

bra sempre più simile a una grande organizzazione. Per attuare l'evangelizzazione quali trasformazioni si richiederebbero oggi alla Chiesa? In che modo tali trasformazioni sarebbero frutto non di una semplice strategia, ma di un'obbedienza al Vangelo?

Per la preparazione: l'idea di tornare ai pregressi, in forma di seminari, mi pare sia stata accettata come un modo di coinvolgere i soci e affini, tenendo (o cercando) legami con le Istituzioni teologiche.

L'ipotesi potrebbe articolarsi su tre percorsi:

1. Una rilettura della vicenda del termine "evangelizzazione" nel periodo successivo al Vaticano II: perché è entrato in forma così massiva; che variazioni ha conosciuto; che interrogativi ha fatto sorgere. Si tratta di arrivare a una chiarificazione "critica", che comporta una rilettura del Sinodo 1974 e della EN, oltre che, per l'Italia, delle scelte pastorali degli anni '70, fin dentro la "nuova evangelizzazione". Contestualmente si dovrebbe verificare se e come la Chiesa si sia trasformata in vista della evangelizzazione.

2. Una lettura delle provocazioni che vengono oggi a una Chiesa che voglia evangelizzare: il dialogo inter-religioso, il dialogo con le culture, la sfida delle povertà. Si tratta di considerare il contesto per vedervi una provocazione (da parte di Dio? cf J. Sobrino) alla Chiesa che sembra, per un verso, preoccupata di annunciare il Vangelo, per un altro verso, in affanno di fronte a eventuali trasformazioni.

3. Il problema della comunicabilità del Vangelo: quali condizioni, quali linguaggi, quali implicazioni (il tema dell'efficacia in riferimento alla Parola della croce, rimanda a una figura di

Chiesa: rappresentanza di un'umanità 'salvata', diaspora in un mondo plurale, piccolo gregge con valore di segno?), quali mezzi (riprendere LG 8: EV 1, 306-307?).

Giacomo Canobbio

2.5. Contributo in vista di una possibile articolazione del Congresso ATI del 2003

Le note qui proposte rischiano di non entrare in sinergia con quanto è stato finora elaborato. Ciò nasce dalla mia personale difficoltà di intendere chiaramente quale sia l'oggetto del prossimo Congresso. Ciò a differenza dei due precedenti di Troina e Brescia, dove si potrà anche criticare la modalità di svolgimento, però era dato cogliere chiaramente la delimitazione del tema (il dialogo interreligioso, il nesso storia/teologia nel '900).

• Non credo che la cifra "evangelizzazione" sia come tale perspicua a focalizzare un oggetto tematico sufficientemente univoco. Si tratta di una categoria molto inflazionata nel periodo post-conciliare, in seguito anche in parte sostituita dalle categorie di "missione" e di "comunicazione", che ancor più rischiano uno slittamento linguistico, perché esse finiscono per avvolgere un ambito sterminato e indeterminato di questioni: dal primato della Parola alla promozione umana, dall'Incarnazione all'impegno secolare, dal mistero della Trinità ai *mass-media*. Si tratta di formule generiche e ultimamente sfuggenti ad una puntuale semantizzazione; non a caso esse risultano ampiamente utilizzate come cifre sintetiche della progettazione/programmazione pastorale. Sulla pertinenza teologica di tali cifre occorrerebbe impegnarsi in un attento discernimento che metta in guardia da faci-

li slittamenti retorici (ricordo al proposito diverse puntualizzazioni critiche di B. Seveso).

• Non sono poi affatto convinto che il conio della formula «nuova evangelizzazione» ad opera di Giovanni Paolo II sia in diretta continuità con quella di «evangelizzazione» proposta dal Sinodo dei Vescovi del '74 e rilanciato da *Evangelii nuntiandi*. Assai istruttivo al riguardo potrebbe essere un riferimento alla *receptio* delle due formulazioni nell'ambito latino/americano.

• Se il discorso che ci interessa mettere a tema può essere riespresso come la necessità che in questo snodo epocale, contrassegnato da straordinarie trasformazioni sul piano culturale, etico e religioso, si provveda a una riforma della chiesa, o altrimenti come l'urgenza di una nuova configurazione del suo volto, della sua struttura interna e delle sue forme di oggettivazione storica, mi pare che il riferimento alle differenze fra chiesa/missione, dottrine/

vangelo, forme/contenuto possa risultare alquanto formale, fintanto che non si metta a fuoco una riflessione diagnostica e pronostica sulla condizione storico-epocale in cui la chiesa si trova oggi a svolgere la sua missione.

• Non ho presente il testo di D. J. Bosch, *La trasformazione della missione*, rimando piuttosto – per indicare allusivamente al taglio che potrebbe proficuamente adottare il nostro Congresso – ai percorsi suggestivi offerti da:

- KARL RAHNER, *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance* (Queriniana, Brescia 1973);
- MEDARD KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo* (Queriniana, Brescia 1998);
- GHISLAIN LAFONT, *Immaginare la Chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana* (San Paolo, Cinisello Balsamo 1998).

Marco Vergottini

3. "Senza provare vergogna"

Osservazioni sul gruppo diaconi/diaconesse nelle Costituzioni Apostoliche

Nel Corso di aggiornamento sul ministero ordinato alcuni partecipanti hanno lamentato l'assenza di un contributo relativo ai Padri. Qui di seguito si offrono alcune riflessioni su aspetti particolari del problema, che riguardano anche discussioni recenti.

Secondo la *Tradizione Apostolica* il diacono è ordinato «al servizio del vescovo per fare quello che questi gli indica»¹. A questa laconica indicazione non aggiunge molto lo schema della

preghiera di ordinazione riportato di seguito: si chiede «spirito di grazia, zelo e diligenza» per il «servizio della Chiesa» e per «presentare nel santuario ciò che viene offerto da colui che è stato stabilito tuo sommo sacerdote».

Questa scarna presentazione rende ancora più interessanti le pagine che a questo ruolo dedicano le *Costituzioni Apostoliche*, opera compilatoria della fine del IV secolo di ambiente siriano occidentale²: i primi 6 libri inglobano, con ampliamenti e adattamenti, uno scritto del secolo precedente, la *Dida-*

scalia siriana dei 12 apostoli; il libro VII rielabora la *Didaché*, e l'VIII la *Tradizione Apostolica*. In questo scritto i passi riferiti ai diaconi sono molteplici e non univoci, anche in dipendenza dalle fonti utilizzate. Pur con l'avvertenza dunque di non cercare un "sistema" in uno scritto che lo ignora, si possono raccogliere alcune osservazioni sul ruolo dei diaconi e sulle preghiere di ordinazione, con i riferimenti scritturistici che li sostengono.

1. Il gruppo diaconale

Nel II libro, in dipendenza dalla *Didascalìa*, vengono presentati i diversi ministeri: prima il vescovo, il cui ruolo è fortemente enfatizzato, poi i diaconi e infine i presbiteri³. In questo contesto viene rielaborata anche la prospettiva proposta nella lettera ai Magnesi dell'epistolario ignaziano⁴, ed ogni ruolo è letto come rimando, ombra, segno del venirci incontro di Dio nella Storia della Salvezza: il vescovo rimanda al Padre, il diacono a Gesù Cristo, la diaconessa allo Spirito Santo e i presbiteri al collegio degli apostoli⁵.

Non è tuttavia l'unico contesto in cui si parla dei ministeri e del loro concreto esercizio. Particolarmente interessante si rivela, ad esempio, un passaggio del III libro (III, 19,1-7) che affronta l'argomento del ruolo del gruppo diaconale⁶, includendo all'interno della sezione anche le indicazioni sul battesimo. I compiti dei diaconi e delle diaconesse sono ampi e comprendono l'annuncio, l'ospitalità, la cura e il servizio concreto dei poveri:

«Che i diaconi siano irreprensibili in tutto, come il vescovo, solo più diligenti e in numero proporzionato all'importanza della chiesa, perché possano prendersi cura dei malati e dei poveri (*tois adynátois hypéreteísthai dýnōntai*) come ope-

rai che non provano vergogna; la diaconessa (*hē gynē*) si prenderà cura del servizio verso le donne ed entrambi (*amphōteroi*) si occupino dell'annuncio (*pròs anghelían*), dell'accoglienza degli stranieri, del servizio, della cura, come ha dichiarato da parte del Signore il profeta Isaia: "Il Signore (vorrà) giustificare il giusto mio servo che offre bene il suo servizio ai molti" (*Is 53,11, LXX*)».

L'accento prevalente è sulla necessità di farsi carico delle situazioni di indigenza, "senza provare vergogna". Anzi, l'insistenza con cui questo concreto servizio viene raccomandato fa sospettare che si tratti di un aspetto niente affatto scontato: non si può pertanto concludere che la *prescrizione* corrisponda concretamente alla *descrizione* del ruolo effettivamente esercitato. L'ampio sviluppo, comunque, rivela il fondamento cristologico del ruolo diaconale:

«Ciascuno dunque riconosca la sua funzione e l'eserciti con zelo, in accordo di mente e di cuore, sapendo qual è la retribuzione del servizio. Non provino dunque vergogna del servizio ai poveri (*tois deménois*), ma secondo l'esempio di nostro Signore Gesù Cristo, che non è venuto "per essere servito ma per servire e per dare la sua vita in riscatto per i molti"» (*Mt 20,28*), agiscano anch'essi così. Anche se fosse necessario dare la vita per un fratello, non esitino, perché nostro Signore Gesù Cristo non ha esitato a dare la sua vita per i suoi amici (cf *Gv 15,13*), come lui stesso ha detto».

Questa prospettiva viene ribadita attraverso altre citazioni bibliche, fra cui emerge per ampiezza ed importanza la narrazione evangelica di *Gv 13,1-20*:

«Se dunque il Signore del cielo e della terra tutto ha sopportato a

causa nostra, come potete voi esitare ad assicurare il servizio agli indigenti, voi che dovete essere imitatori (*mimētai*) di colui che a causa nostra ha assunto il servizio, la povertà, le piaghe e la croce? È necessario dunque che voi serviate i vostri fratelli, come imitatori di Cristo, che ha detto: "Chi fra voi vuol essere grande, sia vostro servitore (*diákonos*) e chi fra voi vuol essere il primo, si faccia vostro servo (*doúlos*)" (*Mt 20,26-27*). Così lui stesso ha realizzato il buon servizio dei molti (cf *Is 53,11, LXX*) e non a parole. Infatti, preso un asciugatoio, se lo cinse, poi versò l'acqua nel catino e venne e lavò i piedi a tutti noi e li asciugò con l'asciugatoio. Facendo questo, ci ha mostrato la tenerezza del suo amore fraterno (*tò tēs philadelphías agapētikón*), perché anche noi agiamo nello stesso modo gli uni verso gli altri. Se dunque il nostro Signore e Maestro si è così abbassato, come potete voi aver vergogna a fare lo stesso verso i poveri e i malati, dal momento che siete operai al servizio della verità e difensori della fede? Compite dunque il vostro servizio con tenerezza e rispetto (*agapētikòs*), senza mormorare e protestare. Voi non agite infatti per gli uomini, ma per Dio ed è da lui che riceverete la ricompensa per il vostro servizio, nel giorno i cui sarete "visitati" (*en heméra(i) episkopēs hymōn*)».

L'ultima osservazione riconduce quanto affermato prima al contesto più generale della collaborazione del gruppo diaconale con il vescovo:

«Bisogna perciò che voi diaconi facciate visita a coloro che ne hanno bisogno e che segnaliate al vescovo coloro che sono nel bisogno; voi siete infatti la sua anima e i suoi sensi, diligenti e docili verso di lui come verso un padre ed un maestro».

2. Le preghiere di ordinazione

Il sintetico riferimento alla preghiera di ordinazione del diacono presente in TA viene rielaborato ed ampliato nell'VIII libro delle *Costituzioni* (VIII, 17,1-20,2), che mantiene l'ordine della sua fonte (vescovo, presbiteri, diaconi), presentando però per questi ultimi una doppia preghiera, una per gli uomini e una per le donne⁸. Le due preghiere sono introdotte in modo simile e, pur con significative divergenze, presentano la stessa struttura. Rileveremo prima gli elementi paralleli, poi le differenze, sottolineando in particolare la diversa tipologia biblica di riferimento.

Si può innanzitutto osservare che, come è caratteristica di questo scritto, l'imposizione delle mani per le "ordinazioni"⁹ è indicata come *cheirotomia*, termine presente nei titoli¹⁰ per i primi quattro ministeri (dal vescovo alla diaconessa) e utilizzata nel testo, come sostantivo o nella forma verbale, per il vescovo, i presbiteri, i diaconi, i suddiaconi ed esclusa esplicitamente, seguendo il documento fonte, per i confessori, le vergini, le vedove, gli esorcisti¹¹. In tutti i casi, comunque, si chiede che il vescovo "imponga le mani"¹² nelle due preghiere che stiamo esaminando, assistito dai presbiteri e dai diaconi nella prima, dai presbiteri, dai diaconi e dalle altre diaconesse nella seconda:

«Quanto all'ordinazione (*cheirotomías*) del diacono, io Filippo, dispongo: il diacono, o vescovo, lo costituirai imponendogli le mani (*epithēis autōi tās cheiras*), assistito da tutto il presbiterio e dai diaconi».

«Quanto alla diaconessa, io Bartolomeo, dispongo: O vescovo, imponile le mani (*epithēseis autēi tās cheiras*) assistito dal presbiterio, dai diaconi e dalle diaconesse».

Sono inoltre perfettamente sovrapponibili la menzione del «tuo/a servo/a che ti è proposto/a per il diaconato»¹³ e si corrispondono, pur nella forma leggermente diversa, le richieste di renderli degni/e per il ministero indicato.

La struttura delle due preghiere, pur essendo evidentemente simile, presenta un diverso equilibrio fra le sue parti. L'invocazione della preghiera per il diacono ha un ampliamento breve e generico, composto da apposizioni semplici – «Dio onnipotente, verace e veritiero, munifico verso tutti coloro che ti invocano nella verità, mirabile nei tuoi disegni, sapiente nel pensiero, potente per la forza» – e si apre subito all'invocazione dello Spirito su colui che «è proposto per il diaconato», petizione che contiene come motivazione il riferimento al *tipo* del diacono, Stefano, esplicitamente indicato come protomartire e imitatore della passione:

«Esaudisci la nostra preghiera, Signore ed ascolta la nostra supplica e fa' risplendere il tuo volto sopra il tuo servo che è qui e che ti è proposto per il diaconato, riempilo di Spirito e di potenza, come hai riempito Stefano primo martire ed imitatore della passione del tuo Cristo».

La seconda parte della petizione chiede che il nuovo diacono sia in grado di compiere degnamente il compito che gli è affidato e lascia intravedere un possibile «progresso», indicato come possibilità di «essere trovato degno di un grado superiore» (*meizonos axiòthênai bathmoû*):

«Concedigli di compiere degnamente il ministero che gli è affidato, senza deviazione, né onta, né motivo di biasimo, e sia così trovato degno di un grado superiore. Te lo chiediamo per la mediazio-

ne del tuo Cristo, il tuo Figlio unigenito, per mezzo del quale a te sia gloria, onore e adorazione nello Spirito Santo, per tutti i secoli. Amen».

Nella preghiera per la diaconessa invece l'invocazione si amplia in ben quattro relative, che fanno riferimento alla creazione dell'uomo e della donna, alla tipologia delle profetesse dell'Antico Testamento, alla nascita di Gesù Cristo «da donna», alla presenza di donne all'entrata della Tenda:

«Dio eterno, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che hai creato l'uomo e la donna, che hai riempito di Spirito Miriam, Debora, Anna e Hulda, che non hai ritenuto indegno che il tuo figlio unigenito nascesse da una donna, tu che nella tenda della testimonianza e nel tempio hai istituito delle guardiane delle tue sante porte...».

Attraverso l'espressione tecnica «tu stesso adesso» (*autòs kai nyn*)¹⁴ viene introdotta la petizione, in cui non compaiono altri riferimenti alla tipologia biblica, ma che si allarga a richiedere anche la purificazione della carne e dello spirito:

«guarda questa tua serva che è qui, che ti è proposta per il diaconato, e donale il tuo Spirito santo e purificala da ogni impurità della carne e dello spirito perché possa compiere degnamente il ministero che le è affidato, a gloria tua e a lode del tuo Cristo, per mezzo del quale a te sia gloria ed adorazione nello Spirito Santo per tutti i secoli. Amen».

La differenza più vistosa¹⁵ fra le due preghiere consiste dunque nella diversa tipologia di riferimento: un modello diaconale per gli uomini e un modello profetico per le donne. Nel caso della seconda preghiera colpisce, ancora di più del numero delle proposizioni relative, il riferimento alla cre-

azione della donna e dell'uomo e alla nascita da donna del Figlio: quasi che ci fosse necessità di mostrare la «dignità» delle donne e quindi la legittimità del loro ruolo. Questo dato potrebbe comporsi del resto con le esortazioni presenti in III, 16,1-2, in cui il redattore sembra preoccupato di diffondere e difendere il ruolo delle diaconesse, non da tutti forse accettato. Gli altri due riferimenti potrebbero essere più concretamente legati alle mansioni riconosciute a questo ministero: la menzione infatti delle guardiane delle porte, ha paralleli in II, 57,10 e VIII, 28,6 e sembra rimandare a quei ruoli legati alla disciplina e all'accoglienza delle donne durante la liturgia che vengono facilmente individuati per le diaconesse. Di per sé il riferimento al modello delle profetesse e di Debora, giudice in Israele, potrebbe invece supportare un più ampio ruolo *pròs anghelian*, nonostante il divieto paolino ripreso e commentato in III, 6,1ss.

3. Una situazione variegata

Come è ovvio e come si è già ricordato, non è possibile ricostruire pienamente i ruoli concretamente esercitati da questo gruppo diaconale. Di fatto non è dato sapere, ad esempio, se la vergogna su cui il testo torna con tanta insistenza, è semplicemente un motivo retorico, se si riferisce ad un disagio concretamente mostrato dai diaconi per la situazione di povertà in cui si trovano coinvolti, o se può essere originata dall'esercizio di un ruolo avvertito come «inferiore» in una mentalità da *cursus honorum*. Nello stesso modo i riferimenti alle diaconesse, spesso in contraddizione fra di loro anche per la diversità delle fonti utilizzate, non bastano a chiarire nel concreto il ruolo da loro esercitato. Del resto il testo stesso, fornendo l'indica-

zione che il numero dei diaconi deve essere proporzionato alla grandezza della chiesa, lascia intuire conformazioni e prassi diversificate. Maggiore luce, rispetto agli uni e alle altre, può provenire dal confronto fra la documentazione canonico-liturgica e le altre fonti storiche¹⁶. Ma la consapevolezza di questa complessità è comunque antidoto contro le generalizzazioni e le letture apoletiche. Proprio in questa prospettiva, può forse essere utile anche la ricognizione veloce di un unico scritto: comunque eco di una esperienza ecclesiale, anche se non siamo in grado di precisarne i contorni.

Cristina Simonelli

Note

¹ «Quando si ordina un diacono, sia scelto nel modo già detto, il solo vescovo gli imponga le mani, come abbiamo prescritto. Nell'ordinazione del diacono solo il vescovo imponga le mani, perché non è ordinato al presbiterato, ma al servizio del vescovo per fare quello che questi gli indica. Difatti non prende parte del consiglio del clero, ma amministra e segnala al vescovo ciò che è necessario, né riceve lo spirito comune del presbiterato del quale partecipano i presbiteri, ma quello che gli è conferito per il potere del vescovo» (TA 8: PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione apostolica*, a cura di E. Peretto, Città Nuova, Roma 1996, 114). Riguardo all'*iter* complesso del documento e quindi alle difficoltà connesse alla sua interpretazione e collocazione, cf E. PERETTO, «Introduzione», in PSEUDO-IPPOLITO, TA, 17-29.

² Testo in SChr 320; 329; 336. Edizione e commento a cura di M. Metzger, che così divide l'introduzione: «Genere letterario, origine di CA e tradizione manoscritta», in SChr 320, 13-94; «Teologia e istituzioni ecclesiali di CA», in SChr 329, 10-110; «Gli 85 canonici apostolici», in SChr 336, 9-12. Dati interni alla compilazione la fanno collocare alla fine del IV secolo ma non oltre il 380 perché non appaiono riferimenti a sinodi posteriori a tale data. Lo

studio della terminologia e della teologia dell'opera rimanda ad un ambiente tradizionalista, che non utilizza la terminologia nicena, ma neanche espressioni tipiche delle comunità ariane, nonostante la cristologia arcaizzante e il ruolo nettamente subordinato attribuito allo Spirito (cf ad esempio, il testo riportato alla nota 5). Alla fine del secolo esistevano in Antiochia diverse comunità non in comunione tra loro, a seguito della controversia ariana e delle vicende relative al contestato episcopato di Melezio (M. SIMONETTI, «Melezio», in DPAC II, 2205-6). Cf M. METZGER, «Introduction», in SChr 320, 61-62.

³ Cf CA II, 26,4-7 in questo ordine, più spesso però (cf anche II, 26,3) e soprattutto nell'VIII libro, i presbiteri precedono i diaconi nell'enumerazione. Cf M. METZGER, «Introduction», in SChr 329, 44.

⁴ IGNAZIO, *Magnesi*, VI,1. All'ambiente di *Costituzioni Apostoliche* bisogna probabilmente ascrivere anche l'attività dell'interpolatore dell'epistolario ignaziano: cf M. METZGER, «Introduzione», in SChr 320, 32.

⁵ «Il diacono lo (=il vescovo) assisterà come Cristo il Padre, lo serva in tutto in modo irreprensibile, come Cristo, che non fa niente da se stesso, ma sempre quello che piace al Padre. La diaconessa sia onorata da voi come «tipo» dello Spirito Santo (*hē diákonos eis týpon toû hagíou pneúmatos...*), non parla infatti e non fa niente senza il diacono, come lo Spirito Santo non fa niente da se stesso, ma, glorificando Cristo, compie la sua volontà» (CA II, 26,5-6: il testo amplia con le sottolineature «subordinazioniste» quello più essenziale della Didascalia: «(episcopus) loco Dei regnans sicut Deus honoretur a vobis, quoniam episcopus in typum Dei praesidet vobis. Diaconos autem in typum Christi adstat; ergo diligatur a vobis. Diaconissa vero in typum sancti spiritus honoretur a vobis. Presbyteri etiam in typum apostolorum spectentur a vobis» (II, 26,4-7, in F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae 1905 [rist. anast. 1979], 104).

⁶ Cf anche E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica*. I primi tre secoli, Milano 1997: i testi della *Didascalia* alle pp. 622-

624; 631-634. Nelle pagine introduttive la trattazione sui diaconi (106-109) è separata da quella sulle diaconesse (191-194), inserita nel capitolo «Donna, carismi, ministeri».

⁷ L'espressione *amphóteroi pròs anghelian* è un'aggiunta propria di CA, che non compare in Didascalia: cf Fr.R. FUNK, *Didascalia...*, cit., 212-215; cf E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica...*, cit. 633. Secondo Vagaggini, tuttavia anche il corrispondente passaggio di Didascalia (in cui corrisponde a III,12-13) si riferisce «tanto ai diaconi che alle diaconesse: cosa non abbastanza osservata». Come esempio di lettura che trascura il riferimento inclusivo rimanda al Gryson (*Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux 1972, 75-79), che di fatto è invece la fonte di molta letteratura secondaria sull'argomento: C. VAGAGGINI, «L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina», in *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) I, 148 e nota 3. Il termine *anghelia* è del resto estremamente generico: Vagaggini lo traduce «portare messaggi» («L'ordinazione...», cit., 167); M. METZGER «la proclamation», in SChr 329, 161.

⁸ Per le diaconesse, cf C. VAGAGGINI, «L'ordinazione...», cit., 163-173.

⁹ Cf P. VAN BENEDEN, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle*. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313, Louvain 1974.

¹⁰ Nella maggior parte dei manoscritti compaiono anche i titoli: cf M. METZGER, «Introduction», in SChr. 320, 89s.

¹¹ Il termine *cheirotesía* è invece riservato all'imposizione delle mani nel rito battesimale, per la riammissione dei penitenti, o le benedizioni dei catecumeni o del popolo in generale: come esempio rispettivamente dei tre ambiti, cf VII, 44,3; II,18,7; VII, 39,1.

¹² Fa eccezione solo l'ordinazione del vescovo, in cui il gesto è sostituito da quello, analogo, di imporre sul capo dell'ordinando i Vangeli (CA VIII, 4,6).

¹³ Rispettivamente, *epì tôn doúlón sou tónde, tôn procheirizóménón soi eis diakonían* – *epì tèn doúlèn sou tèn de tèn procheirizóménèn eis diakonían*.

¹⁴ Cf l'analisi della preghiera di ordinazione episcopale di *Tradizione Apostolica* di E. Lodi, con riferimento anche alla formula di transizione fra la parte anamnetica e la parte epicletica in E. RUFFINI - E. LODI, *Mysterion e Sacramentum*, EDB, Bologna 1987, 248-254, con la relativa bibliografia. Per la formula di transizione, in particolare, C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. *Todà veterotestamentaria, berakà giudaica, ana-*

fora cristiana, PIB, Roma 1981, 15.

¹⁵ Si devono segnalare anche il riferimento al «grado superiore» menzionato solo per il diacono e alla «purificazione della carne», richiesta solo per la diaconessa.

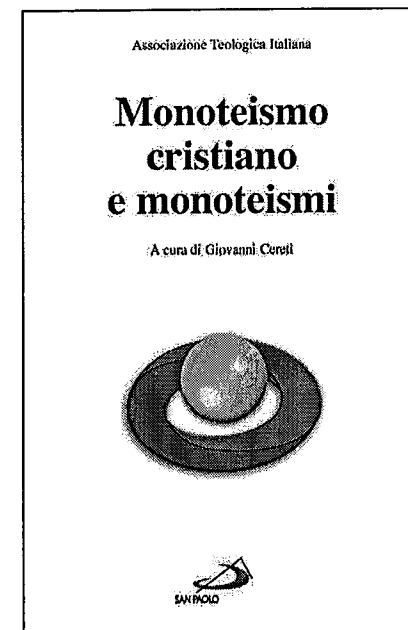
¹⁶ Cf P. SORCI, «Diaconato e altri ministeri liturgici della donna», in U. MATTIOLI (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Marietti, Genova 1992, 331-364; A.G. MARTIMORT, *Les diaconesses*. Essai historique, Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 8.

MONOTEISMO CRISTIANO E MONOTEISMI

A cura dell'ATI
e di Giovanni Cereti

New Age, religioni orientali di origine asiatica e il nuovo paganesimo mettono in discussione la confessione di un Dio uno e unico, caratteristica delle grandi religioni cosiddette abramitiche, che trovano la loro comune radice nella rivelazione biblica (ebraismo, cristianesimo e islam). A questa contestazione rispondono con vigore l'ebraismo e l'islam, che in questi ultimi decenni hanno avuto una forte ripresa di incidenza e di visibilità. Essi tuttavia a loro volta mostrano di voler prendere le distanze dal monoteismo trinitario cristiano.

A questo argomento delicato e scottante l'Associazione Teologica Italiana (ATI) ha voluto dedicare uno dei propri corsi di aggiornamento. Le relazioni, tenute da insigni studiosi come Mario Antonelli, Gian Luigi Prato, Rinaldo Fabris, Lea Sestieri, Maurice Bormans e Antonio Staglianò, vedono ora la luce, e nella loro ultima stesura hanno potuto tenere conto dei contributi offerti dal dialogo con i partecipanti.



**IL MONOTEISMO DELLE
RELIGIONI DEL LIBRO
È OGGI FORTEMENTE
CRITICATO
DALLE NUOVE RELIGIONI.**

I TEOLOGI RIFLETTONO.