáles han sido las razones de su desaparición, para interrogarnos finalmente sobre el alcance de introducir hoy día un ministerio diaconal efectivo al servicio de la comunidad cristiana.

CAPÍTULO I DE LA DIACONÍA DE CRISTO A LA DIACONÍA DE LOS APÓSTOLES

1. Diaconía de Cristo y existencia cristiana

Por la encarnación del Verbo, que es Dios y por quien todo ha sido hecho (cf. Jn 1,1-18), se realizó la revolución más inimaginable. El *kyrios* es el *diakonos* de todos. El Señor Dios viene a nuestro encuentro en su Siervo Jesucristo, Hijo único de Dios (Rom 1,3), quien existía en la *morphe theou*, «el cual, siendo de condición divina, no codició el ser igual a Dios sino que se despojó de sí mismo tomando la *morphe doulou*. Asumiendo semejanza humana [...] se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz» (Flp 2,6-9).

De esta forma se puede comprender, en una perspectiva cristológica, lo que es la esencia del cristiano. La existencia cristiana es participación en la *diakonía*, que Dios mismo ha realizado para los hombres; ella conduce igualmente a la comprensión de la realización plena del hombre. Ser cristiano, significa, a ejemplo de Cristo, ponerse al servicio de los demás hasta la renuncia y el don de sí mismo, por amor.

El bautismo confiere el *diakonein* a todo cristiano, quien, en virtud de su participación en la *diakonía*, *leiturgia* y *martyria* de la Iglesia, coopera al servicio de Cristo para la salvación de los hombres. En efecto, siendo miembros del Cuerpo de Cristo, todos han de convertirse en servidores los unos de los otros con los carismas que han recibido para la edificación de la Iglesia y de los hermanos, en la fe y en el amor: «Si alguno presta un servicio, hágalo en virtud del poder recibido de Dios» (1 Pe 4,11-12; cf. Rom 12,8; 1 Cor 12,5).

Este servicio de los cristianos a los demás puede concretarse igualmente en las diversas expresiones de la caridad fraterna, en el servicio a los enfermos del cuerpo o del alma, a los menesterosos, a los encarcelados (Mt 25), en la ayuda ofrecida a las Iglesias (Rom 15,25; 1 Tim 5,3-16) o en las diversas formas de asistencia a los Apóstoles, como lo vemos en los colaboradores y colaboradoras del apóstol San Pablo, a quienes él dirige sus saludos (Rom 16,3-5; Flp 4,3).

2. Diaconía de los Apóstoles

Puesto que él era el *doulos*, que ejecutó con total obediencia la voluntad de salvación del Padre, Jesucristo fue instituido Señor de toda la creación. Él se convierte en el realizador de la soberanía de Dios por medio del don de su vida: porque «el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10,45). Y es también de esta manera como Jesús instituyó a los Doce «para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar con poder de expulsar a los demonios» (Mc 3,14-15). De forma totalmente opuesta a los señores y poderosos de este mundo que abusan de su poder, oprimen y explotan a los hombres, el discípulo ha de estar dispuesto a convertirse en *diakonos* y *doulos* de todos (Mc 10,42-43).

El *diakonein* es la característica esencial del ministerio de apóstol. Los Apóstoles son los colaboradores y los servidores de Dios (cf. 1 Tes 3,2; 1 Cor 3,9; 2 Cor 6,1), «servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1). Son «ministros de la nueva alianza» (2 Cor 3,6) y ministros del Evangelio (cf. Col 1,23; Ef 3,6s), «servidores de la Palabra» (Hch 6,4). Éstos, en su función de apóstoles, son «ministros de la Iglesia», con el fin de realizar en plenitud el acontecimiento de la Palabra de Cristo entre los creyentes (cf. Col 1,25) y de organizar la edificación de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, en el amor (cf. Ef 4,12). Los apóstoles se convierten en servidores de los creyentes a causa de Cristo, puesto que no se anuncian a sí mismos, sino a Cristo Jesús, Señor (2 Cor 4,5), Son enviados en nombre de Cristo, ya que la Palabra les ha sido transmitida para que la proclamen al servicio de la reconciliación. A través de ellos, es Dios mismo quien *exhorta* y *actúa* en el Espíritu Santo y en Cristo Jesús, que ha reconciliado al mundo con Él (cf. 2 Cor 5,20).

3. Diaconía de los colaboradores de los Apóstoles

En el seno de las comunidades paulinas se presentan con San Pablo, a su lado o después de él, San Pedro y los otros once apóstoles (cf. 1 Cor 15,3-5; Gál 2), colaboradores directos de San Pablo en el ministerio apostólico (p. e., Silvano, Timoteo, Tito, Apolo), así como numerosos aliados en las actividades apostólicas y en el servicio de las Iglesias locales (2 Cor 8,23): tal es el caso de Epafrodito (Flp 2,25), Epafras (Col 4,12) y Arquipo (Col 4,17), a quienes se les denomina servidores de Cristo. En el encabezamiento de la Carta a los Filipenses (hacia el año 50), San Pablo saluda particularmente a «sus obispos y diáconos» (Flp 1,1). Aquí es preciso pensar en aquellos ministerios que se hallan en trance de tomar forma en la Iglesia.

Ciertamente, la terminología de los ministerios no se halla aún fijada. Se habla de los *proistamenoí* (Rom 12,8), «que están a vuestra cabeza en el Señor y que os corrigen», a quienes los tesalonicenses estiman «con suma caridad, en razón de su trabajo» (1 Tes 5,12); se habla de jefes (*hegoumenoi*), «que os han hecho oír la Palabra de Dios»; y la Carta a los Hebreos añade: «Obedeced a vuestros guías y someteos con docilidad a ellos» (Heb 13,7.17; cf. 13,24; 1 Clem 1,3; 21,16); se habla de «hombres enviados» que guían a las comunidades (cf. Hch 15,22), de apóstoles, de profetas, de doctores (cf. 1 Cor 12,28; Gál 6,6; Hch 13,1; 4,14), de «evangelistas o bien de pastores y maestros» (Ef 4,11). San Pablo llama a Estéfanos, Fortunato y Acaio «primicias de Acaya», que «se entregaron por propia decisión al servicio de los santos» (1 Cor 16,15); él exhorta a los corintios: «También vosotros mostraos deferentes con ellos y con quienes con ellos trabajan y se afanan» (1 Cor 16,16).

La actividad expresada en estos términos indica los títulos oficiales que cristalizarán poco después. De estos documentos se deduce que la Iglesia primitiva atribuye la formación de los diversos ministerios a la acción del Espíritu Santo (1 Cor 12,28; Ef 4,11; Hch 20,28) y a la iniciativa personal de los Apóstoles, quienes deben su envío en misión al Altísimo y Señor de este mundo y fundamentan su función sustentadora de la Iglesia en el poder que han recibido de Él (Mc 3,13-19; 6,6-13; Mt 28,16.20; Hch 1,15-26; Gál 1,10-24).

El *diakonein* se ha manifestado como una determinación radical de la existencia cristiana, expresándose en el fundamento sacramental del ser cristiano, de la edificación carismática de la Iglesia, así como del envío en misión de los Apóstoles y del ministerio —derivante del apostolado— de la proclamación del Evangelio, de la santificación y de la dirección de las Iglesias.

CAPÍTULO II

EL DIACONADO EN EL NUEVO TESTAMENTO Y EN LA PATRÍSTICA

1. El diaconado en el Nuevo Testamento

a) *Las dificultades terminológicas*

La palabra *diakonos* apenas se encuentra en el Antiguo Testamento, contrariamente a la palabra *presbyteros* que aparece con suma frecuencia. En los Setenta, en los pocos casos en que aparece la palabra *diakonos*, ésta significa mensajero, correo, servidor[1]. La Biblia latina (*Vulgata*) traduce dicha palabra en un sentido general por *minister* o, en un sentido específico y transliterando la palabra griega, por *diaconus*. Pero los términos *minister*, *ministerium*, *ministrare* corresponden igualmente a otros términos griegos, como *hyperetes*, *leitourgos*. En la *Vulgata* se encuentra tres veces el uso de *diaconus*[2]. En los otros casos la palabra griega se traduce por *minister*[3].

Además de las palabras *diakoneo*, *diakonia*, *diakonos*, el griego podía elegir entre las palabras siguientes: *douleuo* (servir en cuanto servidor), *therapeno* (el que se compromete voluntariamente), *latreuo* (servir por un sueldo), *leitourgeo* (aquel que está comprometido en un cargo público), *hypereteo* (gobernar)[4]. En todo caso, es característico que la forma verbal *diakonein* sea ignorada por los Setenta, ya que las funciones de servicio son traducidas por las palabras *leitourgein* o *latreuein*. Filón no la utiliza más que con el sentido de «servir»[5]. Josefo la conoce en el sentido de «servir», «obedecer» y «servicio sacerdotal»[6]. En el NT, la palabra *douleuo* significa un servicio de carácter muy personal, el servicio de caridad. En el lenguaje de los Evangelios[7], al igual que en el de los Hechos 6,2, *diakoneo* significa «el servicio de la mesa». Hacer una colecta, cuyo importe llevará luego Pablo a Jerusalén, es precisamente uno de estos servicios[8]. El Apóstol va a Jerusalén para «el servicio de los santos»[9].

En cuanto al empleo de las palabras *cheirotomia*, *cheirotesia*, *ordinatio* existe a este respecto una incertidumbre terminológica[10].

b) *Los datos del Nuevo Testamento*

El primer dato pertinente y fundamental del NT es que el verbo *diakonein* designa la misión misma de Cristo en cuanto servidor (Mt 10,45 par; cf. Mt 12,18; Hch 4,30; Flp 2,6-11). Esta palabra o sus derivadas designan también el ejercicio del servicio hecho por sus discípulos (Mc 10,43ss; Mt 20,26ss; 23,11; Lc 8,3; Rom 15,25), los diferentes géneros de servicio en la Iglesia, sobre todo el servicio apostólico de predicar el Evangelio, y otros dones carismáticos[11].

Las palabras *diakonein* y *diakonos* son muy generales en el lenguaje del NT[12].

El *diakonos* puede significar el sirviente de la mesa (p.e., Jn 2,5.9), el servidor del Señor (Mt 22,13; Jn 12,26; .Mc 9,35; 10,43; Mt 20,26; 23,11), el sirviente de un poder espiritual (2 Cor 11,14; Ef 3,6; Col 1,23; Gál 2,17; Rom 15,8; 2 Cor 3,6), el servidor del Evangelio, de Cristo, de Dios (2 Cor 11,23); las autoridades paganas están también al servicio de Dios (Rom 13,4); los diáconos son los sirvientes de la Iglesia (Col 1,25; 1 Cor 3,5). En el caso en el que el diácono pertenezca a una de las Iglesias, la *Vulgata* no utiliza la palabra *minister*, sino que conserva la palabra griega *diaconus*[13]. Este hecho muestra bien cómo en Hch 6,1-6 no se trata de la institución del diaconado[14].

«Diaconado» y «apostolado» son a veces sinónimos, como en Hch 1,17-25, donde —con ocasión de haber unido a Matías con los once Apóstoles— Pedro denomina al apostolado como «parte de nuestro servicio» (v.17: *ton kleron tes diakonias tautes*) y habla de servicio y de apostolado (v.25: *ton topon tes diakonias kai apostoles*, que la TOB traducirá por «el servicio del apostolado»). Este texto de los Hechos cita igualmente al Sal 109,8: «Que otro ocupe su cargo (*ten episkopen*)». Ahora bien, la cuestión que se plantea es: ¿*diakonia*, *apostole*, *episkope*, son o no equivalentes? Según la opinión de M. J. Schmitt y J. Colson el «apostolado» es «una cláusula redaccional que corrige a “diakonias”»[15].

Hch 6,1-6 describe la institución de los «Siete»^[16] «para servir a las mesas». El motivo de ello es dado por Lucas al indicar como causa una tensión interna en la comunidad: «Hubo quejas (*egeneto goggysmos*) de los helenistas contra los hebreos, porque sus viudas eran desatendidas en la asistencia cotidiana» (Hch 6,1). Queda por saber si las viudas de los «helenistas» pertenecían o no a la comunidad, a causa de la observancia estricta de la pureza ritual. ¿Deseaban los apóstoles enviar a provincia a los helenistas descontentos de Jerusalén, los cuales en su predicación en la sinagoga multiplicaban las provocaciones? ¿Fue por esto por lo que los apóstoles eligieron a los Siete, cifra que corresponde al número de magistrados de las comunidades de provincia unidas a una sinagoga? Pero, al mismo tiempo, por el acto de la imposición de manos, querían preservar la unidad del Espíritu y evitar la escisión^[17]. Los comentaristas de los Hechos no explican el significado de esta imposición de manos de los Apóstoles.

Es posible que los Apóstoles hubiesen destinado a los Siete para que estuviesen a la cabeza de los cristianos «helenistas» (judíos bautizados que hablaban griego) con el fin de que realizasen la misma tarea que los presbíteros entre los cristianos «hebreos»^[18].

La razón que se da para la designación de los Siete elegidos (las murmuraciones entre los helenistas) está en contradicción con su actividad tal cual será descrita posteriormente por Lucas. No conocemos nada sobre el servicio de las mesas. A propósito de los Siete, Lucas no habla más que de la actividad de Esteban y de Felipe; o con mayor exactitud, del discurso de Esteban en la sinagoga de Jerusalén y de su martirio, así como del apostolado de Felipe en Samaría, quien también bautizó^[19]. ¿Y los otros?^[20]

En las iglesias confiadas al cuidado apostólico de San Pablo, los diáconos aparecen al lado de los *episkopoi* como ejerciendo un ministerio que está subordinado o coordinado por ellos (Flp 1,1; 1 Tim 3,1-13). Ya en los escritos apostólicos se hace corrientemente mención de los diáconos con el obispo o bien del obispo con los presbíteros. En cambio, raras son las fuentes históricas que citan a los tres reunidos: obispo, presbítero y diácono.

2. Los Padres Apostólicos

La primera carta de San Clemente de Roma a los Corintios (siglo I) menciona que los obispos y los diáconos tienen una función espiritual en la comunidad: «Los Apóstoles nos anunciaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesús, el Cristo, fue enviado de parte de Dios. Así pues, Cristo de parte de Dios, y los Apóstoles de parte de Cristo». Los dos envíos sucedieron ordenadamente conforme a la voluntad de Dios (*egenonto oun amphotera eutaktos ek thelematos Theou*). Por tanto, después de recibir el mandato, plenamente convencidos por la resurrección de nuestro Señor Jesucristo y confiados en la Palabra de Dios, con la certeza del Espíritu Santo partieron para anunciar la Buena Nueva de que el reino de Dios iba a llegar. Consiguientemente, predicando por comarcas y ciudades, establecían (*kathistanon*) sus primicias y los probaban por el Espíritu para hacer de ellos obispos y diáconos (*eis episkopous kai diakonous*) de los futuros creyentes. Pero esto no era nada nuevo (*ou kainos*), pues acerca de los obispos y diáconos se escribió (*egegrapto peri episkopon kai diakonon*) hace mucho tiempo. En efecto, en algún lugar la Escritura dice así: «Estableceré a sus obispos en justicia y a sus diáconos en fe»^[21].

Cuando el autor de la carta de Clemente habla de las funciones litúrgicas, hace referencia al Antiguo Testamento^[22]; cuando explica la institución de los *episkopoi kai diakonoi*, se refiere a la voluntad de Dios, a los Apóstoles^[23]. El orden de los obispos y de los diáconos no era una innovación, sino que está fundamentado en la voluntad de Dios, siendo así «un orden bello»; su envío tiene su origen en Dios mismo. Los sucesores elegidos por los Apóstoles son las primicias ofrecidas a Dios. Los Apóstoles habían probado a los elegidos por el Espíritu; los que les sucederán, serán establecidos por la elección de la asamblea entera^[24]. Encontramos aquí la tradición de las Cartas pastorales, continuada a través de: 1) la prueba en el Espíritu (cf. 1 Tim 3,1-7; 8,10ss), 2) el uso dado a las palabras *episkopos kai diakonos* (cf. Flp 1,1), sin que *episkopos* corresponda aún a la definición actual de obispo^[25]. Es necesario tener en cuenta la aproximación que realiza San Policarpo entre el ministerio de los diáconos y el servicio de Cristo salvador: «que caminen en la verdad del Señor que se hizo el servidor (*diakonos*) de todos» (Flp 5,2).

El texto de la *Didache* 15,1 (antes del 130), no menciona más que a los obispos y a los diáconos, como sucesores de los profetas y de los *didaskaloi*, guardando silencio sobre los presbíteros: «Así pues, elegíos obispos y diáconos, dignos del Señor, hombres mansos, desinteresados, veraces y probados, pues ellos también desempeñan el ministerio de los profetas y de los doctores»[26]. J.-P. Audet indica: «Las dos palabras, es cierto, tienen un eco diferente en nuestros oídos. Pero en griego, en la época de la *Didache*, un *episkopos* es un vigilante, un contraamaestre, uno que cuida, un moderador, un guardián, un intendente... Un *diakonos*, por otra parte, es sencillamente un servidor susceptible de desempeñar diversas funciones según las circunstancias particulares de su servicio. Los dos términos son generales... El modo concreto de designación (*cheirotoneisate*) es para nosotros oscuro. Son elegidos y nombrados, quizás por elección: es todo cuanto se puede decir»[27]. La *Didache* no dice ni una palabra sobre la ordenación. Según K. Niederwimmer, el término *cheirotonein* significa la elección[28].

Es cierto que en esta época antigua los diáconos eran responsables de la vida de la Iglesia en lo que concernía a las obras de caridad respecto a las viudas y a los huérfanos, como ocurrió en la primera comunidad de Jerusalén. Sus actividades estaban sin duda unidas con la catequesis y probablemente también con la liturgia. Sin embargo, los datos sobre este tema son tan sucintos[29] que resulta difícil deducir cuál fue de hecho el alcance de sus funciones.

Las cartas de San Ignacio de Antioquía señalan una nueva etapa. Sus afirmaciones sobre la jerarquía eclesiástica con sus tres grados son semejantes a las de Clemente de Roma: «Reverencien todos a los diáconos como a Jesucristo, así como al obispo que es figura del Padre y a los presbíteros como al senado de Dios y como a la asamblea de los apóstoles. Sin ellos no puede hablarse de Iglesia»[30]. Y aún: «Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al presbiterio como a los apóstoles; en cuanto a los diáconos, respetadlos como al mandamiento de Dios»[31]. Los textos ignacianos hablan del obispo en singular y de los presbíteros y diáconos en plural, pero no dicen nada sobre el carácter del diaconado: exhortan solamente a venerar a los diáconos como a emisarios de Dios.

San Justino (†165) nos ofrece sobre todo informaciones que hacen referencia a la actividad litúrgica de los diáconos. Describe la función de los diáconos en la eucaristía durante la *oblatio* y la *communio*. «A continuación se trae ante quien preside la asamblea de hermanos pan, vino y agua [...] una vez acabadas las oraciones y la acción de gracias, el pueblo presente expresa su acuerdo respondiendo *Amén* [...] Cuando el presidente de la asamblea ha acabado la oración de la acción de gracias (Eucaristía) y todo el pueblo ha dado su respuesta, aquellos a quienes denominamos diáconos (*oi kaloumenoi par'emin diakonoi*) dan parte a cada uno de los asistentes del pan y del vino mezclado con agua sobre los que se ha dicho la oración de acción de gracias (Eucaristía), y se encargan de llevárselo a los ausentes»[32].

3. La consolidación y el desarrollo del diaconado en los siglos III y IV

Según Clemente de Alejandría hay en la Iglesia —como en la vida de la sociedad civil— competencias que se orientan a la perfección tanto de los cuerpos como de las almas (*therapeia beltiotike, hiperetike*). Hay, igualmente otras que, en sí mismas, están orientadas al servicio de las personas de un rango superior. A las primeras pertenecen los sacerdotes, a las segundas los diáconos[33]. En Orígenes, la *diakonia* del obispo está siempre al servicio de toda la Iglesia (*ekklesiastike diakonia*), el obispo es llamado «príncipe» y, por lo mismo, se llama igualmente «servidor de todos»[34]. Los diáconos son con frecuencia objeto de la crítica de Orígenes porque les afecta con frecuencia el espíritu de la codicia. A causa de su función caritativa, se encontraban más en contacto directo con el dinero. En un texto sobre la expulsión de los comerciantes del templo, Orígenes habla de estos «diáconos que no administran bien la mesa del dinero de la Iglesia (es decir, de los pobres), y que se encuentran siempre en estado de fraude respecto a ellos»[35]. «Acaparan para sí mismos riquezas desviando el dinero de los pobres»[36].

En la *Didaskalia* (siglo III) se encuentra una cierta supremacía de los diáconos sobre los sacerdotes, porque se les compara con Cristo, mientras que a los presbíteros se les compara con los Apóstoles[37]. Por otra parte, a los sacerdotes se les presenta como el senado de la Iglesia y los asesores del obispo: se les coloca alrededor del altar y del trono episcopal. A los diáconos, a su vez, se les nombra los «terceros», lo que está sugiriendo con cierta verosimilitud que ellos vienen después del obispo y de los presbíteros. En cambio, los

diáconos parecen ciertamente haber tenido un prestigio y una acción que sobrepasaba a los de los sacerdotes. Los laicos han de tener una gran confianza en los diáconos y no importunar constantemente al jefe, y le harán saber todo lo que desean a través de los *hyperetai*, es decir de los diáconos, ya que nadie puede jamás acercarse al Señor Dios todopoderoso a no ser a través de Cristo[38]. En la *Didaskalia* es sumamente significativo el aumento de prestigio del diaconado dentro de la Iglesia, lo que originará en consecuencia la crisis naciente de las relaciones recíprocas entre los diáconos y los presbíteros. A la función social y caritativa de los diáconos se añade su función de asegurar los diversos servicios durante las asambleas litúrgicas: indicación de los lugares durante la acogida de los extranjeros y de los peregrinos, cuidar de las ofrendas, vigilar el orden y el silencio, cuidado de la conveniencia en el vestir.

La *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma († 235) nos ofrece por primera vez el estatuto teológico y jurídico del diácono en la Iglesia. Lo considera entre el grupo de los *ordinati* por la imposición de las manos (*cheirotonein*), contraponiéndolos a aquellos que en la jerarquía son llamados *instituti*. La «ordenación» de los diáconos es realizada únicamente por el obispo (c.8). Esta vinculación define la extensión de las tareas del diácono, quien está a disposición del obispo para ejecutar sus órdenes, pero está excluido de la participación en el consejo de los presbíteros.

Es preciso comparar los dos textos sobre la ordenación de los diáconos, el del *Veronense* (L, versión latina) y el de la versión sahidica, etiópica (S[AE]), ya que entre ellas se encuentran algunas diferencias. El texto L dice: «Diaconus vero cum *ordinatur*, *eligatur* secundum ea, quae praedicta sunt, similiter imponens manus episcopus solos sicuti praecipimus». El texto S(AE) es más claro: «Episcopus autem *instituet* (*kathistasthai*) diaconum qui electos est, secundum quod praedictum est». Existe de todas formas una diferencia entre *ordinatio* e *institutio*. El capítulo 10 de la *Tradición apostólica*, que hace referencia a las viudas, nos ofrece algunos elementos significativos: «Non autem imponetur manus super eam, quia non offert oblationem neque habet liturgiam. *Ordinatio* (*cheirotonia*) autem fit cum clero (*kleros*) propter liturgiam. Vidua (*xera*) autem instituitur (*kathistasthai*) propter orationem: haec autem est omnium[39]». Según este texto si la imposición de las manos está ausente del rito, entonces no se puede tratar más que de la institución (*katastasis*, *institutio*) y no de la *ordinatio*. De esta forma, a lo largo del siglo III, la imposición de las manos constituye ya el signo distintivo del ritual de la ordenación de los órdenes mayores. En el siglo IV se extenderá igualmente a los órdenes menores.

En lo que concierne a la liturgia, la tarea del diácono es traer las ofrendas y distribuirlas. En la administración del bautismo, la tarea del diácono es la de acompañar al presbítero y entregarle «el aceite de los catecúmenos, el óleo e, igualmente, descender hasta el agua acompañando a aquel que va a recibir el bautismo» (c21). Otro campo de la función de los diáconos era la enseñanza: «Que se reúnan e instruyan a aquellos con quienes están en la Iglesia» (c.39). Se acentúa de forma específica su actividad social en unión estrecha con el obispo.

Según San Cipriano, «los diáconos no han de olvidar que el Señor mismo fue quien eligió a los Apóstoles, es decir, a los obispos y jefes de la Iglesia, mientras que a los diáconos, fueron los Apóstoles quienes, después de la Ascensión del Señor, los instituyeron para que fuesen ministros de su episcopado y de la Iglesia. A partir de entonces, de la misma forma que nosotros no podemos hacer algo en contra de Dios, que es quien ha hecho a los obispos, ellos igualmente no pueden hacer absolutamente nada en contra de nosotros, que somos quienes los hemos hecho diáconos[40]». Parece que, de cuando en cuando, incluso en Cartago los diáconos querían ocupar el lugar de los presbíteros. Era pues preciso advertirles: los diáconos ocupan el tercer lugar en la enumeración de la jerarquía. Durante la sede vacante, desempeñan igualmente una función importante en la dirección de la Iglesia. Cipriano, desterrado, se dirige normalmente «a los sacerdotes y a los diáconos» para tratar de los problemas disciplinares. A los sacerdotes y a los diáconos, Cipriano los designa a veces con la palabra *clerus*, con menor frecuencia los denomina *praepositi*[41]. Se había pensado que el sacerdote Gaius Didensis y sus diáconos ofrecen ambos la eucaristía, pero la carta quinta señala que en realidad son solo los sacerdotes quienes la ofrecen, asistidos por los diáconos[42]. Por el contrario, a los diáconos les compete sobre todo el ejercicio de la caridad visitando las cárceles. Son presentados como «boni viri et ecclesiasticae administrationis per omnia devoti[43]». La palabra *administratio* se encuentra en la expresión *sancta administratio* aplicada al diácono Nicostratus a propósito del dinero de la iglesia que él guardaba. Según esto, los diáconos estarían encargados no

solamente del ejercicio de la caridad respecto a los pobres sino, igualmente, de la administración de las finanzas pertenecientes a la comunidad[44].

En resumen, se podría decir que más allá del hecho de la existencia del diaconado en todas las Iglesias desde comienzos del siglo II y de su carácter de orden eclesiástico, los diáconos desempeñan, en principio, en todos los lugares, la misma función, aunque los acentos puestos sobre los diferentes elementos de su compromiso se repartan de forma diversa según las diferentes regiones. El diaconado se estabiliza a lo largo del siglo IV. En las directivas sinodales y conciliares propias de esta época, el diaconado es considerado como un elemento esencial de la jerarquía de la Iglesia local. En el sínodo de Elvira (hacia 306-309) se subraya sobre todo su función preponderante en el sector administrativo de la Iglesia. Paradójicamente, al mismo tiempo que impone una cierta limitación de la función de los diáconos en el sector litúrgico, este sínodo les atribuye la posibilidad de dar la absolución de los pecados en los casos urgentes. A esta tendencia de invadir el campo de la competencia de los presbíteros, que se manifiesta igualmente en su pretensión de presidir la Eucaristía (incluso a título excepcional), se opone el sínodo de Arlés (324) y, sobre todo, el concilio de Nicea (325, can. 18).

Las *Constituciones apostólicas*, que son la más impresionante de las colecciones jurídicas redactadas en el siglo IV, retoman las diferentes partes de la *Didache* y de la *Didascalia* relativas a los diáconos para comentarlas reflejando los puntos de vista de la época. Se integran igualmente en ellas las afirmaciones de San Ignacio en sus cartas, ofreciéndonos de esta forma muchas e importantes informaciones. Es específico de este texto una cierta tendencia al historicismo, tanto más cuanto que el autor-redactor busca unas prefiguraciones en pasajes paralelos del Antiguo Testamento. Él introduce su discurso con una fórmula solemne (cf. Dt 5,31; 27,9): «Escucha, Iglesia sagrada y católica [...] Porque son ellos tus pontífices; tus sacerdotes son los presbíteros, y tus levitas son en la actualidad los diáconos; son tus lectores, cantores y ostiarios, son tus diaconisas, tus viudas, tus vírgenes y tus huérfanos [...] El diácono la asistirá como Cristo asiste al Padre»[45]. Describe la relación del obispo con el diácono apoyándose en las prefiguraciones de la antigua Alianza y en los modelos celestes: «Para vosotros ahora, Aarón es el diácono, y Moisés el obispo; si pues Moisés fue llamado dios por el Señor, entre vosotros el obispo será honrado de forma semejante como a un dios y el diácono como a su profeta [...] como el Hijo es el ángel y el profeta del Padre, igualmente el diácono es el ángel y el profeta del obispo[46]». El diácono representa al ojo, al oído, a la boca del obispo «para que el obispo no tenga que ocuparse de la multitud de los negocios, sino solo de los más importantes, como Jetró lo estableció para Moisés, y su consejo fue bien recibido[47]». La oración de la ordenación del diácono por el obispo atestigua que el diaconado es considerado como un grado transitorio hacia el presbiterado: «Otórgale el cumplir con satisfacción el servicio que le ha sido confiado, de una forma agradable, sin desviación, ni censura, ni reproche, para que sea juzgado digno de un rango superior (*meizonos axiothenai bathmou*), por la mediación de tu Cristo, tu Hijo Unigénito»[48].

En el *Euchologion* de Serapión (hacia finales del siglo IV) figura la oración de ordenación del diácono, cuya terminología es próxima de aquella de la versión sahídica de la *Tradición apostólica*. El texto de la oración hace alusión a los cánones de la Iglesia, a los tres grados de la jerarquía, y se refiere a los Siete de Hechos 6; para designar la ordenación del diácono, emplea el verbo *katisthanai*: «Pater unigeniti, qui filium misisti tuum et ordinasti res super terra atque ecclesiae *canones* et ordines dedisti in utilitatem et salutem gregum, qui elegisti *episcopos et presbyteros et diaconos* in ministerium catholicae tuae ecclesiae, qui elegisti per unigenitum tuum *septem diaconos* eis que largitus es spiritum sanctum: *constitue (katasteson)* et hunc diaconum ecclesiae tuae catholicae et da in eo spiritum cognitionis ac discretionis, ut possit inter populum sanctum pure et immaculatae ministrare in hoc ministerio per unigenitum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloriam et imperium in sancto spiritu et nunc et in omnia saecula saeculorum, amen[49]».

«La oración de la consagración del diácono en el *Sacramentarium Veronnense* habla del servicio al santo altar y, como el texto de las *Constituciones apostólicas*, considera al diaconado como un grado transitorio: «Oremus [...] quos consecrationis indultae propitius dona conservet [...] quod ad officium levitarum vocare dignaris, altaris sancti ministerium tribuas sufficienter implere [...] trinis gradibus ministrorum nomini tuo militare constituens [...] dignisque successibus *de inferiori gradu per gratiam tuam capere potiora mereantur*»[50]. El *Sacramentarium Gregorianum* es totalmente semejante a los textos precedentemente

citados. Recuerda igualmente los tres grados y, para designar la ordenación del diácono, emplea la palabra «constituere[51]».

Detrás de su aparente unanimidad, las declaraciones de los Padres de la Iglesia, en el siglo IV, muestran algunas disensiones ya bien conocidas desde el siglo III, como por ejemplo la pretensión de los diáconos de querer apropiarse de los puestos, del rango y de las tareas de los presbíteros[52].

Desempeña también una función la concepción según la cual los tres grados (obispo, presbítero, diácono) eran como los elementos de un solo y mismo orden. Ps-Atanasio habla de esto en su obra *De Trinitate* como de una «consustancialidad[53]». Más aún, el cristianismo comenzaba a extenderse por la provincia, los obispos y los presbíteros dejaban de mala gana la ciudad, por el contrario los diáconos lo hacían con más gusto, pero abusando de la situación en la medida en que se apropiaban de ciertos derechos de los presbíteros. El contexto histórico contribuyó igualmente a esta evolución. En efecto, los arrianos habían comprometido el prestigio del episcopado. Al lado de obispos y de presbíteros ávidos de poder y de dinero, la popularidad de los diáconos conoció un gran incremento, a causa de su estrecha relación con los monjes y el pueblo. Según la opinión general en el siglo IV, los diáconos habían sido instituidos por los Apóstoles, y el obispo los ordena con el mismo título que a los presbíteros. Los diáconos pertenecen al clero, pero no hacen sino tareas de asistencia litúrgica[54].

Las fuentes nos muestran que incluso Crisóstomo no logró colocar, de forma evidente, los tres grados del orden eclesial en una continuidad histórica. Entre los judíos había modelos para el presbiterado; por el contrario, el episcopado y el diaconado habían sido constituidos por los Apóstoles. No está claro lo que debe entenderse por estas nociones[55]. Crisóstomo ha hecho remontar la diaconía a una institución por el Espíritu Santo[56]. A lo largo de este mismo siglo los latinos habían retomado igualmente la palabra griega *diaconus*, como lo atestigua San Agustín[57].

El siglo IV marca el término del proceso que ha conducido a reconocer al diaconado como un grado de la jerarquía eclesial, situado después del obispo y de los presbíteros, y con una función bien definida. Unido a la misión y a la persona del obispo, la función del diaconado englobaba tres tareas: el servicio litúrgico, el servicio de predicar el Evangelio y de enseñar la catequesis, e igualmente toda una amplia actividad social que hacía referencia a las obras de caridad y una actividad administrativa según las directrices del obispo.

4. El ministerio de las diaconisas

En la época apostólica, diversas formas de asistencia diaconal tanto respecto a los apóstoles como a las comunidades ejercidas por mujeres parecen tener un carácter institucional. Es así como Pablo recomienda a la comunidad de Roma «a Febe, nuestra hermana, diaconisa (*he diakonos*) de la Iglesia de Cencreas» (cf. Rom 16,1-4). Aunque es utilizada aquí la forma masculina de *diakonos*, no se puede concluir que ésta designe ya la función específica del «diácono»; de una parte, porque en este contexto *diakonos* significa aún en sentido muy general servidor y, de otra parte, porque la palabra «servidor» no posee un sufijo femenino, sino que posee un artículo femenino. Lo que parece seguro es que Febe ejerció un servicio en la comunidad de Cencreas, reconocido y subordinado al ministerio del Apóstol. En otras partes, en Pablo, a las mismas autoridades del mundo se las denomina *diakonos* (Rom 13,4) y, en 2 Cor 11,14-15, se trata de *diakonoí* del diablo.

Los exegetas están divididos a propósito de 1 Tim 3,11. La mención de las «mujeres» a continuación de los diáconos puede hacer pensar en las mujeres-diáconos (la misma presentación por «igualmente») o bien en las esposas de los diáconos, de quienes se ha hablado más arriba. En esta carta, las funciones del diácono no son descritas, sino solamente las condiciones de su admisión. Se dice que las mujeres no deben enseñar ni dirigir a los hombres (1 Tim 2,8-15). Pero las funciones de dirección y de enseñanza están, de todas formas, reservadas al obispo (1 Tim 3,5) y a los presbíteros (1 Tim 5,17), no a los diáconos. Las viudas constituyen un grupo reconocido en la comunidad, de quien ellas reciben asistencia a cambio de su compromiso de continencia y de oración. 1 Tina 5,3-16 insiste en las condiciones de su inscripción en la lista de viudas socorridas por la comunidad y no dice nada a propósito de sus funciones eventuales. Más tarde, serán

oficialmente «instituidas», pero no «ordenadas»[58] ; constituirán un «orden» en la Iglesia[59] y no tendrán jamás otra misión que la del buen ejemplo y la oración.

En el comienzo del siglo II, una carta de Plinio el joven, gobernador de Bitinia, menciona a dos mujeres, designadas por los cristianos como *ministrae*, equivalente probable del griego *diakonoi* (X 96-97). Y será a partir del siglo III cuando aparezcan los términos específicamente cristianos de *diaconissa* o *diacona*.

En efecto, a partir del siglo III, en ciertas regiones de la Iglesia[60] —no en todas— se atestigua un ministerio eclesial específico atribuido a las mujeres llamadas diaconisas[61]. Se trata de Siria oriental y de Constantinopla. Hacia el 240 aparece una compilación canónico-litúrgica singular, la *Didascalia de los Apóstoles*, que no tiene carácter oficial. El obispo posee en ella las características de un patriarca bíblico omnipotente (cf. DA 2, 33-35, 3). Él es la cabeza de una comunidad pequeña, a la que dirige sobre todo con la ayuda de diáconos y diaconisas. Estas últimas aparecen aquí por primera vez en un documento eclesiástico. Según una tipología tomada de Ignacio de Antioquía, el obispo ocupa el lugar de Dios Padre, el diácono el lugar de Cristo y la diaconisa el del Espíritu Santo (palabra del género femenino en las lenguas semíticas), mientras que los presbíteros (poco mencionados) representan a los Apóstoles y las viudas al altar (DA 2, 26, 4-7). No se trata en forma alguna de la ordenación de estos ministros.

La *Didascalia* pone el acento sobre la función caritativa del diácono y de la diaconisa. El ministerio de la diaconía tiene que aparecer como «una sola alma en dos cuerpos». Tiene por modelo la diaconía de Cristo que lavó los pies de sus discípulos (DA 3, 13, 1-7). No obstante, en cuanto a las funciones ejercidas, no existe paralelismo estricto entre las dos ramas del diaconado. Los diáconos han sido elegidos por el obispo para «ocuparse de muchas cosas necesarias», y las diaconisas solamente «para el servicio de las mujeres» (DA 3, 12, 1). Se desea que «el número de los diáconos sea proporcional al de la asamblea del pueblo de la Iglesia» (DA 3, 13, 1)[62]. Los diáconos administran los bienes de la comunidad en nombre del obispo. Al igual que el obispo, son sustentados con los bienes de la comunidad. Se dice de los diáconos que son el oído y la boca del obispo (DA 2, 44, 3-4). El fiel ha de pasar por ellos para acceder al obispo, lo mismo que las mujeres han de pasar por las diaconisas (DA 3, 12, 1-4). Un diácono vigila las entradas de la sala de reuniones mientras que otro asiste al obispo en la ofrenda eucarística (DA 2, 57, 6).

La diaconisa ha de proceder a la unción corporal de las mujeres en el momento del bautismo, instruir a las mujeres neófitas, visitar en sus casas a las mujeres creyentes y, sobre todo, a las enfermas. Le está prohibido conferir el bautismo como tal y desempeñar una función en la ofrenda eucarística (DA 3, 12, 1-4). Las diaconisas lograron ganar en importancia a las viudas. El obispo puede siempre instituir viudas, pero estas no deben ni enseñar ni administrar el bautismo (de las mujeres), sino solamente orar (DA 3, 5, 1-3, 6, 2).

Las *Constituciones apostólicas*, que aparecieron en Siria hacia el 380, utilizan e interpolan la *Didascalia*, la *Didache* e, igualmente, la *Tradicón apostólica*. Tendrán una influencia perdurable en la disciplina de las ordenaciones en Oriente, aun cuando nunca fueron consideradas como una colección canónica oficial. El compilador prevé la imposición de manos junto con la epiclesis del Espíritu Santo no solo para los obispos, los presbíteros y los diáconos, sino también para las diaconisas, subdiáconos y lectores (cf. CA VIII, 16-23)[63]. La noción de *klèros* es ampliada a todos aquellos que ejercen un ministerio litúrgico, que son sustentados por la Iglesia y que gozan de los privilegios civiles que la legislación imperial otorgaba a los clérigos, de tal forma que las diaconisas forman parte del clero, mientras que las viudas son excluidas de él.

Obispo y presbíteros son respectivamente puestos en paralelismo con el sumo sacerdote y con los sacerdotes de la antigua Alianza, mientras que a los levitas les corresponden todos los otros ministerios y estados de vida: «diáconos, lectores, cantores, ostiarios, diaconisas, viudas, vírgenes y huérfanos» (CA II 26, 3. CA VIII 1, 21). Se coloca al diácono «al servicio del obispo y de los presbíteros» y no debe jamás usurpar las funciones de éstos[64]. El diácono puede proclamar el evangelio y dirigir la oración de la asamblea (CA II 57, 18), pero solo el obispo y los presbíteros pueden exhortar (CA II 57, 7). La entrada en función de las diaconisas se hace por una *epithesis cheirôn* o imposición de manos que confiere el Espíritu Santo[65], al igual que para el lector (CA VIII 20.22). El obispo dice la oración siguiente: «Dios eterno, Padre de nuestro Señor Jesucristo, creador del hombre y de la mujer, tú que llenaste de espíritu a Myriam, Débora, Ana y Hulda, que no has juzgado indigno que tu Hijo, el Unigénito, naciese de una mujer, tú que en la tienda del

testimonio y en el templo has instituido guardianas para tus santas puertas, tú mismo mira ahora a esta tu sierva que está aquí presente, propuesta para el diaconado, otórgale el Espíritu Santo y purifícala de toda impureza de la carne y del espíritu para que pueda desempeñar dignamente el oficio que le ha sido confiado, para tu gloria y para la alabanza de tu Cristo, por quien a ti sean gloria y adoración en el Espíritu Santo por los siglos. Amen»[66].

Las diaconisas son nombradas antes del subdiácono, el cual ha recibido una *cheirotomia* como el diácono (CA VIII 21), mientras que las vírgenes y las viudas no pueden ser «ordenadas» (VIII 24, 25).

Las *Constitutiones* insisten para que las diaconisas no tengan ninguna función litúrgica (III, 9, 1-2), pero amplían sus funciones comunitarias de «servicio con las mujeres» (CA III 16, 1) y de intermediarias entre las mujeres y el obispo. Se ha dicho siempre que ellas representan al Espíritu Santo, pero «no hacen nada sin el diácono» (CA II 26, 6). Ellas han de estar en las entradas de las mujeres en las asambleas (II 57, 10). Sus funciones se resumen de esta forma: «La diaconisa no bendice y nada hace de lo que le corresponde hacer a los presbíteros y diáconos, pero guarda las puertas y asiste a los presbíteros en el bautismo de las mujeres a causa de la decencia» (CA VIII 28, 6).

A esta observación hace eco aquella otra, casi contemporánea, de Epifanio de Salamina en el *Panarion*, hacia el 375: «Existe ciertamente en la Iglesia el orden de las diaconisas, pero no es para ejercer funciones sacerdotales, ni para confiarles alguna empresa, sino por la decencia del sexo femenino en el momento del bautismo»[67]. Una ley de Teodosio, del 21 de junio del 390, revocada el 23 de agosto siguiente, fijaba la edad de admisión al ministerio de las diaconisas a los 60 años. El concilio de Calcedonia (can. 15) la rebajaba a 40 años, prohibiéndoles el matrimonio subsiguiente[68].

Ya en el siglo IV, la forma de vida de las diaconisas se aproxima al de las mujeres que viven en monasterios (monjas). Se llama, en esa época, diaconisa a la responsable de una comunidad monástica de mujeres, como da testimonio de ello, entre otros, Gregorio de Nisa[69]. Ordenadas abadesas de monasterios femeninos, las diaconisas portan el *maforion* o velo de perfección. Hasta el siglo VI, asisten aún a las mujeres en la piscina bautismal y para la unción. Aunque no sirven al altar, pueden no obstante distribuir la comunión a las mujeres enfermas. Cuando la práctica bautismal de la unción del cuerpo entero fue abandonada, las diaconisas no son sino vírgenes consagradas que han emitido el voto de castidad. Residen bien en los monasterios, bien en sus casas. La condición de admisión es la virginidad o la viudedad y su actividad consiste en la asistencia caritativa y sanitaria a las mujeres.

En Constantinopla, en el siglo IV, la más conocida de las diaconisas fue Olimpias, *higoumene* de un monasterio de mujeres, protegida de San Juan Crisóstomo, la cual puso todos sus bienes al servicio de la Iglesia. Fue «ordenada» (*cheirotonein*) diaconisa, por el patriarca, con tres de sus compañeras. El can. 15 de Calcedonia (451) parece confirmar el hecho de que las diaconisas son ciertamente «ordenadas» por la imposición de manos (*cheirotomia*). Su ministerio es llamado *leitourgia* y no les está permitido el contraer matrimonio después de la ordenación.

En el siglo VIII, en Bizancio, el obispo impone siempre las manos a la diaconisa y le confiere el *orarion* o estola (las dos franjas se colocaban delante, la una sobre la otra); le entrega el cáliz que ella coloca sobre el altar, pero sin darle a nadie la comunión. Es ordenada dentro de la liturgia eucarística, en el santuario, como los diáconos[70]. A pesar de la semejanza de los ritos de la ordenación, la diaconisa no tendrá acceso ni al altar ni a ningún ministerio litúrgico. Estas ordenaciones se orientan sobre todo a las *higoumenes* de los monasterios femeninos.

Es necesario precisar que, en Occidente, no se encuentra ninguna huella de diaconisas durante los cinco primeros siglos. Los *Statuta Ecclesiae antiqua* preveían que la instrucción de las mujeres catecúmenas y su preparación al bautismo fuesen confiadas a las viudas y a las monjas «elegidas ad ministerium baptizandarum mulierum»[71].

Algunos concilios de los siglos IV y V rechazan todo ministerium feminae[72] y prohíben toda ordenación de diaconisa[73]. Según el *Ambrosiaster* (en Roma, finales del siglo IV), el diaconado femenino era patrimonio de los herejes montanistas[74]. En el siglo VI, se designan a veces como diaconisas a las mujeres

admitidas en el grupo de las viudas. Para evitar toda confusión, el concilio de Epaone prohíbe «las consagraciones de las viudas que se hacen llamar diaconisas»[75]. El concilio II de Orleans (533) decide apartar de la comunión a aquellas mujeres que hubiesen «recibido la bendición del diaconado, a pesar de las prohibiciones de los cánones, y que se hubiesen casado de nuevo»[76]. Se denominaban también *diaconissae* las abadesas o las esposas de los diáconos, por analogía con las *presbyterissae* e incluso con las *episcopissae*[77].

La presente panorámica histórica nos permite constatar que ha existido ciertamente un ministerio de diaconisas, que se desarrolló de forma desigual en las diversas partes de la Iglesia. Parece claro que este ministerio no fue considerado como el simple equivalente femenino del diaconado masculino. Se trata al menos, sin embargo, de una verdadera función eclesial ejercida por mujeres, mencionada a veces antes de la del subdiaconado en la lista de los ministerios de la Iglesia[78]. ¿Era este ministerio conferido por una imposición de manos comparable a aquella, por la que eran conferidos el episcopado, el presbiterado y el diaconado masculino? El texto de las *Constituciones apostólicas* dejaría pensar en ello; pero se trata de un testimonio casi único y su interpretación está sometida a intensas discusiones[79]. ¿La imposición de manos sobre las diaconisas debe asimilarse a la hecha sobre los diáconos, o se encuentra más bien en la línea de la imposición de manos hecha sobre el subdiácono y el lector? Es difícil zanjar la cuestión a partir únicamente de los datos históricos. En los capítulos siguientes se clarificarán algunos elementos y algunas cuestiones permanecerán abiertas. Particularmente, se consagrará un capítulo a examinar más de cerca cómo la Iglesia, a través de su teología y de su magisterio, ha tomado conciencia de la realidad sacramental del orden y de sus tres grados. Pero antes conviene examinar las causas que han conducido a la desaparición del diaconado permanente en la vida de la Iglesia.

CAPÍTULO III LA DESAPARICIÓN DEL DIACONADO PERMANENTE

1. Las mutaciones del ministerio diaconal

En Roma, a partir del siglo III, los diáconos están cada uno a la cabeza de una de las siete regiones pastorales, mientras que los presbíteros tienen un *titulus* (futura parroquia) más pequeño. Los diáconos están encargados de administrar los bienes y de dirigir los servicios asistenciales. El concilio de Neocesarea, a comienzos del siglo había pedido que cada Iglesia, sea cual fuere su importancia numérica, no poseyera más de siete diáconos, en recuerdo de Hechos 6,1-6[1]. Esta medida, aún recordada por Isidoro de Sevilla[2], pero apenas observada sobre todo en Oriente[3], otorgaba ciertamente un gran prestigio al orden diaconal e incitaba a los diáconos a abandonar aún más sus funciones originales con relación a otros clérigos. Se les va a definir cada vez más explícitamente por sus atribuciones litúrgicas y van a entrar en conflicto con los presbíteros.

Las funciones de los diáconos son ejercidas cada vez más por otros ministerios. Ya en la *Tradición apostólica* (n.13) los «subdiáconos» eran nombrados «para que sigan al diácono». Aquellos que «siguen al diácono» pasarán a ser muy pronto sus «acólitos»[4]. Los acólitos serán encargados de llevar el *fermentum*, partícula de la eucaristía del obispo, a los presbíteros de títulos urbanos. Son ellos igualmente quienes se la llevan a los ausentes. Los «ostiaros» desempeñan igualmente una función antiguamente conferida a los diáconos. Se podría afirmar que los ministerios inferiores proceden de una fragmentación de las funciones diaconales.

Más en concreto, la condición del subdiácono se aproxima a la del diácono. Hacia el 400, en Oriente, el concilio de Laodicea trata de impedir que el subdiácono usurpe las funciones litúrgicas de los diáconos. Éstos han de contentarse con custodiar las puertas[5]. Se ve a los subdiáconos adoptar la disciplina de vida de los diáconos. Los concilios africanos de finales del siglo ni exigen la continencia a los clérigos «que sirven al altar»[6]. Los *Cánones in causa Apiarii* (419-425) extienden esta exigencia a los subdiáconos «que tocan los misterios sagrados»[7]. León I (440-461) confirmará esta disciplina para el subdiácono[8]. León

distingue claramente entre *sacerdotes* (obispo y presbíteros), *levitae* (diáconos y subdiáconos) y *clerici* (los otros ministros)[9].

Ya Cipriano se había visto en la obligación de recordar que los diáconos habían sido instituidos por los Apóstoles y no por el Señor mismo[10]. Los diáconos sufrían, en ciertos lugares, la tentación de sustituir a los presbíteros. El concilio de Arlés (314) les recuerda que no pueden ofrecer la Eucaristía (can. 15) y que han de otorgar a los presbíteros el honor que les es debido (can. 18). Nicea les prohíbe dar la comunión a los presbíteros o recibirla antes que los obispos. Han de recibir la comunión del obispo o de un presbítero y después de ellos. No han de sentarse entre los sacerdotes. «Que los diáconos permanezcan dentro de los límites de sus atribuciones, sabiendo que son los servidores del obispo y que se encuentran en un rango inferior al de los presbíteros» (can. 19)[11].

Hacia el 378, el anónimo *Ambrosiaster*, compuesto en Roma, es testigo de la tensión persistente entre el diaconado y el presbiterado[12]. Jerónimo encarece que ¡los diáconos no son superiores a los sacerdotes![13]. Los presbíteros ejercen cada vez más las funciones reservadas a los diáconos, a la vez que reciben responsabilidades cada vez más autónomas en los *tituli* urbanos y en las parroquias rurales. Los diáconos, que han querido ejercer funciones litúrgicas y didácticas reservadas a los presbíteros, sufren el contragolpe: subordinados a los presbíteros, se interrumpe su lazo de unión directa con el obispo y terminan por no tener función específica. El clero de la Iglesia del Imperio olvida cada vez más su función de servicio y mantiene una concepción sacral del sacerdocio, hacia el cual se orientan todos los grados del *cursus*. Los diáconos son los primeros en sufrir las consecuencias.

Hacia finales del siglo V, el pensamiento del pseudo-Dionisio comenzó a ejercer una influencia durable tanto en Oriente como en Occidente. En el universo jerarquizado de Dionisio, celeste y eclesiástico, los seres reciben su determinación y función del orden en el cual se encuentran insertos. La jerarquía eclesiástica comporta dos tríadas. La primera distingue el orden de los jefes u obispos, el orden de los sacerdotes y el orden de los «liturgos» o ministros. Este último orden comprende los órdenes eclesiásticos que van desde el diácono hasta el ostiario. El diaconado carece de especificidad propia con relación a los otros órdenes inferiores a los sacerdotes[14].

Siempre hacia finales del siglo V, el *cursus* clerical se define en función de las atribuciones litúrgicas al igual que por la exigencia de la continencia para aquellos que sirven en el santuario o que se aproximan a él. Para León I el ideal es, antes de acceder al sacerdocio y al episcopado, el de recorrer todos los grados del *cursus* respetando siempre los intersticios convenientes[15]. El número y la denominación de los grados (*gradus*) del *cursus* son fluctuantes. Eran ocho en Roma en tiempos del papa Cornelio[16]. En el siglo V ya no se menciona más ni al ostiario ni al exorcista[17]. El autor del *De septem ordinibus*, de comienzos del siglo V, habla de los enterradores, de los ostiarios, de los lectores, de los subdiáconos, de los diáconos, de los presbíteros y de los obispos[18]. Los *Statuta Ecclesiae antiqua*, compuestos igualmente en el Sur de Galia, hacia el 480, repropone de nuevo una lista de ocho *officiales ecclesiae* que reciben una *ordinatio*: obispo, presbítero y diácono reciben una imposición de manos, los candidatos a las órdenes inferiores (subdiácono, acólito, exorcista, lector, ostiario) son instalados por medio de un rito de entrega de instrumentos[19]. Así, unas funciones que en otro tiempo fueron autónomas y efectivas no pasan a ser más que etapas de un *cursus* hacia el sacerdocio. El sacramentario de Verona (hacia el 560-580) contiene una oración de «consagración» para el obispo y el presbítero, y una oración de «bendición» para el diácono. Este último es esencialmente ordenado para un servicio litúrgico y ha de ser un ejemplo de castidad[20].

La progresión en el *cursus* clerical se realiza aún, con frecuencia, *per saltum*. En Roma, en el siglo IX, el subdiaconado es el único paso obligatorio del *cursus* antes de acceder a las funciones superiores. Todos los papas entre 687 y 891 han sido subdiáconos. Cinco fueron diáconos antes de ser ascendidos al episcopado, nueve pasaron del subdiaconado al presbiterado y después al episcopado.

Una de las antiguas competencias de los diáconos, la gestión de los bienes de la comunidad, se les escapa igualmente. El concilio de Calcedonia (451) sanciona esta evolución: cada obispo confiará esta carga a un ecónomo elegido «entre sus propios clérigos» (can. 26), no necesariamente entre los diáconos. La asistencia a los pobres es con frecuencia asegurada por los conventos. Bajo San Gregorio Magno, el vasto Patrimonio

de San Pedro es administrado por los *defensores* o los *notarii*, que serán clericalizados, es decir, al menos tonsurados.

En Oriente, el concilio bizantino *In Trullo*, del 692, se interroga sobre el modelo de Hechos 6,1-16. Los Siete, observa, no eran ni diáconos, ni presbíteros, ni obispos. Se trataba de personas «encargadas de administrar las necesidades comunes de la asamblea de entonces [...] Son un ejemplo de caridad» (can. 7)[21]. A finales del siglo IX, en Oriente, los diáconos forman siempre un orden permanente de clérigos, pero únicamente para las necesidades litúrgicas. El rito bizantino conoce dos grados preparatorios para los ministerios sagrados: lectorado (o cantor) y subdiaconado, conferidos por una *cheirothesia*, obligatorios antes del diaconado[22]. Pero el subdiaconado es frecuentemente conferido al mismo tiempo que el lectorado o inmediatamente antes del diaconado. Según el ritual de las *Constituciones apostólicas*, siempre en vigor en Oriente, la admisión a las órdenes inferiores del subdiaconado y del lectorado se hace por imposición de manos y la entrega de instrumentos. En Occidente también la actividad de los diáconos es prácticamente reducida a las funciones litúrgicas[23]. Cuando fueron creadas las parroquias rurales, los concilios insisten para que estén dotadas de un sacerdote. No se piensa en recurrir a los diáconos[24].

A partir del siglo X, al menos en el Sacro Imperio, la regla es la ordenación *per gradum*. El documento de referencia es el *Pontifical romano-germánico*[25] compuesto en Maguncia hacia el 950. Se sitúa sin ruptura dentro de la tradición de los *Ordines romani* de los siglos precedentes[26], añadiendo a ello no obstante numerosos elementos del ritual germánico. La ordenación del diácono comporta la entrega del evangelario, signo de su misión de proclamar litúrgicamente el Evangelio. El diácono aparece aquí más cercano del subdiácono que del sacerdote. Este último es el hombre de la Eucaristía; el diácono le asiste en el altar. Este ritual fue introducido en Roma por la voluntad reformadora de los emperadores germánicos de finales del siglo X. Roma se unió al *cursus* clerical *per gradum* practicado en el Imperio. A partir de este momento la historia de los ritos de ordenación atestigua una perfecta continuidad[27]. Los concilios Lateranense I (1123), can. 7, y Lateranense II (1139), can. 6, privan de su oficio a los clérigos que, a partir del subdiaconado incluido, se casen. El Lateranense II, can. 7, decide que un tal matrimonio será nulo[28]. Desde entonces, la Iglesia latina no ordena generalmente más que a hombres célibes.

Los textos patrísticos y litúrgicos del primer milenio mencionan todos la ordenación del obispo, del presbítero y del diácono, pero no se plantean aún la cuestión explícita de la sacramentalidad de cada una de estas ordenaciones.

La historia de los ministerios muestra que las funciones sacerdotales han tenido una tendencia a absorber las funciones inferiores. Cuando el *cursus* clerical se estabiliza, cada grado posee unas competencias suplementarias con relación al grado inferior: lo que hace un diácono, lo puede hacer igualmente un presbítero. En lo más alto de la jerarquía, el obispo puede ejercer la totalidad de las funciones eclesiásticas. Este fenómeno de acoplamiento de competencias y de asunción de las funciones inferiores por las funciones superiores, la fragmentación de las competencias originales de los diáconos en muchas funciones subalternas clericalizadas, el acceso a las funciones superiores *per gradum* explican que el diaconado, como ministerio permanente, haya perdido su razón de ser. No le quedaban más que las tareas litúrgicas ejercidas *ad tempus* por los candidatos al sacerdocio.

2. Hacia la desaparición de las diaconisas

A partir del siglo X, ya no se nombra a las diaconisas más que en unión con instituciones de beneficencia. Un autor jacobita de esta época constata: «En tiempos antiguos se ordenaba a las diaconisas; éstas tenían por función el ocuparse de las mujeres adultas, con el fin de que éstas no se descubriesen delante del obispo. Pero cuando la religión se extendió y se decidió administrar el bautismo a los niños, dicha función fue abolida»[29]. Encontramos esta misma constatación en el Pontifical del Patriarca Miguel de Antioquía (1166-1199)[30]. Comentando el can. 15 de Calcedonia, Teodoro Balsamón, a finales del siglo XII, observa que «de lo que trata este canon ha caído totalmente en desuso. Ya que hoy día no se ordena a diaconisas, aunque se llame abusivamente diaconisas a aquellas que forman parte de las comunidades de ascetas»[31]. La diaconisa se transforma en una monja. Vive en monasterios en donde apenas se practican obras de

diaconía, ya sea en el ámbito de la educación, en el de los cuidados hospitalarios o en el de los servicios pastorales.

La presencia de diaconisas es aún atestiguada en Roma a finales del siglo VIII. Mientras que los antiguos rituales romanos ignoraban a las diaconisas, el sacramentario *Hadrianum*, enviado por el Papa a Carlomagno y difundido por éste en todo el mundo franco, tiene una *Oratio ad diaconam faciendam*. Se trata en realidad de una bendición colocada como apéndice entre otros ritos de primera institución. Los textos carolingios hacen con frecuencia una amalgama entre diaconisas y abadesas. El concilio de París, del 829, prohíbe, en general, a las mujeres toda función litúrgica[32].

Las Decretales pseudo-isidorianas no mencionan a las diaconisas[33]. Un Pontifical bávaro, de la primera mitad del siglo IX, las ignora igualmente. Un siglo más tarde, en el *Pontifical romano-germánico* de Maguncia, se encuentra colocada después de la *ordinatio abbatissae*, entre la *consecratio virginum* y la *consecratio viduarum*, la oración *Ad diaconam faciendam*. No se trata aquí, de nuevo, más que de una bendición acompañada de la entrega por parte del obispo de la estola y del velo, lo mismo que del anillo nupcial y de la corona. Como las viudas, la diaconisa promete continencia. Es la última mención de la «diaconisa» en los rituales latinos. En efecto, el Pontifical de Guillermo Durando, a finales del siglo XIII, ya no habla de las diaconisas más que en términos del pasado[34].

En la Edad Media, las religiosas hospitalarias y dedicadas a la enseñanza desempeñan de hecho funciones de diaconía sin ser por ello mismo ordenadas en función de este ministerio. El título, sin corresponder a un ministerio, permanece atribuido a mujeres que son instituidas viudas o abadesas. Hasta el siglo XIII, a las abadesas se les llama algunas veces diaconisas.

CAPÍTULO IV

LA SACRAMENTALIDAD DEL DIACONADO DEL SIGLO XII AL XX

La sacramentalidad del diaconado es una cuestión *implícita* en muchos de los elementos bíblicos, patrísticos y litúrgicos expuestos precedentemente. Es necesario ver a continuación cómo la Iglesia ha tomado de ello una conciencia *explícita*, en principio durante una época en la que, salvo excepciones raras, el diaconado no constituye sino una etapa hacia el presbiterado.

1. En la primera Escolástica

Aunque la «sacramentalidad» puede tener un significado amplio y genérico, en sentido estricto pasa a identificarse con los siete sacramentos (signos visibles y eficaces de la gracia), entre los cuales se incluye el del «Orden». Y, dentro del sacramento del Orden, se distinguen a su vez diversos «órdenes» o «grados», cuyo número ofrece algunas oscilaciones (entre siete y nueve). No obstante, el diaconado y el presbiterado aparecen siempre entre los *ordines sacri* del sacramento, mientras que al subdiaconado se le empieza a incluir entre ellos a causa del celibato y al episcopado se le excluye en la mayor parte de los casos[1].

Según P. Lombardo (+1160)[2], el diaconado es un *ordo* o *gradus officiorum* (el sexto). Y, si bien todos los *ordines* son para él *spirituales et sacri*, destaca la excelencia del diaconado y del presbiterado, los únicos que se dieron en la Iglesia primitiva y que responden al precepto apostólico, mientras que los demás fueron instituidos por la Iglesia con el paso del tiempo. De esta excelencia no disfruta el episcopado, ya que no pertenece a los *ordines* sacramentales, sino más bien al ámbito de las dignidades y de los oficios[3].

2. De Santo Tomás de Aquino (+1273) a Trento (1563)

a) La afirmación de la sacramentalidad

En la doctrina de Santo Tomás sobre el diaconado[4] se incluye su sacramentalidad en cuanto integrante del Orden, uno de los siete sacramentos de la nueva ley. Cada uno de los diversos órdenes constituye de algún

modo una realidad sacramental; sin embargo, solamente tres (sacerdote, diácono y subdiácono) pueden considerarse en rigor *ordines sacri*, en razón de su relación peculiar con la Eucaristía[5]. Pero de su sacramentalidad no se ha de concluir que el sacerdocio y el diaconado constituyan dos sacramentos diferentes; la distinción de los órdenes corresponde no a la de un todo universal o integral, sino a la de una totalidad potestativa[6].

La forma de articular esta unidad y unicidad del sacramento del Orden, en sus distintos grados, tiene que ver con su referencia a la Eucaristía, *sacramentum sacramentorum*[7]. En razón de ello, los diversos órdenes necesitan una consagración sacramental, según el tipo de potestad o de relación eucarística. Así, los sacerdotes reciben por la ordenación una potestad consecratoria, mientras que los diáconos reciben una potestad para ayudar a los sacerdotes en la administración de los sacramentos[8].

La relación con la Eucaristía se convierte en un criterio decisivo para descartar que a cada orden correspondería la administración de un sacramento específico. El mismo criterio sirve también para excluir de los órdenes sacramentales al salmista y al cantor. Pero el criterio sirve igualmente para excluir la sacramentalidad del episcopado[9]. A pesar de todo, aun negando al episcopado cualquier tipo de potestad superior al presbítero en lo relativo al *verum corpus Christi*, Santo Tomás considera de algún modo al episcopado también como *ordo* en razón de las potestades que tiene sobre el *corpus mysticum*[10].

Puesto que el diaconado es sacramento, estamos ante un *ordo* que imprime carácter, doctrina que Santo Tomás aplica al Bautismo, a la Confirmación y al Orden. Con una evolución en su pensamiento: la que va de definir a partir del sacerdocio de Cristo sólo el carácter del Orden (*In IV Sent.*) o bien toda la doctrina del carácter (*STh*[11]).

A propósito del diaconado, Santo Tomás explica todas sus *potestates* relativas a la *dispensatio* de los sacramentos como algo que parece hallarse más en el ámbito de la «licitud», que no en el de una capacitación radical más relacionada con la «validez» de las respectivas funciones[12]. A su vez, en la *STh* III q.67 a.1, se pregunta si el evangelizar y el bautizar forman parte del oficio diaconal y responde asegurando que a los diáconos no les pertenece *quasi ex proprio officio* ninguna administración directa de los sacramentos, ni tampoco ninguna tarea que tenga que ver con el *docere*, sino únicamente con el *catechizare* [13].

b) *El cuestionamiento de la sacramentalidad*

Durando de San Porciano (+1334) representa una línea doctrinal, que reaparecerá intermitentemente hasta nuestros días, según la cual sólo la ordenación sacerdotal es «sacramento»; el resto de los demás órdenes, incluido el diaconado, son sólo «sacramentales»[14]. He aquí las razones de su postura:

a) la distinción, en referencia a la Eucaristía, entre la potestad consecratoria, exclusiva del orden sacerdotal (que se ha de retener como sacramento) y las acciones dispositivas, propias de los demás órdenes (a considerar como simples sacramentales);

b) así como en el Bautismo se da una *potestas ad suscipiendum sacramenta*, así solamente con el sacerdocio se otorga una *potestas ordinis ad conficiendum vel conferendum ea*, lo cual no se otorga en ninguno de los órdenes inferiores al sacerdocio, tampoco en el diaconado;

c) la ordenación sacerdotal otorga una potestad *ad posse et non ad licere*, de tal modo que el ordenado puede realmente hacer algo que antes de ser ordenado no podía; el diaconado, por el contrario, otorga la capacidad para hacer *licite* algo que de hecho ya podía hacer previamente, aunque de manera ilícita, de ahí que pueda considerarse como una institución o diputación eclesial para ejercer determinados oficios;

d) así lo exige también la unidad del sacramento del orden y la valoración del sacerdocio como plenitud de este sacramento, de tal modo que, en caso contrario, difícilmente puede salvarse la intención de lo que el mismo Santo Tomás decía sobre la unidad y unicidad del sacramento del Orden[15];

e) la distinción entre *sacramentum* y *sacramentalia* no impide, sin embargo, que Durando mantenga la opinión de que cada uno de los órdenes imprime un «carácter», distinguiendo a su vez entre una *deputatio* que tiene su origen en el mismo Dios y hace del orden respectivo un *sacramentum* (el orden del sacerdocio) y una *deputatio* eclesiástica, instituida por la misma Iglesia, que hace de los órdenes respectivos solamente *sacramentalia* (todos los demás órdenes). En este último sentido puede decirse que el diaconado imprime carácter; la duda o discusión gira en torno al momento en que esto acontece, pues según unos sería *in traditione libri evangeliorum* (opinión que Durando rechaza) y, según otros, *in impositione manuum* (opinión que parece hacer suya)[16].

c) La doctrina de Trento (1563)

El concilio de Trento pretendió definir dogmáticamente que el orden es sacramento; el sentido de sus afirmaciones doctrinales no deja duda al respecto. En qué medida, sin embargo, haya de considerarse incluida en esta definición dogmática también la sacramentalidad del diaconado no es del todo evidente. Ésta es una cuestión controvertida hasta nuestros días, si bien es minoritario el número de los que la cuestionan. De ahí la necesidad de interpretar las afirmaciones de Trento.

Frente a las negaciones de los reformadores, Trento afirma la existencia de una *hierarchia in Ecclesia ordinatione divina* (que conlleva el rechazo de la afirmación, según la cual *omnes christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse*), e igualmente la de una *hierarchia ecclesiastica* (que conlleva la distinción entre los diversos grados en el interior del sacramento del Orden)[17].

Es en la teología general del sacramento del Orden donde se han de encuadrar las referencias explícitas de Trento al diaconado. Pero no es del todo seguro que las afirmaciones dogmáticas de Trento sobre la sacramentalidad y el carácter sacramental del sacerdocio (al que se refieren directamente) conlleven también una intencionalidad conciliar de definir dogmáticamente la sacramentalidad del diaconado.

Según Trento, a los diáconos se los considera directamente mencionados en el Nuevo Testamento, aunque no se dice que hayan sido instituidos directamente por Cristo Salvador. De acuerdo con el tratamiento dado a los demás órdenes, el diaconado es concebido también como ayuda para ejercer *dignius et maiore cum veneratione ministerium tam sancti sacerdotii* y para servir *ex officio* al sacerdocio (nada se dice de que sea *ad ministerium episcopi*); por lo demás, aparece como etapa de acceso al sacerdocio (ninguna mención explícita de un diaconado permanente)[18].

Cuando Trento define dogmáticamente que el *ordo* o *sacra ordinatio es vere sacramentum*[19], no se menciona explícitamente al diaconado. Éste es incluido entre los *ordines ministrorum*[20]. Por ello, si hubiera de aplicarse también al diaconado la afirmación dogmática de la sacramentalidad, tal vez habría de hacerse lo mismo con los demás *ordines ministrorum*, lo cual parece excesivo e injustificado.

Algo semejante puede decirse de la doctrina sobre el «carácter sacramental»[21]. Por el tenor de las expresiones, no hay duda de que Trento se refiere explícita y directamente a los *sacerdotes* del Nuevo Testamento, para distinguirlos claramente de los «laicos». De los «diáconos» no hay ninguna mención directa ni indirecta; parece difícil, por tanto, atribuir a este texto de Trento la intención de fijar dogmáticamente para el diaconado la doctrina del carácter.

Especial atención merece el c.6 («si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constar ex episcopis, presbyteris et ministris, a.s.»)[22], por las dificultades para interpretar correctamente el sentido de la palabra *ministris*: ¿diáconos, diáconos y demás ministros, el conjunto de todos los demás órdenes? Hasta la víspera de su aprobación (14-7-1563), en el texto se decía «*et aliis ministris*». Ese día, atendiendo las peticiones de un grupo de teólogos españoles, se modificó la expresión que figuraba («*aliis ministris*»), eliminado el término *aliis*. Pero las razones y el alcance de esta modificación no son del todo claras[23].

¿Cómo interpretar entonces el término *ministris* y su inclusión en la *hierarchia*? La eliminación de *aliis* significaría para algunos intérpretes que la división en el interior de la jerarquía eclesiástica se daría

entre *sacerdotes* (obispos y presbíteros), por un lado, y *ministri*, por otro; al suprimir *aliis*, se habría querido acentuar una vez más que obispos y presbíteros no son *nudi ministri*, sino *sacerdotes Novi Testamenti*. La historia del texto, a la luz de sus formulaciones previas, parecería apuntar a una comprensión amplia de *ministri*, que incluiría *diaconos caeterosque ministros* y correspondería a una división tripartita de la jerarquía (*praecipue episcopi, deinde praesbyteri, diaconi et alii ministri*). Pero tampoco puede olvidarse que, según otros autores, la supresión del término *aliis* equivaldría a la eliminación del subdiaconado y de las otras órdenes menores de la jerarquía *divina ordinatione instituta*. Expresión que, a su vez, no está exenta de polémica interpretativa[24].

En conclusión, ya se le dé una interpretación exclusiva, ya inclusiva, no hay duda de que en el término «ministros» están incluidos los diáconos. Pero las consecuencias dogmáticas respecto a su sacramentalidad y a su inclusión en la jerarquía no son las mismas en el caso de que la palabra *ministri* se refiera sólo a ellos o incluya también el resto de los demás órdenes.

3. Los matices de la teología postridentina

Después del Concilio de Trento, en la teología de los siglos XVI y XVII, es mayoritaria la opinión que defiende la sacramentalidad del diaconado y minoritaria la postura de quienes la cuestionan o la niegan. No obstante, la forma en que se defiende esta sacramentalidad está llena de matices y, en general, se considera una cuestión no definida dogmáticamente por Trento, cuya doctrina es asumida por el *Catecismo Romano* al describir las funciones del diácono[25].

Así, por ejemplo, Francisco de Vitoria (+1546) considera *probabilissima* la opinión según la cual *solum sacramentum est sacerdotium* y todos los demás órdenes son «sacramentales». Por su parte, Domingo de Soto (+1560), aunque es partidario de la sacramentalidad tanto del diaconado como del subdiaconado, opina, no obstante, que quien siga a Durando no ha de ser reprendido[26].

Por su parte, Roberto Bellarmino (+1621) describe bien cuál es el *status quaestionis* en aquel momento. Él establece como principio fundamental, admitido por todos los teólogos católicos, el de la sacramentalidad del Orden («*vere ac proprie sacramentum novae legis*»), negada por los heréticos (protestantes). Pero, respecto a la sacramentalidad de cada uno de los órdenes, cree necesario distinguir, ya que, habiendo unanimidad en la sacramentalidad del presbiterado, no la hay, sin embargo, en lo relativo al conjunto de los demás órdenes[27].

Bellarmino se decanta claramente a favor de la sacramentalidad del episcopado («*ordinatio episcopalis sacramentum est vere ac proprie dictum*»), disintiendo de los escolásticos antiguos que la niegan y considerando su afirmación como *assertio certissima*, fundamentada en la Escritura y en la Tradición. Habla, además, de un carácter episcopal distinto y superior al carácter presbiteral.

Respecto a la sacramentalidad del diaconado, Bellarmino la hace suya y considera esta doctrina como muy probable; pero no hace de ella una certeza *ex fide*, ya que no se deduce con evidencia ni de la Escritura, ni de la tradición, ni de alguna determinación explícita por parte de la Iglesia[28].

Bellarmino está también a favor de la sacramentalidad del subdiaconado, apoyándose para ello en la doctrina del carácter, en el celibato y en la opinión común de los teólogos, si bien reconoce que no es una doctrina tan cierta como la del diaconado[29]. Y menos cierta es aún la sacramentalidad del resto de los órdenes menores.

4. La sacramentalidad del diaconado en el Vaticano II

En las menciones que se hacen de los diáconos o del diaconado en los textos del Vaticano II ([SC](#) 86; [LG](#) 20, 28, 29, 41; [OE](#) 17; [CD](#) 15; [DV](#) 25; [AG](#) 15, 16) se presupone su sacramentalidad, para ambas modalidades (permanente y transitoria). A veces se afirma simplemente, de manera rápida, indirecta o tenue. En su conjunto, el Vaticano II recoge lo que era el sentir teológico mayoritario al respecto, pero sin ir más allá. Y el concilio tampoco consiguió disipar por completo algunas incertezas expresadas en el aula conciliar.

a) *En los debates conciliares*

La sacramentalidad del diaconado es un tema tratado en diversas intervenciones del segundo período (1963), cuyo resultado arroja una mayoría favorable a su sacramentalidad, sobre todo entre los partidarios de instaurar el diaconado permanente; no así entre sus adversarios[30].

En la *relatio* de la Comisión doctrinal se ofrecen algunas notas explicativas del texto, interesantes para su interpretación. Así, se nos da la razón exegética de no mencionar directamente Hch 6,1-6[31] y se explica también la cauta mención de la sacramentalidad del diaconado como resultado de no querer dar la impresión de condena para quienes la cuestionan[32]. Pues, efectivamente, en el debate conciliar no había unanimidad a propósito de la naturaleza sacramental del diaconado.

También son de interés interpretativo los matices que se introducen en el resumen de la discusión. Entre los argumentos a favor de la restauración, se menciona en primer lugar la índole sacramental del diaconado, del cual no se ha de privar a la Iglesia. Entre los argumentos en contra, el más importante fue sin duda la cuestión del celibato. Pero se añaden otros, como la necesidad o no del diaconado para tareas que pueden ser ejercidas por laicos. Y aquí surgen las siguientes cuestiones: si se trata de todas las tareas o solamente de algunas; el carácter regular o extraordinario de estas tareas; la privación o no de las gracias especiales que conlleva la sacramentalidad del diaconado; las influencias negativas o positivas para el apostolado laical; la conveniencia de un reconocimiento eclesial, mediante la ordenación, de aquellos oficios diaconales que de hecho ya se vienen ejerciendo; la posible condición de «puente» entre el alto clero y el pueblo que sería propio de los diáconos, especialmente de los que están casados[33].

b) *En los textos del Vaticano II*

En [LG 29](#), la frase según la cual a los diáconos se les impone las manos «non ad sacerdotium, sed ad ministerium» se convertirá en una referencia clave para su comprensión teológica del diaconado. No obstante, numerosas cuestiones han permanecido abiertas hasta nuestros días por los motivos siguientes: la supresión de la referencia al obispo en la formulación mantenida[34], la insatisfacción de algunos respecto a su ambigüedad[35], la interpretación recogida por la Comisión doctrinal[36] y el alcance de la distinción misma entre *sacerdotium* y *ministerium*.

En [LG 28](#), el término *ministerium* se usa, a su vez, en un doble sentido: a) para referirse al ministerio de los obispos, que, en cuanto sucesores de los Apóstoles, participan de la «consagración» y de la «misión» recibida por Cristo del Padre y las transmiten en diverso grado y a diversos sujetos, sin mencionar explícitamente a los diáconos[37]; b) para referirse al «ministerio eclesiástico» en su conjunto, de institución divina en sus diversos órdenes, que engloba a los denominados desde antiguo como obispos, presbíteros y diáconos[38]. En nota respectiva, el Vaticano II remite a Trento[39], a la sesión 23, c.2 y can. 6. De hecho, se observa una misma prudencia en las expresiones relativas a la diversidad de los grados: «ordinatione divina» (Trento), «divinitus institutum» (Vaticano II), «ab ipso Ecclesiae initio» (Trento), «ab antiquo» o bien «inde ab Apostolis» según [AG 16](#) (Vaticano II)[40].

La afirmación más directamente relacionada con la sacramentalidad del diaconado se halla en [LG 29a](#): «*gratia enim sacramentali roborati, in diaconia liturgiae, verbi et charitatis populo Dei, in communione cum Episcopo eiusque presbyterio, inseruiunt*»; también en [AG 16](#): «*ut ministerium suum per gratiam sacramentalem diaconatus efficacius expleant*». La expresión *gratia sacramentalis* es cauta, propia de un inciso, mucho más tenue que la fórmula «ordenación sacramental», empleada en el proyecto anterior de LG del año 1963.

¿Por qué esta cautela en las expresiones finalmente usadas? La Comisión doctrinal se refiere al fundamento tradicional de lo afirmado y al deseo de evitar la impresión de condena para quienes expresaban dudas al respecto[41]

c) *La sacramentalidad del diaconado en los desarrollos posconciliares*

1) En primer lugar, se ha de mencionar el documento aplicativo de las decisiones conciliares, es decir, el motu proprio de Pablo VI *Sacrum Diaconatus Ordinem* (1967). En lo relativo a la naturaleza teológica del diaconado, se prolonga lo dicho por el Vaticano II sobre la *gratia* del diaconado, pero se añade una referencia al «carácter» indeleble (ausente en los textos del concilio) y se le comprende como un servicio «estable»[42].

En cuanto grado del Orden, el diaconado capacita para unas tareas, que en su mayor parte pertenecen al ámbito litúrgico (ocho de las once mencionadas). En algunas expresiones aparecen como tareas de suplencia o bien de delegación[43]. Con lo cual no se percibe muy bien hasta qué punto el «carácter» diaconal capacite para unas competencias o potestades, que solamente podrían ejercerse en razón de una ordenación sacramental previa. Pues, en efecto, también podría haber acceso a ellas por otro camino (delegación o suplencia, es decir, no en razón del sacramento del orden).

2) El paso más nuevo dado en el motu proprio de Pablo VI *Ad Pascendum* (1972) tiene que ver con la instauración del diaconado permanente (sin eliminarlo como etapa transitoria) como un «orden medio» entre la jerarquía superior y el resto del Pueblo de Dios. En lo relativo a la sacramentalidad, aparte de considerar a este *medius ordo* como «signum vel sacramentum ipsius Christi Domini, qui non venit ministrari, sed ministrare», el documento habla presuponiendo la sacramentalidad y se limita a repetir expresiones ya conocidas como *sacra ordinatio* o *sacrum ordinem*[44].

3) En continuidad con algunas posturas ya mantenidas antes del Vaticano II, algunos autores han manifestado también después del concilio, de manera más explícita y argumentada, sus dudas respecto a la sacramentalidad del diaconado. Los motivos son diversos. J. Beyer (1980) presenta, ante todo, su análisis de los textos conciliares, cuyo silencio sobre la distinción entre potestad de «orden» y de «jurisdicción» más bien evitaría, según él, que solucionarían las cuestiones irresueltas[45]. Igualmente, la fluctuación del sentido atribuible al término *ministerium* y su contraposición al de *sacerdotium*. Así mismo, su valoración de la cautela conciliar no sólo como el deseo de evitar condenas, sino también como resultado de las vacilaciones doctrinales[46]. De ahí la necesidad de esclarecer ulteriormente esta cuestión: «estne diaconatus pars sacerdotii sicut et episcopatus atque presbyteratus unum sacerdotium efficiunt?» La pregunta no se soluciona recurriendo al «sacerdocio común» de los fieles y excluyendo a los diáconos del sacerdocio «sacrificador» (cf. Philips). Según la tradición, el sacerdocio ministerial es «unum» et «unum sacramentum». Si sólo este sacerdocio sacramental capacita para actuar *in persona Christi*, con una eficacia *ex opere operato*, entonces difícilmente podrá llamarse «sacramento» al diaconado, ya que no se instituye para llevar a cabo acto alguno *in persona Christi* y con una eficacia *ex opere operato*.

También es necesario investigar con más cuidado lo dicho por Trento y el valor normativo de sus referencias al diaconado[47]. E igualmente, releer con detención las actas del Vaticano II, la evolución de los esquemas, las diversas intervenciones y la *relatio* de la Comisión respectiva. De esta *relatio* se desprende que no se solucionaron por completo las dificultades relativas a estos puntos: a) la fundamentación exegética de la institución de los diáconos (por discutido, se renuncia a Hch 6,1-6 y se contenta con la simple mención de los diáconos en Flp 1,1 y 1 Tim 3,8-12); b) justificación teológica de la índole sacramental del diaconado, en el intento de reestablecer su modalidad permanente.

En conclusión: si el Vaticano II habló con cautela y *ex obliquo* de la índole sacramental del diaconado, se debió no sólo al deseo de no condenar a nadie, sino más bien a la *incertitudo doctrinae*[48]. Por tanto, para garantizar su naturaleza sacramental no basta ni la opinión mayoritaria de los teólogos (también lo fue respecto al subdiaconado), ni la sola descripción del rito de ordenación (que se ha de esclarecer a la luz de otras fuentes), ni la sola imposición de manos (que puede ser de índole no sacramental).

4) En el nuevo *Codex Iuris Canonici* de 1983 se habla del diaconado en la perspectiva de su sacramentalidad y se introducen desarrollos que merecen un comentario.

Así en los cán. 1008-1009. El diaconado es uno de los tres órdenes y el CIC parece aplicarle en su integridad la teología general del sacramento del Orden[49]. Si esta aplicación vale, entonces resulta que el diaconado es una realidad sacramental, de institución divina, que hace de los diáconos *sacri ministri* (en el CIC lo son

los bautizados ordenados), que imprime en ellos un «carácter indeleble» (se asume lo dicho por Pablo VI) y que, en razón de la consagración y diputación («consecrantur et deputantur»), los capacita para ejercer *in persona Christi Capitis* y en el grado que les corresponde (*pro suo quisque gradu*) las tareas de enseñar, santificar y regir, es decir, las funciones que son propias de quien está llamado a apacentar el Pueblo de Dios.

Tal integración del diaconado en la teología general del sacramento del Orden suscita algunos interrogantes: ¿puede sostenerse teológicamente que el diácono, aunque sea *pro suo gradu*, ejerce los *munera docendi, sanctificandi et regendi*, al igual que el obispo y el presbítero, *in persona Christi Capitis*? ¿No es esto algo peculiar y exclusivo de quien ha recibido la ordenación sacramental y la potestad consiguiente para *conficere corpus et sanguinem Christi*, es decir, para consagrar la eucaristía, lo cual en modo alguno compete al diácono? ¿Habría de entenderse la expresión *in persona Christi Capitis* según el CIC en un sentido más amplio, no tan restringido, de modo que pudiera también aplicarse a las funcionales diaconales? ¿Cómo interpretar entonces la afirmación conciliar de que el diácono es *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*? ¿Puede considerarse como efecto de la sacramentalidad del diaconado la tarea de *pascere populum Dei*? ¿Lleva a un callejón sin salida seguir discutiendo sobre las «potestades» del diácono?

Es lógico que el CIC se ocupe especial y extensamente de las facultades propias de los diáconos. Así lo hace en numerosos cánones[50]. En los cán. 517.2 y 519 son mencionados los diáconos a propósito de la cooperación con el párroco en cuanto *pastor proprius* y de la posibilidad de otorgarles una participación en el ejercicio de la cura pastoral parroquial (can. 517.2). Esta posibilidad de participar en el ejercicio de la *cura pastoralis parociae* (atribuible al diácono en primer lugar, aunque también podría otorgarse a laicos), plantea la pregunta por la capacidad del diácono para asumir la dirección pastoral de la comunidad y prolonga lo ya recogido en AG 16 y en *Sacrum Diaconatus* V/22, con matices distintos: si aquí se hablaba directamente de *regere*, en el can. 517.2 se habla más matizadamente de «participatio in exercitio curae pastoralis». En cualquier caso, en relación con la posibilidad abierta por el can. 517, concebida como solución de emergencia, se hace necesario pensar con más precisión cuál es la participación real del diácono, en razón de su ordenación diaconal, en la «cura animarum» y en la tarea de «pascere populum Dei»[51].

5) El reciente *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (CCE), en su redacción definitiva de 1997, parece hablar de una manera más decidida a favor de la sacramentalidad del diaconado.

Afirma que la *potestas sacra* para actuar *in persona Christi* sólo corresponde a obispos y presbíteros, mientras que los diáconos poseen *vim populo Dei serviendi* en sus distintas funciones diaconales (875). Menciona también a los diáconos cuando, a propósito del sacramento del Orden, considera la «ordenación» como un «acto sacramental» que permite ejercer una «potestad sagrada», procedente en último término sólo de Jesucristo (1538).

Por una parte, da la impresión de que, según el CCE, también los diáconos podrían integrarse de algún modo en la comprensión general del sacramento del Orden bajo categorías sacerdotales, ya que, desde esta perspectiva, los menciona junto a obispos y presbíteros en los n.1539-1543. Por otra parte, en la redacción definitiva del n.1554, justifica la restricción del término *sacerdos* para obispos y presbíteros, excluyendo a los diáconos, aunque manteniendo que también éstos pertenecen al sacramento del Orden (n.1554).

Finalmente, la idea de la sacramentalidad se encuentra reforzada al atribuir a los diáconos explícitamente la doctrina del «carácter» en cuanto configuración especial con Cristo, diácono y servidor de todos (n.1570).

6) En la reciente *Ratio fundamentalis* (1998), donde se reconocen dificultades para comprender la *germana natura*, se sostiene, no obstante, de modo rotundo la nitidez de los elementos doctrinales («clarissime definita», n.3 y 10), en razón de la praxis diaconal antigua y de lo establecido por el Concilio.

No cabe duda de que estamos ante una manera de hablar sobre la identidad específica del diácono que ofrece algunas novedades respecto a lo que ha sido habitual hasta ahora: el diácono es una configuración específica con Cristo, Señor y Siervo[52], a la que corresponde una espiritualidad marcada por la «servicialidad» como signo distintivo que hace del diácono por la ordenación un «icono» viviente de Cristo Siervo en la Iglesia

(n.11). De esta manera se justifica la restricción para los sacerdotes de la configuración con Cristo, Cabeza y Pastor. Pero la configuración con Cristo «Siervo» y el «servicio» como característica del ministerio ordenado es igualmente válido también para los sacerdotes. De tal manera que no se percibe bien dónde radica lo «específicamente diaconal» de este servicio, expresado en funciones o *munera* (cf. n.9) que sean competencia exclusiva de los diáconos en razón de su capacitación sacramental.

En su conjunto, la *Ratio* afirma claramente la sacramentalidad del diaconado, así como su carácter sacramental, desde la perspectiva de una teología común del sacramento del Orden y del carácter respectivo que imprime[53]. Estamos, pues, ante un lenguaje más decidido, explícito y rotundo, sin que se perciba bien que esto obedezca a desarrollos teológicos más consistentes o a una fundamentación más nueva o mejor justificada.

5. Conclusión

La postura doctrinal que está a favor de la sacramentalidad del diaconado es ampliamente mayoritaria en la opinión de los teólogos, desde el siglo XII hasta hoy día, y se presupone en la praxis de la Iglesia y en la mayor parte de sus documentos magisteriales; es sostenida por los partidarios del diaconado permanente (tanto para célibes como para casados) y constituye un elemento integrante de gran parte de las propuestas favorables al diaconado para las mujeres.

A pesar de todo, esta postura doctrinal tiene ante sí cuestiones necesitadas de un mejor esclarecimiento, bien mediante el desarrollo de una teología más convincente de la sacramentalidad del diaconado, bien mediante una intervención más directa y explícita del Magisterio, bien mediante una articulación eclesiológica más lograda de los diversos elementos; el camino seguido con la sacramentalidad del episcopado puede ser una referencia decisiva e ilustradora. Entre las cuestiones necesitadas de profundización teológica o de desarrollo ulterior se hallan las siguientes: *a)* el grado normativo de la sacramentalidad del diaconado, tal como habría sido fijado por las intervenciones doctrinales del magisterio, sobre todo en Trento y en el Vaticano II; *b)* la «unidad» y «unicidad» del sacramento del Orden en la diversidad de sus grados; *c)* el alcance de la distinción entre «non ad sacerdotium, sed ad ministerium (episcopi)»; *d)* las «potestades» que el diaconado otorga en cuanto sacramento.

Es, ciertamente, un planteamiento demasiado estrecho reducir la sacramentalidad a la pregunta por las *potestates*; la eclesiológica ofrece perspectivas más amplias y más ricas. Pero, tratándose del sacramento del Orden, no puede obviarse esta cuestión recurriendo a la estrechez de planteamientos mencionada. Los otros dos grados del orden, episcopado y presbiterado, capacitan en razón de la ordenación sacramental para unas tareas que no puede (válidamente) llevar a cabo una persona no ordenada. ¿Por qué debería ser distintamente con el diaconado? ¿Estará la diferencia en el *cómo* del ejercicio de los «munera» o en la cualidad personal del que los realiza? Ahora bien, ¿cómo justificarlo y hacerlo teológicamente creíble? Si, de hecho, las funciones de un diácono pueden ser ejercidas por un laico, ¿cómo justificar que tienen su fuente en una ordenación sacramental nueva y distinta?

En fin de cuentas, a propósito de las potestades diaconales, reaparecen de nuevo cuestiones de carácter general: la naturaleza o condición de la *potestas sacra* en la Iglesia, la vinculación del sacramento del Orden con la *potestas conficiendi eucharistiam*, la necesidad de ampliar las perspectivas eclesiológicas más allá de una visión restrictiva de este vínculo.

CAPÍTULO V LA RESTAURACIÓN DEL DIACONADO PERMANENTE EN EL VATICANO II

El Vaticano II utiliza en tres ocasiones términos diferentes para describir lo que pretende hacer al hablar del diaconado como un rango estable de la jerarquía de la Iglesia: *Lumen gentium* 29b utiliza la noción de *restitutio*[1], *Ad gentes* 16f la de *restauratio*[2], mientras que *Orientalium Ecclesiarum* 17 emplea la palabra *instauratio*[3]. Los tres términos connotan la idea de restaurar, renovar, restablecer, reactivar. En

este capítulo abordaremos dos puntos: importa, en primer lugar, conocer las razones por las que el concilio ha restaurado el diaconado permanente, para, en un segundo momento, examinar la configuración que ha querido darle.

1. Las intenciones del Concilio

La idea de restablecer el diaconado como un grado permanente de la jerarquía no ha nacido en el Vaticano II. Ya circulaba antes de la Segunda Guerra Mundial, pero como proyecto se desarrolló después de 1945, sobre todo en los países de lengua alemana[4]. El desafío de responder a las necesidades pastorales de las comunidades, mientras los sacerdotes debían afrontar el encarcelamiento, la dispersión o la muerte, llevó a considerar seriamente esta idea. Diversos especialistas redactarán bien pronto estudios sobre los aspectos teológicos e históricos del diaconado[5]. Algunos hombres que pensaban en una vocación al diaconado fundarán incluso un grupo denominado «Comunidad del diaconado»[6]. Una teología renovada de la Iglesia, surgida en los movimientos bíblico, litúrgico y ecuménico, abrirá ampliamente el camino a la posibilidad de restaurar el diaconado como un orden estable de la jerarquía[7].

Así, en las vísperas del Concilio, la idea se hallaba muy viva en ciertos sectores significativos de la Iglesia y ejerció su influencia sobre un cierto número de obispos y de expertos durante el concilio.

Las motivaciones que han llevado al Vaticano II a abrir la posibilidad de restaurar el diaconado permanente están indicadas principalmente en la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* y en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*. A causa de la naturaleza doctrinal de *Lumen gentium*, consideraremos en primer lugar la génesis de sus formulaciones concernientes al diaconado permanente.

Durante el primer período conciliar (1962)[8], la cuestión del diaconado no mereció mucha atención como tema particular; lo que llevó a ciertos Padres a hacer notar la ausencia de toda mención del diaconado en el capítulo que trataba del episcopado y del presbiterado[9]. Pero durante el primer intermedio entre sesiones (1962-1963), un cierto número de Padres conciliares comenzó a evocar la posibilidad de una restauración del diaconado permanente, indicando unos sus ventajas en el campo misionero o ecuménico e invitando otros a la prudencia. La mayor parte de ellos, sin embargo, se atenían más bien a cuestiones prácticas que a cuestiones teóricas; así abordarán particularmente la cuestión de la admisión de hombres casados y sus consecuencias para el celibato eclesiástico[10].

En comparación con el nivel de discusión del primer período, el del segundo período (1963) abarcará un terreno más amplio y resultará esencial para clarificar las intenciones del concilio[11]. Tres intervenciones sobre el diaconado permanente podrían considerarse como «fundadoras», en el sentido en que establecen de alguna manera las direcciones y los parámetros tanto doctrinales como prácticos tomados en el curso del debate. Estas intervenciones fueron las llevadas a cabo por los cardenales J. Döpfner[12], J. Landazuri Ricketts[13] y L. J. Suenens[14]. Las demás intervenciones retomarán los temas suscitados por estos últimos.

Comenzando con los Padres conciliares que han favorecido el restablecimiento de un diaconado permanente, puede decirse que han insistido en el hecho de que el concilio examinara sólo la *posibilidad* de restablecer el diaconado permanente en el momento y en los lugares en que la autoridad eclesiástica competente lo juzgara oportuno. No había indicación alguna de que la instauración de un diaconado estable pudiera ser una realidad *obligatoria* para todas las Iglesias locales. Los mismos intervinientes contemplaban, desde un punto de vista práctico y pastoral, hasta qué punto la Iglesia se beneficiada de una tal decisión. La presencia de diáconos permanentes podría ayudar a resolver problemas pastorales causados por la carencia de sacerdotes en países de misión y en regiones que eran blanco de persecución[15]. La promoción de las vocaciones al diaconado podría así otorgar al presbiterado una evidencia mayor[16]. Esto podría ayudar también a mejorar las relaciones ecuménicas de la Iglesia latina con las otras Iglesias que han conservado el diaconado permanente[17]. Además, los hombres que desearan comprometerse en el apostolado de una manera más profunda, o aquellos que se hubieran comprometido ya en una cierta forma de ministerio, podrían pertenecer a la jerarquía[18]. Finalmente, la admisión de hombres casados al diaconado podría hacer que el celibato del sacerdote brillase mejor como un carisma abrazado en un espíritu de libertad[19].

Las intervenciones hechas indicarán también el fundamento teológico de un restablecimiento del diaconado permanente. Algunos Padres conciliares llamarán la atención sobre el hecho de que la cuestión del diaconado permanente no era una simple materia disciplinar, sino que era también materia propiamente teológica[20]. En cuanto rango en el interior de la jerarquía sagrada de la Iglesia, el diaconado ha formado parte de la constitución de la Iglesia desde sus comienzos[21]. El cardenal Döpfner afirma con vigor: «Schema nostrum, agens de hierarchica constitutione Ecclesiae, ordinem diaconatus nullo modo silere potest, quia tripartitio hierarchiae ratione ordinis habita in episcopatum, presbyteratum et diaconatum est juris divini et constitutioni Ecclesiae essentialiter propria»[22]. Si tratara de hacer revivir el diaconado permanente, el Concilio no alteraría los elementos constitutivos de la Iglesia, pues no haría sino reintroducir lo que había sido abandonado. La enseñanza del concilio de Trento (sesión 23, canon 17) fue invocada con frecuencia. Además, los Padres sostenían que el diaconado era un sacramento que confiere la gracia y un carácter[23]. No se deberá considerar al diácono como igual a un laico puesto al servicio de la Iglesia, ya que el diaconado confiere una gracia para ejercer un oficio particular[24]. Así, pues, un diácono no es un laico elevado al grado más alto del apostolado laical, sino un miembro de la jerarquía en razón de la gracia sacramental y del carácter recibido en el momento de la ordenación. Pero, como se supone que los diáconos permanentes viven y trabajan en medio de la población laica y del mundo secular, podrían ejercer la función de «puente o mediación entre la jerarquía y los fieles»[25]. Había, por tanto, entre los Padres una intención de restaurar el diaconado como un rango permanente de la jerarquía destinado a penetrar la sociedad secular a la manera de los laicos. El diaconado permanente no era percibido como una llamada hacia el presbiterado, sino como un ministerio distinto para el servicio de la Iglesia[26]. Así podría constituir para la Iglesia un signo de su vocación a ser la servidora de Cristo, la sierva de Dios[27]. La presencia del diácono, en consecuencia, podría renovar la Iglesia en espíritu evangélico de humildad y de servicio.

Estas opiniones favorables a la restauración del diaconado encontrarán objeciones. Algunos Padres subrayarán la inutilidad del diaconado permanente para resolver la carencia de sacerdotes, puesto que los diáconos no pueden reemplazar completamente a los sacerdotes[28]. Varios expresarán el temor de que la aceptación de hombres casados como diáconos pueda poner en peligro el celibato de los sacerdotes[29]. Esta aceptación crearía un grupo de clérigos inferiores a los miembros de institutos seculares que hacen voto de castidad[30]. Ellos sugerirán soluciones aparentemente menos perjudiciales, como el hecho de hacer participar en la pastoral a un número más grande de hombres y de mujeres, laicos comprometidos y miembros de institutos seculares[31].

El texto definitivo de *Lumen gentium* promulgado el 21 de noviembre de 1964 expresa algunos objetivos mantenidos por el Concilio al restaurar el diaconado como un rango propio y permanente de la jerarquía en la Iglesia latina[32].

En primer lugar, según el n.28 de *LG*, el Vaticano II restablece el diaconado en cuanto grado propio y permanente de la jerarquía como reconocimiento del ministerio eclesiástico de institución divina tal como ha evolucionado a lo largo de la historia. Es, por tanto, un motivo de fe, a saber, el reconocimiento del don del Espíritu Santo en la realidad compleja de las órdenes sagradas, lo que proporciona la justificación última de la decisión conciliar de restablecer el diaconado.

LG 29 presenta, sin embargo, lo que podría calificarse como «razón circunstancial» para la restauración del diaconado permanente[33]. El Vaticano II prevé que los diáconos van a comprometerse en tareas (*munera*) que son en máxima medida necesarias para la vida de la Iglesia (*ad vitam ecclesiae summo opere necessaria*), pero que en ciertos lugares difícilmente serán cumplidas a causa de la disciplina corriente en la Iglesia latina. Las dificultades de la situación presente causadas por la carencia de sacerdotes demandan una respuesta. El cuidado de los fieles (*pro cura animarum*) es el factor determinante para restablecer el diaconado permanente en una Iglesia local. Se supone, por tanto, que el restablecimiento del diaconado permanente responde a necesidades pastorales que son graves y no solamente periféricas. Lo cual explica en parte por qué se deja a la responsabilidad de las Conferencias Episcopales territoriales y no a la del Papa determinar si es oportuno ordenar tales diáconos, ya que ellas tienen una comprensión más inmediata de las necesidades de las iglesias locales.

Indirectamente, el Vaticano II se encuentra también movido a bosquejar una clarificación de la identidad del sacerdote, que no ha de llevar a cabo todas las tareas necesarias para la vida de la Iglesia. En consecuencia, ésta podrá experimentar la riqueza de las órdenes sagradas en sus diversos grados. Al mismo tiempo, el Vaticano II permite a la Iglesia sobrepasar una comprensión del ministerio ordenado estrechamente sacerdotal[34]. Puesto que los diáconos son ordenados «non ad sacerdotium, sed ad ministerium», es posible concebir la vida clerical, la jerarquía sagrada y el ministerio en la Iglesia más allá de la categoría del sacerdocio.

Vale la pena notar también que el diaconado permanente puede ser conferido a hombres de edad madura (*viris maturioris aetatis*), incluso a los que viven en el estado matrimonial, si bien la ley del celibato permanece en vigor para los candidatos más jóvenes. LG no da las razones de esta decisión. Pero los debates conciliares indican que los Padres deseaban hacer del diaconado permanente un orden que uniera más estrechamente la jerarquía sagrada y la vida secular de los laicos.

Motivaciones nuevas emergen en AG 16. Aquí el concilio no restablece el diaconado permanente sólo por la carencia de sacerdotes. Hay hombres que de hecho ejercen ya el ministerio diaconal. Gracias a la imposición de manos, ellos «son fortificados y unidos más estrechamente al servicio del altar» (*corroborari et altari arctius conjungi*). La gracia sacramental del diaconado los va a hacer capaces de ejercer su ministerio con mayor eficacia. Aquí el Vaticano II no se halla motivado sólo por las dificultades pastorales presentes, sino por la necesidad de reconocer la existencia del ministerio diaconal en ciertas comunidades. El Concilio desea confirmar por la gracia sacramental a aquellos que ejercen ya el ministerio diaconal o manifiestan el carisma para ello.

De *Lumen gentium* a *Ad gentes* hay un desplazamiento en las intenciones del Concilio. Estas intenciones pueden revestir una gran importancia para la comprensión no sólo del diaconado, sino de la verdadera naturaleza del sacramento. Podemos discernir tres razones principales a favor de la restauración del diaconado permanente. En primer lugar, la restauración del diaconado como un grado propio del Orden permite reconocer los elementos constitutivos de la jerarquía sagrada querida por Dios. En segundo lugar, es una respuesta a la necesidad de asegurar la atención pastoral indispensable a las comunidades que se han visto privadas de ella por la carencia de sacerdotes. Finalmente, es una confirmación, un fortalecimiento y una incorporación más completa al ministerio de la Iglesia de aquellos que ejercen ya de frotto el ministerio de diáconos.

2. La forma del diaconado permanente restaurada por el Vaticano II

Seis documentos promulgados por el Vaticano II contienen enseñanzas relativas al diaconado: *Lumen gentium*, *Ad gentes*, *Dei Verbum*, *Sacrosanctum concilium*, *Orientalium Ecclesiarum* y *Christus Dominus*. En los párrafos que siguen, se abordarán los elementos centrales de la enseñanza del Vaticano II con el fin de precisar la forma o «figura» del diaconado permanente que ha sido restaurada.

1) El Vaticano II reconoce el diaconado como uno de los órdenes sagrados. LG 29 establece que los diáconos pertenecen al grado inferior de la jerarquía (*in gradu inferiori hierarchiae sistunt diaconi*). Son «confortados con la gracia sacramental» (*gratia sacramentali roborati*) y reciben la imposición de manos «non ad sacerdotium, sed ad ministerium». Pero en ninguna parte de los documentos conciliares se explica esta importante expresión, tomada de los *Statuta Ecclesiae antiqua*, que es variante de una expresión más antigua proveniente de la *Traditio Apostolica* de Hipólito[35].

El Vaticano II enseña que Cristo ha instituido los ministerios sagrados para alimentar y hacer crecer al Pueblo de Dios. Un poder sagrado se confiere a los ministros para el servicio del Cuerpo de Cristo, de modo que todos puedan obtener la salvación (LG 18). A semejanza de otros ministros sagrados, los diáconos deben, pues, consagrarse al crecimiento de la iglesia y al proseguimiento de su designio salvífico.

En el interior del cuerpo ministerial, los obispos, que poseen la plenitud del sacerdocio, asumen el servicio de la comunidad (*communitatis ministerium*) presidiendo el rebaño en el lugar de Dios como doctores, sacerdotes y pastores. Los diáconos, junto con los presbíteros, ayudan a los obispos en su ministerio

([LG 20c](#)). En cuanto pertenecientes al orden inferior del ministerio, los diáconos crecen en santidad por el cumplimiento fiel de su ministerio como participación en la misión de Cristo, el Sacerdote Supremo: «Missionis autem et gratiae supremi Sacerdotis peculiari modo participes sunt inferioris quoque ordinis ministri, imprimis Diaconi, qui mysteriis Christi et ecclesiae servientes» ([LG 41d](#)). Y, aunque ocupen grados distintos en el interior de la jerarquía, los tres órdenes merecen ser llamados ministros de la salvación ([AG 16](#)), que ejercen en comunión jerárquica el único ministerio eclesialístico. Estrictamente hablando, los diáconos participan en la misión de Cristo, pero no en la del obispo o del presbítero. Sin embargo, los modos concretos de ejercer esta participación están determinados por las exigencias de la comunión en el interior de la jerarquía. Lejos de degradar los órdenes de los presbíteros y de los diáconos en el interior de la jerarquía, la comunión jerárquica los sitúa en el interior de la única misión de Cristo participada por órdenes distintos en grados diversos.

2) Las funciones asignadas por el concilio al diácono aportan también indicaciones concernientes al modo en que se contempla el orden diaconal. Conviene recordar que la función fundamental de todos los ministros sagrados, según el Vaticano II, es alimentar al Pueblo de Dios y conducirlo a la salvación. Es así como [LG 29b](#) declara que el diaconado permanente puede restablecerse si las autoridades competentes deciden que sea oportuno elegir diáconos, incluso entre hombres casados, *pro cura animarum*. Todas las tareas que los diáconos están autorizados a cumplir se hallan al servicio del deber fundamental de construir la Iglesia y de cuidarse de los fieles.

En lo que se refiere a las tareas específicas, [LG 29](#) presenta el servicio que el diácono hace al Pueblo de Dios en los términos de triple ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad. Las tareas particulares de los diáconos recaen probablemente en el marco de uno u otro de estos ministerios. El ministerio de la liturgia o de la santificación se halla largamente desarrollado en [Lumen gentium](#). Incluye la facultad de administrar solemnemente el Bautismo (cf. [SC 68](#)), conservar y distribuir la Eucaristía, asistir al matrimonio y bendecirlo en nombre de la Iglesia, llevar el Viático a los moribundos, presidir el culto y la oración de los fieles, administrar los sacramentales y, finalmente, llevar a cabo los ritos de los funerales y de la sepultura. La función de enseñanza comprende la lectura de las Sagradas Escrituras a los fieles, la instrucción y la exhortación del pueblo. [DV 25](#) y [SC 35](#) cuentan a los diáconos entre los que se hallan oficialmente comprometidos en el ministerio de la Palabra. El ministerio de «gobierno» no es mencionado en cuanto tal, sino que recibe más bien la apelación de ministerio de la caridad. La administración es simplemente mencionada.

Es claro que la función del diácono, tal como la describe [Lumen gentium](#), es sobre todo litúrgica y sacramental. No puede evitarse la pregunta por la calificación específica de la ordenación diaconal «non ad sacerdotium sed ad ministerium». La forma del ministerio diaconal basada en [Lumen gentium](#) invita a una exploración más profunda del sentido de *sacerdotium* y de *ministerium*.

[Ad gentes](#) da una configuración diversa del diaconado permanente, tal como puede descubrirse a partir de las funciones que le atribuye, quizás porque parte de la experiencia de las tierras de misión. En primer lugar, allí se dicen pocas cosas sobre el ministerio litúrgico del diácono. La predicación de la Palabra de Dios aparece a través de la mención del catecismo. Lo que se llama el ministerio de «gobierno» recibe una elaboración más amplia en [AG 16f](#). Los diáconos gobiernan en nombre del párroco y del obispo las comunidades cristianas alejadas. Ellos ejercen también la caridad en las obras sociales y caritativas.

El Vaticano II manifiesta vacilaciones al describir el diaconado permanente que restaura. A partir de la perspectiva más doctrinal de [Lumen gentium](#) tiende a poner el énfasis en la imagen litúrgica del diácono y en su ministerio de santificación. En la perspectiva misionera de [Ad gentes](#), el centro se desplaza hacia el aspecto administrativo y caritativo de la figura del diácono y hacia su ministerio de gobierno. Interesa notar, sin embargo, que el concilio no pretende en ninguna parte que la forma de diaconado permanente por él propuesta sea restauración de una forma anterior. Esto explica por qué ciertos teólogos evitan el término de «restauración», ya que podría sugerir fácilmente el hecho de hacer volver una realidad a su estado original. Pero el Vaticano II no pretende jamás hacer esto. Lo que restablece es el principio del ejercicio permanente del diaconado y no una forma particular que éste habría tenido en el pasado[36]. Habiendo establecido la posibilidad de restablecer el diaconado permanente, el Concilio parece abierto a las formas que podría tomar

en el futuro en función de las necesidades pastorales y de la práctica eclesial, pero siempre en fidelidad a la Tradición. No podía esperarse del Vaticano II que proporcionara una figura bien definida del diaconado permanente, puesto que se encontraba ante un vacío en la vida pastoral de la época, contrariamente al caso del episcopado y del presbiterado. Lo más que podía hacer era abrir la posibilidad de reinstaurar el diaconado como grado propio y permanente en la jerarquía y como modo de vida estable, dar algunos principios teológicos generales que aparecen tímidamente y establecer algunas normas prácticas generales. Más allá, no podía sino esperar que evolucionara la forma contemporánea del diaconado permanente. Finalmente, la aparente indecisión y vacilación del Concilio puede servir de invitación a la Iglesia para que continúe discerniendo el tipo de ministerio apropiado al diaconado a través de la práctica eclesial, la legislación canónica y la reflexión teológica[37].

CAPÍTULO VI

LA REALIDAD DEL DIACONADO PERMANENTE HOY DÍA

Más de 35 años después del Vaticano II, ¿qué es de la realidad del diaconado permanente?

Cuando se examinan las estadísticas disponibles, se percibe la inmensa disparidad que existe en la distribución de los diáconos a lo largo del mundo. Sobre un total de 25.122 diáconos en 1998[1], América del Norte cuenta ella sola con un poco más de la mitad, es decir, 12.801 (50,9 por 100), mientras que en Europa son 7.864 (31,3 por 100): esto representa para los países industriales del norte del planeta un total de 20.665 diáconos (82,2 por 100). El 17,8 por 100 restante se reparte así: América del Sur, 2.370 (9,4 por 100), América central y las Antillas: 1.387 (5,5 por 100), África: 307 (1,22 por 100), Asia: 219 (0,87 por 100). Oceanía cierra el recuento con 174 diáconos, a saber, el 0,69 por 100 del total[2].

Hay un hecho que no puede menos de sorprender: el diaconado se ha desarrollado sobre todo en las sociedades industriales avanzadas del Norte[3]. Ahora bien, esto no se había previsto del todo por parte de los Padres conciliares cuando habían pedido una «reactivación» del diaconado permanente. Ellos se esperaban más bien un desarrollo rápido en las Iglesias jóvenes de África y de Asia, donde la pastoral se apoyaba en un gran número de catequistas laicos[4]. Pero ellos habían establecido que tocará a «las distintas Conferencias Episcopales el decidir, con la aprobación del Sumo Pontífice, si se cree oportuno para la atención de los fieles, y en dónde, el establecer estos diáconos» (LG 29b). Es normal, entonces, que el diaconado no haya conocido un desarrollo uniforme en toda la Iglesia, al poder variar la evaluación que los diferentes episcopados hagan de las necesidades del pueblo de Dios según las situaciones concretas de las Iglesias y de sus modos de organización.

Lo que las estadísticas nos permiten entrever es que se ha debido reaccionar a dos situaciones muy diferentes. De un lado, la mayor parte de las Iglesias de Europa occidental y de América del Norte han afrontado después del concilio una disminución muy fuerte del número de sacerdotes y han debido proceder a una reorganización importante de los ministerios. Por otro lado, las Iglesias salidas mayoritariamente de antiguos territorios de misión se habían dotado hacía tiempo de una estructura que apelaba al compromiso de un gran número de laicos, los catequistas.

Es necesario examinar separadamente estos dos tipos de situaciones, siendo muy conscientes de que deberían añadirse bastantes variantes; conscientes también de que, en uno y otro caso, un cierto número de obispos han podido querer instaurar el diaconado permanente en sus diócesis no tanto por razones pastorales cuanto por un motivo teológico evocado igualmente por el Vaticano II: permitir al ministerio ordenado expresarse mejor a través de los tres grados reconocidos tradicionalmente.

1. Primer tipo de situación: Iglesias en las que el número de diáconos es poco elevado

Varias Iglesias, en efecto, no han sentido la necesidad de desarrollar el diaconado permanente. Se trata sobre todo de Iglesias habituadas a funcionar desde hace tiempo con un número restringido de sacerdotes y a recurrir al compromiso de un número muy grande de laicos, principalmente como catequistas. El caso de África es a este respecto ejemplar[5]. Aglutina, sin duda, la experiencia de otras Iglesias jóvenes.

Se recordará que en los años cincuenta varios misioneros y obispos de África habían demandado la reactivación del diaconado pensando de modo particular en los catequistas de los países de misión; ellos veían aquí una manera de responder a las exigencias litúrgicas de las misiones y a la falta de sacerdotes. Estos nuevos diáconos podrían así ocuparse de la liturgia en las sucursales, dirigir las asambleas dominicales en ausencia del misionero, presidir los funerales, asistir a la celebración del matrimonio, asegurar la catequesis y la proclamación de la Palabra de Dios, encargarse de la *caritas* y de la administración de la Iglesia, conferir ciertos sacramentos... [6]. Una perspectiva que estaba presente en el espíritu de varios Padres del concilio Vaticano II cuando éste evocaba en *Ad gentes* «esa legión tan benemérita de la obra de las misiones entre los gentiles, es decir, los catequistas» [7].

Pero, en los años que siguieron al Concilio, los obispos africanos se mostraron mucho más reservados y no se comprometieron en la vía de una reactivación del diaconado. Un participante en la octava semana teológica de Kinshasa, celebrada en 1973, constataba que la proposición de una restauración del diaconado permanente en África había suscitado mucha más oposición que entusiasmo. Las objeciones aducidas serán retomadas en varios lugares. Tienen que ver con el estado de vida de los diáconos, con la situación financiera de las Iglesias jóvenes, con las consecuencias sobre las vocaciones al sacerdocio, con la confusión y la incerteza respecto a la naturaleza de la vocación diaconal, con la clericalización de los laicos comprometidos en el apostolado, con el conservadurismo y la falta de espíritu crítico de ciertos candidatos, con el matrimonio del clero y la depreciación del celibato, con la reacción de los fieles que se darán por satisfechos con el diaconado como una medida a medias [8].

Los obispos angoleños adoptan una actitud de prudencia. ¿Por qué ordenar de diáconos a los catequistas, si no les es otorgado ningún poder nuevo? Se impulsará más bien la línea de una revalorización del laicado y se trabajará en la renovación del papel de los catequistas. Otros países recurrirán a una participación mayor de los laicos como «servidores de la palabra» o como animadores de pequeñas comunidades. Lo cual podrá hacerse tanto mejor cuanto que el Concilio ha puesto de relieve la vocación de todos los bautizados a participar en la misión de la Iglesia.

Se escuchará entonces frecuentemente la objeción: «¿Qué puede hacer un diácono que no pueda hacer un laico?» Es necesario reconocer que el vínculo sacramental que une a los diáconos con el obispo crea para éste obligaciones particulares que duran toda la vida y que pueden ser difíciles de solventar, sobre todo en el caso de los diáconos casados [9]. Por otra parte, se trata habitualmente de Iglesias en las que el lugar del ministerio ordenado está bien delimitado y conserva su sentido profundo, incluso si los sacerdotes son poco numerosos.

Dicho esto, al menos se han de subrayar ciertas iniciativas como la del obispo de la diócesis india de San Cristóbal (México), Monseñor Ruiz. Ante el hecho de que su diócesis no había conseguido jamás tener vocaciones sacerdotales entre los autóctonos, él ha querido hacer una promoción intensiva del diaconado permanente; así, pues, ha puesto en marcha un largo proceso de formación que puede conducir hasta el diaconado a hombres casados amerindios, los cuales serían así asociados a su ministerio episcopal, constituyendo el inicio de una Iglesia verdaderamente autóctona [10].

2. Segundo tipo de situación: Iglesias en las que más se ha desarrollado el diaconado

La segunda situación-tipo es la de las Iglesias en las que el diaconado ha conocido su expansión más grande. Se trata de Iglesias que han afrontado una disminución considerable del número de sacerdotes: Estados Unidos, Canadá, Alemania, Italia, Francia... La necesidad de llevar a cabo una redistribución de las tareas pastorales para responder a las necesidades de las comunidades cristianas habituadas a una gama importante de servicios, la obligación de encontrar nuevos colaboradores, todo ello ha estimulado la emergencia de nuevos ministerios y el aumento del número de laicos comprometidos a tiempo pleno en la pastoral parroquial o diocesana [11]. Esto ha favorecido también la expansión del diaconado. Pero, al mismo tiempo, ha ejercido una presión muy fuerte sobre el género de tareas que han sido confiadas a los laicos. Tareas que durante largo tiempo habían sido ejercidas sin problemas por los sacerdotes en razón de su gran número debían ser confiadas ahora a otros colaboradores, unos ordenados (diáconos) y otros no ordenados (agentes

laicos de pastoral). A causa de este contexto, el diaconado se ha percibido frecuentemente como un *ministerio de suplencia presbiteral*.

Es este dinamismo lo que refleja un amplio estudio hecho en los Estados Unidos[12], muy representativo de la situación que existe en varios países. El estudio nos indica que los diáconos hacen sobre todo lo que los sacerdotes hacían sin otra ayuda antes de la restauración del diaconado. Ejercen su ministerio en su parroquia de residencia y desempeñan en ella funciones principalmente litúrgicas y sacramentales. Sus párrocos los encuentran particularmente eficaces en las actividades sacramentales como bautismos, matrimonios y celebraciones litúrgicas. Lo mismo sucede con el cuidado de los enfermos y con las homilias. Donde menos intervienen es en las tareas ministeriales con presos y en la promoción de los derechos civiles y humanos. Los líderes laicos, por su parte, consideran que donde mejor lo hacen los diáconos es en las funciones más familiares y tradicionales, como la liturgia y la administración de los sacramentos. Y se prevé que su número crecerá en razón de la disminución del número de sacerdotes.

Cumpliendo así tareas desempeñadas tradicionalmente por sacerdotes, los diáconos corren el riesgo de aparecer como «sacerdotes incompletos» o como «laicos más avanzados». El peligro es tanto más grande cuanto que las primeras generaciones de diáconos han recibido una formación teológica mucho menos elaborada que la de los sacerdotes o la de los asistentes permanentes de pastoral.

Una evolución semejante se manifiesta también en otras regiones que conocen igualmente una disminución notable del número de sacerdotes[13]. Se trata aquí de un esfuerzo por responder a necesidades reales del pueblo de Dios. Lo cual permite a las Iglesias asegurar una presencia más amplia del ministerio ordenado en el seno de las comunidades cristianas que podrían correr el riesgo de perder de vista la significación propia de este ministerio. Con el obispo y el presbítero, el diácono les recordará que es Cristo quien en cada lugar funda la Iglesia y que, por medio del Espíritu, él actúa hoy día en ella.

En este contexto, sin embargo, la identidad diaconal tiende a tomar como punto de referencia la figura del sacerdote: el diácono es percibido como aquel que ayuda al sacerdote o le reemplaza en actividades que éste ejercía regularmente él mismo en otros tiempos. Para muchos, esta evolución sigue siendo problemática, pues hace más difícil la emergencia de una identidad propia del ministerio diaconal[14]. Es por lo que aquí y allá se busca modificar la evolución, identificando los carismas que podrían ser propios del diaconado y las tareas que serían susceptibles de corresponderle prioritariamente.

3. Líneas de evolución

Los textos más recientes de las Congregaciones romanas enumeran, por su parte, las tareas que pueden ser confiadas a los diáconos, reagrupándolas alrededor de tres diaconías reconocidas, las de la liturgia, de la Palabra y de la caridad[15]. Incluso si se admite que una u otra de estas diaconías podría absorber una parte mayor de la actividad del diácono, se insiste en decir que el conjunto de estas tres diaconías «constituye una unidad al servicio del plan divino de la Redención: el ministerio de la Palabra lleva al ministerio del altar, el cual, a su vez, anima a traducir la liturgia en vida, que desemboca en la caridad»[16]. Pero se reconoce que, en el conjunto de estas tareas, «el servicio de la caridad»[17] aparece como particularmente característico del ministerio de los diáconos.

Así, pues, en varias regiones se harán esfuerzos por identificar para los diáconos un cierto número de tareas que puedan relacionarse de una u otra manera con el «servicio de la caridad». Particularmente se aprovechará el hecho de que la mayor parte de ellos son hombres casados, con su propia subsistencia asegurada, insertos en el medio laboral, capaces de aportar con su esposa una experiencia de vida original[18].

Por ejemplo, un texto de los obispos de Francia, publicado en 1970, indica su preferencia «por los diáconos que cotidianamente, en contacto con los hombres gracias a su situación familiar y profesional, pueden en plena vida dar testimonio del servicio que el pueblo de Dios debe rendir a los hombres a ejemplo de Cristo [...] Los diáconos permanentes participarán así de una manera que les es propia en el esfuerzo de la Iglesia jerárquica por reencontrar la increencia y la miseria y por hacerse más presentes en el mundo. Ellos

contemplan sus empeños anteriores como compatibles con el ministerio diaconal»[19]. Se les confiará, pues, una misión que está situada frecuentemente «en el medio profesional y los compromisos asociativos o sindicales (a saber, políticos, particularmente en los municipios). Una misión orientada hacia el cuidado de los pobres y de los excluidos, en estos lugares, Pero también en el barrio y en la parroquia, a partir de las condiciones donde se habita (hábitat) y de la vida familiar» [20].

Se intentará entonces, aquí y allá, hacer un esfuerzo particular para que el diaconado sea un «ministerio para los que se hallan en los umbrales» (*ministère de seuil*), que tiende a preocuparse de la «Iglesia de fronteras»: trabajo en los medios donde el sacerdote no se halla presente, con las familias monoparentales, las parejas, los presos, los jóvenes, los drogodependientes, los afectados por el sida, las personas ancianas, los grupos en dificultad... Las tareas diaconales se orientarán hacia actividades de orden social, caritativo o administrativo, sin descuidar no obstante la necesaria vinculación con las tareas litúrgicas y de enseñanza. En América Latina se hablará de familias evangelizadoras en medio de hogares conflictivos; de presencia en situaciones límites como la droga, la prostitución y la violencia urbana; de presencia activa en el sector de la educación, del mundo obrero y del ámbito profesional; de una presencia mayor tanto en las zonas densamente pobladas como en el campo; finalmente, se evocará la animación de pequeñas comunidades[21]. Y con mucha frecuencia se insistirá en que estos diáconos se beneficien de una formación teológica y espiritual cada vez más seria.

A partir de estas experiencias muy diversas se deduce con claridad que no puede esperarse una caracterización del conjunto del ministerio diaconal por tareas que serían exclusivas del diácono en razón de la tradición eclesial (lo cual está lejos de ser claro) o en razón de un reparto estricto entre los diferentes ministros[22]. Un texto del Vaticano II parece haberlo intuido, pues una de las razones que invoca para restablecer «el diaconado como estado de vida permanente» es fortificar «por la imposición de manos transmitida desde los apóstoles» y unir más estrechamente al altar «a hombres que *desempeñan un ministerio verdaderamente diaconal*, o que predicán la palabra divina como catequistas, o que dirigen en nombre del párroco o del obispo comunidades cristianas distantes, o que practican la caridad en obras sociales o caritativas» (AG 16f)[23]. Lo cual llevará a algunos a proponer que, para caracterizar al diaconado, es necesario orientarse más bien hacia el lado del *ser* mismo del diácono: «Es desde la vertiente del *ser* como se ha de buscar la especificidad del diaconado permanente y no desde la vertiente del *hacer*. Lo que ellos *son* es lo que constituye la originalidad de lo que ellos hacen»[24].

En esta perspectiva de configuración con Cristo-Siervo es donde se elabora actualmente una reflexión teológica y pastoral sobre las líneas de evolución del diaconado permanente. Se considera este dato teológico como el lugar de una profundización espiritual muy apropiada para nuestra época. Él puede también guiar a los pastores en la elección de las tareas confiadas al diácono. Se privilegiará entonces las que mejor pongan en evidencia esta característica del diaconado. Servicio a los pobres y a los oprimidos, sin duda, servicio que no sea simple asistencia, sino que en el seguimiento de Cristo sea un compartir la vida con los pobres para caminar con ellos hacia la liberación total[25]. Servicio a aquellos que están en el umbral de la Iglesia y que es necesario conducir hasta la Eucaristía. En varios países esta perspectiva se halla muy presente en el pensamiento de los responsables de la formación de los diáconos y permite ver entre los diáconos el desarrollo de una espiritualidad y de una pastoral del «servicio de la caridad». La figura propia del diácono debería así emerger poco a poco en el seno de los diversos ministerios y manifestarse a través de una cierta manera de hacer —en espíritu de servicio— lo que todos están llamados a hacer, pero también a través de una inversión bien marcada en ciertas tareas o funciones particulares que hacen preferentemente visible a Cristo Siervo.

Entretanto, parece un dato ya bien adquirido que la evolución de este ministerio que es el diaconado debe ser pensado siempre en relación estrecha con las necesidades concretas de la comunidad cristiana. Algunas Iglesias no sentirán la necesidad de asegurarle un desarrollo amplio. Otras Iglesias querrán, ocasionalmente, requerir de los diáconos el cumplimiento de otras tareas distintas de las enumeradas más arriba; se puede pensar en las que contribuyen a la animación pastoral de las parroquias y de las pequeñas comunidades cristianas. Manteniendo que el objetivo esencial para los pastores es siempre aquel, inspirado por San Pablo, que se orienta a que los fieles estén «en orden a las funciones del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado

de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4,12-13). Al servicio del obispo y de su *presbyterium*, el diácono debe, a la manera que le es propia, ir allí donde le requiere la solicitud pastoral.

CAPÍTULO VII **APROXIMACIÓN TEOLÓGICA DEL DIACONADO** **EN LA ESTELA DEL VATICANO II**

Una aproximación teológica del diaconado en la estela del Vaticano II debe partir de los textos conciliares, examinar su recepción y profundización ulterior en los documentos del Magisterio, tener en cuenta la desigualdad posconciliar en la restauración del diaconado permanente y, sobre todo, prestar especial atención a las oscilaciones de tipo doctrinal, que han acompañado como sombra indefectible las diversas propuestas pastorales. Son diversos y numerosos los aspectos que exigen hoy día un esfuerzo de esclarecimiento teológico. En este capítulo se pretende contribuir a la clarificación del siguiente modo: identificando las raíces y los motivos que hacen de la identidad teológico-ecclesial del diaconado (permanente y transitorio) una auténtica «*quaestio disputata*» en determinados aspectos; precisando los elementos de una teología del ministerio diaconal que puedan constituir como la base común y segura, inspiradora de su recreación fecunda en las comunidades cristianas.

1. Los textos del Vaticano II y del magisterio posconciliar

En los textos conciliares donde se menciona explícitamente al diaconado (cf. [SC](#) 35; [LG](#) 20, 28, 29, 41; [OE](#) 17; [CD](#) 15; [DV](#) 25; [AG](#) 15, 16), el Vaticano II no pretendió dirimir dogmáticamente ninguna de las cuestiones discutidas en el aula conciliar ni tampoco ofrecer una sistematización doctrinal estricta. Su verdadero interés era la restauración del diaconado permanente, con un horizonte abierto a realizaciones plurales. Quizás, por ello, en el conjunto de los textos se perciben algunas fluctuaciones teológicas, según el lugar o el contexto en el que se habla del diaconado. Bien por prioridades pastorales, bien por dificultades doctrinales objetivas, los textos reflejan diversidad de acentos teológicos, que no resulta fácil integrar de manera armónica.

Posteriormente, el diaconado ha sido objeto de tratamiento o mención en otros documentos del magisterio posconciliar: el motu proprio de Pablo VI *Sacrum diaconatus ordinem* (1967); la constitución apostólica *Pontificalis romani recognitio* (1968); el motu proprio de Pablo VI *Ad Pascendum* (1972); el nuevo *Codex Iuris Canonici* (1983); el reciente [Catechismus Catholicae Ecclesiae](#) (1992, 1997)[1]. Estos nuevos documentos prolongan los elementos fundamentales del Vaticano II y añaden a veces precisiones ulteriores de importancia teológica, ecclesial y pastoral; pero no todos los documentos hablan desde la misma perspectiva ni a todos corresponde el mismo nivel doctrinal[2]. De ahí que, al intentar una aproximación teológica en la estela del Vaticano II, convenga tener en cuenta la posible relación entre oscilaciones doctrinales y diversidad de aproximaciones teológicas, perceptibles en las propuestas posconciliares sobre el diaconado.

2. Implicaciones de la sacramentalidad del diaconado

Tal como se ha expuesto previamente (cf. capítulo IV), considerar el diaconado como una realidad sacramental constituye la doctrina más segura y más coherente con la *praxis* ecclesial. Si se niega su sacramentalidad, el diaconado representaría una forma de ministerio enraizado sólo en el Bautismo, de carácter funcional, sobre el que la Iglesia tendría una gran capacidad de decisión en lo relativo a su instauración, a su supresión o a su configuración concreta; una libertad de acción, en cualquier caso, mucho más amplia que el papel otorgado a la Iglesia en los sacramentos instituidos por Cristo[3]. Al rechazar su sacramentalidad, desaparecerían los principales motivos que hacen del diaconado una cuestión teológicamente disputada. Pero esta negación nos colocaría al margen de la estela del Vaticano II. Desde su sacramentalidad, por tanto, se han de tratar otras cuestiones concernientes a la teología del diaconado.

a) Radicación del diaconado en Cristo

Al ser el diaconado una realidad sacramental, ha de estar radicado últimamente en Cristo, pues la Iglesia, arraigada ella misma en la gratuidad trinitaria, no tiene capacidad por sí sola para crear los sacramentos ni para otorgarles eficacia salvífica[4]. Esta radicación cristológica del diaconado constituye una afirmación teológicamente necesaria para su sacramentalidad. Hace comprensibles, además, los diversos intentos de la teología por vincular el diaconado directamente con el mismo Cristo (bien en relación con la misión de los apóstoles[5], bien en relación con el lavatorio de los pies en la Última Cena[6]). Pero ello no implica sostener que el mismo Cristo haya «instituido» directamente el diaconado como grado sacramental. En su articulación concreta e histórica ha desempeñado un papel decisivo la Iglesia. Así se reconocía implícitamente en la opinión, hoy día minoritaria, que identificaba la institución de los Siete (cf. Hch 6,1-6) con los primeros diáconos[7]. Y así lo han puesto de manifiesto los estudios exegéticos y teológicos sobre la complejidad de los desarrollos históricos y el proceso de diferenciación progresiva de ministerios y carismas hasta que emerge la estructura tripartita de obispo, presbítero y diácono[8]. A este respecto, el lenguaje prudente de Trento («divina ordinatione») y del Vaticano II («divinitus institutum [...] iam ab antiquo») [9] corresponde a la imposibilidad de identificar totalmente la acción de Cristo y la acción de la Iglesia en relación con los sacramentos, así como a la complejidad de los hechos históricos.

b) *El «carácter» sacramental del diaconado y la «configuración» a Cristo*

El Vaticano II no hace ninguna afirmación explícita a propósito del carácter sacramental del diaconado; si lo hacen, sin embargo, documentos posconciliares en los que se habla de su «carácter indeleble» vinculado a la condición de servicio estable (*Sacrum Diaconatus*, 1967) o de un «sello» imborrable que configura a Cristo «diácono» (CCE, 1997) [10]. La doctrina del «carácter» diaconal es coherente con la sacramentalidad del diaconado y constituye una aplicación explícita a este último de lo que Trento (1563) afirma para el sacramento del Orden en su conjunto[11]. Cuenta a su favor con testimonios en la tradición teológica[12]. Corroborar la fidelidad de Dios a sus dones, implica la irrepetibilidad del sacramento y la estabilidad duradera en el servicio eclesial[13]. Y otorga al diaconado una densidad teológica no diluible en lo puramente funcional. Esta doctrina plantea, no obstante, algunas cuestiones pendientes de esclarecimientos teológicos posteriores: cómo entender la aplicación al diácono de la distinción «essentia, non gradu tantum», que LG 10 establece entre sacerdocio común y ministerial[14]; cómo precisar ulteriormente, dentro de la unidad del sacramento, la peculiaridad del carácter diaconal en su relación distintiva respecto al carácter presbiteral y al episcopal; qué recursos emplear para diferenciar simbólicamente en cada caso la configuración específica a Cristo.

Respecto al lenguaje de la configuración, el Vaticano II no lo emplea, usando en su lugar expresiones sobrias, en las que se incluye la sacramentalidad[15]. También habla de una participación especial en la misión y la gracia del Sacerdote Supremo[16]. En el motu proprio *Ad Pascendum* (1972) se considera al diácono permanente como signo o sacramento del mismo Cristo[17]. Por su parte, el CCE (1997) recurre al lenguaje explícito de la configuración, uniéndolo a la doctrina del carácter[18]. Estamos, pues, ante un desarrollo ulterior de los textos conciliares, consecuencia de la relación inmediata del diácono con Cristo en virtud del sacramento del Orden, Queda por precisar cuál sea su alcance.

c) *La actuación diaconal, ¿«in persona Christi (Capitis)»?*

La expresión técnica *in persona Christi (Capitis)* conoce en los textos del Vaticano II un uso diversificado: se emplea referida al ministerio episcopal, bien en su conjunto, bien en alguna de sus funciones propias[19]; sobresale su aplicación al ministerio eucarístico del sacerdocio ministerial (presbiterado) en cuanto expresión máxima de su ministerio[20], ya que presidir y consagrar la Eucaristía constituye su competencia exclusiva[21]; la perspectiva es más amplia en otros textos, donde puede englobar toda la actuación ministerial de los presbíteros en cuanto personificación de Cristo Cabeza o referirse a funciones concretas distintas[22]. Sin embargo, nunca se emplea en los textos conciliares aplicada explícitamente a las funciones del ministerio diaconal. Esta aplicación se abrirá camino en documentos posconciliares[23]. Lo cual constituye hoy día motivo de divergencias intrateológicas (especialmente en lo relativo a la representación de Cristo «Cabeza»), condicionadas por el diverso alcance significativo que la expresión tiene en documentos magisteriales y en propuestas teológicas.

Si se aplica al conjunto del sacramento del Orden, en cuanto participación específica en el triple *munus* de Cristo, entonces podrá decirse que también el diácono actúa «in persona Christi (Capitis)» (o expresiones equivalentes de una «representación» específica de Cristo en el ministerio diaconal), por constituir un grado de dicho sacramento. No pocos teólogos siguen hoy día esta orientación que, coherente con la sacramentalidad, encontraría apoyo en algunos documentos magisteriales y en algunas corrientes teológicas. Por el contrario, quienes reservan la expresión para las funciones «sacerdotales», especialmente la de presidir y consagrar la Eucaristía, no se la aplican al diácono y creen encontrar una corroboración de este proceder en la última redacción del CCE (1997).

En efecto, la expresión «in persona Christi Capitis» no se aplica a las funciones diaconales de servicio en la redacción final del n.875 del CCE [24]; en este caso, la expresión parece reservada a la actuación de obispos y presbíteros. ¿Significa este proceder una exclusión definitiva de los diáconos? Las opiniones teológicas no son unánimes al respecto. De alguna manera se vuelve en este n.875 al lenguaje de [LG 28a](#), [PO 2c](#) (ministerio presbiteral) y [LG 29a](#) (triple diaconía). A su vez, otros textos del mismo CCE parecen aplicar la expresión a todo el sacramento del orden [25], aun reconociendo un papel primordial a obispos y presbíteros [26]. Nos encontramos, por tanto, con una diversidad de tendencias no fácilmente armonizables, que se reflejan con claridad en las distintas comprensiones teológicas del diaconado. Y, aun en el supuesto de que sea teológicamente correcto comprender el ministerio diaconal también como actuación «in persona Christi (Capitis)», queda aún por precisar lo que caracteriza su modo propio de hacer presente a Cristo (lo «specificum» de su presencialización), a diferencia del ministerio episcopal y del ministerio presbiteral.

d) ¿«*In persona Christi Servi*» como especificidad diaconal?

Un intento de precisión lo constituye la acentuación del «servicio» y la representación de Cristo «Siervo» como característica propia o como elemento peculiar especificativo. Así aparece en documentos recientes [27] y en algunas propuestas teológicas. A este respecto, las dificultades surgen no con la importancia central de la categoría «servicio» para todo ministerio ordenado, sino con su establecimiento como criterio especificador del ministerio diaconal. ¿Será posible separar «capitalidad» y «servicio» en la representación de Cristo, hasta hacer de ambos un principio de diferenciación específica? Cristo, el Señor, es a la vez el Siervo supremo y el servidor de todos [28]. Los ministerios del obispo [29] y del presbítero, precisamente en su función de presidencia y de representación de Cristo Cabeza, Pastor y Esposo de su Iglesia, son también visibilización de Cristo Siervo [30] y piden ser ejercidos como servicio. Resulta, por ello, problemática una disociación en la que se establezca como criterio diferenciador del diaconado su representación exclusiva de Cristo Siervo. Puesto que el servicio ha de considerarse como característica común a todo el ministerio ordenado [31], se trataría, en todo caso, de ver cómo alcanza en el diácono una relevancia preponderante y una densidad peculiar. Para lo cual conviene tener en cuenta que tanto la unidad de la persona de Cristo, como la unidad del sacramento del Orden, como el carácter simbólico de los términos representativos (cabeza, siervo, pastor, esposo) previenen de utilizaciones teológicas desproporcionadas.

e) ¿«*Funciones*» diaconales específicas?

En el Vaticano II y en documentos posconciliares son numerosas y diversificadas las funciones asignadas a los diáconos en diversos ámbitos o, como dice [LG 29a](#), «in diaconia liturgiae, verbi et caritatis». Ahora bien, en ellos no se reflexiona sobre el hecho de que todas esas tareas o funciones pueden ser realizadas (y así sucede hoy día en muchas comunidades) por cristianos que no han recibido ninguna ordenación diaconal. Incluso parecería existir, según [AG 16f](#), un «ministerio verdaderamente diaconal» previo a la ordenación, al que ésta corroboraría, uniría más estrechamente al altar y otorgaría una mayor eficacia sacramental [32]. Esta constatación afianza las dudas de algunos sobre la sacramentalidad del diaconado: ¿cómo afirmarla, si no otorga ninguna «potestas» específica, semejante a la que sí otorgan el presbiterado y el episcopado? Pero además se convierte en motivo para que algunas Iglesias locales justifiquen su recelo o su actitud negativa frente a la instauración del diaconado permanente: ¿para qué, si las mismas funciones se pueden llevar a cabo por laicos y por ministerios laicales, quizás de modo más efectivo y más ágil en su funcionamiento? Estamos, pues, ante una cuestión teológica con repercusiones prácticas y pastorales, que el Vaticano II no aborda explícitamente y que ha de contemplarse en una eclesiología de comunión (cf. *infra* n.4). El deseo

del Concilio es radicar toda «potestas sacra» en la Iglesia de modo sacramental, para lo cual no retiene imprescindible el recurso a la distinción tradicional entre potestad «de orden» y «de jurisdicción»[33]. Lo cual no ha impedido que de algún modo retorne en documentos posconciliares[34]. Quizás estas mismas oscilaciones contribuyan a explicar la persistencia de la pregunta por lo que «puede hacer» un diácono, que no pueda hacerlo igualmente un laico.

3. El diaconado en la perspectiva del episcopado como «plenitudo sacramenti ordinis»

El Vaticano II afirmó de manera clara y auténtica la sacramentalidad del episcopado, considerándolo como la «plenitud del sacramento del Orden» (LG 21b)[35]. La inversión de perspectivas, que implica esta afirmación, no hace de la «plenitud» episcopal un motivo para privar de consistencia propia al presbiterado y al diaconado, como si éstos sólo tuvieran sentido en cuanto etapas preparatorias hacia el episcopado. En la participación del único sacerdocio de Cristo y de su misión salvífica, los presbíteros cooperan con los obispos, dependiendo de ellos en el ejercicio pastoral del ministerio[36]. Se trata de ver a continuación como habría de comprenderse teológicamente el diaconado en esta misma perspectiva.

a) *La unidad del sacramento del Orden*

La afirmación de un solo sacramento del Orden puede considerarse como un elemento del patrimonio teológico común, ya desde el momento (cf. siglos XII y siguientes) en que se pregunta por la sacramentalidad de sus diversos grados[37]. Esta unidad es mantenida por el Vaticano II al hablar de los diversos órdenes, entre ellos el diaconado, en que se ejerce el ministerio eclesiástico[38]. En la misma línea se colocan los documentos posconciliares. Las dificultades surgen no con su afirmación, sino con el camino teológico para justificar la unidad del sacramento. Tradicionalmente, esta unidad se justificaba en razón de su referencia a la Eucaristía, respetando Las diversas modalidades propias de cada grado respectivo[39]. Con el Vaticano II se han modificado las perspectivas y las formulaciones. De ahí la necesidad de buscar otro camino de justificación, que bien podría consistir en partir del episcopado como «plenitud» del sacramento del Orden y fundamento de su unidad.

b) «Perfil» y «consistencia» del diaconado

Hay una comprensión teológica del ministerio ordenado como «jerarquía», mantenida en el Vaticano II y en documentos posteriores[40], que lleva a la doctrina de los diversos «grados» del Orden. Aquí los diáconos representan el grado «inferior» a obispos y presbíteros dentro de la escala jerárquica[41]. La unidad interna del sacramento del Orden hace que cada grado participe «suo modo» del triple «munus» ministerial, en un esquema de graduación descendente, donde el grado superior incluye y desborda toda la realidad y funciones del grado inferior. La «participación» jerarquizada y gradual de un mismo sacramento hace del diácono un ministro dependiente del obispo y del presbítero.

Las dificultades para otorgar al diaconado (permanente) un perfil y una consistencia propia en este esquema jerarquizado han llevado a proponer otros modelos interpretativos. No parece, sin embargo, evidentemente compatible con los textos conciliares la consideración de episcopado, presbiterado y diaconado como tres realidades sacramentales, totalmente autónomas, yuxtapuestas y paritarias. La unidad del sacramento del Orden se vería gravemente afectada y no se entendería qué significa el episcopado como «plenitud» del sacramento. Por ello, en algunas tendencias teológicas contemporáneas se hace valer la tradición de las fuentes antiguas y de los ritos de ordenación, en los que el diaconado aparece «ad ministerium *episcopi*». La referencia directa e inmediata del diaconado al ministerio episcopal[42] haría de los diáconos los colaboradores natos del obispo, con la posibilidad de desempeñar (preferentemente) tareas de ámbito supraparroquial y diocesano.

En este caso, queda por explicitar mejor la relación del diaconado (permanente) con el presbiterado. Según algunos, tanto presbíteros como diáconos se hallarían en un plano simétrico respecto a la «plenitud» del sacramento que representa el ministerio episcopal. Lo cual estaría reflejado en la praxis antigua de las ordenaciones (un diácono podía ser ordenado obispo sin pasar necesariamente por el presbiterado y un laico podía devenir presbítero sin pasar por el diaconado[43]. Son hechos históricos a tener en cuenta a la hora de

elaborar hoy día el perfil eclesiológico del diaconado. Del cual, sin embargo, no parece teológicamente justificado excluir toda función de ayuda y de cooperación con los presbíteros[44], especialmente con el conjunto del *presbyterium*[45]. A este respecto, necesita una profundización teológica más detenida la hipótesis de un «colegio diaconal» en torno al obispo, en cuanto expresión del *ordo diaconorum*, semejante al *presbyterium*[46] y en comunión con él. Sobre esta posibilidad no dicen prácticamente nada los textos conciliares y posconciliares[47]. Por el contrario, en algunas propuestas teológico-pastorales contemporáneas se subraya que la perspectiva de un colegio diaconal contribuiría al afianzamiento de un perfil eclesialmente necesario, para un ministerio que lleva consigo exigencia de estabilidad (diaconado permanente)[48].

c) *Imposición de manos «non ad sacerdotium...»*

Según **LG** 29, los diáconos reciben la imposición de manos «non ad sacerdotium, sed ad ministerium». El Vaticano II remite para ello a textos como los *Statuta Ecclesiae Antiqua*[49], cuya formulación se mantuvo hasta nuestros días en el Pontifical Romano[50]. La fórmula, sin embargo, se remonta a la *Traditio Apostolica* (siglos II-III), donde contiene una especificación ausente de los textos conciliares («in ministerio episcopi»)[51]. Además, la interpretación del sentido preciso de la distinción resulta controvertida en la actual teología del diaconado[52]. Detengámonos, pues, en lo que la formulación parece excluir (el «sacerdotium»). A continuación expondremos lo que parece quedar afirmado (su ordenamiento al «ministeriuni»).

El diaconado no es «ad sacerdotium». ¿Cómo interpretar esta exclusión? En un sentido más estricto, al «sacerdotium» ministerial se lo ha vinculado tradicionalmente con la potestad «conficiendi eucharistiam»[53], «offerendi sacrificium in Ecclesia»[54], o «consecrandi verum corpus et sanguinem Domini»[55]. En esta vinculación tan estrecha de sacerdocio con Eucaristía se ha fundado durante siglos la igualdad sacramental de obispos y presbíteros, en su condición de «sacerdotes»[56], y la atribución de un origen solamente jurisdiccional a la distinción entre ambos[57]. Y esta es la misma razón por la cual los diáconos no serían ordenados «ad sacerdotium», al no poder presidir y consagrar válidamente la Eucaristía, potestad reservada únicamente a los «sacerdotes». ¿Implica esta restricción excluir al diaconado también del «sacerdotium» en un sentido no tan estricto? El Vaticano II ha colocado, en efecto, la relación entre sacerdocio ministerial y Eucaristía en un contexto más amplio: el de una eclesiología centrada en la Eucaristía como «totius vitae christianae fons et culmen»[58] y el de un sacerdocio ministerial, cuya relación constitutiva con la eucaristía radica en una «potestas sacra» más amplia, relacionada también con los otros «munera» ministeriales[59]. Si se excluye totalmente al diaconado del «sacerdocio» en todos los sentidos del término, entonces se habrá de repensar la unidad del sacramento del Orden como «sacerdocio ministerial o jerárquico» (cf. **LG** 10b), así como el uso de categorías «sacerdotales» como calificación coherente y omnienglobante del sacramento. Y es aquí donde pueden constatarse diversas tendencias en los textos conciliares, en los desarrollos posteriores y en los esfuerzos por comprender teológicamente el diaconado.

Por un lado, los textos del Vaticano II explícitamente referidos al diaconado no le aplican categorías sacerdotales, sino más bien ministeriales[60]. En esta misma línea se sitúan las precisiones introducidas en la redacción última del CCE, al distinguir netamente, dentro del único sacramento del Orden, un grado de participación sacerdotal (episcopado y presbiterado) y un grado de servicio (diáconos), que conlleva la exclusión del término «sacerdos» aplicado a los diáconos[61]. Por otro lado, cuando el Vaticano II habla en la perspectiva del único sacramento del Orden, parece prolongar las categorías «sacerdotales» como omnienglobantes, extendiéndolas más allá de la distinción entre «sacerdotium» y «ministerium». Así sucede en **LG** 10b, al sostener una diferencia esencial, no solo gradual, entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico[62]. En la misma línea, a propósito de la espiritualidad de los distintos estados de vida en **LG** 41d, el concilio parece asignar a los diáconos un papel intermedio en el conjunto de los diversos ministerios (se ha de notar que en aquel momento no habían sido suprimidas aún las órdenes menores), atribuyéndoles una participación peculiar en la misión y en la gracia del Sacerdote supremo[63]. Y el CIC de 1983, en sus c.1008-1009, integra a los diáconos dentro de los «sacri ministri», los cuales quedan capacitados, por su consagración, para apacentar el pueblo de Dios y desempeñar «pro suo quisque gradu» las funciones de enseñar, santificar y regir «in persona Christi Capitis»[64].

Siendo así las cosas, no es extraño que en las propuestas posconciliares de comprensión teológica del sacerdotales. Mientras el diaconado fue de hecho un paso previo para acceder al presbiterado, tales tensiones parecían soportables. En la medida en que se ha instaurado como diaconado permanente y se ha ido afianzando como realidad creciente en numerosas Iglesias[65], se han agudizado las tensiones teológicas y se han producido como dos líneas orientativas diferentes.

Hay tendencias que, en razón de la unidad del sacramento del Orden y en la convicción de ser fieles a los textos conciliares y posconciliares, se hacen fuertes en la unidad del sacramento, aplican al diaconado principios teológicos que serían válidos proporcionalmente para los tres grados y mantienen, con algunos matices, su comprensión y denominación conjunta como «sacerdotium ministeriale seu hierarchicum» (cf. [LG 10b](#)), lo cual estaría avalado por un uso lingüístico de antigua tradición eclesial[66]. En esta lógica argumentativa, el diaconado es una realidad sacramental, que implica una diferencia «essentia, non gradu tantum» (cf. [LG 10b](#)) respecto al sacerdocio común de los fieles. Por ello, la afirmación de que el diaconado es «non ad sacerdotium» excluiría únicamente las potestades propias relativas a la consagración eucarística (y al sacramento de la penitencia)[67]. Pero, tanto por su integración en el único sacramento del orden, como por su relación peculiar con el ministerio eucarístico, como por el sentido «sacerdotal» amplio de los «munera» de enseñanza y de gobierno, como por su participación específica en la misión y en la gracia del Supremo Sacerdote, el diaconado habría de incluirse dentro del «sacerdocio ministerial o jerárquico», distinto del «sacerdocio común» de los fieles.

Otras tendencias, por el contrario, se hacen fuertes en la distinción de la fórmula «non ad sacerdotium, sed ad ministerium». Y, en lógica argumentativa contraria a la precedente, tienden a excluir del diaconado toda comprensión suya en conceptualidad o terminología sacerdotal. Al mismo tiempo, se valora esta distinción como un paso decisivo para superar la «sacerdotalización» del sacramento del Orden: éste constaría de tres grados, de los cuales dos (episcopado y presbiterado) pertenecerían al «sacerdotium» y uno (diaconado) sólo «ad ministerium». De esta manera se evita una comprensión teológica del diácono a imagen de un sacerdote (presbítero) cuyas competencias serían, todavía, limitadas. Igualmente, esto permite reconocerle una mayor consistencia e identidad propia en cuanto ministro de la Iglesia. Queda, no obstante, por precisar su identidad a la luz de [LG 10b](#), pues, en cuanto realidad sacramental, el diaconado no es identificable con las funciones, servicios y ministerios radicados en el Bautismo.

d) «...sed ad ministerium (episcopi)»

Algunas propuestas teológico-pastorales sobre el diaconado (permanente) ven en la especificación «in ministerio episcopi»[68] un motivo fundado para reivindicar una vinculación directa con el ministerio episcopal[69]. El Vaticano II, aun manteniendo esta relación[70], difuminó la fuerza que tenía en la *Traditio Apostolica*, afirmando solamente que el diaconado es «ad ministerium», es decir, un servicio para el pueblo de Dios ejercido en los ámbitos de la liturgia, de la Palabra y de la caridad, en comunión con el obispo y con su *presbyterium*[71]. Juan Pablo II acentúa la dimensión de servicio al Pueblo de Dios[72]. A la hora, sin embargo, de precisar el alcance teológico de la expresión «ad ministerium (episcopi)» y la posible integración del diaconado en el ministerio de sucesión apostólica, retornan de algún modo las divergencias ya mencionadas. Y también aquí los textos conciliares y posconciliares se muestran ambivalentes,

A la luz de [LG 20](#) y [24a](#), se ha afirmado que los obispos son los sucesores de los Apóstoles, para prolongar hasta el fin de los tiempos la primera misión apostólica[73]. Por su parte, [LG 28a](#) parece incluir también a los diáconos en la línea sucesoria que prolonga la misión de Cristo en la de los Apóstoles, la de los obispos y la del ministerio eclesiástico[74]. El CCE define el sacramento del Orden en sus tres grados como «el sacramento del ministerio apostólico»[75]. Apoyándose en estos textos, a pesar de sus variaciones terminológicas (ministerio «eclesiástico», «apostólico»)[76], se podría considerar el diaconado como parte integrante del ministerio de sucesión apostólica. Lo cual sería coherente con la unidad del sacramento del Orden, con su radicación última en Cristo y con la participación propia de los diáconos en la misión que recibieron de Cristo los Apóstoles y sus sucesores[77].

La conclusión, sin embargo, no es compartida por quienes retienen como diferencia cualitativa la distinción entre «sacerdotium» y «ministerium» y otorgan una importancia decisiva a las modificaciones últimas del

CCE n.1154 (donde se restringe el termino «sacerdos» a obispos y presbíteros), viendo en ellas una superación de lo dicho previamente y una referencia clave para desarrollos futuros. El ministerio apostólico se entiende como continuación de la «diaconía» de Cristo, la cual no es dissociable de su «sacerdocio»: en efecto, la ofrenda sacerdotal que él hace de su vida constituye su servicio diaconal para la salvación del mundo. En este sentido, la «diaconía» o servicio caracteriza el «munus» de los pastores (obispos) del pueblo de Dios[78] y no sería adecuado presentar a los diáconos como los herederos específicos de la dimensión diaconal del ministerio. El diaconado habría de retenerse apostólico en cuanto a su fundación, no en cuanto a su naturaleza teológica. Es decir, el ministerio de sucesión apostólica habría de restringirse a los «sacerdotes»[79] (obispos y presbíteros), mientras que los diáconos formarían parte del ministerio «eclesial»[80] y habrían de considerarse, en consecuencia, colaboradores auxiliares del ministerio de sucesión apostólica, del que en rigor no constituirían parte integrante.

f) *¿Diaconado como función de mediación o «medius ordo»?*

La atribución al diaconado permanente de una función mediadora o de puente entre la jerarquía y el pueblo había aparecido ya en las intervenciones del aula conciliar y en las notas de la misma Comisión respectiva[81]. Aunque la idea no pasó a los textos finales, de algún modo quedó reflejada en el modo de proceder seguido en LG 29: el texto habla de los diáconos al final del capítulo III, en cuanto grado inferior de la jerarquía, justo antes de abordar en el capítulo IV el tema de los laicos. El mismo procedimiento se halla en AG 16. La expresión «medius ordo» en cuanto tal, aplicada explícitamente al diaconado (permanente), se halla sólo en el motu proprio *Ad Pascendum* (1972), como traducción correspondiente de los deseos e intenciones que en el Vaticano II habían llevado a su instauración[82]. La idea ha conocido amplia difusión en la teología contemporánea, dando lugar a distintas variaciones en el modo de presentar la Función mediadora: entre clero y laicado, Iglesia y mundo, culto y vida ordinaria, tareas caritativas y eucaristía, centro y periferia de la comunidad cristiana. Merece, en cualquier caso, algunas precisiones teológicas.

Sería equivocado teológicamente identificar el diaconado en cuanto «medius ordo» con una especie de realidad ¿sacramental?) intermedia entre los bautizados y los ordenados: su pertenencia al sacramento del orden es doctrina segura. Teológicamente el diácono no es un «laico», el Vaticano II lo considera miembro de la jerarquía y el CIC lo trata como «sacer minister» o «clericus»[83]. Es cierto que al diácono le corresponde cumplir una cierta tarea de mediación; pero no sería teológicamente correcto hacer de ella el exponente de su naturaleza teológica o la expresión de su especificidad propia. Por otro lado, no puede ignorarse el riesgo de que la fijación eclesiológica del diaconado y su institucionalización pastoral como «medius ordo» terminen por sancionar y agrandar, a causa de su misma función, el foso de separación que pretendía abolir.

Estas precisiones teológicas no implican el rechazo completo de toda función mediadora por parte del diácono. La idea cuenta con apoyos en testimonios de la tradición eclesial[84]. Y, de algún modo, queda reflejada en la ubicación eclesiológica y en el lugar que la actual legislación canónica (CIC 1983) atribuye a los diáconos entre la misión de los laicos y la de los presbíteros. Por un lado, los diáconos (permanentes) viven en medio del mundo, con un estilo de vida laical (aunque también existe la posibilidad de un diaconado permanente de los religiosos) y con unas «concesiones» que no (siempre) son reconocidas a todos los clérigos y presbíteros[85]. Por otro lado, hay funciones en las que se integra conjuntamente a diáconos y presbíteros en las que ambos tienen la misma precedencia respecto a los laicos[86]. Esto no significa que los diáconos puedan ejercer por completo todas las funciones que corresponden a los presbíteros (Eucaristía, Penitencia, Unción de enfermos). No obstante, salvo en ciertos casos de excepción, a los diáconos se les aplica en principio lo que el CIC establece para los «clérigos» en general (cf. c.273ss).

4. El diaconado en una «eclesiología de comunión»

Aunque los textos del Vaticano II constituyan su fundamento, es a partir del Sínodo de 1985 cuando se ha desarrollado con más fuerza la llamada «eclesiología de comunión»[87]. Mediante esta eclesiología se precisa el significado de la iglesia como «sacramento universal de salvación» (cf. LG 1, 9), que encuentra en la comunión del Dios trinitario la fuente y el modelo eclesial de todo dinamismo salvífico. La «diaconía»

constituye su realización histórica. Se trata, ahora, de integrar en la «diaconía», que corresponde a todo el Pueblo de Dios, la configuración sacramental de la misma en el ministerio del diácono.

a) *Los «munera» del diaconado: pluralidad de funciones y oscilación de prioridades*

En [LG 29a](#) se enumeran las funciones diaconales, explicitándolas en el ámbito de la liturgia (donde se reconoce a los diáconos tareas de presidencia), de la Palabra y de la caridad, uniendo a esta última las tareas administrativas[\[88\]](#). [AG 16f](#) sigue un orden distinto: ministerio de la Palabra, de la moderación de las comunidades y de la caridad[\[89\]](#). Por su parte, en *Sacrum Diaconatus* se indican once tareas, de las cuales ocho pertenecen al ámbito litúrgico (que queda así privilegiado), si bien a veces tienen un carácter de suplencia; las tareas caritativas y sociales se ejercen en nombre de la jerarquía y se incluye también como tarea propia el favorecimiento del apostolado laical[\[90\]](#). De las facultades y tareas propias de los diáconos se ocupa con detalle el CIC, en el que resalta la posibilidad de otorgar a éstos una participación en el ejercicio de la «cura pastoralis» de la parroquia[\[91\]](#). El CCE, con referencia a los textos conciliares de [LG 29](#), [SC 35](#) y [AG 16](#), prolonga la enumeración ya conocida referente a la vida litúrgica (con mención expresa de la asistencia al obispo y a los presbíteros), a la vida pastoral y a las tareas caritativo-sociales[\[92\]](#). La *Ratio fundamentalis* presenta el ministerio diaconal como un ejercicio de los tres «munera» a la luz específica de la «diaconía», según la enumeración del «munus docendi», del «munus sanctificandi» (con la Eucaristía como punto de partida y de llegada) y del «munus regendi» (en el cual queda integrada la dedicación caritativa, como nota preeminente del ministerio diaconal)[\[93\]](#). Por su parte, el *Directorium* retoma la triple diaconía de [LG 29](#), pero modificando la secuencia (Palabra, liturgia, caridad); así retiene la diaconía de la Palabra como la función principal del diácono, valora la diaconía de la liturgia como una ayuda intrínseca y orgánica al ministerio presbiteral y considera la diaconía de la caridad como un modo diferente de participar en las mismas tareas pastorales del obispo y de los presbíteros[\[94\]](#).

Las distintas funciones atribuidas al diaconado (permanente) en los textos conciliares y posconciliares proceden en general de la antigua tradición litúrgica, de los ritos de ordenación y de la reflexión teológica correspondiente. También se abren a las situaciones y necesidades pastorales contemporáneas, si bien aquí se nota una cierta reserva en los documentos. En general se admite como una triple «diaconía» o como un triple «munus», que sirve de estructura básica para el conjunto de las funciones diaconales. A las tareas caritativas se otorga en los documentos y en bastantes propuestas teológicas una cierta preeminencia[\[95\]](#); no obstante, resultaría problemático considerarlas como especificidad propia del diaconado, ya que estas tareas son también responsabilidad propia de obispos y presbíteros, de cuyo ministerio son auxiliares los diáconos. Además, los testimonios de la tradición eclesial invitan a integrar conjuntamente en un todo la triplicidad de funciones. En esta perspectiva, es posible distinguir acentuaciones diferentes en la figura del ministerio diaconal. Éste se puede centrar respectivamente con mayor intensidad en la caridad, en la liturgia o en la evangelización; puede ejercerse en un servicio directamente vinculado al obispo o preferentemente en los ámbitos parroquiales; también se puede conservar simultáneamente el diaconado permanente y el diaconado transitorio o bien tomar una opción clara en favor de una sola figura. En qué medida pueda resultar plausible y viable a largo alcance esta diversidad dependerá no sólo de la comprensión teológica del diaconado, sino también de la situación real de las diversas Iglesias locales.

b) *Comunión en pluralidad de ministerios*

El ejercicio concreto del diaconado en los diversos ámbitos contribuirá también a perfilar su identidad ministerial, modificando, si es necesario, un cuadro eclesial donde apenas aparezca su vinculación propia con el ministerio del obispo o donde se identifique la figura del presbítero con la totalidad de las funciones ministeriales. A esta evolución contribuirá la conciencia viva de que la Iglesia es «comunión». Difícilmente, sin embargo, podrán solucionarse sólo por la vía práctica los interrogantes teológicos que plantea la pregunta por las «potestades» diaconales específicas. No todos retienen la cuestión como dificultad insoluble. Y, así, pueden observarse distintas propuestas de la teología contemporánea, en las que se pretende otorgar al diaconado solidez teológica, aceptación eclesial y credibilidad pastoral.

Algunos relativizan la importancia de la pregunta por las «potestades». Hacer de ella una cuestión central sería una perspectiva demasiado reduccionista, desfiguradora del verdadero sentido del ministerio ordenado.

Por otra parte, la constatación ya antigua de que un laico puede ejercer las tareas desempeñadas por un diácono no ha impedido que, en la praxis eclesial, este ministerio haya sido considerado sacramental a todos los efectos. Además, tampoco para obispos y presbíteros podría urgirse hasta el extremo la exclusividad de ciertas funciones, excepto en el caso de la «potestas conficiendi eucharistiam»[96], del sacramento de la Penitencia[97] y de la ordenación de obispos[98]. Otros distinguen entre lo que es o debería ser el ejercicio normal y ordinario de un conjunto de funciones atribuidas a los diáconos y lo que podría considerarse como su ejercicio extraordinario por parte de cristianos (laicos)[99], determinado por necesidades o urgencias pastorales, incluso de carácter duradero. Alguna analogía podría establecerse con las competencias normales y ordinarias del obispo respecto a la Confirmación (que también un presbítero puede administrar)[100] y a la ordenación presbiteral (que, según algunas bulas pontificias, parecen haber llevado a cabo también presbíteros de modo extraordinario)[101].

Finalmente, otros cuestionan que realmente un laico no ordenado realice exactamente los mismos «munera», del mismo modo y con la misma eficacia salvífica que un diácono ordenado. Este ejercería los «munera» propios del ministerio ordenado a la luz específica de la «diaconía»[102]. Y, aunque aparentemente se trate de las mismas funciones que desempeña un fiel no ordenado, al ser lo decisivo no tanto el «hacer» cuanto el «ser», en la actuación diaconal se daría una presencionalización peculiar de Cristo Cabeza y Siervo, propia de la gracia sacramental, de la configuración con Él y de la dimensión comunitaria y pública de unas tareas que se ejercen en nombre de la Iglesia. La perspectiva creyente y la realidad sacramental del diaconado permitirían descubrir y afirmar su peculiaridad propia, relacionada no con las funciones, sino con su naturaleza teológica y con su simbolismo representativo.

CONCLUSIÓN

Desde el punto de vista de su significación teológica y de su función eclesial, el ministerio del diaconado constituye un desafío para la conciencia y la práctica de la Iglesia, especialmente por las cuestiones que plantea aún hoy día. A propósito de los diáconos, varios testimonios de la Tradición han recordado que el Señor eligió gestos de servicio humilde para expresar y hacer presente la realidad de la *morphe doulou* (Flp 2,7) que él asumió en orden a la misión salvífica. Concretamente, el diaconado nació como ayuda a los Apóstoles y a sus sucesores, los cuales eran retenidos ellos mismos como servidores en continuidad con Cristo. Si el diaconado ha sido reconstituido como ministerio permanente por el concilio Vaticano II, lo ha sido particularmente para responder a necesidades concretas (cf. [LG](#) 29b) o para otorgar la gracia sacramental a quienes desempeñaban ya funciones diaconales ([AG](#) 16f). Pero aún queda por cumplir la tarea de identificar más claramente estas necesidades y estas funciones en las comunidades cristianas, si bien se dispone ya de la rica experiencia de las Iglesias particulares que, después del Concilio, han acogido en su pastoral el ministerio permanente del diaconado.

Según la conciencia actual de la Iglesia, no hay sino un solo sacramento del Orden. Retomando la enseñanza de Pío XII[1], el concilio Vaticano II afirma esta unidad y ve incluidos en ella el episcopado, el presbiterado y el diaconado. Según la decisión de Pablo VI, no son más que estos tres ministerios ordenados los que constituyen el estado clerical[2]. Con prudencia, sin embargo, en lo que concierne al diaconado, el Concilio no habla más que de «gracia sacramental». Después del Vaticano II, Pablo VI[3] y el CCE (n.1570) enseñan que el diácono recibe, por la ordenación, el carácter del sacramento del Orden. El canon 1008 del CIC afirma que los tres ministerios ordenados son ejercicios *in persona Christi Capitis*[4]. Siguiendo a [LG](#) 29, que atribuye al diácono la administración solemne del Bautismo (cf. [SC](#) 68), el c.861,1 presenta a cada uno de los tres ministros ordenados como ministros ordinarios de este sacramento; el canon 129 reconoce a todos los que han recibido el orden sagrado la *potestas regiminis*[5].

Por otra parte, la diferencia entre los ministerios sacerdotales y el ministerio diaconal también es subrayada. La afirmación conciliar según la cual el diácono no es ordenado para el sacerdocio, sino para el ministerio, ha sido recibida por los diversos documentos del Magisterio posconciliar. Del modo más claro, el CCE (n.1554) distingue en el interior de una misma *ordinatio* el *gradus participationis sacerdotalis* del episcopado y del presbiterado y el *gradus servitii* del diaconado. En efecto, el diaconado, por su *manera de participar* en la única misión de Cristo, realiza sacramentalmente esta misión al modo de un servicio auxiliar. Él es «*icona vivens Christi servi in Ecclesia*», pero él mantiene precisamente en cuanto tal un

vínculo constitutivo con el ministerio sacerdotal al que presta su ayuda (cf. [LG](#) 41). No es un servicio cualquiera el que se atribuye al diácono en la Iglesia: su servicio pertenece al sacramento del Orden en cuanto colaboración estrecha con el obispo y con los presbíteros, en la unidad de la misma actualización ministerial de la misión de Cristo. El CCE (n.1554) cita a San Ignacio de Antioquía: «que todos reverencien a los diáconos como a Jesucristo, así como al obispo, que es imagen del Padre, y a los presbíteros como el senado de Dios y como la asamblea de los apóstoles: sin ellos no se puede hablar de Iglesia»[\[6\]](#).

En lo que respecta a la ordenación de mujeres para el diaconado, conviene notar que emergen dos indicaciones importantes de lo que ha sido expuesto hasta aquí: 1) las diaconisas de las que se hace mención en la Tradición de la Iglesia antigua —según lo que sugieren el rito de institución y las funciones ejercidas— no son pura y simplemente asimilables a los diáconos; 2) la unidad del sacramento del Orden, en la distinción clara entre los ministerios del obispo y de los presbíteros, por una parte, y el ministerio diaconal, por otra, está fuertemente subrayada por la Tradición eclesial, sobre todo en la doctrina del concilio Vaticano II y en la enseñanza posconciliar del Magisterio. A la luz de estos elementos puestos en evidencia por la investigación histórico-teológica presente, corresponderá al ministerio de discernimiento que el Señor ha establecido en su Iglesia pronunciarse con autoridad sobre la cuestión.

Más allá de todas las cuestiones que el diaconado plantea, es bueno recordar que, desde el concilio Vaticano II, la presencia activa de este ministerio en la vida de la Iglesia suscita, en memoria del ejemplo de Cristo, una conciencia más viva del valor del servicio para la vida cristiana.

NOTAS

Introducción

[\[1\]](#) Cf. W. Kasper, *Theologie und Kirche* (Maguncia 1987) 99: «Einzelne Zeugnisse haben theologisch normative Bedeutung nur, insofern sie maßgebliche Repräsentanten des gemeinsamen Glaubens der Kirche sind. Es gilt also in der Vielfalt und Fülle der Traditionszeugnisse den "roten Faden" herauszufinden. Dafür genügt historische Erudition, so unverzichtbar sie ist, nicht. Es bedarf vielmehr eines geistlichen Gespürs und Feinsinns, um die eine und gemeinsame Tradition in den vielen Traditionen erkennen zu können. Allein der *sensus fidei* vermag festzustellen, wo wirklicher *consensus fidei* und nicht verbreitete, aber zeitbedingte Meinung vorliegt». Sobre el tema sigue siendo clásica la obra de Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, 2 vols. (París 1960-1963).

Capítulo II

[\[1\]](#) Neh 1,10: «Aquí tienes a tus siervos y a tu pueblo que tú has rescatado con tu gran poder y tu fuerte mano; 6,3: «Por eso les envié mensajeros para decirles [...]»; 6,5: «Entonces Sambalat me envió su criado [...]»; Prov 1 0,4a (LXX); 1M 11,58; 4M 9,17; Ester griego 6,13.

[\[2\]](#) Flp 1,1; 1 Tirn 3,8.12.

[\[3\]](#) Cf. E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica, testi patristici dei primi tre secoli* (Milán 1997) 33ss; J. Lécuyer, *Le sacrament de l'ordination* (ThH 65; París 1983) 131.

[\[4\]](#) W. Beyer, «Diakoneo, diakonia, diacono», en ThWNT II, 81-93.

[\[5\]](#) *De vita contemplativa* 70 y 75

[\[6\]](#) *Antiquitates* VII 365; X 72.

[\[7\]](#) Lc 17,8; 12,37; 22,26; Jn 12,2.

[\[8\]](#) 2 Cor 8,19.

[\[9\]](#) Rom 15,25.

[\[10\]](#) «The meaning of the laying on of the hands in Acts 6,6 and 13,3 has been much disputed, but the stress laid on this gesture in both texts makes it difficult to see it as a mere act of blessing and not as an ordinatorite [...] The usual verb to denote the election of a minister by the community is *eklegein*, latin *eligere*. The verb *cheirotenein* may have the same meaning "to choose by stretching out the hand" (Did. 15,1), but it becomes a technical term for the appointment, i.e., the ordination of a minister, in latin *ordinare*. In this meaning it is synonymous with *kathistani*,

latin *instituere*. Another synonym is *procheirizein*. It is less usual and sometimes denotes the aspect of election and appointment by God. All these verbs are synonymous with *cheir(as) epitheinai*, but whereas the former group denotes the juridical aspect, the latter lays emphasis on the liturgical act. Moreover all the terms of the former group can be used for an appointment/ordination which does not include an imposition of hands, but there is apparently a preference for *cheirotonein / cheirotonia*, as they are composed with *cheir-*, when the imposition of the hand (or of both hands) is included. A first attempt for such a distinction is made by Hippolytus, *Trad. Ap.* 10» (J. Ysebaert, «The Deaconesses in the Western Church of late Antiquity and their Origin», en *Eulogia. Melanges offertes à Antoon A. R. Bastiaensen* [IP XXIV; Steenburgis 1991] 423).

[11] Rom 11,13; 12,6ss; 1 Cor 12,5; 2 Cor 4,1; Ef 4,11 ss; fleb 1,14: «leitourgica pneumatata»; Hch 21,19; Col 4,17.

[12] «Amt im Sinne Jesu muss immer “diakonia” sein; nicht zufällig, nicht nebenbei, sondern sehr bewusst und ausdrücklich wählt die Heilige Schrift dieses Wort zu seiner Wesensbestimmung. Die griechische Sprache bot eine ganze Reihe von Möglichkeiten, das Amt in einer menschlichen Gemeinschaft — auch im religiös — kultischen Bereich - zu charakterisieren (archai, exousiai, archontes). Das Neue Testament wählte keine davon, sondern entschied sich für eine Bezeichnung, die weder in der jüdischen, noch in der hellenistischen Umwelt üblich war» (E. Dassmann, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* [Hereditas 8; Bobb 1994] 37).

[13] Flp 1,1: «cum episcopis et diaconis»; 1 Tim 3,8.12: «diaconos similiter... (sicut episcopi)... diaconi sint...».

[14] «Dieser Tatbestand zeigt, dass der Ursprung des Diakonenamtes nicht in Ag 6 zu finden ist... Der Diakonos ist nicht nur Diener seiner Gemeinde, sondern auch seines Bischofes» (H. W. Beyer, *ibid.*, 90); cf. M. Dibelius, *Bischöfe und Diakonen in Philippi* (1937). Das kirchliche Amt im Neuen Testament (WdF CDXXXIX; Darmstadt 1977) 413ss; E. Schweizer, «Das Amt. Zum Atmsbegriff im Neuen Testament», en *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (ATHANT 35; Zürich 1955) 154-164: «Als allgemeine Bezeichnung dessen, was wir “Amr” nennen, also des Dienstes Einzelner innerhalb der Gemeinde, gibt es mit wenigen Ausnahmen nur ein einziges Wort: “diakonia”, Diakonie. Das NT wählt also durchwegs und einheitlich ein Wort, das völlig unbiblisch und unreligiös ist und nirgends eine Assoziation mit einer besonderen Würde oder Stellung einschliesst. Im gricehischen AT kommt das Wort nur einmal rein profan vor [...] In der griechischen Sprachentwicklung ist die Grundbedeutung “zu Tischen dienen” auch zum umfassenden Begriff “dienen” ausgeweitet worden. Es bezeichnet fast durchwegs etwas Minderwertiges, kann aber im Hellenismus auch die Haltung des Weisen gegen Gott (nicht gegen den Mitmenschen) umschreiben» (K. H. Schelke, «Dienste und Diener in den Kirchen der Neutestamentlichen Zeit»: *Concilium* 5 [1969] 158-164); J. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche* (Bonn 1951); cf. B. Kötting, *Amt und Verfassung in der Alten Kirche. Ecclesia pererinans. Das Gottesvolk unterwegs*, I (METH 54/1; Münster 1988) 429; G. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie* (JAC, Ergbd 26; Münster 1998) 93.

[15] Cf. J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Évangile* (ThH 4; Paris 1966) 191.

[16] Ha sido a través de Ireneo de Lyon (AH, 3, 12, 10) como los “Siete han sido llamados por primera vez «diáconos»».

[17] «Die Siebenzahl wohl nach Analogie der sieben Mitglieder, aus denen in den jüdischen Gemeinden meist der Ortsvorstand sich zusammensetzte. Dieser hiess deshalb geradezu “die Sieben einer Stadt” oder “die Sieben Besten Stadt” während seine einzelnen Mitglieder... “Hirten” oder “Vorsteher” genannt wurden» (H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, München⁵ 1969, 641).

[18] E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Neu übersetzt und erklärt, 12. Neubearb. Auflage, Kritisch-exegetischer Kommentar, Göttinga 1959) 228-222; E. Dassmann, *Ämter und Dienste in der...*, o.c., 232: «Über die Entstehung des Diakonenamtes sind keine genauere Angaben bekannt, seitdem feststeht, dass Apg 6 nicht die Bestellung von Diakonen, sondern von Beauftragten für die griechisch sprechende Gruppe der Urgemeinde beschreibt».

[19] Cf. Hch 8,12.26-40 y 21,8 en donde Felipe es nombrado «evangelista»: «Al día siguiente partimos v llegamos a Cesarea; entramos en casa de Felipe, el evangelista, que era uno de los Siete (*Philippou tou euaggelistou, ontos ek ton epta*) y nos hospedamos en su casa».

[20] «Nicolaitae autem magistrum quidem habent Nicolaum, unum ex VII qui primi ad diaconium ab apostolis ordinati sunt: qui indiscrete vivunt» (AH I, 23; Harvey I, 214). Hipolito, *Philosophomena* VII 36; Tertuliano, *De praescriptione*, 33. Por el contrario, Clemente de Alejandría, *Strom.* II 118,3 et III 25,5-26,2.

[21] Cf. Is 60,17 que en los Setenta no menciona a los «diáconos»; por lo que debe ser una adición de Clemente; cf. 1 Clem 42,1-5; Sch 167,173,168-171.

[22] Cf. 40,1 y 41, 2-4.

[23] J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ...*, o.c., 228ss.

[24] 1 Clem 44,3; Sch 167, 172-173.

[25] «Von den zwei erwähnten Ämtern, episkopoi und *diakonoï*, wurde das erste mit “Episkopen” wiedergegeben, um das sehr missverständliche “Bischöfe” zu vermeiden. Denn auf keinen Fall handelt es sich dabei um die Institution des Monepiskopats» (H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief Kommentar zu den Apostolischen Vätern* [Göttinga 1998] 446). Cf. E. Dassmann, *Ämter und Dienste in der...*, o.c., 40.

- [26] J.-P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres* (Paris 1958) 241.
- [27] *Ibid.*, 465.
- [28] «“Cheirotonein” heisst hier (natürlich) “wählen” und nicht “ernennen”», *Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Die Didache* (Gotinga 1989) 241.
- [29] *Did.* 14,1-3; 15,1.
- [30] *Carta a los Trallianos* 3,1; SCh 10, 113.
- [31] *Carta a los Esmirnotas* 8,1; SCh 10, 163.
- [32] *Apol.* 1,65,3-5, S. Justino, *Apologies*, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par A. Wartelle (Paris 1987) 188-191.
- [33] *Strom.* VII 1,3; GCS 17,6.
- [34] *Comm. in Mat.* 16,8; GCS 40,496.
- [35] *Ibid.*, 16,22; 40,552.
- [36] *Ibid.*, 16,22; 40,553.
- [37] *Didascalía apostolorum*, ed. by R. H. Connolly (Oxford 1969) 89.
- [38] Cf. A. Vilela. *La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle* (ThH 14; Paris 1971).
- [39] SCh 11 bis, 66.
- [40] *Ep.* 3,3: «Meminisse autem diaconi debent quoniam apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit, diaconos autem post ascensum Domini in caelos apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros. Quod si nos aliquid audere contra Deum possumus qui episcopos facit, possunt et contra nos audere diaconi a quibus fiunt».
- [41] *Ep.* 15,2; 16,3.
- [42] *Ep.* 34,1; *Ep.* 5,2.
- [43] *Ep.* 15,1; 43,1.
- [44] *Ep.* 52,1.
- [45] *Const. apostol.* II 26,4.5.6; SCh 320, 239-241.
- [46] *Ibid.*, 30, 1-2; 249-251.
- [47] *Ibid.*, 44,4; 285.
- [48] *Const. apostol.* VIII 18,3; SCh 336, 221.
- [49] «Sacramentarium Serapionis», en *Didascalía et Constitutiones Apostolorum*, ed. F. X. Funk, v.II; *Testimonia et Scripturae propinqua* (Paderborn 1905) 188. La cita es reproducida en la traducción latina del editor. Se encuentra el mismo empleo de la palabra (*constituat*) en el canon III (XXXIII) de *Constitutiones Ecclesiae Egyptiacae*, De diaconis, *ibid.*, 103s.
- [50] *Sacramentarium Veronense*, ed. L. C. Mohlberg (Roma ²1966) 120s
- [51] *Le Sacramentaire Grégorien I*, ed. J. Deshuesses (Friburgo, Suiza, 1992) 96s.
- [52] Jerónimo, *Ep.* 146, 1, PL 22,1192-95: «Audio quemdam in tantam erupisse vecordiam, ut diaconos, presbyteris, id est episcopis anteferrer. Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros, quos episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister, ut super eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguinisque conficitur?»; *Id.*, *Comm. in Ez VI*, cap. 17,5-6; PL, 25; 183B: «Quod multos facere conspicimus, clientes et pauperes, et agricolas, ut taceam de militantium et iudicum violentia, qui opprimunt per potentiam, vel furta committunt, ut de multis parva pauperibus tribuant, et in suis sceleribus gloriantur, publiceque diaconus, in Ecclesiis recitet offerentium nomina. Tantum offert illa, tantum ille pollicitus est, placentque sibi ad plausum populi, torquente eis conscientia».
- [53] *De Trinitate* 1,27; PG 28; .1157B: «episkopos, presbyteros, diakonoi homoousioi eisin».
- [54] Orígenes, *Hom.* In Jer. 11,3; Concilium Ancyranum can. 14.
- [55] *Hom.* 14,3 in *Act.*; PG 60, 116: «Quam ergo dignitatem habuerunt illi (es decir, los diáconos y los obispos) [...] Atqui haec in Ecclesiis non erat; sed presbyterorum erat oeconomia. Atqui nullus adhuc episcopus erat, praeterquam apostoli tantum. Unde puto nec diaconorum nec presbyterorum tunc fuisse nomen admissum nec manifestum».
- [56] «Y con sobra de razón. No fue un hombre, en efecto, no un ángel o arcángel, ni poder alguno creado, sino el mismo Paráclito el que estableció este orden e hizo que, permaneciendo aún en la carne, pudieran los hombres pensar en ejercer una diaconía de ángeles». (*De sacerdotio* III 4,1-8; SCh 272, 142).
- [57] «Graecum codicem legite et diaconum inuenietis. Quod enim interpretatus est latinus, Minister; graecus habet, Diaconus; quia vere diaconus graece, minister latine; quomodo martyr graece, testis latine; apostolus graece, missus latine, Sed iam consuevimus nominibus graecis uti pro latinis. Nam multi codices Evangeliorum sic habent: “Ubi sum ego, illic et diaconus meus”» (*Sermo CCCXXIX, De Stephano martyre* VI, cap.III; PL 38; 1441).
- [58] *Tradición apostólica* 10; SCh 11bis, 67.
- [59] Cf. Tertuliano, *A su esposa* 1,7,4; SCh 273; *Exhortación a la castidad* 13,4; SCh 319.

[60] «C'est au *limes* oriental de l'Empire romain que nous voyons enfin apparaître des diaconesses: le premier document qui les présente et qui en est en quelque sorte l'acte de naissance, c'est la *Didascalie* des Apôtres [...] connue que depuis la publication en 1854 [...] de son teste syriaque» (A. G. Martmiort, *Les diaconesses. Essai historique* [Roma 1982] 31).

[61] La colección más extensa de todos los testimonios sobre este ministerio eclesiástico, acompañada de una interpretación teológica, es la de J. Pinius, «De diaconissarum ordinatione», en *Acta Sanctorum*, Sept. I, Anvers 1746, I-XXVII. 1, a mayor parte de los documentos griegos y latinos mencionados por Pinius son reproducidos por J. Mayer, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia* (Bonn 1938). Cf. R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne* (Recherches et synthèses; Gembloux 1972).

[62] Norma retomada por las Constituciones apostólicas III 19,1. Sobre los orígenes de la profesionalización del clero, cf. G. Schöllegen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das Kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie* (JAC. Erg.-Bd. 26; Münster 1998).

[63] El compilador está atento a los matices del vocabulario. En CA II 11,3, dice: «no permitimos a los presbíteros el ordenar (*cheirotonein*) a los diáconos, a las diaconisas, a los lectores, a los sirvientes, a los cantores o a los ostiarios, esto solo le corresponde a los obispos». No obstante, reserva el término de *cheirotonia* a la ordenación del obispo, del presbítero, del diácono y del subdiácono (VIII 4-5; 16-17; 21). Emplea la expresión *epitithenai ten (tas) cheira(s)* para las diaconisas y el lector (VIII 16,2; 17,2). No parece que quiera introducir aquí una diferencia de sentido, porque todas estas imposiciones de manos están acompañadas de una epiclesis del Espíritu Santo. Para los confesores, las vírgenes, las viudas, los exorcistas, precisa que no hay *cheirotonia* (VIII 23-26). El compilador distingue por otra parte entre *cheirotonia* y *cheirothesia*, que es un gesto de simple bendición (cf. VIII 16,3 et VIII 28,2-3). La *cheirothesia* puede ser practicada por los sacerdotes, en el ritual del bautismo, la reintegración de los penitentes o la bendición de los catecúmenos (cf. II 32,3; II 18,7; VII 39,4).

[64] Cf. CA III 20,2; VIII 16,5; VIII 28, 4-, VIII 46,10-1 1.

[65] El can. 19 de Nicea (325) podría ser interpretado no como rechazando la imposición de manos a todas las diaconisas en general, sino como la simple constatación de que las diaconisas del partido de Pablo de Samosata no recibían la imposición de manos, y «eran de todas formas contadas entre los laicos», y que era preciso reordenarlas después de haberlas rebautizado, como a los otros ministros de este grupo disidente retornados a la Iglesia católica. Cf. G. Alberigo, *Les conciles oecuméniques*. II/1: *Les Décrets* (París 1994) 54.

[66] CA VIII, 20, 1-2; Sch 336; Metzger, 221-223.

[67] Epifanio, Panarion haer. 79,3,6, ed. K. Holl, GCS 37 (1933) 478.

[68] Cf. G. Alberigo, *Les conciles oecuméniques*, o,c, II/1, 214.

[69] Gregorio de Nisa, *Vida de santa Macrina* 29,1; Sch 178; Maraval, 236-237

[70] Ritual de ordenación de diaconisa bizantina: *Euchologe du manuscrit grec Barberinia 336*, en Biblioteca Vaticana, ff 169R-17/v. Citado por J.-M. Aubert, *Des femmes diaques* (Le Point Théologique 47; París 1987) 118s.

[71] Cf. can. 100 (Munier 99). Además, está expresamente prohibido a las mujeres «incluso instruidas y santas» el enseñar a hombres, y el bautizar (cf. can. 37,41; *ibid.*, 86)

[72] Concilio de Nimes (394/6), can. 2. Cf. J. Gaudemet, *Conciles gaulois du IV^e siècle* (Sch 241; París 1977) 127-129.

[73] Concilio de Orange 1 (441), can. 26.

[74] Cf. ed. H. I Vogels, CSEL 81/3 (Viena 1969) 268.

[75] Concilio de Epaone (517), can. 21 (C. de Clercq, *Concilia Galliae 511-695* [CCL 148A; 1963] 29). Las bendiciones diaconales a las mujeres han podido multiplicarse, porque el ritual no preveía una bendición de viudas, como lo recordará el II concilio de Tours (567), can. 21 (*ibid.* 187).

[76] *Ibid.*, 101

[77] Cf. II concilio de Tours, can. 20 (*ibid.*, 184).

[78] Numerosos comentaristas han tomado el modelo del *Ambrosiaster* en su Comentario de 1 Tim 3,11 (CSEL 81,3; G. L. Müller [dir.], *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden* [Würzburg 1999] 89): «Sed Cataphrygae occasionem errores cantantes, Procter quod post diaconos mulieres adloquitur, etiam ipsas diaconissas (diaconas) debere ordinari vana praesumptione defendunt, cum sciant apostolos septem diaconos elegisse (cf. Act 6,1-6). Numquid nulla mulier tunc idonea inventa est, cum inter undecim apostolos sanctas mulieres fuissc legamus? (cf. Act 1,14) [...] ut, cum ille mulierem in ecclesia in silentio esse debere praecipat (cf. 1 Cor 11,34)». Ver igualmente J. Crisóstomo, *In I. Tm* hom. 11; PC, 62, 555; Epifanio, *Haer.* 79,3 (G. L. Müller, *Quellen*, 88); *Concilio de Orange* (G. L. Müller, *Quellen*, 98); *Concilio de Dovin* (Arménie, 527): «Feminis non licet ministeria diaconissae praestare nisi ministerium baptismi» (G. L. Müller, *Quellen*, 105); Isidoro de Sevilla, *De eccl. off.* II, 18, II (G. L. Müller, *Quellen*, 109). *Decretum Gratiani*, can. 15 (G. L. Müller, *Quellen*, 115); Magister Rufinus, *Summa Decretorum*, can. 27, q. I (G. L. Müller, *Quellen*, 320); Roberto de Yorkshire, *Liber poenitentialis*, q. 6,42 (G. L. Müller, *Quellen*, cit., 322); Tomás de Aquino, *In 1 Tm* III, 11 (G. L. Müller, *Quellen*, cit., 333); etc.

[79] Cf. P. Vanzan, « Le diaconat permanent féminin. Ombres et lumières»: *La documentation catholique* 2203 (1999) 440-446. El autor evoca las discusiones que han tenido lugar entre R. Gryson, A. G. Martimort, C. Vagaggini y C. Marucci. Cf. L. Scheffczyk (ed.), *Diakonat und Diakonissen* (St. Ottilien, 2002), en particular M. Hauke, «Die Geschichte der Diakonissen. Nachwort und Literaturnachtrag zur Neuauflage des Standardwerkes von Martimort über die Diakonissen», pp. 321-376.

Capítulo III

[1] Concilio de Neocesarea (314 o 319), can. 15, en Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, II (París-Leipzig 1901) 539.

[2] Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* 2,8.

[3] Hay cien diáconos en Constantinopla en el tiempo de Justiniano. Cf. Justiniano, *Novellae* III, 1 (*Corpus Juris civilis*, ed. Kriegel, III [Leipzig 1887] 20).

[4] Cf. *Constitutions apostoliques* II 28,6.

[5] Cf. can. 21.22.43, en P. P. Joannou, *Discipline générale antique IIe-IXe siècle* (Roma 1962) 139-148.

[6] Concilio de Cartago *sub Genethlio* (390), can. 2, en Ch. Munier, *Concilia Africae* (CCL, 259) 13.

[7] Cf. can. 25, *ibid.* 108s.

[8] León Magno, *Ep.* 14,4 a Anastasio de Tesalónica; PL, 54, 672-673.

[9] León Magno, *Ep.* 14,4.

[10] Cf. *supra* c.II, nota 40.

[11] Cf. G. Alberigo, *Les Conciles œcuméniques. Les Décrets*, o.c. II/1, 54.

[12] El opúsculo *De jactantia Romanorum diaconum* (CSEL 50, 193-198) reprocha a los diáconos querer elevar hasta el rango de los presbíteros, rechazando las cargas de servicio, y no ocuparse más que del cántico litúrgico.

[13] Jerónimo, *Carta 146 a Evangelus*; PL 22, 1192-1195.

[14] Ps-Dionisio, *Jerarquía eclesiástica* V, 7; V, 6; PG 3, 506-508.

[15] León I, *Ep.* 6, 6 a Anastasia de Tesalónica; PL 54, 620. Él mismo era diácono cuando fue elegido al episcopado. Cf. igualmente L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis* I, de Boccard (París 1981) 238-239.

[16] Cf. Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.* VI 43.

[17] Las decretales de Sirice, PL 13, 1142s; Las decretales de Inocencio I; PL 20, 604s.

[18] Ps-Jerónimo, *Ep.* XII de septem ordinibus ecclesiae; PL 30, 150-162.

[19] Cf. Ch. Munier, *Les Statuta Ecclesiae antiqua* (Edition-études critiques, París, 1960) 95-99. El autor añade ahí al salmista. Isidoro de Sevilla, *Etimologías* VII, 12; PL 82, 290 hablará de nueve grados, comprendiendo al salmista. Para él, los nueve *ordines* son llamados también *sacramenta*, cf. *De ecclesiasticis officiis* 2,21.

[20] Cf. L. C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense* (RED.F I; Roma, 1956) 120s.

[21] P. P. Joannou, *Discipline générale antique IIe-IXe siècle. Les canons des Conciles œcuméniques*, I, 1, 132-134.

[22] Cf. F. Mercenier - F. Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, 2 vols. (Priuré d'Ainay sur Meuse 1937). Desde el siglo VIII, se fija el vocabulario: el término *cheirotonia* será ahora reservado para las ordenaciones del obispo, del sacerdote y del diácono; mientras que *cheirothesia* es empleado para las órdenes inferiores. Así el can. 15 del concilio de Nicea II (ed. G. Alberigo, o.c. II/1, 149). Cf. C. Vogel, «Chirotonie et chirothésie»: *Irenikon* 37 (1972) 7-21; 207-238.

[23] El Ps-Jerónimo, *De septem ordinibus*, dice que los diáconos «no se alejen del templo del Señor [...] Ellos son el altar de Cristo [...] Sin el diácono, el sacerdote no tiene nombre ni origen ni función» (PL 30, 153).

[24] Cf. Concilio de Aquisgrán del 817, can. 11 (C. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des conciles*, IV [París 1910] 27).

[25] C. Vogel, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, 3 vols. (Studi e testi 226-227-269; Ciudad del Vaticano 1963-1972).

[26] Cf. M. Andrieu, *Les ordines romani du haut Moyen Age* (SSL 24; Lovaina, 1951).

[27] Los diversos Pontificales romanos del siglo XII tienen como fuente común el *Pontifical romano-germánico* del siglo X. Cf. M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge, I: Le Pontifical du XII^e siècle* (Studi e testi 86; Ciudad del Vaticano 1938). Este último será ampliamente difundido en la Iglesia latina, y será actualizado por Inocencio III. Ver M. Andrieu, *ibid.* II: *Le Pontifical de la Curie romaine du XIII^e siècle* (Studi e testi 87; Ciudad del Vaticano 1940). A su vez, será recogido en el Pontifical compuesto por Guillermo Durando, obispo de Menden a finales del siglo XIII. Ver M. Andrieu, *ibid.* III: *Le Pontifical de Guillaume Durand* (Studi e testi 88; Ciudad del Vaticano 1940), Servirá de modelo a la edición impresa bajo los cuidados de Burchardo de Estrasburgo en 1485.

[28] Cf. G. Alberigo, o.c. II/1, 419 y 435.

[29] Cf. G. Khouri-Sarkis, «Le livre du guide de Yahya ibn Jarir», en *Orient syrien* 12 (1967) 303-318.

[30] «La chirotonie ou ordination se faisait aussi jadis pour les diaconesses: et pour cette raison le rite les concernant était transcrito en les manuscrits anciens. On eut jadis besoin des diaconesses principalement pour le baptême des femmes» (cit. A. G. Martimort, *Les diaconesses*, o.c., 167).

[31] *Scholia in Concilium Chalcedonense*, PG 137, 441 (cit. por A. G. Martimort, *Les diaconesses*, o.c., 171).

[32] Cap. 45 (ed. A. Werminghoff, *Concilia aevi karolini*, I, 639).

[33] Cfr F. Unterkircher, *Das Kollektar-Pontifikale des Bischofs Baturich von Regensburg (817-848)* (Spicilegium Friburgense 8), Friburgo 1962.

[34] Entre el *De ordinatione abbatissae* y el *De benedictione et consecratione virginum*, el *De ordinatione diaconissae* se reduce a algunas lineas y se expresa de esta forma: «Diaconissa olim, non tamen ante annum quadragesimum, ordinabatur hoc modo». Ver M. Andrieu, o.c. (Lib. I, XXI-XXIII) 411.

Capítulo IV

[1] Para estas oscilaciones, cf. L.Ott, *El sacramento del Orden* (Historia de los dogmas IV/5; Madrid 1976) 42ss.

[2] P. Lombardo introduce en *IV Sent.* d. 24 el tratado *De ordinibus ecclesiasticis*, que, a excepción de pocas líneas, ha sido copiado en su totalidad de Hugo de S. Víctor (+1141), de Ivo de Chartres (1040-1115) y del *Decretum Gratiani*; estos autores, a su vez, dependen todos ellos del *De septem ordinibus ecclesiae* (siglos V-VII), uno de los primeros tratados de la Iglesia occidental (cf. S. Isidoro de Sevilla) dedicados a exponer las competencias de los distintos grados de la jerarquía.

[3] *IV Sent.* d.24 c.14.

[4] Cf. *In IV Sent.* d.24-25, *Suppl.* q.34-40, *SCG IV* c.74-77, *De art. fidei et Eccl. sacramentis*.

[5] *In IV Sent.* d.24 q.2 a.1-3.

[6] *Ibid.*, d.24 q.2 a.1 sol. 1.

[7] *Ibid.*, d.24 q.2 a.1 sol.2.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*, d.24 q.3 a.2 sol.2.

[10] *Ibid.*, d.24 q.3 a.2 sol.2.

[11] Cf. *In IV Sent.* d.7 q.2 ad 1; *.Sth.* III q.63 a.3.

[12] *In IV Sent.* d.24 q.1 a.2 sol.2.

[13] *Sth.* q.67 a.1.

[14] Por lo que se refiere al episcopado, se inclina por afirmar que es «ordo et sacramentum, non quidem praecise distinctum a sacerdotio simplici, sed est unum sacramentum cum ipso, sicut perfectum et imperfectum» (Durandus de S. Porciano, *Super Sententias Comm. libri quatuor* [París 1550] lib. IV d.24 q.6).

[15] *Ibid.*, q.2 para lo que se dice en a, b, c y d.

[16] *Ibid.*, q.3.

[17] Cf. DS 1767, 1776.

[18] Cf. DS 1765, 1772.

[19] Cf. DS 1766, 1773.

[20] Cf. DS 1765.

[21] Cf. DS 1767, 1774.

[22] Cf. DS 1776.

[23] Cf. CT III, 682s, 686, 690; VII/II, 603, 643.

[24] Cf K. J. Becker, *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt* (QD 47, Friburgo 1970), 19-156; J. Freitag, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens* (Innsbruck 1991), 218ss.

[25] Cf. *Catechismus Romanus* p. II c. VII q.20

[26] Cf. F. de Vitoria, *Summa sacramentorum*, n.226 (Venecia 1579) f. 136v; D. de Soto, *In Sent.* IV d.24 q.1 a.4 concl.5 (633ab).

[27] Cf. R. Bellarminus, «Controversiarum de sacramento ordinis liber unicus», en *Opera omnia*, vol. V (París 1873) 26.

[28] *Ibid.*, 27s.

[29] *Ibid.*, 30.

[30] Cf. a favor, AS II/II, 227s, 314s, 317s, 359, 431, 580; para las dudas manifestadas o el cuestionamiento de la sacramentalidad del diaconado, cf. AS II/II, 378, 406, 447s.

[31] «Quod attinet ad Act 6,1-6, inter exegetas non absolute constat viros de quibus ibi agitur diaconis nostris correspondere»: AS III/I, 260.

[32] «De indole sacramentali diaconatus, statutum est, postulanti pluribus [...] eam in schemate caute indicare, quia in Traditione et Magisterio fundatur. Cf. praeter canonem citatum Tridentini: Pius XII, Constituto Apost. *Sacramentum Ordinis*, DS 3858s] [...] Ex altera tamen parte cavetur ne Concilium paucos illos recentes auctores, qui de hac re dubia moventur, condemnare videatur», *ibid.*

[33] Cf. AS III/I, 260-264; AS III/II, 214-218.

[34] El texto original hablaba de «in ministerio episcopi». Sobre el origen y las variaciones de esta fórmula, cf. A. Kerkvoorde, «Esquisse d'une théologie du diaconat», en P. Winninger - Y. Congar (eds.), *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui* (París 1966) 163-171, quien por su parte advierte: «On aurait tort [...] de la mettre à la base d'une théologie future du diaconat».

[35] Expresión ambigua, «nam sacerdotium est ministerium», AS, III/VIII, 101.

[36] Se interpretan así las palabras de los *Statuta*: «significant diaconos non ad corpus et sanguinem Domini offerendum sed ad servitium caritatis in Ecclesia» (*ibid.*).

[37] «Christus [...] consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet Episcopos participes effecit, qui munus ministerii sui, vario gradu, variis subiectis in Ecclesia legitime tradiderunt» (LG, n. 28a).

[38] «Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur» (*ibid.*).

[39] DS 1765, 1776.

[40] Cf. las distintas referencias a Trento en los debates conciliares: algunos identificaban «*ministri*» (c.6) con «*diaconi*», cuya equivalencia semántica no justifica sin más su identificación teológica; otros consideraban definido dogmáticamente en Trento que el diaconado constituye el tercer grado de la jerarquía, valoración que parece sobrepasar lo allí pretendido. Cf., *supra*, n.23 y 30.

[41] Cf. AS III/1, 260.

[42] Cf. AAS 59 (1987) 698.

[43] Cf. *ibid.*, 702.

[44] Cf. AAS 64 (1972) 536, 534, 537.

[45] Cf. J. Beyer, «Nature et position du sacerdoce», en NRT 76 (1954) 356-373;469-480; *Id.*, «De diaconatu animadversiones»: *Periodica* 69 (1980) 441-460.

[46] Beyer disiente sobre todo de la valoración de la cautela hecha por G. Philips. Al querer actuar el concilio *non dogmatice, sed partorale*, incluso una afirmación mucho más explícita no implicaría *ipso facto* la condena de la sentencia contraria. De ahí que, para J. Beyer, *De diaconatu...*, o.c., 459, la razón de la cautela se debiera a que, respecto a la sacramentalidad del diaconado, la «haesitatio» es «manifesta et doctrinalis quidem».

[47] Según J. Beyer, *De diaconatu...*, o.c., 448s, el término *ministri* tiene un sentido genérico, sólo se quiso afirmar dogmáticamente lo que la reforma protestante rechazaba y el sentido en el que se invoca a Trento con frecuencia va «*ultra eius in Concilio Tridentino pondus et sensum*».

[48] La mayor razón de esta incerteza está en afirmar que «*diacorum non ad sacerdotium sed ad ministerium ordinari, atque nihil in hoc ministerio agere diaconum quin et laicus idem facere non possit*» (*ibid.*, 459).

[49] Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam, characterem indelebili suo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et depurantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascam» (CIC. c.1008).

[50] En los cán. 757, 764, 766, 767 (la «homilia», esta reservada «sacerdoti aut diacono», mientras que «ad praedicandum» puede admitirse también a laicos), 835, 861, 910, 911, 1003 (los diáconos no son ministros de la unción de enfermos, pues «unctionem infirmorum valide administrat omnis et solus sacerdos»; ¿aplicación del principio que habla del diácono como «non ad sacerdotium, sed ad ministerium»?), 1079, 1081, 1108, 1168, 1421, 1425, 1428, 1435 (pueden ser «jueces», lo cual forma parte del poder de gobierno o de jurisdicción).

[51] Reflexión necesaria, ya que se mantiene el principio de que el *pastor proprius* y el *moderator* último de la *plena cura animarum* solamente puede serlo quien haya recibido la ordenación sacerdotal (el *sacerdos*). Estaríamos así ante un caso límite, constituido por la figura de un *sacerdos* (que de hecho no es *parochus*, aunque tenga todas sus atribuciones) y por la de un *diaconus* (que es un *quasi-parochus*, pues de hecho lleva la responsabilidad de la *cura pastoralis*, aunque no en su globalidad por carecer de las potestades sacramentales relativas a la Eucaristía y a la Penitencia).

[52] «Specificam configurationem cum Christo, Domino et Servo omnium [...] specificam diaconi identitatem [...] is enim, prout unicus ministerii ecclesiastici particeps, est in Ecclesia specificum signum sacramentale Christi Servi» (*Ratio*, n. 5).

[53] «Prout gradus ordinis sacri, diaconatus characterem imprimit et specificam gratiam sacramentalem communicat [...] signum configurativum-distinctivum animae modo indelebili impressum, quod [...] configurat Christo, qui diaconus, ideoque servus omnium, factus est» (*Ratio*, n. 7).

Capítulo V

- [1] «Diaconatus in futurum tamquam proprius ac permanens gradus hierarchiae restitui poterit» (LG 29b).
- [2] «Ordo diaconatus ut status vitae permanens restauretur ad normam constitutionis de ecclesia» (AG 16f).
- [3] «Exoptat haec sancta synodus, ut institutum diaconatus permanentis, ubi in desuetudinem venerit, instauretur» (OE 17).
- [4] Cf. J. Hornef - P. Winninger, «Chronique de la restauration du diaconat (1945-1965)», en P. Winninger- Y. Congar (eds.), *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui* (UnSa 59, París 1966) 205-222.
- [5] Un amplio dossier de estudios teológicos e históricos fue publicado en Alemania bajo la dirección de K. Rahner - H. Vorgrimler, *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (QD 15/16; Friburgo B. 1962).
- [6] Cf. J. Hornef - P. Winninger, «Chronique...», a c., 207s.
- [7] Por ejemplo, Y. Congar explora el impacto de la teología del Pueblo de Dios y de la ontología de la gracia sobre una comprensión renovada de los ministerios, que abrirá la posibilidad de restaurar el diaconado. Cf. «Le diaconat dans la théologie des ministères», en *Le diacre dans l'Église*, sobre todo las p.126s.
- [8] El Concilio discutió el primer esquema del *De ecclesia* a partir de la 31.ª Congregación general del 1 de diciembre de 1962 hasta la 36.ª Congregación general del 7 de diciembre de 1962.
- [9] J. Card, Bueno y Monreal (31CG, 1 de diciembre de 1962), AS vol. 1, Pars.IV, 131. Por su parte, Mons. R. Rabban pregunta por qué el esquema hacia mención «de duobus gradibus ordinis, de episcopatu scilicet et de sacerdocio» y no del diaconado «qui ad ordinem pertinet» (ibid., 236).
- [10] Cf. G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Il primo periodo 1962-1963* (Roma 1968) 337, 410, 413, 494., 498, 501, 536.
- [11] El concilio discute el capítulo sobre la estructura jerárquica de la Iglesia del 4 al 30 de octubre de 1963.
- [12] J. Card. Döpfner (42 CG, 7 octubre 1963), AS II/II, 227-230.
- [13] J. Card. Landazuri Ricketts (43 CG, 8 octubre 1963), *ibid.* 314-317.
- [14] L. J. Card. Suenens (43 CG, 13 octubre 1963), *ibid.*, 317-320.
- [15] Cf. Mons. F. Seper (44 CG, 9 octubre 1963), *ibid.*, 359; Mons. B. Yago (45 CG, 10 octubre 1963), *ibid.*, 406; Mons. J. C. Maurer (45 CG, intervención escrita), *ibid.*, 412; y Mons. P. Yü Pin (45 CG), *ibid.*, 431.
- [16] Cf. P. Card. Richaud (44 CG, 9 octubre 1963), *ibid.*, 346-347; Mons. B. Yago, *ibid.*, 406.
- [17] Mons. F. Seper, *ibid.*, 359.
- [18] Card. Landazuri Ricketts, *ibid.*, 315; Card. J. Döpfner, *ibid.*, 229.
- [19] Cf. Mons. J. Maurer, *ibid.* 411; Mons. E. Talamás Camandari (46 CG, 11 de octubre de 1963), *ibid.*, 450; y Mons. G. Kémére (47 CG, 11 de octubre de 1963), *ibid.*, 534.
- [20] Cf. Card. J. Döpfner, *ibid.*, 227; Card. J. Landazuri Ricketts, *ibid.*, 314.
- [21] Cf. Card L. Suenens, *ibid.*, 317; Mons. J. Slipyj (46 CG, 10 de octubre de 1963), *ibid.*, 445.
- [22] Cf. Card. J. Döpfner, *ibid.* 227.
- [23] Cf. Mons. A. Fares (47 CG, 14 de octubre de 1963), *ibid.*, 530-531; Mons. N. Jubany Arnau (48 CG, 15 de octubre de 1963), *ibid.*, 580; Mons. J. Maurer, *ibid.*, 411.
- [24] Card. J. Landazuri Ricketts, *ibid.*, 3145; Card L. Suenens, *ibid.* 318; Mons. Seper, *ibid.*, 319.
- [25] Mons. Yü Pin, AS II/II, 431.
- [26] Mons. B. Yago, *ibid.*, 407.
- [27] Mons. J. Maurer, *ibid.*, 410.
- [28] P. A. Fernández, OP (45 CG, 10 de octubre de 1963). *ibid.*, 424, Mons. J. Drzazga (49 CG, 16 de octubre de 1963), *ibid.*, 624.
- [29] Mons. F. Franic (44 CG, 10 de octubre de 1963), *ibid.*, 378; Mons. D. Romoli (48 CG, 15 de octubre de 1963), *ibid.*, 598; Mons. P. Cule (47 CG, 14 de octubre de 1963), *ibid.*, 518.
- [30] Mons. J. Carraco, *ibid.*, 525s.
- [31] Card. F. Spellman, *ibid.*, 83; P. A. Fernández, *ibid.*, 424; Mons. V. Costantini, *ibid.*, 447.
- [32] El 15 de septiembre de 1964, Mons. A. E. Henríquez Jiménez leyó la *relatio* que explicaba el texto de la Comisión Doctrinal sobre el presbiterado y el diaconado, antes de que los Padres procedieran a votar sobre el capítulo de LG que trataba de la jerarquía. Al explicar la postura del texto, él afirma que el poder en la Iglesia está participado de diferentes maneras y en grados diversos por los obispos, los presbíteros y los diáconos. Como en Trento, el texto enseñaba que el diaconado pertenece a la jerarquía sagrada, donde ocupa el grado inferior. Ordenados para el ministerio y no para el sacerdocio, los diáconos han recibido la gracia sacramental y han sido encargados del triple servicio de la liturgia, de la palabra y de la caridad. El diaconado podría ser conferido a hombres casados. Cf. AS III/II, 211-218. Mons, F. Franic presenta los puntos de vista opuestos, *ibid.*, 193-201.
- [33] K. Rahner, *L'enseignement de Vatican II sur le diaconat et sa restauration*, en P. Winninger - Y. Congar (eds.), *Le diacre dans l'Église*, o.c., 227.
- [34] Cf. A. Borrás - B. Pottier, *La grâce du diaconat* (Bruselas 1998) 22-40.

[35] Cf. A. Kerkvoorde, «Esquisse d'une Théologie du diaconat», en P. Winninger - Y. Congar (eds.), *Le diacre dans l'Église*, o.c., 157-171.

[36] A. Borras - B. Pottier, *La grâce du diaconat*, o.c., 20.

[37] Cf. A. Kerkvoorde, «Esquisse...», a.c., 155s.

Capítulo VI

[1] Estos datos y su análisis nos han sido gentilmente transmitidos con motivo de la sesión de otoño de 1999 de la Comisión por el profesor Enrico Nenna, *Ufficio centrale statistica della Chiesa, Segreteria di Stato*.

[2] Si ahora se compara el número de sacerdotes con el número de diáconos en los diferentes continentes, se reencuentran las mismas desproporciones que más arriba. Mientras que en el conjunto de América hay 7,4 sacerdotes por un diácono (sobre todo en razón del gran número de diáconos en América del Norte), en Asia se cuenta con 366 sacerdotes por un diácono. En África hay 87 sacerdotes por diácono permanente, en Europa hay 27 y en Oceanía 31. El peso relativo de los diáconos en el conjunto del ministerio ordenado es, por tanto, muy variable de una región a otra.

[3] Otra fuente de información nos da la lista de los países donde los diáconos permanentes son más numerosos: Estados Unidos (11.589), Alemania (1.918), Italia (1.845), Francia (1.222), Canadá (824), Brasil (826).

[4] Cf. H. Legrand, «Le diaconat dans sa relation à la théologie de l'Église et aux ministères. Réception et devenir du diaconat depuis Varican II», en A. Haquin- Ph. Weber (dir.), *Diaconat, 21e siècle* (Bruselas-París-Montreal 1997) 13s.

[5] Para los siguientes puntos, cf. J. Kabasu Bamba, *Diacres permanents ou catéchistes au Congo-Kinshasa* (Ottawa 1999), texto multicopiado, 304 p.

[6] El autor cita aquí a Mons. W. Van Bekkum, Mons. E. D'Souza (India), Mons. J. F. Cornelis (Élisabethville) y, en el momento de la preparación del Concilio, a los Ordinarios (mayoritariamente europeos) del Congo y de Ruanda, o. c. 190.

[7] **AG** 17a. Se puede pensar aquí en las intervenciones de Mons. B. Yago y de Mons. Paul Yü Pin evocada en un capítulo precedente.

[8] Cf. o.c., 195 que se refiere a M. Singleton, «Les nouvelles formes de ministère en Afrique»: *Pro Mundi Vita* 50 (1974) 33.

[9] El arzobispo de Santiago de Chile refiere así las objeciones de algunos sacerdotes: «Dicen por ejemplo que el Diaconado es un compromiso innecesario, ya que sus funciones las pueden cumplir laicos y laicas *ad tempus*: si resulta se les prorroga el mandato, de lo contrario, no se les renueva» (Mons. C. Oviedo Cavada, «La promoción del diaconado permanente»: *Iglesia de Santiago* (Chile) 24 (septiembre 1992) 25.

[10] Ver aquí un texto largo publicado por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente* (1999) 172 p.

[11] Según los países, estos colaboradores reciben diferentes denominaciones: «permanentes en pastoral», «trabajadores o animadores pastorales», «auxiliares pastorales», «agentes laicos de pastoral», «auxiliares de parroquia» «asistentes parroquiales», «asistentes pastorales» (*Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen*). Cf. A. Borras, *Des laïcs en responsabilité pastorale?* (Paris 1998).

[12] NCCB, «National Study of the Diaconate, Summary Report»: *Origins* 25/30 (18 enero 1996). Traducción francesa en *La documentation catholique* 2137 (1996) 428-434.

[13] Ver, por ejemplo, P. Maskens, «Une enquête sur les diacres francophones de Belgique», en A. Haquin - Ph. Weber (dirs.), *Diaconat...*, o.c., 217-232.

[14] Así, B. Sesboüé, «Quelle est l'identité ministérielle du diacre?», en *L'Église à venir* (París 1999) 255-257.

[15] Ver, por ejemplo, el texto de la Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes*, 22 (22 de febrero de 1998); cf. *La documentation catholique* 2181 (1998) 428.

[16] *Ibid.*, n.39, p.432. El texto añade en el n.40: «Es de grandísima importancia que los diáconos puedan desarrollar, según sus posibilidades, el propio ministerio en plenitud, en la predicación, en la liturgia y en la caridad, y no sean relegados a ocupaciones marginales, a funciones de suplencia, o a trabajos que pueden ser ordinariamente hechos por fieles no ordenados».

[17] Ver Congregación para la Educación Católica, *Normas básicas de la formación de los diáconos permanentes*, 9: «En fin, el *munus regendi* se ejerce en la dedicación a las obras de caridad y de asistencia, y en la animación de comunidades o sectores de la vida eclesial, especialmente en lo que concierne a la caridad. *Éste es el ministerio más característico del diácono*» (la cursiva es nuestra); cf. *La documentation catholique* 2181 (1998) 410.

[18] «Ce n'est pas l'épouse qui est ordonnée et cependant la mission confiée au diacre oblige le couplé à se redéfinir, en quelque sorte, en fonction de ce ministère», M. Cacouet - B. Viole, *Les diacres*, citado en un documento de reflexión sobre el papel de la esposa del diacono, Québec 1993. Por esto es por lo que en varios países la esposa es

asociada a su marido a lo largo de toda su formación inicial y participa con él en las actividades de formación continua.

[19] Nota de la Comisión episcopal del clero citada por F. Deniau, «Mille diacres en France»: *Études* 383/5 (1995) 526.

[20] A.c., 527. Esta orientación de los obispos ha sido confirmada en 1996, con motivo de su reunión en Lourdes, donde han manifestado su deseo de que «l' "image donnée par les diacres ne soit pas celle de la suppléance des prêtres, mais de la communion avec eux dans l'exercice du sacrement de l'ordre» («Points d'attention...»: *La documentation catholique* 2149 [1996] 1012s).

[21] J. G. Mesa Angulo, OP. «Aportes para visualizar un horizonte pastoral para el diaconado permanente en América Latina, hacia el tercer milenio», en CELAM, *I Congreso de diaconado permanente* (Lima, agosto 1998) Documento de trabajo.

[22] Un cierto número de tareas serán reservadas, evidentemente, para el diácono por el Derecho Canónico, pero tales tareas no agotan toda su actividad.

[23] La cursiva es nuestra.

[24] R. Pagé, *Diaconat permanent et diversité des ministères. Perspectives du Droit Canonique* (Montreal 1988) 61.

[25] V. Gerardi, «El diaconado en la Iglesia», en CELAM, o.c., 8 refiriéndose al I Congreso Internacional celebrado en Turín en 1997.

Capítulo VII

[1] Cf. AAS 59 (1967) 697-704; AAS 60 (1968) 369-373; AAS 64 (1973) 534-540; *Codex Iuris Canonici* (Ciudad del Vaticano 1983); *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (Ciudad del Vaticano 1997).

[2] Es el caso de las dos recientes orientaciones: Congregatio de Institutione Catholica - Congregatio pro Clericis, *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium. Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium* (Ciudad del Vaticano, 1998). Según el cardenal Pio Laghi, la *Ratio fundamentalis* es un documento «di ordine eminentemente pedagogico e non dottrinale» y, según el card. Darío Castrillón, el *Directorium* «intende presentare linee pratiche», cf. *L'Osservatore Romano* (11-3-1998) 6s.

[3] «Christus, "sedens ad dexteram Patris" et Spiritum Sanctum in Suum effundens corpus, quod est Ecclesia, iam operatur per sacramenta a Se instituta ad Suam gratiam communicandam [... Efficaciter gratiam efficiunt quam significant propter Christi actionem et per Spiritus Sancti virtutem]: (CCE 1084).

[4] «Sunt efficacia quia in eis Ipse Christus operatur: Ipse est qui baptizat, Ipse est qui in Suis agit sacramentis ut gratiam communicet quam sacramentum significat... Hic est sensus affirmationis Ecclesiae: sacramenta agunt ex opere operato [...] i.e., virtute salvifici operis Christi, semel pro semper adimpleti» (CCE 1127s).

[5] Cf. CCE 1536: «Ordo est sacramentum per quod missio a Christo Ipsius Apostolis concredita exerceri pergit in Ecclesia usque ad finem temporum: est igitur ministerii apostolici sacramentum. Tres implicat gradus: Episcopatum, presbyteratum et diaconatum».

[6] Para la aplicación del pasaje del lavatorio de los pies a los diáconos, cf. *Didaskalia* XVI, 13, trad. F. Nau (París 1912) 135s y H. Wasserschleben, *Die irische Canonensammlung* (Leipzig 1885) 26: «diaconus (fuit) Christus, quando lavit pedes discipulorum»; cf. K. Rahner - H. Vorgrimler, *Diaconia in Christo* (Friburgo 1962).104. También recientemente propone ver en el lavatorio de los pies y en las palabras de Jesús en Jn 13,15 «die Stiftung des Diakonats», W. Kasper, «Der Diakon in ekklesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft»: *Diaconia in Christo* 32/3-4 (1997) 22. En realidad, es todo el pasaje de Mc 10,43-45 lo que *Didaskalia* III, 13 cita a propósito de los diáconos. Por su parte, San Ignacio de Antioquía, considera que se les ha confiado «el servicio de Jesucristo» (*Magn.* 6,1) y San Policarpo les exhorta a caminar en la verdad del Señor, que se hizo «diakonos» de todos (*Ph* 5,2).

[7] La actual discusión exegética sobre la valoración de Hch 6,1-6 como origen del diaconado se remonta ya a los textos patrísticos: S. Ireneo (siglo II), *Adv. haer.*, I, 26, 3; III, 12, 10 ve en la ordenación de los «siete» el comienzo del diaconado; San Juan Crisóstomo (en torno al 400), *In Acta Apost.* 14,3 (PG 60, 115s) no considera diáconos a los «siete», si bien interpreta su encargo como ordenación y participación en la misión apostólica. Esta segunda opinión fue asumida por el Sínodo in Trullo II (691), un sínodo que para la Iglesia ortodoxa tiene valor de concilio ecuménico, cf. *Conc. Quinisextum*, c. 16 (Mansi 11, 949; ed. Ioannou I/1, 132-134).

[8] La diferenciación en tres grados aparece con claridad en la época posapostólica, quizás por vez primera en San Ignacio de Antioquía, *Ad Trall.* 3,1. Sobre la cuestión, cf. E. Dassmann, *Amter und Dienste in der...*, o.c.; E. Cattaneo, *I ministeri della Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli* (Milán 1997).

[9] «Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur» (LG, 28a); con referencias a Trento, DS 1765 («in Ecclesiae ordinatissima

dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines [...] ab ipso Ecclesiae initio») y DS 1776 («hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constar ex episcopis, presbyteris et ministris»).

[10] «[...] non tamquam merus ad sacerdotium gradus est existimandus, sed indelebile suo caractere ac precipua sua gratia insignis ita locupletatur, ut qui ad ipsum vocentur, in mysteriis Christi et Ecclesiae stabiliter inservire possint» (Pablo VI, *Sacrum diaconatus*: AAS 59 [1967] 698). «Diaconi missionem et gratiam Christi, modo speciali, participant. Ordinis sacramentum eos signat *sigillo* ("caractere") quod nemo delere potest et quod eos configurat Christo qui factus est "diaconus", id est, omnium minister» (CCE 1570). «Prout gradus Ordinis sacri, diaconatus characterem imprimit et specificam gratiam sacramentalem communicat. Character diaconalis est signum configurativum-distinctivum animae modo indelebili impressum» (*Ratio fundamentalis*, 7). En la medida en que el can. 1008 del CIC se refiere también al diaconado, puede considerarse también afirmado su carácter indeleble.

[11] «Quoniam vero in sacramento ordinis, sicut et in baptismo et confirmatione, character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest: merito sancta Synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt, Novi Testamenti sacerdotes temporariam tantummodo potestatem habere, et semel rite ordinatos iterum laicos effici posse, si verbi Dei ministerium non exercent» (Trento DS 1767).

[12] Cf. S. Tomás de Aquino, *In IV Sent.* d.7 q.2 ad 1; *Sth* III q.63 a.3.

[13] Aunque no menciona explícitamente la doctrina del «carácter», a propósito del diácono dice el *Directorium*: «Sacra Ordinatio, semel valide recepta, numquam evanescit. Amissio tamen status clericalis fit iuxta normas iure canonico statutas» (n. 21).

[14] El *Directorium* (n. 28) emplea el lenguaje de la «diferencia esencial» entre el ministerio del diácono en el altar y cualquier otro ministerio litúrgico, pero no remite a LG10, sino a LG 29: «Constat eius diaconiam apud altare, quatenus a sacramento Ordinis effectam, essentialiter differre a quolibet ministerio liturgico, quod pastores committere possint christifidelibus non ordinatis. Ministerium liturgicum diaconi pariter differt ab ipso ministerio sacerdotali».

[15] «[...] grati a sacramentali roborati» (LG 29a), «[...] gratiam sacramentalem diaconatus [...]» (AG 16f).

[16] «Missionis autem et gratiae supremi Sacerdotis peculiari modo participes sunt inferioris quoque ordinis ministri, imprimis Diaconi, qui mysteriis Christi et Ecclesiae servientes» (LG 41d).

[17] «Diaconatus permanens [...] signum vel sacramentum ipsius Christi Domini, qui non venit ministrari, sed ministrare» (Pablo VI, *Ad Pascendum*: AAS 54 [1972] 536).

[18] En relación a LG 41 y AG 16, dice el CCE n. 1570: «Diaconi missionem et gratiam Christi, modo speciali, participant. Ordinis sacramentum eos signat *sigillo* ("caractere") quod nemo delere potest et quod eos configurat Christo qui factus est "diaconus", id est, omnium minister». Por su parte, la *Ratio* (n. 5 y 7) vincula la configuración a la efusión del Espíritu y la especifica en la condición de Cristo como Siervo de todos: «Diaconatus confertur per peculiarem effusionem Spiritus (*ordinatio*), quae in recipientis persona specificam efficit configurationem cum Christo, Domino et Servo omnium [...] is (*diaconus*) enim, prout unicus ministerii ecclesiastici particeps, est in Ecclesia specificum signum sacramentale Christi servi [...] Character diaconalis est signum configurativum-distinctivum animae modo indelebili impressum, quod sacro ordine auctos configurat Christo».

[19] Su sacramentalidad implica que «Episcopi, eminenti ac adspectabili modo, ipsius Christi Magistri, Pastoris et Pontificis partes sustineant et in Eius persona agant» (LG 21b); en otros lugares se prefieren fórmulas análogas como: «Episcopi sententiam de fide et moribus nomine Christi prolatam» (LG 25a); «potestas qua, nomine Christi personaliter funguntur» (LG 27a); «munus in ipsius nomine et potestate docendi, sanctificandi et regendi» (AA 2b); «oves suas in nomine Domini pascunt» (CD 11b).

[20] En LG 10b, a propósito de la distinción esencial entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, se dice de éste que «potestate sacra, qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert»; a su vez, en LG 28 se dice de los presbíteros que «suum verum munus sacrum maxime exercent in eucharistico cultu vel synaxi, qua in persona Christi agentes [...] unicum sacrificium [...] repraesentant»; de un modo equivalente asegura PO 13 b que «praesertim in sacrificio Missae, presbyteri personam specialiter gerunt Christi».

[21] La vinculación del «in persona Christi» con la exclusividad sacerdotal para consagrar la Eucaristía se acentúa en documentos posconciliares: el Sínodo de 1971 afirma que «solus sacerdos in persona Christi agere valet ad praesidendum et perficiendum sacrificale convivium» (*Ench. Vat.* IV 1166); la carta *Sacerdotium ministeriale* de 1983 insiste en que «munus tam grave conficiendi mysterium eucharisticum adimplere valeant (episcopi et presbyteri) [...] ut ipsi [...] non communitatis mandato, sed agant in persona Christi» (AAS 75 [1983] 1006); lo cual es recordado en el CIC de 1983: «Minister, qui in persona Christi sacramentum Eucharistiae conficere valet, est solus sacerdos valide ordinatus» (c. 900, 1).

[22] «Presbyteri, unctio Spiritus Sancti, speciali caractere signantur et sic Christo Sacerdoti configurantur, ita ut in persona Christi Capitis agere valeant» (PO 2c); en la misma dirección se mueve la expresión equivalente de PO 12: «[...] omnis sacerdos, suo modo, ipsius Christi personam gerat»; el conjunto del ministerio presbiteral está incluido

en las referencias de [AG 39a](#) («Presbyteri personam Christi gerunt [...] in triplici sacro munere») y [LG 37a](#) («[...] illos, qui ratione sacri sui muneris personam Christi gerunt»); en [SC 33](#) se concreta en la presidencia de la celebración litúrgica: «Immo preces a sacerdote, qui coetui in persona Christi praeest, [...] dicuntur». Documentos posconciliares: en [Evangelii nuntiandi](#), Pablo VI aplica la fórmula al ministerio de la evangelización: «Cum Episcopis in ministerium evangelizationis consociantur [...], ii qui per sacerdotalem ordinationem personam Christi gerunt» ([EN 67](#), *Ench. Vat.* V, 1683); a su vez, Juan Pablo II (1984) la usa referida al ministerio específico de la reconciliación en el sacramento de la penitencia: «Sacerdos, Paenitentiae minister [...] agit in persona Christi» ([RP 29](#)); según [Pastores dabo vobis](#) (1992), el presbítero representa a Cristo, Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia: «[...] connectuntur cum "consecratione", quae eorum propria est eosque ad Christum, Ecclesiae Caput et Pastorem configurat; vel cum "missione" vel ministerio presbyterorum proprio, quod eos habiles efficit et instruit ut fiant "Christi Sacerdotis aeterni viva instrumenta" et ad agendum provehit "Ipsius Christi nomine et persona" [...]»: n. 20; «Presbyter, per sacramentalem hanc consecrationem, configuratur Christo Iesu quatenus Capiti et Pastori Ecclesiae [...]» (n. 21); «Sacerdos ergo advocatur ut sit imago vivens Iesu Christi, Ecclesiae sponsi: remanet ipse quidem semper communitatis pars [...] sed vi eiusdem configurationis ad Christum Caput et Pastorem, ipse presbyter positus est in eiusmodi relatione sponsali erga propriam communitatem» (n. 22).

[23] El CIC de 1983 aplica la fórmula a todo el sacramento del Orden y, por tanto, también al diaconado: «Sacramento ordinis [...] consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplendi, Dei populum pascant. Ordines sunt episcopatus, presbyteratus et diaconatus» (can. 1008-1009). La idea de la personificación, pero aplicada a Cristo siervo, se halla en alguna intervención de Juan Pablo II, cf. *infra*, nota 27. El [Directorium](#) del 1998 prefiere la fórmula «en nombre de Cristo» a propósito del ministerio eucarístico del diácono («nomine ipsius Christi, inservit ad Ecclesiam participem reddendam fructuum sacrificii sui», n. 28) y en relación con la diaconía de la caridad («Vi sacramenti Ordinis diaconus [...] munera pastoralia participat [...] quae participatio, utpote per sacramentum peracta, efficit ut diaconi Populum Dei inserviant nomine Christi», n. 37).

[24] «Ab eo (Christo) Episcopi et presbyteri missionem et facultatem ("sacram potestatem") agendi *in persona Christi Capitis* accipiunt, diaconi vero vim populo Dei serviendi in "diaconia" liturgiae, verbi et caritatis » (CCE 875).

[25] «Per ordinationem recipitur capacitas agendi tamquam Christi legatus, Capitis Ecclesiae» (CCE 1581); «[...] sacramento ordinis, cuius munus est, nomine et in persona Christi Capitis, in communitate servire» (CCE 1591); «In ecclesiali ministri ordinati servitio, Ipse Christus, Ecclesiae suae est praesens, quatenus Caput Sui corporis» (CCE 1548).

[26] «Per ministerium ordinatum, praesertim Episcoporum et presbyterorum, praesentia Christi, tamquam Capitis Ecclesiae, in communitate credentium, visibilis fit» (CCE 1549).

[27] Por ejemplo, la [Ratio fundamentalis](#) insiste en la configuración simultánea del diácono «cum Christo, Domino et Servo omnium» y lo considera como «specificum signum sacramentale Christi Servi» (n. 5). También Juan Pablo II ha afirmado (16-3-1985): «Il diacono nel suo grado personifica Cristo servo del Padre, partecipando alla triplice funzione del sacramento dell'Ordine» (*Insegnamenti VIII/1*, 649).

[28] El mismo texto de S. Policarpo, *Ad Phil.* 5, 2 (ed. Funk, I, 300), que [LG 29](#) y la [Ratio 5](#) aplican a los diáconos, considera a Cristo como Señor y Servidor (ministro): «Misericordes, seduli, incedentes iuxta veritatem Domini, qui omnium minister factus est».

[29] Refiriéndose a los obispos, dice [LG 24](#): «Munus autem illud, quod Dominus pastoribus populi sui commisit, verum est servitium quod in sacris Litteris *diakonia* seu ministerium significanter nuncupatur (cf. *Hch* 1,17.25; 21,19; *Rm* 11,13; 1 *Tm* 1,12»).

[30] Cf. [PDV 21](#): «Christus est Ecclesiae Caput, sui scilicet Corporis "Caput" est eo modo quidem novo et sibi proprio modo, "servum" scilicet significandi, prout ab Ipsius verbis evincitur (Mc 10,45) [...]. Quod servitium seu "ministerium" plenitudinem sui attigit per mortem in cruce acceptam, id est per totale sui donum, in humilitate et amore (Philip 2,7-8) [...]. Auctoritas autem Christi Iesu Capitis eadem est ac Ipsius servitium, donum, totalis deditio, humilis atque dilectionis plena, erga Ecclesiam. Idque in perfecta erga Patrem obedientia. Ille enim, unicus verusque est afflictus et dolens Domini Servus, idemque Sacerdos et Hostia seu Victima».

[31] Dice el CCE 876: «Intrinsece coniuncta naturae sacramentali ministerii ecclesialis est *eius indoles servitii*. Ministri etenim, prorsus dependentes a Christo qui missionem praebet et auctoritatem, vere sunt "servi Christi" ad imaginem Christi qui libere propter nos "formam servi" (Philip 2,7) accepit. Quia verbum et gratia quorum sunt ministri, eorum non sunt, sed Christi qui illa eis pro aliis concredidit, ipsi libere omnium fient servi».

[32] «Iuvat enim viros, qui ministerio vere diaconali fungantur [...] per impositionem manuum inde ab Apostolis traditam corroborati et altari arctius coniungi, ut ministerium suum per gratiam sacramentalem diaconatus efficacius expleant» ([AG 16f](#)).

[33] El Vaticano II no emplea la expresión «potestas iurisdictionis» y solo en [PO 2b](#)) habla de «sacra ordinis potestas». No obstante, en la *Nota explicativa praevia*, n. 2, de [LG](#), afirma a propósito de la consagración episcopal:

«In consecratione datur ontologica participatio sacrorum munerum, ut indubie constat ex Traditione, etiam liturgica. Consulto adhibetur vocabulum munerum, non vero potestatum, quia haec ultima vox de potestate ad actum expedita intelligi posset. Ut vero talis expedita potestas habeatur, accedere debet canonica seu iuridica determinatio per auctoritatem hierarchicam. Quae determinatio potestatis consistere potest in concessione particularis officii vel in assignatione subditorum, et datur iuxta normas a suprema auctoritate adprobatas. Huiusmodi ulterior norma ex natura rei requiritur, quia agitur de muneribus quae a pluribus subiectis, hierarchice ex voluntate Christi cooperantibus, exerceri debent». Sobre las distintas interpretaciones de la «potestas sacra» cfr P. Krämer, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils* (Treveris 1973) 38s; A. Celeghin, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari* (Brescia 1987).

[34] El CIC c.966 distingue entre «potestas ordinis» y «facultas eandem exercendi».

[35] «Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur» (LG 21b). La Relación doctrinal entiende la expresión finalmente usada (*plenitudo sacramenti*) como «totalitas omnis partes includens» (AS III/I, 238). En LG 41b se considera a los obispos como «ad imaginem summi et aeterni Sacerdotis, Pastoris et Episcopi [...] ad plenitudinem sacerdotii electi».

[36] «Presbyteri, quamvis pontificatus apicem non habeant et in exercenda sua potestate ab Episcopis pendeant, cum eis tamen sacerdotali honore coniuncti sunt et vi sacramenti Ordinis, ad imaginem Christi, summi atque aeterni Sacerdotis [...] consecrantur, ut veri sacerdotes Novi Testamenti. Muneris unici Mediatoris Christi (1 Tim 2,5) participes in suo gradu ministerii [...] Presbyteris, ordinis Episcopalis providi cooperatores eiusque adiutorium» (LG 28).

[37] Cf. numerosas referencias en L. Ott, *Das Weihesakrament* (HbDG IV/5; Friburgo 1969). Trento (cf DS 1763-1778) habla del «sacramento del Orden» desde el presupuesto de su unidad, como en el caso del Bautismo y de la Confirmación (cf. DS1767).

[38] «Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo episcopi, presbyteri, diaconi vocantur» (LG 28a).

[39] Cf. S. Tomás, *STh III Suppl.* q.37 a.2 Resp.: «[...] distinctio ordinis est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam. Quia potestas ordinis aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius, aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum».

[40] Cf. LG 10b: «sacerdotium ministeriale seu hierarchicum»; el CCE coloca bajo el título de «Hierarchica Ecclesiae constitutio» la doctrina sobre el ministerio eclesial que expone en los n. 874-896.

[41] «In gradu inferiori hierarchiae sistunt Diaconi» (LG 29a). Con la supresión de los demás grados sucesivos desde *Ministeria quaedam* (1972), el diaconado se convierte de hecho en el grado último.

[42] En el *Directorium* n. 8 se habla explícitamente de «participación» del ministerio episcopal: «Fundamentum obligationis consistit in ipsa participatione ministerii episcopalis, quae per sacramentum Ordinis et missionem canonicam confertur». Y más adelante previene contra la posible privación de la «relatio directa et immediata, quam quilibet diaconus cum proprio episcopo habere debet» (n. 11).

[43] Cf. M. Andrieu, «La carrière ecclésiastique des papes et les documents liturgiques du moyen âge»: *Rev. Sc. Rel.* 21 (1947) 90-120.

[44] La *Ratio fundamentalis* (1998) n.8 habla, a propósito de la relación con obispos, de «dependencia» en el ejercicio de la potestad, y, a propósito de la relación con los presbíteros, de una relación «especial»: «Diaconi, cum ecclesiasticum ministerium in inferiore gradu participant, in sua potestate exercenda necessario ex Episcopis pendent prout plenitudinem sacramenti habentibus. Praeterea, necessitudinem peculiarem cum presbyteris ineunt, quippe in communionem quorum ad populum Dei serviendum sunt vocati».

[45] «[...] [Diaconi] Populo Dei, in communionem cum Episcopo eiusque presbyterio, inserviunt», LG 29a. El motu proprio *Sacrum diaconatus* n. 23, que aplica las decisiones conciliares, pone el acento sobre la sumisión a la autoridad del obispo y del presbítero: «Quae omnia munera in perfecta cum episcopo eiusque presbyterio communionem exsequenda sunt, videlicet sub auctoritate episcopi et presbyteri, qui eo loci fidelium curae praesunt». En el *Caeremoniale Episcoporum...* (Typ. Pol. Vat., 1985) n. 24 se dice a propósito de los diáconos: «Spiritus Sancti dono roborati, Episcopo eiusque presbyterio adiumentum praestant in ministerio verbi, altaris et caritatis».

[46] Los diáconos no pueden ser miembros del consejo presbiteral; cf. LG 28; CD 27; PO 7; CIC c. 495.1). Lo cual es corroborado por el *Directorium*: «Nequeunt tamen esse membra consilii presbyteralis, quia ipsum exclusive presbyterium repraesentat» (n. 42).

[47] En el *Directorium* de 1998 se recuerda la «fraternidad sacramental» que une a los diáconos, la importancia de los vínculos de caridad, oración, unidad, cooperación, la conveniencia de encuentros comunes, pero nada se dice de un posible «ordo diaconorum» en sentido colegial y se previene contra los riesgos de «corporativismo» que en el pasado contribuyeron a la desaparición del diaconado permanente: «Diaconi, vi ordinis accepti, fraternitate sacramentali inter se uniti sunt [...]. Praestat ut diaconi, consentiente Episcopo et ipso Episcopo praesente aut eius

delegato, statis temporibus congregentur [...] Ad Episcopum loci spectat diaconos in dioecesi operantes spiritum communionis alere, evitando ne ille "corporativismus" efformetur, qui praeteritis saeculis tantopere ad diaconatum permanentem evanesendum influxit» (n.6).

[48] «Specifica vocatio diaconi permanentis stabilitatem in hoc ordine supponit. Fortuitus igitur transitus ad presbyteratum diaconorum permanentium, non uxorum vel viduorum, rarissima exceptio semper erit, quae admitti non poterit, nisi graves et speciales rationes id suadeant» (*Directorium*, n. 5).

[49] *LG* 29a remite a las *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae* III, 2: ed. Funk, *Didaskalia* II, 103; *Statuta Eccl. Ant.* 37-41: Mansi 3, 954 (pero en realidad se trata de *Statuta Eccl. ant.* 4: Mansi 3, 951). El texto de los *Statuta* 92 (4), CChr SL 148, 181, dice: «Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur».

[50] Cf. *Pontifical Romano-Germanique* (950), vol. 1 (Ciudad del Vaticano 1963) 24. En el actual *Pontificale Romanum* (ed. typ. 1968, 1989) se hallan las siguientes expresiones: «La misión del diácono es una ayuda para el obispo y su presbiterio (Episcopo eiusque presbyterio adiumentum) en el servicio de la palabra, del altar y de la caridad» (alocución inicial del obispo); el diácono es ordenado «al servicio de la Iglesia» (ad ministerium Ecclesiae) y «para prestar una ayuda al orden sacerdotal» (in adiutorium ordinis sacerdotalis) (interrogatorio del obispo a los ordenandos). En la oración consecratoria se recuerda que los Apóstoles «eligieron siete hombres para que les ayudaran en el servicio cotidiano». Se ha de notar que, para el presbítero, la pregunta planteada es si él «quiere convertirse en presbítero, colaborador de los obispos en el sacerdocio, para servir y guiar al Pueblo de Dios bajo guía del Espíritu Santo».

[51] La versión latina (L) dice: «In diacono ordinando solus episcopus imponat manus, propterea quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi, ut faciat ea quae ab ipso iubentur» (*Trad. apost.* [ed. B. Botte], Sch 11bis [París 1968] 58).

[52] Controvertida es la misma interpretación dada por la Comisión conciliar: «Verba desumuntur ex Statutis Eccl. Ant. [...] et significant diaconos non ad corpus et sanguinem Domini offerendum, sed ad servitium caritatis in Ecclesia ordinari» (AS III/8, 101).

[53] «Et utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus» (Concilio IV Letrán [1215], DS 802; cf *Trad. Apost.*, 4).

[54] «Forma sacerdotii talis est: Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis» (Concilio Florencia [1439], DS 1326).

[55] Concilio Trento (1563), DS 1771; cfr igualmente DS 1764: «[...] Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius, nec non et peccata dimittendi et retinendi [...]».

[56] «[...] distinctio ordinis est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam. Quia potestas ordinis aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius, aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum. Et ideo, cum ordinatur, accipiunt calicem cum vino et patenam cum pane, potestatem accipientes consecrandi corpus et sanguinem Christi» (S. Tomás, *STh* III, *Suppl.* q.37 a.2 resp.).

[57] «[...] episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est quoddam sacramentum [...] ordinatur omnis ordo ad eucharistiae sacramentum; unde, cum Episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote quantum ad hoc, non erit episcopatus ordo» (S. Tomás, *In IV Sent.* d.24 q.3, a.2, sol. II)

[58] *LG* 11a. La afirmación del valor central de la eucaristía es recurrente: cf *PO* 5b («in Sanctissima [...] Eucharistia totum bonum spirituale Ecclesiae continetur»), UR 15a («celebrationem eucharisticam, fontem vitae ecclesiae et pignus futurae gloriae»), *CD* 30f («ut celebratio Eucharistici Sacrificii centrum sit et culmen totius vitae communitatis christianae»).

[59] «Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Dei offert» (*LG* 10b).

[60] Cf. *SC* 35d (competenti ministro), expresión que incluye también a los diáconos, *LG* 20c (adiutoribus... diaconis), *LG* 28a (ministerium ecclesiasticum... diaconi), *LG* 29a (ad ministerium), *LG* 41d (ministri, imprimis diaconi), *OE* 17 (institutum diaconatus), *CD* 15a (diaconi, qui ad ministerium ordinati), *DV* 25a (clericos omnes... qui ut diaconi), *AG* 15i (munera... diaconorum), *AG* 16f (salutis ministros in ordine... diaconorum... ordo diaconatus).

[61] «Doctrina catholica, in liturgia, Magisterio et constanti Ecclesiae explicita praxi, agnoscit duos gradus participationis ministerialis existere sacerdotii Christi: Episcoporum et presbyteratum. Diaconatum ad illos adiuvandos atque ad illis serviendum destinatur. Propterea verbum *sacerdos* designat, in usu hodierno, Episcopos et presbyteros, sed non diaconos. Tamen doctrina catholica docet, gradus participationis sacerdotalis (Episcopatum et presbyteratum) et gradum servitii (diaconatum) conferri, hos omnes tres, actu sacramentali qui "ordinatio" appellatur, id est, sacramento Ordinis» (CCE 1554). También la *Ratio fundamentalis* n. 4, 5, evita la terminología sacerdotal aplicada al diácono: «[...] ad eius (cuiusque ministri ordinati) plenam veritatem pertinet esse participatio específica et representatio ministerii Christi. [...] manuum impositio diaconum non est "ad sacerdotium sed ad

ministerium", id est non ad celebrationem eucharisticam sed ad servitium [...] is (diaconus) enim, prout unici ministerii ecclesiastici particeps, est in Ecclesia specificum signum sacramentale Christi servi».

[62] «Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant» (LG 10b).

[63] «Missionis autem et gratiae supremi Sacerdotis peculiari modo participes sunt inferioris quoque ordinis ministri, imprimis Diaconi» (LG 41d). Con referencia a este texto, el CCE n. 1570 sustituye la expresión «supremo Sacerdote» por la de «Cristo»: «Diaconi missionem et gratiam Christi, modo speciali participant».

[64] «Sacramento ordinis ex divina institutione inter christifideles quidam caractere indelebili quo signantur, constituuntur sacri ministri, qui nempe consecrantur et deputantur ut, pro suo quisque gradu, in persona Christi Capitis munera docendi, sanctificandi et regendi adimplentes, Dei populum pascant» (c.1008). «Ordines sunt episcopatus, presbyteratus et diaconatus» (c.1009). En el lenguaje del CIC de 1983 se privilegia la expresión de «sacri ministri», designando con ella a los bautizados que han recibido una ordenación sacramental. Por un lado, sus expresiones son más lacónicas que las del Vaticano II y no citan LG 29; por otro lado, a pesar de la restricción «pro suo gradu», va más allá que los textos explícitos del Vaticano II al aplicar también al orden del diaconado una actuación «in persona Christi Capitis».

[65] cf. los datos del capítulo VI.

[66] Cf., por ejemplo, Tertuliano, *De exh. cast.* 7, 5 (CCh SL 319, 94), donde obispos, presbíteros y diáconos constituyen el «ordo sacerdotalis» o «sacerdotium»; León I, *Ep.* 12,5; 14,3s (PL 54, 652, 672s), que añade también a los subdiáconos en cuanto integrantes del «ordo sacerdotalis»; Optato de Milevi, *Contra Parmen.* I, 13 (Sch 412, 200), para quien los diáconos integran el «tercer sacerdocio» («Quid diaconos in tertio, quid presbyteros in secundo sacerdotio constitutos?»); también S. Jerónimo, *Ep.* 48, 21 (CSEL 54,387): «Episcopi, presbyteri, diaconi aut virgines eligumur aut vidui aut certe post sacerdotium in aeternum pudici».

[67] Cf. Trento, DS 1764.

[68] Cf. *supra* nota 51

[69] El mismo CCE n.1569, que cita la fórmula de la *Traditio* al igual que LG 29, valora el hecho de que solamente el obispo imponga las manos al diácono en la ordenación como signo de una vinculación especial con el obispo: «Pro diacono ordinando, solus Episcopus manus imponit, ita significans diaconum in muneribus suae "diaconiae" Episcopo speciatim annecti».

[70] «[...] episcopos, qui munus ministerii sui vario gracili, variis subiectis in ecclesia legitime tradiderunt» (LG 28).

[71] «Gratia enim sacramentali roborati, in diaconia liturgiae, verbi et caritatis populo Dei, in communionem cum episcopo eiusque presbyterio, inserviunt» (LG 29). Por su parte, el *Directorium* n.22 habla de una ayuda a «obispos» y «presbíteros»: «Sic diaconus auxiliatur et inservit episcopis et presbyteris, qui semper praesunt liturgiae, previgilant super doctrinam et moderantur Populum Dei».

[72] «In questo testo antico, il "ministero" viene precisato come "servizio del vescovo"; il Concilio pone l'accento sul servizio del popolo di Dio» (*Insegnamenti XVI/II*, 1000).

[73] Inter varia illa ministeria quae inde a primis temporibus in Ecclesia exercentur, teste traditione, praecipuum locum tenet munus illorum qui, in episcopatum constituti, per successionem ab initio recurrentem, apostolici seminis traduces habent [...] Proinde docet Sacra Synodus Episcopos ex divina institutione in locum Apostolorum successisse, tamquam Ecclesiae pastores» (LG 20bc); «Episcopi, utpote Apostolorum successores, a Domino [...] missionem accipiunt» (LG 24a). en el mismo sentido, cf. DS 1768, 3061, CCE 1555.

[74] «Christus, quem Pater sanctificavit et misit in mundum (Io 10,36), consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet Episcopos participes effecit, qui munus ministerii sui, vario gradu, variis subiectis in Ecclesia legitime tradiderunt. Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur» (LG 28a).

[75] «Ordo est sacramentum per quod missio a Christo Ipsius Apostolis concredita exerceri pergit in Ecclesia usque ad finem temporum: est igitur ministerii apostolici sacramentum. Tres implicat gradus: Episcopatum, presbyteratum et diaconatum» (CCE 1536).

[76] Incluso la denominación de «sacerdocio ministerial o jerárquico» de LG 10b.

[77] Apostolis eorumque successoribus a Christo collatum est munus in ipsius nomine et potestate docendi, sanctificandi et regendi» (AA 2b; cf. LG 19a).

[78] «Munus autem illud, quod Dominus pastoribus populi sui commisit, verum est servitium quod in sacris Litteris diakonia seu ministerium significanter nuncupatur» (LG 24a).

[79] Cf. Trento, DS 1764] («[...] Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi [...]»), DS 1771 («[...] sacerdotium visibile et externum...»), DS 1765 («[...] tam sancti sacerdotii ministerium [...] ministrorum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent»), DS 1772 («[...] alios ordines, et maiores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur»).

[80] cf. [LG](#) 29a.

[81] Por ejemplo, Mons. Yü Pin pensaba que los diáconos permanentes podían ejercer una función de «pontis seu mediationis inter hierarchiam et christifideles» (AS II/II, 431); a su vez, la Comisión conciliar recogía la idea de que los diáconos casados podrían constituir «quasi pontem» entre el clero y el pueblo (AS III/1, 267).

[82] «Concilium denique Vaticanum II optatis et precibus suffragatum est, ut Diaconatus permanens, ubi id animarum bono conduceret, instauretur veluti medius ordo inter superiores ecclesiasticae hierarchiae gradus et reliquum populum Dei, quasi interpres necessitatum ac votorum christianorum communitatum, instimulator famulatus seu diaconiae Ecclesiae apud locales christianas communitates, signum vel sacramentum ipsius Christi Domini, qui non venit ministrari, sed ministrare» (Pablo VI, *Ad Pascendum*, AAS 54 [1972] 536).

[83] Per receptum diaconatum aliquis fit clericus et incardinatur Ecclesiae particulari vel Prelaturae personali pro cuius servitio promotus est» (CIC 266); cf. también c. 1008-9. De lo cual se hace eco el reciente [Directorium](#) de 1998: «Per impositionem manuum et consecrationis precem ipse minister sacer et hierarchiae membrum constituitur. Haec conditio ipsius statum theologicum et iuridicum in Ecclesia determinat» (n. 1).

[84] Cf. *Trad. Apost.* 4, 8,21,24 (función de puente entre el obispo y el pueblo cristiano); *STh* III q.82 a.3 ad 1 («diaconi sunt inter sacerdotes et populum»)

[85] Así, pueden estar casados (c.281,3), no están obligados a vestir un traje eclesiástico (c.284), ni a abstenerse de cargos públicos en el ámbito de la potestad civil (c.285,3) o de administrar bienes seculares (c.285,4), pueden dedicarse a los negocios y al comercio (c.286) y participar activamente en partidos políticos y en asociaciones sindicales (c.287,2; cf. c.288). Cf., al respecto, las precisiones del [Directorium](#) n.7-14.

[86] Por ejemplo: ser sujetos hábiles de la potestad de régimen o de jurisdicción en razón del orden sagrado (c.129); obtener oficios para los que esta potestad se requiere (c.274,1), si bien no pueden ser vicario general ni episcopal (c.475); pueden ser nombrados jueces diocesanos (c.1421,1) e incluso juez único (c.1425,4); pueden también otorgar determinadas dispensas (c.89; c.1079,2), o asistir como facultad general a los matrimonios (c.1111s); son ministros ordinarios del Bautismo (c.861,1), de la Comunión (c.910,1) y de la exposición eucarística (c.943); pueden predicar en todas partes (c.764) y la homilía es facultad reservada a ellos y a los presbíteros (c.767,1).

[87] Cf. *Zukunft aus der Kraft der Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode 1985. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper* (Friburgo 1986); W. Kasper, «Kirche als Communio», en ID., *Theologie und Kirche* (Maguncia 1987) 272-289.

[88] «[...]in diaconia liturgiae, verbi et caritatis Populo Dei [...] inserviunt [...] fidelium cultui et orationi praesidere [...] caritatis et administrationis officiis dediti » ([LG](#) 29a). La Comisión conciliar lo esclarece así: «Indicantur officia diaconorum in primis modo generali, brevi sed gravi sententia, in triplici campo, scilicet "in diaconia liturgiae, verbi et caritatis": quod deinde magis specificatur per "caritatis et administrationis officia"» (AS III/1, 260). El acento de la dimensión caritativa aparece también en la explicación dada por la misma Comisión a los términos de la fórmula «non ad sacerdotium, sed ad ministerium»: «significant diaconos non ad corpus et sanguinem Domini offerentes, sed ad servitium caritatis in Ecclesia ordinari» (AS III/8, 101).

[89] Iuvat enim viros, qui ministerio vere diaconali fungantur, vel verbum divinum tamquam catechistae praedicantes, vel nomine parochi et episcopi dissitas communitates christianas moderantes, vel caritatem exercentes in operibus socialibus seu caritativis, per impositionem manuum inde ab Apostolis traditam corroborari et altari arctius coniungi, ut ministerium suum per gratiam sacramentalem diaconatus efficacius expleant» ([AG](#) 16f).

[90] «[...]ubi sacerdos deest, Ecclesiae nomine matrimoniis celebrandis assistere et benedicere ex delegatione episcopi vel parochi [...] funeris ac sepulturae ritibus praeesse [...] praesidere, ubi sacerdos non adest [...] caritatis et administrationis officiis atque socialis subsidii operibus, Hierarchiae nomine, perfungi [...] apostolica laicorum opera fovere et adiuvaré» (*Sacrum diaconatus*, 22, AAS 59 [1967] 701s).

[91] Sobre las tareas atribuidas y sobre las cuestiones que plantea el c.517 cf. *supra* capítulo IV notas 50-51.

[92] Cuando habla de los diáconos sin más, dice: «Ad diaconos pertinet, inter alia, Episcopo et presbyteris in mysteriorum divinorum celebratione assistere, maxime Eucharistiae, eamque distribuere, Matrimonio assistere idque benedicere, Evangelium proclamare et predicare, exsequiis praesidere atque se diversis caritatis consecrare servitiis» (CCE 1570). Cuando se refiere explícitamente al diaconado permanente, citando [AG](#) 16, reitera la conveniencia y utilidad de ordenar sacramentalmente a aquellos «viros qui in Ecclesia ministerium vere diaconale expleant sive in vita liturgica et pastoralis sive in operibus socialibus et caritativis» (CCE 1571).

[93] «Ad munus docendi [...] quidem elucet ex libri Evangelii traditione, in ipso ordinationis ritu praescripta. Diaconi munus sanctificandi impletur [...] quo pacto apparet quomodo ministerium diaconale ex Eucharistia procedat ad eandemque redeat, nec in mero servitio sociali exhauriri possit. Munus regendi denique exercetur per deditioem operibus caritatis [...] peculiari habito ad caritatem, quae praeeminentem diaconalis ministerii notam constituit» (*Ratio* n. 9).

[94] «Diaconi proprium officium est Evangelium proclamare et Verbum Dei praedicare [...] quae facultas oritur e sacramento [...]. Ministerio Episcopi et, subordinate, ministerio presbyterorum, diaconus praestat auxilium

sacramentale, ac proinde intrinsicum, organicum, a confusione alienum... Opera caritatis, dioecesana vel paroecialia, quae sunt inter primaria officia Episcopi et presbyterorum, ab his transmittuntur, secundum testimonium Traditionis Ecclesiae, servis ministerii ecclesiastici, hoc est diaconis» (*Directorium*, 24, 28, 37).

[95] Por ejemplo: «Itaque Diaconatus in Ecclesia mirabiliter effloruit simulque insigne praebuit testimonium amoris erga Christum ac fratres in caritatis operibus exsequendis, in ritibus sacris celebrandis atque in pastoralibus perfungendis muneribus» (Pablo VI, *Ad Pascendum*, AAS 64 [1972] 535).

[96] Cf. *supra*, notas 21, 53, 54.

[97] Cf. *supra*, nota 55.

[98] De manera escueta formula [LG](#) 21b: «Episcoporum est per Sacramentum Ordinis novos electos in corpus episcopale assumere».

[99] Por ejemplo : «Minister ordinarius sacrae communionis est Episcopus, presbyter et diaconus. Extraordinarius sacrae communionis minister est acolythus necnon alius christifidelis ad normam can. 230,3 deputatus» (CIC 910).

[100] «Confirmationis minister ordinarius est Episcopus; valide hoc sacramentum conferi presbyter quoque hac facultate vi iuris communis aut peculiaris concessionis competentis auctoritatis instructus» (CIC 882).

[101] Si [LG](#) 26c considera a los obispos «dispensatores sacrorum ordinum», c.1012 del CIC afirma a que «sacrae ordinationis minister est Episcopus consecratus»; cf. en el mismo sentido DS 1326 y 1777. Con ello, sin embargo, no parece zanjado doctrinalmente el problema que suponen algunos documentos pontificios, en los que parece otorgarse a un presbítero la facultad de conferir el diaconado (cf. DS 1435) y también el presbiterado (cf. DS 1145, 1146, 1290).

[102] La misma *Ratio fundamentalis* dice lo siguiente: «Ministerium diaconale distinctum est exercitio trium munerum, ministerio ordinato propriorum, in specifica luce diaconiae» (n.9).

Conclusión

[1] Constitución apostólica *Sacramentum ordinis*, art. 4-5 (DS 3857-3861). Sobre la imposición de manos y la oración consecratoria, cf. igualmente Gregorio IX, Ep. *Presbyter et diaconus* ad episc. Olaf de Lund (DS 826; cf. 1326).

[2] *Ministeria quaedam*, en AAS 64 (1972) 531.

[3] *Sacrum diaconatus*, en AAS 59 (1967) 698.

[4] Se ha comunicado a la Comisión Teológica Internacional que existe por ahora un proyecto de revisión de este mismo canon, con vistas a distinguir los ministerios sacerdotales del ministerio diaconal.

[5] Cf P. Erdö, «Der ständige Diakon. Theologisch-systematische und rechtliche Erwägungen»: *AkathKR* 166 (1997) 79s.

[6] *Ad Trall.* 3,1; SCh 10bis,96.