INDICE

Premessa

Sull'obbligo dell'abito ecclesiastico
del *Card. Castrillón Hoyos*

L'abito sacerdotale: fondamenti antropologici, teologici e disciplina canonica di
Michele De Santi

PRIMA PARTE

Introduzione

Capitolo primo

Elementi di antropologia e linguaggio simbolico

Capitolo secondo

La Chiesa: sacramentalità e presenza nel mondo

SECONDA PARTE

Sviluppo storico normativo

Capitolo primo

La normativa fino al CDC del 1917

Capitolo secondo

Il CDC del 1917 e legislazione successiva

Capitolo terzo

Il CDC del 1983 e i documenti successivi

TERZA PARTE

Senso dell'abito ecclesiastico e della relativa disciplina

Capitolo primo

Perché un abito ecclesiastico?

Capitolo secondo

Perché una disciplina canonica?

Concludendo

APPENDICE

Il saio francescano di *Franco Cardini*

Lettera del Santo Padre *Giovanni Paolo II* al suo Vicario Generale per la Diocesi di Roma

Testimonianze

L'abito sacerdotale: fondamenti antropologici, teologici e disciplina canonica*

di *Michele De Santi*

PRIMA PARTE

INTRODUZIONE

I sacerdoti del Nuovo Testamento “sono presi fra gli uomini, e costituiti in favore degli uomini stessi nelle cose che si riferiscono a Dio”¹.

Il sacerdote è quindi un uomo chiamato e consacrato per essere inviato a tutti gli uomini, a servizio della Chiesa, come pastore e ministro di Gesù Cristo. Il Concilio Vaticano II insegna che i presbiteri “non potrebbero essere ministri di Cristo se non fossero testimoni e dispensatori di una vita diversa da quella terrena; ma non potrebbero servire gli uomini se si estraniassero dalla loro vita e dal loro ambiente. Per il loro stesso ministero sono tenuti con speciale motivo a non conformarsi con il secolo presente; ma allo stesso tempo sono tenuti a vivere in questo secolo in mezzo agli uomini”².

La presenza del sacerdote secolare nel mondo sarà sempre caratterizzata da questo aspetto dialettico che è insito nella natura della sua missione: egli vivrà con gli uomini, comprendendone i problemi, apprezzandone i valori, ma al tempo stesso, in nome di un'altra realtà, dovrà testimoniare e insegnare altri valori, altri orizzonti dell'anima, un'altra speranza³.

La constatazione di questo peculiare ruolo del sacerdote nel mondo ha, dapprima, ispirato la scelta dell'oggetto del presente lavoro e poi è stata il filo conduttore, anche se a volte implicito, di tutta la trattazione. La consapevolezza di una sostanziale differenza tra quello che il Concilio Vaticano II chiama sacerdozio ministeriale e il sacerdozio comune dei fedeli⁴ ci ha posto di fronte alla questione circa l'opportunità e l'estrema convenienza di un abito specifico che contraddistingua il sacerdote e lo renda riconoscibile nelle varie

¹ CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 3; cf. Eb 5, 1.

² CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2; cf. J. HERRANZ, *L'identità del sacerdote*, in *Sacerdos* 18 (2000), pp. 15-16.

³ Cf. A. DEL PORTILLO, *Consacrazione e Missione del sacerdote*, Milano 1990, p. 41.

⁴ Cf. CONC. ECUM. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen Gentium*, 10.

circostanze al di fuori del ministero propriamente liturgico e sacramentale, nel quale egli è già di per sé tenuto ad indossare vesti idonee.

Il punto di irradiazione, se così si può dire, della nostra ricerca, è l'attuale normativa canonica che, al can. 284 del Codice di Diritto Canonico, stabilisce che i sacerdoti indossino un abito ecclesiastico decoroso, in conformità alle norme emanate dalla Conferenza Episcopale e tenuto anche conto delle legittime consuetudini locali. L'enunciato del Codice è il risultato di un lungo percorso normativo che abbiamo cercato di ripercorrere nelle sue linee principali, anche se questo non è stato l'unico né il principale scopo del nostro lavoro. Infatti, l'oggetto proprio della ricerca verte su quelli che sono i fondamenti antropologici, storici, teologici e le motivazioni che hanno condotto a sviluppare una normativa canonica sull'abito ecclesiastico; di tale legislazione se ne considera poi anche la convenienza con particolare riferimento all'attuale contesto storico. È lontano dalle finalità del presente lavoro ogni intento polemico sull'uso o meno dell'abito; nostro scopo è piuttosto ribadire il significato profondo della disciplina ecclesiastica sull'argomento, aiutando a riscoprirne l'attualità e utilità nella vita sacerdotale.

L'impostazione dell'opera sistematica richiede l'utilizzo di un metodo adeguato che corrisponda all'interdisciplinarietà della trattazione. Perciò, accanto al fondamentale ambito del diritto canonico con i suoi risvolti storici, uno specifico ruolo, più o meno rilevante a seconda dei casi, lo svolgono l'antropologia, la teologia, la sociologia.

Il lavoro è concepito in tre parti principali. Nella *prima parte* ci si propone di andare alla ricerca dei fondamenti remoti della normativa sull'abito ecclesiastico. Essi li troviamo radicati nella natura stessa dell'uomo.

In particolare, un primo capitolo sviluppa il tema della creaturelità dell'uomo e del suo essere, composto di anima e corpo. Da questa tipica struttura umana deriva la capacità di utilizzare un peculiare linguaggio fatto di segni e di simboli. La trattazione di questo argomento vuole costruire un contesto in cui meglio si potrà comprendere, poiché gli è proprio, il significato dell'abito ecclesiastico. Segni e simboli sono anche strumenti utilizzati da Dio nell'entrare in comunicazione con l'uomo e costituiscono elemento basilare della sacramentalità "propria" della Chiesa. È questo l'oggetto del secondo capitolo, nel quale si affronta anche la tematica del rapportarsi della Chiesa con il mondo, inteso nella sua complessità di elementi negativi e positivi. Si metteranno anche in rilievo le conseguenze di

un'interpretazione distorta della presenza di Dio nel mondo che arriva addirittura ad ipotizzarne un'esclusione dalla vita dell'uomo. In tale ambito, non privo di difficoltà, il sacerdote è chiamato a svolgere il suo ministero di annunciatore del Regno di Dio, di ripresentazione sacramentale di Cristo Buon Pastore. Egli a tutti viene incontro attraverso i sacramenti che, soprattutto nell'Eucaristia, manifestano e comunicano agli uomini il Mistero della comunione del Dio Amore, Uno in tre Persone⁵. Con la trattazione di quest'ultimo aspetto si è voluto ulteriormente preparare il terreno per comprendere la necessità di una normativa che, in qualche modo, possa garantire al sacerdote la necessaria "visibilità" e "riconoscibilità" per adempiere la sua missione.

La *seconda parte* del lavoro, dedicata alla dimensione più propriamente canonistica e relativa allo sviluppo storico-normativo della legislazione inerente l'abito dei sacerdoti, ha l'intendimento di verificare le motivazioni che sono alla base delle scelte dei diversi legislatori. Essi sono chiamati a regolare una realtà che è già presente tra il clero e nella quale un ruolo importante è svolto anche dalla consuetudine. La panoramica non ha la pretesa di essere esaustiva, vuole piuttosto evidenziare varie tappe, ritenute importanti, che possano indirizzare alla giusta comprensione della normativa.

Facciamo notare sin d'ora che la normativa ecclesiastica, come vedremo meglio nel corso della trattazione, fino alla riforma attuata da Paolo VI nel 1975⁶, usava comunemente il termine "chierico" con un'accezione ben più ampia dell'attuale e comprendente anche coloro che ancora non erano insigniti del sacramento dell'Ordine sacro. Ad ogni modo, il nostro interesse è rivolto all'abito indossato dai sacerdoti, poiché solo in riferimento ad essi se ne può studiare in pienezza l'effettivo significato.

Nel primo capitolo di questa seconda parte, si va alla ricerca delle origini della distinzione dell'abbigliamento dei sacerdoti da quello dei laici, cercando di mettere in evidenza, attraverso i vari pronunciamenti dell'autorità ecclesiastica, le motivazioni che hanno portato nel tempo ad una manifestazione esteriore dell'appartenenza all'*Ordo presbyterorum*. Sempre attraverso lo studio dei documenti si vogliono far emergere le modalità in base alle quali i diversi legislatori hanno regolato una realtà che, come si è detto, in certo modo si stava già imponendo da sé, e si cercherà di capire la valenza delle loro decisioni.

⁵ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1118.

Il secondo capitolo tratta il tema della veste sacerdotale sulla base della prima codificazione della normativa ecclesiastica nel 1917. Si considerano quindi gli insegnamenti del Concilio Vaticano II e quelli post-conciliari che, soprattutto negli interventi del Papa Paolo VI e del Papa Giovanni Paolo II, offrono un particolare contributo circa l'attualità dello scopo principale del nostro lavoro che è quello, come già si è detto, di mettere in evidenza oltre ai fondamenti, anche le motivazioni relative all'uso di un abito ecclesiastico.

Il Codice di Diritto Canonico del 1983 e i documenti ad esso successivi sono materia di un terzo e ultimo capitolo all'interno della parte dedicata all'*excursus* storico-normativo.

La *terza parte* della trattazione pone la domanda circa il senso di uno specifico abito sacerdotale e quindi sull'effettiva necessità di una disciplina canonica che ne determini e ne regolamenti l'uso.

Nel primo capitolo si vuole evidenziare la specificità dell'abito ecclesiastico sacerdotale rispetto ad altri tipi di vestiario, quali possono essere i diversi abiti dei religiosi o le vesti liturgiche. In tale contesto trova la sua applicazione la categoria di "segno" che viene riferita all'abito clericale in quanto manifestazione visibile del particolare *status*⁷ di quanti sono chiamati a svolgere un servizio a favore della comunità cristiana come ministri insigniti dell'Ordine sacro⁸. L'abito ecclesiastico è inoltre un segno che assume i connotati di divisa o uniforme e, in quest'ambito, si cerca di darne anche una qualche valutazione da un punto di vista sociologico.

L'indossare un "abito proprio" da parte di tutti i sacerdoti, in modo tale che ne risulti una certa uniformità, è la tematica sviluppata nel secondo capitolo. Si tratta di una uniformità che va mantenuta, pur con la possibilità di adattarla ai diversi contesti, e per questo il Codice affida l'applicazione della legge generale alle varie Conferenze Episcopali. Ciò non toglie che vada conservato il riferimento ad una divisa come segno facilmente riconoscibile da parte dei fedeli ai quali è rivolto il ministero del sacerdote. Questo può spiegare l'opportunità di fissare in modo normativo l'uso di uno specifico abito, uso che viene quindi ad occupare *un posto particolare nel contesto dell'obbedienza sacerdotale*.

⁶ Cf. PAOLO VI, m. p. *Ministeria quaedam*, n. 9 (15 agosto 1972): AAS 64 (1972), 529-534.

⁷ Si tratta di uno *status* che riguarda alcuni fedeli i quali "insigniti dell'Ordine sacro, sono posti in nome di Cristo a pascere la Chiesa con la parola e la grazia di Dio" (Cf. CONC. ECUM. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 11).

⁸ "Il ministero ordinato o sacerdozio *ministeriale* è al servizio del sacerdozio battesimale. Esso garantisce che, nei sacramenti, è proprio il Cristo che agisce per mezzo dello Spirito Santo a favore della Chiesa". (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1120).

La terza parte e l'intero lavoro si concludono con un ultimo capitolo nel quale si mettono a fuoco alcune considerazioni sul rilievo da attribuire all'abito ecclesiastico nel contesto di una più ampia testimonianza di vita sacerdotale. Ci si ricollega così a quella che è sempre stata la preoccupazione degli antichi legislatori in materia di abito ecclesiastico, e cioè che esso sia veramente segno conforme alla propria identità di ministri di Dio, *muta praedicatio* che non necessita di ulteriori spiegazioni.

RINGRAZIAMENTI

Desidero esprimere ora la mia riconoscenza: a Dio, a Maria Santissima e a tutti coloro che, in vario modo, spiritualmente e materialmente, hanno contribuito alla realizzazione di questo lavoro e ai quali va la mia gratitudine anche se non espressamente menzionati.

In primo luogo ricordo il Cardinale Dionigi Tettamanzi, Arcivescovo di Genova, che con paterna attenzione ha seguito la mia formazione sacerdotale e intellettuale, incoraggiandomi nella prosecuzione degli studi.

Con particolare gratitudine ricordo anche Mons. Mauro Piacenza, ispiratore del tema della presente tesi di laurea e, ancor prima, guida spirituale e sicuro riferimento di vita sacerdotale.

Allo stesso modo, il mio grazie più sentito va al Prof. Mons. Carlos José Errázuriz, che ha condotto questo lavoro con competenza e pazienza, aiutandomi a sviluppare il senso e il metodo della ricerca scientifica, non facendomi mai mancare il suo sostegno e la sua vicinanza di docente e sacerdote.

Un sentito ringraziamento va inoltre alla Pontificia Università della Santa Croce ed ai suoi Docenti, che hanno guidato dapprima la mia formazione teologica e poi mi hanno introdotto e accompagnato nello studio del Diritto Canonico.

Un senso di viva riconoscenza va al Dott. Aldo Gorini per la disponibilità e l'aiuto fornitomi nelle consultazioni presso la biblioteca del Seminario Maggiore di Genova. Ringrazio pure l'Avv. Emilio Artiglieri per i preziosi suggerimenti che hanno contribuito alla strutturazione finale della tesi.

Infine, in modo speciale, ringrazio i miei genitori, primi maestri di vita e dottrina cristiana, modelli di fedeltà e dedizione nell'amore verso Dio e verso il prossimo.

Capitolo Primo

ELEMENTI DI ANTROPOLOGIA E LINGUAGGIO SIMBOLICO

L'uomo composto di anima e corpo

L'essere umano come unità di anima e corpo: tentativi di spiegazione. La sintesi di S. Tommaso.

L'essere umano ha una struttura dialogica, che si verifica nella constatazione della sua relazione fondamentale con Dio e di quella derivata con le altre creature razionali e con il cosmo. La radice metafisica di questo suo essere dialogale si trova nella struttura spirituale-corporale dell'uomo.

La Sacra Scrittura ed il Magistero della Chiesa sottolineano l'unità dell'essere umano, insegnando che si tratta della composizione di dimensioni umane che si completano nel reciproco rimando. La tradizione della Chiesa ha condensato questa percezione nella dottrina dell'uomo come unità di anima e corpo⁹. Più di una volta l'unità proposta tra anima e corpo è stata intesa in maniera molto grezza, con eccessiva valutazione o svalutazione di uno o dell'altro dei due elementi (si pensi al razionalismo e al materialismo della filosofia moderna; alla unilateralità di certe impostazioni di vita spirituale per le quali l'ideale dell'uomo sembra consistere nel realizzare una condizione di spirito puro). Nella teologia cristiana tuttavia, a cominciare dai Padri dei primi secoli sino a San Tommaso e anche in seguito, non venne mai meno la coscienza della diversità di impostazione dell'antropologia biblica, che si concentra su una dimensione funzionale salvifica, rispetto a quella greca, relativa alla dimensione ontologica o metafisica. I due aspetti non vanno contrapposti ma devono essere mantenuti fermamente uniti: la prima dimensione si radica sulla seconda e questa, a sua volta, si pone al servizio dell'altra.

I teologi hanno sempre attribuito all'uomo una posizione particolarmente elevata tra le creature di Dio. In quanto ente razionale chiamato dalla grazia a partecipare alla beatitudine della vita divina, l'uomo doveva essere concepito come dotato di un'anima personale

immortale. Allo stesso tempo, però, la fede cristiana nella risurrezione rendeva necessario attribuire alla natura umana un'unità sostanziale propria¹⁰.

Non era certo facile trovare una soluzione che soddisfacesse entrambe le esigenze: un'anima sufficientemente libera dal suo corpo, così da potergli sopravvivere, un corpo così intimamente associato con l'anima in modo tale da poter partecipare della sua immortalità¹¹.

In effetti, il problema sin dall'antichità fu oggetto di diversi tentativi di soluzione¹². In modo molto sintetico, per non uscire troppo dall'ambito che ci interessa, possiamo ricordare come tra gli apporti più significativi ci furono quelli dei filosofi greci, a cominciare da Platone. Egli teorizzò una netta separazione tra l'anima e il corpo; l'uomo, afferma, sarebbe soprattutto anima, spirituale e immortale, un'anima estranea all'involucro del corpo, il quale la imprigiona e l'opprime¹³.

Aristotele, al contrario, con la dottrina dell'anima forma e parte del corpo¹⁴, chiarisce l'unità dell'uomo ma, circa l'anima, lascia in dubbio il carattere spirituale ed immortale¹⁵.

Sant'Agostino, pur se nella sua visione non riesce mai del tutto a superare il dualismo platonico, tuttavia fa prevalere la concezione cristiana dell'uomo che non è soltanto anima, ma congiunzione (*coniunctum*) di anima e corpo¹⁶.

L'antropologia di san Tommaso d'Aquino ha realizzato un eccellente equilibrio tra l'unità e la distinzione presenti nella natura umana¹⁷, anche se forse lo schema dell'anima e del corpo messo a frutto dalla metafisica tomista, viene inesorabilmente frainteso da una mentalità, come quella moderna, che si esprime e si riconosce in categorie talmente diverse da far sì che i concetti di co-principio, materia e forma, o di sostanza incompleta, non risultino molto familiari. Nella spiegazione tomistica dell'unità dell'uomo vengono totalmente conservate la dignità propria del corpo e quella dell'anima spirituale¹⁸.

⁹ Cf. A. PIOLANTI, P. PARENTE, S. GAROFALO, *Dizionario di Teologia dommatica*, Roma 1952, voce: "anima"; cf. G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di Protologia*, Leumann (To) 1991, p. 130.

¹⁰ Cf. E. GILSON, *Elementi di filosofia cristiana*, Brescia 1964, p. 297.

¹¹ Cf. *ibidem*.

¹² Un'importante trattazione sull'argomento si trova in W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, p. 73ss.

¹³ Cf. PLATONE, *Fedone*; cf. G.L. ROSSI, *L'uomo. Animalità e spiritualità*, Torino 1967, p. 276; cf. L.J. ELDERS, *La filosofia della natura di S. Tommaso D'Aquino*, Città del Vaticano 1996, pp. 262-263.

¹⁴ Cf. ARISTOTELE, *De anima*, 407b 20.

¹⁵ Cf. G.L. ROSSI, op. cit., p. 276; cf. L.J. ELDERS, op. cit., pp. 263-264.

¹⁶ S. AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, XV, 7, 11: "Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore"; cf. L.J. ELDERS, op. cit., pp. 267-268.

¹⁷ Cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 76.

¹⁸ Cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, II, c. 68; IDEM, *Summa Theologiae* I, qq. 75-77, 93; cf. L.J. ELDERS, op. cit., p. 287.

Molti contemporanei non compresero la dottrina di Tommaso e pensarono che egli avesse ridotto l'anima spirituale ad un livello puramente materiale. Ma il Concilio di Vienna del 1311-1312 pose fine alla controversia, confermando la dottrina di San Tommaso¹⁹; tale dottrina sull'uomo venne in seguito riaffermata e approfondita, rimanendo quindi eredità preziosa nella Chiesa²⁰.

L'antropologia tomistica non si ferma alla sola considerazione dell'unità dell'uomo, ma indica anche il valore dell'individuo: "Perfettissimo poi è lo stesso individuo generato, perché nella generazione umana vi è l'ipostasi, o persona, alla cui costituzione sono ordinati e l'anima e il corpo"²¹.

La reciproca relazione tra anima e corpo

Occorre ora fare un passo in avanti e chiedersi di che cosa l'anima e il corpo sono rispettivamente principio, e soprattutto, per quanto attiene al presente lavoro, come si rapportano a vicenda.

L'*anima* umana, come principio spirituale, è il principio dell'esistenza e della specificità umana, della trascendenza dell'uomo rispetto al mondo materiale, e della sua individualità ultima. Coscienza e libertà si radicano sull'anima e ogni uomo è persona, irripetibile, grazie all'originalità della propria anima²².

Il *corpo* (come materia prima *attuata*) si può dire che sia il principio dell'immanenza dell'uomo nel mondo materiale, e della sua individualità. È per opera del corpo che l'uomo

¹⁹ Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (a cura di P. Hünermann), Bologna 1996, 2^a ed. it. bilingue (normalmente abbreviato in DS), 902: "*Quod anima rationalis seu intellectiva...sit forma corporis humani per se et essentialiter*".

²⁰ In tal senso si è anche pronunciato il Papa Giovanni Paolo II, il 4 gennaio 1986, nell'Allocuzione rivolta ai partecipanti al Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino: "...questa dottrina, come pure quella dell'immortalità dell'anima umana, venne per così dire ribadita da due successivi Concili ecumenici (Lateranense IV e V) per restare poi patrimonio della fede cattolica": AAS 78 (1986), 636; cf. A. LOBATO (a cura di), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della Società internazionale S. Tommaso d'Aquino (SITA)*, Roma 2-5 gennaio 1986, Milano 1987, p. 11. Per un interessante approfondimento della dottrina di S. Tommaso sull'anima umana, anche dal punto di vista dei suoi commentatori, cf. E. GILSON, *Elementi di filosofia cristiana*, Brescia 1964, pp. 297-323.

²¹ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, IV, 44: "*Perfectissimum autem est ipsum individuum generatum, quod in generatione humana est hypostasis vel persona, ad cuius constitutionem ordinatur et anima et corpus*". Cf. L.J. ELDERS, op. cit., pp. 289-290.

²² Cf. G.L. ROSSI, op.cit., p. 289.

fa parte del mondo; egli si riconosce costituito degli stessi elementi del mondo, soggetto alle sue stesse sorti e alle sue stesse leggi, a causa del suo corpo²³.

Riguardo all'esplicitazione del rapporto tra anima umana e corpo, va rilevato subito che i due princìpi sono co-princìpi, l'uno cioè non esiste senza l'altro: l'anima si trova nella materia, dunque nel corpo; il corpo include l'anima, senza la quale non sarebbe corpo. L'anima entra nella sfera dell'esperienza mediante il corpo, che infatti si accredita come visibilità prima dell'uomo, al punto che l'assenza corporea è assenza della persona. Noi sperimentiamo la realtà del corpo terreno, che ha un carattere di precarietà, e contempera verità e menzogna: rivela ed insieme inganna (si pensi ad esempio alla bellezza fisica che può non rispecchiare un'interiorità altrettanto bella); solo il corpo escatologico o definitivo, del quale ci parla la fede, non conosce precarietà né menzogna: nell'uomo glorificato sarà visibilità di vita, ossia corpo glorioso, nel dannato sarà visibilità di morte, ossia corpo di dannazione²⁴.

Se i due co-princìpi si richiamano a vicenda, essi peraltro sono profondamente diversi. L'anima non può cominciare ad esistere se non nell'unità con la materia, ma una volta esistente, l'anima è umana e individua, e costituisce il principio incorruttibile dell'intera positività dell'uomo. Quindi l'anima può anche perdere la materia (il corpo) senza cessare di esistere: l'uomo esiste anche senza corpo, pur esigendo, per la propria completezza, la sua ricomposizione. Per il corpo, l'indispensabilità dell'anima umana è invece assoluta: senza anima il corpo cessa di essere corpo, mentre con l'anima è realmente sé stesso²⁵.

Il corpo componente essenziale dell'essere umano e la sua funzione comunicativa

L'intima unione fra anima e corpo che abbiamo appena considerato è quindi alla base di quell'intreccio di interiorità ed esteriorità che è tipico della persona umana. Cerchiamo ora di mettere in luce il ruolo specifico del corpo come elemento essenziale nella costituzione dell'essere umano.

²³Cf. G. GOZZELINO, op. cit., pp. 133-134.; cf. B. MONDIN, *L'uomo: chi è?*, Milano 1977, 2^a ed., p. 37.

²⁴ Sulle doti soprannaturali del corpo glorificato ad es. cf. G. PESCH, *Compendium Th. Dogm.*, Tom. I, Friburgo 1926, p. 275.

²⁵SanTommaso esprime tutto ciò dicendo che lo spirito umano, mentre è separato dal suo corpo, è nella condizione di "sostanza incompleta". Infatti l'anima, dice San Tommaso, "in un certo senso richiede il corpo per le sue operazioni" (*Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 7 ad 3); cf. E. GILSON, op. cit., pp. 329-330; cf. G. GOZZELINO, op. cit., pp.135-136.

Il rapporto dell'uomo al suo corpo è un rapporto allo stesso tempo intimo e complesso. Certamente, esso non si può considerare né strumentale né possessivo, ma è piuttosto da comprendere nel senso della nota espressione di Gabriel Marcel: “l'uomo non ha un corpo; è il suo corpo”²⁶. Tuttavia, neppure questo concetto è sufficiente: l'uomo è anche di più del suo corpo; infatti, con *il suo stesso vivere egli trascende la sua realtà corporea*. Come si è cercato di evidenziare in precedenza, questa trascendenza non comporta, almeno nella classica visione tomista dell'uomo, alcun dualismo di anima e corpo. L'essere dell'uomo è caratterizzato quindi da una specifica unità. E pur nell'esperienza di una certa tensione tra queste due dimensioni del suo esistere, egli è sempre inscindibilmente unità di spirito e di corpo, in ognuna delle sue decisioni e attività con cui realizza sé stesso, agisce nel mondo e comunica con gli altri.

Riallacciandosi all'antropologia unitaria di S. Tommaso, la Chiesa ha riaffermato nel Concilio Vaticano II la dignità del corpo umano: “Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la sua stessa condizione corporea, gli elementi del mondo materiale così che questi, attraverso lui, toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore”²⁷. Il Concilio prosegue affermando che “allora non è lecito all'uomo disprezzare la vita corporale; egli è anzi tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo, appunto perché creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno”²⁸.

All'unità spirituale e corporea dell'essere umano è legata una delle sue caratteristiche più specifiche: l'uomo vivendo nel suo corpo ed esprimendosi in e attraverso di esso, carica di significati spirituali tutta la sua realtà corporea. Il corpo diventa quindi uno strumento di comunicazione, anzi, ancor di più, assume la funzione di linguaggio originario e fondamentale dell'uomo, in cui si radicano tutte le altre forme derivate di linguaggio²⁹. Attraverso il corpo la persona umana interviene sul mondo materiale producendovi dei risultati; attraverso il corpo l'uomo comunica con gli altri uomini ed esprime sé stesso. Inoltre, è importante notare che le azioni umane, proprio in forza dell'unità tra anima e corpo, non producono soltanto dei risultati, ma esprimono anche dei significati che dicono o tradiscono la verità dell'uomo, poiché trascendono la pura materialità. Parlando il linguaggio

²⁶ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Parigi 1935, p. 236.

²⁷ CONC. ECUM. VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 14

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Il linguaggio è un fenomeno fondamentale dell'esistenza umana. Esso media e dischiude a noi i significati, aprendoci così un accesso alla conoscenza e alla comprensione: cf. E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Brescia 1978, p. 58.

del corpo l'uomo manifesta aspetti, sia pure parziali, della verità profonda che gli appartiene³⁰.

Possiamo dire che poiché l'uomo non è né solo corpo né solo spirito, ma in modo unitario e sostanziale è l'una e l'altra cosa, lo spirito di cui l'essere umano è costituito si esprime mediante il corpo materiale³¹.

Il significato "umano" del corpo nelle sue manifestazioni fondamentali

Per approfondire ulteriormente lo sfondo su cui si verrà poi ad inserire il discorso sull'abito, si deve ora mettere meglio in evidenza il significato che ha il corpo nella manifestazione dell'esteriorità dell'essere umano.

A questo proposito, bisogna subito rilevare la comune esperienza che ci fa percepire come dentro di noi c'è qualcosa che ci fa superare i confini derivanti dalla nostra corporeità. Inoltre, pur sperimentando la finitudine, la contingenza, la corruzione, l'uomo si rende conto, e la fede glielo conferma, che questa non è l'ultima parola sull'essere umano. La corporeità umana è effettivamente "fenomeno", ossia manifestazione di qualcosa che la oltrepassa; si può dire che essa sia simbolo di una realtà più profonda che tutta la permea e la trasforma, e tale realtà è appunto l'anima. È questa parte intima e profonda dell'uomo che la corporeità ad un tempo nasconde e rivela. Così è proprio attraverso il corpo e le sue manifestazioni, che noi possiamo leggere la bontà, la malizia, la gioia e tutto ciò che rispecchia l'interiorità di una persona³².

L'uomo esprime indubbiamente molti significati attraverso il suo corpo ed attribuisce ad esso valori diversi. In mezzo a questa grande diversità e molteplicità di significati, se ne possono individuare alcuni che sono fondamentali e che permettono di illuminare e di ordinare gli altri.

Innanzitutto, possiamo dire che il corpo ha primariamente un significato "umano", nel senso che esso deriva da tutta la persona umana nelle sue relazioni ed aspetti costitutivi. Ed è

³⁰ Cf. G. GATTI, *Corporeità*, in *Dizionario di pastorale giovanile*, Leumann (To) 1992, 2^a ed., p. 220.

³¹ L. BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, Roma 1969, p. 44.

³² B. MONDIN, op. cit., pp. 44-48.

in questa luce che si potrà leggere e scoprire anche l'iniziale umanità delle strutture biologiche e fisiologiche³³.

A partire da questa totalità dell'esistenza umana, si possono individuare sostanzialmente tre significati umani fondamentali del corpo³⁴.

a) Riguardo alla singola persona: il corpo come espressione

Un primo significato lo si scopre nei confronti della singola persona che deve vivere la propria esistenza nel corpo e attraverso il corpo: in quest'ambito, il significato fondamentale del corpo è di essere campo espressivo dell'uomo. Da questo punto di vista, il corpo umano è dunque la persona umana in quanto si esprime e si realizza visibilmente nel mondo, cioè nella comunicazione con gli altri e nella trasformazione del mondo stesso.

Ricorrendo ad un termine religioso si potrebbe anche dire che il corpo ha un significato *sacramentale*: la realtà personale esiste esprimendosi visibilmente nel corpo, e attraverso il corpo nel mondo³⁵.

b) Riguardo agli altri uomini: il corpo è presenza, luogo di comunicazione e mezzo di riconoscimento dell'altro.

Un secondo significato fondamentale deriva dal confronto con gli altri uomini, verso i quali la persona è costitutivamente orientata, e ciò da un triplice punto di vista: il corpo è sostanzialmente presenza nel mondo; esso è luogo della comunicazione con l'altro; esso è mezzo di riconoscimento dell'altro.

Nei rapporti con gli altri il corpo umano è prima di tutto "presenza". Il termine è connesso con *prae-esse*, stare al cospetto di qualcuno. La presenza riguarda solo ed unicamente esseri umani. Le cose non sono presenti. Esse sono semplicemente là. Le cose non sono nemmeno assenti, ma ci sono o non ci sono più. Lo stesso uso linguistico rivela quindi la percezione della specificità della presenza umana. Ciò che caratterizza tale presenza è l'orientamento verso gli altri uomini.

La forma più fondamentale di presenza è costituita dal fatto che ogni uomo vivente appartiene al genere umano e si trova così inserito in una basilare cornice di comunicabilità e di necessario riconoscimento³⁶.

³³ Cf. J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Leumann (To) 1984 5^a ed., p. 71.

³⁴ Ricaviamo questi significati, che ci sembrano i più utili per lo scopo del seguente lavoro, dalla suddivisione proposta da J. GEVAERT, op. cit., pp. 72-80.

³⁵ Cf. *ibidem*, p. 73.

Altre forme di presenza sono quelle che fanno riferimento ad un modo di vivere comune o, da un punto di vista più spirituale, quelle caratterizzate da una vicinanza benevola, di amore nei confronti dell'altro.

Dal fatto che il corpo umano sia orientato verso gli altri deriva la necessità che esso si esprima, come accennato in precedenza, mediante qualche linguaggio, fosse anche quello del silenzio. Le varie parti del corpo partecipano in modo diverso nel linguaggio. Si costituiscono così differenti linguaggi caratteristici, che possono essere più o meno sviluppati nella vita dell'uomo e ricevono accenti particolari secondo le culture.

Un ruolo privilegiato presso tutti i popoli è quello svolto dal volto umano: gli occhi, la bocca, le espressioni facciali, la parola articolata, il discorso, tutto fa parte della ricchezza del linguaggio facciale. Tra le molteplici espressioni, dovute anche alle diverse culture, il linguaggio del volto possiede una matrice comune: la nudità del volto esprime immediatamente la presenza e l'uguaglianza di tutti gli uomini, come pure l'individualità e l'unicità di ogni singola persona. Il volto, come afferma Emmanuel Levinas, "non è un segno che permette di risalire verso la realtà significata, né una maschera che nasconde la realtà (...)"; nel volto appare "direttamente colui che si riferisce soltanto a sé stesso"³⁷.

Tra le diverse espressioni del corpo si possono ricordare anche la danza, forma di linguaggio molto primario e che esprime particolarmente la partecipazione ad un sentimento comune, e le varie espressioni affettive.

Il vestirsi e la nudità possono anch'essi rientrare nell'ordine del linguaggio. Il vestito può essere, a seconda dei casi, protezione contro le intemperie, indicazione del ruolo sociale, contestazione dei conformismi presenti, sfoggio di ricchezza, ecc. La nudità, a sua volta, può esprimere un linguaggio altrettanto vario: c'è una nudità casta ed una invereconda, può essere segno di contestazione, di liberazione (si pensi al gesto di San Francesco di spogliarsi dei suoi abiti mondani), uguaglianza, sfruttamento commerciale, disprezzo (la nudità di Gesù sulla croce) ecc. Il significato specifico dell'uno o dell'altro di questi linguaggi è profondamente determinato dal contesto concreto in cui si verificano.

Un'ulteriore e importante forma di linguaggio corporeo deriva dal corpo in quanto opera e lavora nel mondo: in questo caso il fine non è il ricevere una risposta verbale, ma il riconoscimento reciproco derivante dall'agire. Pur essendo divisi in campo teorico o dalla

³⁶Cf. G. MARCEL, *Homo viator*, Parigi 1944, p.18.

diversità dei linguaggi, gli uomini possono comunicare profondamente attraverso la condivisione del loro lavoro, cioè attraverso il linguaggio operativo e concreto che si realizza nell'impegno comune. Spesso, ciò che l'uomo vuol comunicare è esprimibile solo parzialmente attraverso la parola astratta. Per manifestare pienamente sé stessa la persona deve vivere e realizzare la propria realtà insieme con altri e a favore di altri nel mondo³⁸.

c) Riguardo al mondo materiale ed umano: il corpo come origine della strumentalità e della cultura.

Il linguaggio corporeo però non è unicamente al servizio della comunicazione di idee o dell'espressione di sentimenti. Il corpo è anche principio di dominazione e di strumentalità. Attraverso il dominio sopra le forze del proprio corpo, l'uomo ha già in radice il dominio delle cose della natura e può intervenire per trasformarle al servizio dell'uomo. Naturalmente il corpo non è un vero e proprio strumento, ma principio di strumentalità, in quanto tutti gli strumenti diventano tali in forza di un corpo che sia in grado di usarli. E non si tratta soltanto di forza muscolare, si tratta maggiormente di apprendimento e di addestramento nell'uso dei vari strumenti. Si deve infine evidenziare che la dominazione del mondo in vista della sua trasformazione non è un fatto puramente neutro, ma anche il corpo come principio di strumentalità è orientato al riconoscimento dell'altro nel mondo, e quindi al servizio degli altri³⁹.

Per concludere, occorre dire che l'espressione corporea, di per sé, non è mai pienamente corrispondente alle intenzioni. Rimane sempre un distacco tra ciò che si vuol esprimere, comunicare, realizzare, e ciò che realmente viene espresso, comunicato, realizzato. Perciò ogni espressione può rimanere esposta all'equivoco e a malintesi⁴⁰.

L'intreccio di spirituale e corporale tipico della natura umana rende l'uomo capace di utilizzare e di essere destinatario di un particolare linguaggio, quello dei segni, che ha anche lo scopo di rendere comprensibile o almeno ridurre quel divario che può esserci tra la realtà da comunicare, soprattutto quando si tratta di una realtà spirituale, e la capacità di recepirla da parte dell'intelletto umano. L'unità umana di anima e corpo svolge pure un ruolo decisivo

³⁷Cf. E. LEVINAS, *Moi et totalité*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 50 (1954), 369.

³⁸Cf. J. GEVAERT, op. cit., p. 78.

³⁹ Cf. *ibidem*, p. 79.

⁴⁰Cf. *ibidem*, p. 80.