

DON ANTONINO FRANCO
Socio corrispondente

IL DINAMISMO FEDE-RAGIONE NELL'OPERA DI GIUSEPPE CRISTALDI

I. BIOGRAFIA

Giuseppe Cristaldi nasce a Catania l'11 febbraio del 1918. Da bambino si trasferisce con la famiglia ad Acireale dove frequenta le scuole elementari presso l'Istituto S. Luigi dei Fratelli delle Scuole cristiane e i primi anni del ginnasio presso l'Istituto S. Michele dei Padri Filippini.

Nel 1930, all'età di dodici anni, entra nel Seminario. Nonostante il suo carattere vivace e critico, e in un ambiente dove si respirava il rigore del clima anti-modernista, con il sostegno di superiori illuminati e paterni maturò la sua vocazione al ministero sacerdotale, nel quadro di una grande apertura intellettuale.

E' ordinato sacerdote il 27 ottobre 1940 dal Vescovo di Acireale mons. Salvatore Russo, uomo buono e colto, che gli permetterà di intraprendere gli studi universitari, sostenendo sempre la sua attività di studioso. Nel 1942 consegue presso l'Università di Catania la laurea in filosofia discutendo una tesi sulla conoscenza in Tommaso d'Aquino.

Gli anni universitari e l'incontro con ottimi maestri, il prof. Santino Caramella, docente di Filosofia teoretica e il prof. Leonardo Grassi docente di filosofia morale, orientano il giovane studioso ad acquisire un approccio alla filosofia rigoroso, in chiave metafisica e teoretica, che non trascura la dimensione pratica e sapienziale della conoscenza. In questo contesto entra a contatto con varie correnti di pensiero, aprendosi al confronto e all'ascolto di tutte le voci autenticamente umane, anche se provenienti da ambienti non credenti.

Dopo la laurea, comincia la sua lunga attività di docente di filosofia e di altre discipline nel collegio S. Michele di Acireale e presso il Semi-

nario diocesano, coniugando l'insegnamento con il servizio di assistente delle Donne di Azione Cattolica. A partire dal 1948 pubblica articoli di filosofia nella rivista *In Aevum*, bimestrale dell'Istituto S. Michele e dal 1953 collabora al quindicinale *Presenza Cristiana* di Catania, diretto dal prof. Mario Cortellese. Nel 1950 presenta una comunicazione al III Congresso Tomistico Internazionale- Roma 11- 17 settembre- dal titolo *Struttura razionale dell'atto di fede*.

Già in questi primi lavori su tematiche filosofiche, teologiche e di attualità religiosa, si può cogliere il metodo con il quale Cristaldi comincia ad accostarsi alle varie problematiche: quello di una indagine rigorosa, guidata sempre da una fede in ricerca e da una ragione che, nel suo percorso critico, non deve concepirsi come esito ma come apertura.

Nel 1960 vince il concorso per l'insegnamento di filosofia e storia nei licei e si dedicherà all'insegnamento di queste discipline, fino al 1968, nei Licei classici di Acireale e di Giarre, e nel Liceo scientifico di Acireale. In questo periodo comincia la collaborazione con l'Osservatore Romano, sul quale pubblica per tutto l'anno 1962 dei commenti al Vangelo della domenica, raccolti poi nel volume *Parole di sempre* del 1964. Anche in questi anni l'insegnamento e la ricerca sono integrati dentro un forte impegno pastorale nei vari ambiti della cultura: è assistente del Movimento Laureati di Azione Cattolica di Acireale, partecipa ai momenti nazionali e anche come relatore alle Settimane teologiche.

Un'altra tappa dell'itinerario culturale dell'A. è lo studio sistematico del pensiero di Antonio Rosmini. Da giovane studente di teologia aveva letto l'opera di Rosmini *Antropologia in servizio della scienza morale*. Un incontro casuale ma che gli instillò il desiderio di conoscere le varie opere. Nel periodo delle vacanze estive per diversi anni si reca a Stresa dove nel collegio Rosmini si trova la "rosminiana", una fornita biblioteca, con le opere di Rosmini e su Rosmini. E Rosmini gli si rivelò come un gigante del pensare cristiano.

A Stresa ha modo di incontrare e conoscere un appassionato studioso di Rosmini, il prof. Michele Federico Sciacca, filosofo nato a Giarre, docente presso l'Università di Genova e organizzatore dei corsi della "Cattedra Rosmini" che si tenevano ogni anno, in settembre, a Stresa. Con la collaborazione e l'incoraggiamento del Prof. Sciacca pubblica, nel 1965, in una collana diretta dallo stesso Federico Sciacca,

due volumi *Prospettive rosminiane e Filosofia e verità*, che saranno le opere principali per il conseguimento della libera docenza in filosofia teoretica.

Il 1969 segna una svolta decisiva nella sua vita. Con alcuni docenti e con gli studenti di teologia del Seminario di Acireale partecipa al III Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana sul *Linguaggio teologico oggi* che si svolge a Sestri Levante, dal 2 al 4 gennaio. Dopo la relazione del prof. Pietro Chiodi su Heidegger, il nostro A. interviene al dibattito con una serie di osservazioni, citando testi di Heidegger in tedesco, da indurre il relatore a ringraziarlo per i suggerimenti e le integrazioni. Al Congresso erano presenti mons. Carlo Colombo, teologo personale di Paolo VI e presidente dell'Istituto Toniolo (ente finanziatore dell'Università Cattolica), e P. Raniero Cantalamessa per cercare dei docenti per il nascente Dipartimento di Scienze Religiose della sede milanese della Cattolica. Lo stile discreto e la preparazione filosofica e teologica di Don Cristaldi, li induce a proporgli di insegnare *Introduzione alla teologia e Filosofia della religione* nella sede milanese dell'Università Cattolica. Così dall'anno accademico 1969-70 si trasferisce a Milano dove resterà fino al 1988.

Gli anni milanesi aprono a Cristaldi un orizzonte più ampio di confronto e di scambio culturale, stimolandolo a una grande e vasta attività di ricerca: i lavori di quegli anni spaziano dalla filosofia alla teologia, dalla letteratura ai temi di attualità.

Egli raccoglie in un primo lavoro nel 1973 dal titolo *Contemporaneità di Cristo* una sintesi essenziale dei suoi corsi di teologia, dove nella pluralità e nella essenzialità dei temi trattati, si può individuare in maniera precisa il suo metodo di lavoro e il suo stile di vita. Si mette in evidenza come il credere del cristiano, in forza della fede come atto di libertà, rende contemporanei all'evento storico di Gesù Cristo che "riscatta la precarietà del nostro esistere e lo rende solidale con un piano d'amore e un destino di gioia" (Premessa introduttiva).

I ritmi universitari gli consentono di riprendere lo studio della lingua tedesca recandosi in estate a Monaco. Ciò gli permette un più profondo e sistematico approccio al pensiero e al metodo fenomenologico di Edmund Husserl, effettuando anche ricerche presso l'archivio Husserl di Colonia, in seguito a una borsa di studio del Ministero della Pubblica Istruzione.

Nel metodo fenomenologico di Husserl il nostro A. trova una via di catarsi culturale per impostare in maniera corretta la riflessione sulla filosofia della religione¹.

In questo clima di intensa ricerca, dal 1982 al 1987, egli pubblica una serie di volumi che sono l'espressione della sua ricerca e dei temi monografici trattati nei suoi corsi di filosofia della religione. In ordine cronologico: *Antonio Rosmini e il pensare cristiano* (1987); *Cristianesimo e filosofia. Prospettive* (1980); *Prospettive di filosofia della religione* (1980); *La dialettica del credere in Newman* (1982); *Senso della fede in Kierkegaard* (1985); *Problematica dell'ateismo nei demoni in Dostoevskij* (1985); *Le "forme" della fede nel giovane Hegel* (1986); *Esistenza e fede in Dostoevskij* (s.d.); *Vissuto e fede in Newman* (1987).

E' questo inoltre il momento della sua partecipazione al dibattito culturale su temi di attualità con relazioni a convegni di filosofia e anche con conferenze presso il centro S. Fedele di Milano dei Padri Gesuiti. Soprattutto Milano, con la ricchezza delle sue svariate attività culturali, che vanno dal teatro di prosa alla musica, gli offre una vasta gamma di opportunità per soddisfare il suo grande interesse per la letteratura e per l'arte. Non per nulla nella sua biblioteca una larga parte dei suoi libri è costituita da opere letterarie, romanzi e testi teatrali. La frequentazione del Piccolo Teatro costituisce per lui una boccata d'ossigeno e il luogo dove la sua ricerca filosofica trova stimoli e intuizioni.

Potremmo concludere questa fase della biografia di Giuseppe Cristaldi, riportando una riflessione di un suo amico, Giuseppe Rossi, che scrive:«[...] potrebbe sembrare prodigiosa la varietà degli argomenti scelti come oggetto di insegnamento, se non si ponesse mente al fatto che i temi dell'insegnamento erano l'oggetto della costante e insonne ricerca svolta da Giuseppe Cristaldi sui suoi "amici", cioè sui pensatori a cui lo collegava una profonda consonanza di prospettive intellettuali e umane»².

¹ Cf., G. CRISTALDI, *Prospettive di filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1980, 21-36.

² G. Rossi, *Note biografiche*, in *Giuseppe Cristaldi: credere pensando*, Bonna Editrice, Acireale 1999, 107.

Nel 1988, per raggiunti limiti di età, lascia l'insegnamento universitario e ritorna nella sua Acireale. Il ritorno in Sicilia non significò l'interruzione delle sue ricerche né tanto meno della sua costante attività con la partecipazione a convegni, con conferenze e con una qualificata attività pastorale nel campo della cultura. Continua i suoi viaggi all'estero, specialmente in Inghilterra, "sulle orme di Newman", approfondendo le varie tappe del cammino spirituale del teologo oratoriano inglese. Dal 1986 al 1998 scrive una serie di articoli sull'*Osservatore Romano* che ne descrivono il pensiero, le tappe della sua conversione dall'anglicanesimo al cattolicesimo partendo dal viaggio in Sicilia, i luoghi della sua attività di anglicano da Oxford (*Trinity College* e *Oriel College*) e da *Littlemore* dove avvenne la conversione, e l'Oratorio dei Padri filippini di Birmingham³.

A partire dal 1994, per problemi di salute, si trasferisce nella casa di riposo per sacerdoti, all'OASI Maria SS. Assunta in Acì S. Antonio. Nonostante la fragilità fisica, anche in questi anni effettua qualche viaggio e resta molto attivo pubblicando numerosi articoli nell'*Osservatore Romano*, e tre volumi *Voci del tempo* (1995), *Newman e il dinamismo della fede* (1996) e *Temi rosminiani* (1996). Questi ultimi sono una sintesi sapienziale delle sue appassionate ricerche sui due autori che hanno segnato l'inizio e l'esito del suo itinerario culturale, ma anche l'orizzonte e lo stile di una *fides cogitata*, caratterizzata dall'inquietudine di conoscere e contemplare il Mistero.

Nella sua giovinezza, nel 1950, scrivendo un volumetto biografico sull'oratoriano Mons. Giambattista Arista, secondo vescovo di Acireale, egli alla fine del volume così scrive:

«In ogni tramonto si nasconde una profonda tristezza come in ogni aurora palpita una lieta speranza. Tramonto ovvero aurora è la morte? Certo un grande mistero l'avvolge, che pesa nel cuore di chi nella morte vede solo il tramonto, ma di speranzosa luce si illumina per chi in essa, dietro la smorfia macabra del dissolvimento, vede balenare l'aurora di una vita più vera»⁴.

All'età di ottant'anni, la sera del 12 marzo 1998, conclude la sua

³ Cf. B. M. HOEGEMANN, *A great Newman friend*, in *Giuseppe Cristaldi: credere pensando*, op. cit., 91-92.

⁴ G. CRISTALDI, *Il cuore di un Vescovo*, Tipografia Consorzio Nazionale, Roma 1950, 145.

giornata terrena e entra nell'aurora della vera vita, dove troverà ad accoglierlo l'amato Filippo Neri⁵.

II. IL PENSIERO

Il pensiero e la ricerca di Cristaldi si muovono dentro un vasto orizzonte di interessi che spaziano dalla filosofia alla teologia, dalla letteratura all'attualità culturale ed ecclesiale. Ma c'è un filo rosso che collega questo variegato itinerario di ricerca. Esso può essere individuato nell'espressione che fa da titolo al volumetto, pubblicato in occasione del suo ottantesimo compleanno, *credere pensando*.

La fede, come adesione all'evento salvifico di Cristo è certamente una scommessa della libertà, ma non domanda all'uomo la rinuncia alla sua facoltà di pensare (*ante fidem* e *post fidem*) e non mortifica la sete di pienezza umana che abita nel cuore dell'uomo anzi, in un certo senso, la realizza. Tale prospettiva ha come fondamento teologico la formula cristologica del Concilio di Calcedonia: il Verbo di Dio entrando nella storia la assume, è veramente uomo e veramente Dio, e la sua umanità diventa segno vero e consistente della presenza di Dio nella storia. Da questa verità scaturisce anche la certezza che l'economia della grazia non elimina l'economia della creazione anzi la porta a compimento.

Questo discorso, riferito al dinamismo della fede - tensione dialettica tra fede e ragione -, significa che l'accoglienza della rivelazione soprannaturale non esige da parte dell'uomo la mortificazione dell'intelligenza ma gli domanda di aprire l'orizzonte conoscitivo della ragione "alla novità epistemica paradossale" della rivelazione che, essendo di carattere esistenziale e storico, dischiude alla ragione nuovi itinerari conoscitivi.

A livello metodologico siamo qui nella posizione classica di Tommaso d'Aquino che affermava nella *Summa Theologiae*

"Siccome infatti la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona, la ragione deve servire alla fede..." (Sum. Th., I, q. I, a. 8).

Un tale metodo, come aveva indotto Tommaso a confrontarsi con pensatori anche di matrice pagana (Aristotele), ha spinto Cristaldi, e qui

⁵ Cf. ID., *Parole conclusive*, In occasione della celebrazione del suo 80° compleanno, in *G. Cristaldi: credere pensando*, cit., 34.

sta la sua originalità, da un lato ad approfondire nei pensatori di tradizione cristiana la circolarità dinamica (circolo solido) tra fede e ragione nella sua ricca complessità e nei suoi dinamismi; dall'altro, a proiettare la ricchezza di queste indagini in direzione di un vissuto di fede, che, come scommessa di libertà, apre l'esistenza al "Cristo incognito" (Kierkegaard), rendendo l'evento di Cristo salvatore ancora presente e fecondo nel crogiolo della storia.

1. IL "CIRCOLO SOLIDO". IL PENSARE CRISTIANO E IL DINAMISMO DELLA FEDE. ROSMINI E NEWMAN.

ROSMINI

Antonio Rosmini costituisce l'inizio della riflessione filosofica del nostro A. Egli si accosta ai suoi scritti nella loro globalità approfondendone i vari aspetti, dall'approccio metafisico a quello più sapienziale e spirituale. Una parola chiave di Rosmini può sintetizzare, dal punto di vista metodologico che abbiamo scelto, il campo di indagine di Cristaldi: il circolo solido. Questa espressione, illustrata dal roveretano nella *Logica* e nella *Teosofia*, indica all'interno dell'atto di fede, il rapporto che si instaura tra fede e ragione, tra il polo epistemico della fede e quello del pensare logico e dialettico della ragione. In maniera semplice possiamo dire che il circolo solido evoca un pensare in grande, una razionalità che si esercita, con la sua forma strutturale, radicandosi all'interno di una verità donata e accolta, dove si incontrano la libertà di Dio che si rivela e la libertà dell'uomo che crede. La struttura conserva il suo spessore ma per farsi veicolo di una nuova e inedita referenza. Per Cristaldi tale interazione e tensione tra *struttura* (ragione) e *l'evento - Cristo*, come nuova intenzionalità epistemica che sovverte i ritmi dell'immanenza, attraversa tutta l'opera di Rosmini. Egli coglie ancora due aspetti nella riflessione rosminiana che peraltro si confanno molto alla sua sensibilità. Il cammino della ragione, per lo stesso dinamismo *sapienziale* della filosofia, può farsi propedeutica alla fede nel senso che può condurre all'adesione di fede; inoltre, all'interno dell'assenso di fede, il percorso della ragione critica non può essere ridotto a un fatto meramente intellettuale: esso deve coinvolgere tutte le facoltà dell'uomo perché il suo principio geneti-

co e il suo *sitz im leben* è l'atto di fede come scommessa di libertà⁶.

Il richiamo alla sapienzialità della filosofia e al principio genetico della fede che non è di semplice carattere noetico ma esistenziale e storico perché si fonda sulla libera iniziativa di Dio e si radica nella libera accettazione da parte dell'uomo, deve far evitare il rischio di un cortocircuito che vanifica la fede o la ragione, o quello di una ragione così totalizzante e totalitaria che, come nel sistema hegeliano, dissolve in sé la novità della fede.

Rischio che, secondo Cristaldi, Rosmini ha corso quando sostiene che i contenuti della rivelazione soprannaturale accolti dalla rivelazione mediante l'assenso di fede - fede come atto esistenziale che si fonda su un evento storico - possono essere confermati con argomenti di convenienza metafisica. Rosmini nella *Teosofia* aveva posto la Trinità come fondamento del sapere teosofico (190-195) in quanto questo si svolge intorno al carattere unitrino dell'essere, "quale subietto dialettico" delle tre forme ideale, reale, morale. Cristaldi conclude: «C'è insomma il rischio che la convenienza metafisica vanifichi il paradosso e lo scandalo del mistero, fagocitando anche la fede dentro l'assorbimento della ragione metafisica, e togliendo alla fede il senso dello stupore di fronte alla novità del mistero, come evento della libertà di Dio»⁷.

Questa osservazione sulla libertà di Dio che si rivela e la libertà dell'uomo che con stupore si apre ad accogliere la rivelazione paradossale dell'evento Gesù Cristo segna una nuova tappa nel cammino culturale di Cristaldi, l'accostamento al teologo inglese John Henry Newman, passando attraverso Kierkegaard. Entrambi questi due pensatori, l'uno teologo e l'altro filosofo situano la loro riflessione sul dinamismo della fede dentro una movenza esistenziale piuttosto che nell'alveo della metafisica. In altri termini, pur restando nella prospettiva del circolo solido che accomuna Rosmini e Newman ci sembra sia attratto maggiormente dalla fede come rischio di libertà.

⁶ Cf. ID., *Temî rosminiani*, Biblioteca di Studi Rosminiani, Ed. Rosminiane Soliditas, Stresa 1996, 13 - 14.

⁷ *Ibid.*, 30.

NEWMAN

Anche in Newman, il nostro Autore coglie una analogia di attrazione e di rimando tra il senso religioso naturale, la presenza di Dio nella coscienza e la presenza di Dio nella storia. Dall'*Apologia pro vita sua* cita questa espressione:

“...se mi si chiedesse perché credo in Dio, rispondo che ci credo perché credo in me stesso, perché trovo impossibile credere nella mia esistenza (e di ciò sono assolutamente certo) senza credere anche nell'esistenza di Colui che vive nella mia coscienza come un essere personale che tutto vede e giudica”⁸.

Il senso religioso, come un sentore d'infinito presente in maniera arcana nell'animo umano, muove la struttura razionale dell'uomo alla ricerca di un totalmente altro o facendola sfociare nella fede come accoglienza della novità di Dio che si rivela in Gesù Cristo: oppure può fargli correre il rischio del deismo che a questa novità si chiude restando nell'ambito della struttura e aderendo a una religiosità solo di tipo naturale.

Ma quando si accoglie l'evento della rivelazione, nel dinamismo della fede si può correre un altro rischio quello del liberalismo, che esaltando la struttura cognitiva della ragione tende a assorbire in sé la novità epistemica e paradossale dell'evento salvifico.

Newman in *Apologia pro vita sua*, nella nota A sul liberalismo, parlando del liberalismo dei colleghi di Oxford, lo definisce in questi termini:

“Ora per liberalismo io intendo la falsa libertà del pensiero ossia il pensiero che si esercita in un campo dove, per la struttura della mente umana, non può raggiungere alcun risultato soddisfacente...Il liberalismo commette l'errore di assoggettare al giudizio umano quelle dottrine rivelate che per loro natura lo oltrepassano e ne sono indipendenti e di pretendere di determinare con criteri immanenti la verità e il valore di proposizioni la cui accettazione si fonda esclusivamente sull'autorità esterna della Parola di Dio”.

⁸ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, in *Newman Opere*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 1988, 423.

Cf. G. CRISTALDI, *Newman o il dinamismo della fede*, Bonanno Editore, Acireale 1996, 78.

⁹ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Jaca Book – Morcelliana, Brescia 1982, 305.

«La fede religiosa viene sopraffatta dalla forma noetica, perdendo la carica di paradosso, di rottura, di provocazione»¹⁰.

Il problema è quello di trovare all'interno del discorso religioso, dove fede e ragione si intrecciano e si compenetrano, un profondo equilibrio nel quale la ragione conservi lo spessore e l'autonomia della sua struttura, accogliendo, senza ridurre a sé la novità della rivelazione e della fede. Cristaldi, descrivendo la posizione di Newman, ribadisce una idea a lui cara: bisogna avere la chiara consapevolezza «che si dà tra il movimento della ragione e quello della fede continuità formale, a livello logico, ma discontinuità assiologica a livello del contenuto. E' questa discontinuità che crea la tensione tra ragione e fede, che ne costituisce motivo di dinamismo e di vitalità, ma che può divenire conflitto e opposizione, qualora un polo prevalga sull'altro e a sé lo assorba»¹¹.

Nella teologia, come intelligenza della fede, *continuità formale e discontinuità assiologica* significano concretamente che la teologia nasce da un principio dogmatico e storico, diverso dalla ragione, dono della libera e sorprendente iniziativa di Dio e poi si costruisce, come percorso conoscitivo, in forza della razionalità deduttiva.

Situata correttamente la relazione fede-ragione e affermato il fatto che la fede ha come inizio la libera iniziativa di Dio, resta da analizzare ora l'aspetto umano della fede: la libera risposta dell'uomo e il dinamismo dell'assenso. Da che cosa è mosso l'assenso di fede? Descrivendo la prospettiva e le riflessioni della *Grammatica dell'assenso* si constata come Cristaldi senta una perfetta sintonia con la teologia di Newman: la fede è scommessa della libertà, scelta "non irragionevole, assurda e cieca". La sua ragionevolezza non si fonda però sull'inferenza deduttiva ma sull'*illative sense* che fa intuire l'implicito, ne coglie il valore facendo percepire quel cumulo di probabilità che rende l'assenso sensato e ragionevole.

In questo quadro di non apoditticità razionale dell'atto di fede, il nostro A. colloca il metodo teologico della *Grammatica dell'assenso* in una prospettiva che Egli definisce "fenomenologico - ermeneutica". Afferma: «La prospettiva del metodo teologico implicito nella

¹⁰ G. CRISTALDI, *Newman*, op. cit., 83.

¹¹ *Ibid.*, 80.

Grammatica dell'assenso è quella fenomenologico - ermeneutica. Rilevazione del dato nella sua "reale" oggettività e sua interpretazione nell'impegno donativo dell'uomo. La fede emerge così nella sua radicale nudità di assenso al dato che si dona - *Gegeben* come *Gabe* -. E il dato non è qualcosa ma "Qualcuno"»¹².

Con questi aggettivi - fenomenologico e ermeneutico - Cristaldi definirà pure il metodo del suo approccio alla filosofia della religione e i percorsi della contemporaneità di Cristo. *Fenomenologico* indica ascolto dell'evento mettendo tra parentesi, per quanto è possibile, i pregiudizi culturali e esistenziali; *ermeneutico* esprime il fatto che la conoscenza che muove l'assenso di fede non è una conoscenza nozionale ma reale, una scelta nella quale l'uomo scommette tutto se stesso sintonizzando l'intera esistenza al dato. Così l'evento salvifico entra nella sua vita e diventa a lui contemporaneo.

Il nostro A. conclude in questi termini la sua indagine su Newman. E facendo un confronto finale tra Newman e Rosmini sostiene che in entrambi è presente la preoccupazione di giustificare con onestà intellettuale l'atto di fede. Di Newman precisa che egli si rivolge al credente ordinario per assicurarlo che, anche se la sua adesione di fede «non sottostà ai criteri della ragione scientifica, non è al di fuori di quella ragionevolezza concreta e esistenziale, che sostiene la certezza morale»¹³.

Questa conclusione non è casuale. Qui Cristaldi evoca in maniera indiretta l'intuizione che ha mosso e diretto la sua ricerca.

Il giovane Cristaldi ancora seminarista un giorno trova nella biblioteca del Seminario di Acireale una raccolta di testi dell'Oratoriano francese Alfonso Gratry (1805- 1871), dal titolo *La sete e la sorgente*. È attratto dal suo metodo sapienziale per quanto concerne la conoscenza di Dio e le questioni religiose. Per il Gratry infatti «la conoscenza di Dio non è il risultato di un lavoro puramente teorico fondato sul senso divino che alberga nel cuore dell'uomo. L'uomo di fronte al problema di Dio resta libero e deve compiere una scelta; egli può avere in mano tutti gli strumenti e, al limite, può giungere a intravederne la nozione. La conoscenza di Dio ottenuta senza un atto di "volontà libera che ama

¹² *Ibid.*, 99.

¹³ *Ibid.*, 136.

Dio e Lo adora”, è una astrazione che, pur mostrandoci Dio, non ce lo manifesta come vivente»¹⁴. Al mistero di Dio si accede non con una conoscenza distaccata e fredda di tipo scientifico ma con una scommessa di libertà, dove mente e cuore, intelligenza e prassi etica vivono in profonda sinergia.

2. PROSPETTIVE DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

Il nostro A. introduce la sua riflessione sulla natura e lo statuto della filosofia della religione affermando che si possono percorrere due strade per cogliere la “forma” essenziale delle religioni: la via teoretica e la via storica. Così scrive: «La via teoretica è volta a cogliere, alla luce e per la cogenza dell'incontrovertibile, ciò che deve essere lo statuto della filosofia che rigorizzi in discorso coerente quell'esperire che si qualifica come religioso, mentre la via storica, pur intendendo giungere, per la sua intenzionalità filosofica, a ciò che deve essere, vuole partire, per giungervi, da ciò che oggi “è”»¹⁵.

Egli opta per la via storica, anche se si presenta problematica e può correre il rischio di smarrirsi nel labirinto degli eventi, perdendo la finalità di cercare e di cogliere il nucleo essenziale della religione. Dando poi uno sguardo attento alla cultura contemporanea mostra come questo cammino è reso ancora più arduo per una serie di contestazioni rivolte alla filosofia, intesa come ricerca del fondamento all'interno di una visione globale del senso dell'essere. Contestazioni dirette anche contro la religione, percepita, dal punto di vista laico, come alienante per la realizzazione sociale e politica (Feuerbach - Marx), umana e psicologica (Freud) della persona. Inoltre anche in ambito cristiano talora è emerso un atteggiamento teso o a ridurre Dio dentro gli schemi di un approccio metafisico o di servirsene per i propri bisogni e le proprie attese (Bonhoeffer).

¹⁴ A. FRANCO, *Il problema della conoscenza di Dio in A. Gratry. II. Etica e dialettica. I presupposti etici della conoscenza di Dio*, in *Synaxis*, X (1992) 126. Cf. A. GRATRY, *De la connaissance de Dieu*, II, Téqui, Paris 1918, IX ed., 120.

¹⁵ G. CRISTALDI, *Prospettive di filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1980, 4.

In questo quadro problematico e data anche la struttura storico-esistenziale dell'essere umano che è condizionato nel modo di accostarsi alla realtà dal contesto culturale nel quale vive e anche dal suo vissuto esistenziale, Cristaldi propone, come punto di partenza metodologico per stabilire la natura e lo statuto della filosofia della religione, il metodo fenomenologico.

Ispirandosi alla fenomenologia di Edmund Husserl, delle *Ricerche logiche* e del primo libro delle *Idee per una fenomenologia pura*, trova in essa una istanza di purezza metodologica che pone la ricerca in condizione di accostarsi ai dati senza pregiudizi devianti. Infatti, in base a quanto scrive Husserl nel primo libro delle *Idee* tematizzando la forma trascendentale del metodo fenomenologico, essa consiste «nello scandirsi di due momenti intimamente connessi: il momento che Husserl, riprendendo un termine greco, chiama dell'*epoché* o della "messa tra parentesi" di ogni presupposto; e il momento della rilevazione della datità nella sua "forma", che Husserl, riprendendo ancora un termine greco, chiama *eidos*»¹⁶.

Cristaldi, proponendo questo metodo, si rende perfettamente conto che applicandolo alla religione come realtà storica sposta l'asse direzionale della fenomenologia di Husserl dall'orizzonte logico della coscienza eidetica a quello della storia, tuttavia per lui la trasgressione di direzione non trasgredisce il senso della proposta husserliana. Allora l'*epoché* in vista della rilevazione della datità significa concretamente, come punto iniziale di una ricerca, una purificazione culturale che permette di accostarsi ai dati, colti senza deformazioni pregiudiziali e con un atteggiamento di disponibilità all'ascolto. Questo discorso non significa che la persona si deve accostare alla realtà senza i propri criteri valoriali, ciò è impossibile. Deve solo vigilare che certe loro espansioni culturali non costituiscano interferenze tali da snaturare la ricerca dell'originario.

L'*epoché* applicata alla fede cristiana per Cristaldi non vuol dire allora "mettere tra parentesi" una vita personale permeata dalla fede con la sua dimensione testimoniale - storica che si veste dei colori delle persone e delle culture, ma vivere in un atteggiamento costante di ascolto e

¹⁶ *Ibid.*, 23.

di conversione perché le persone e le culture, senza perdere la loro identità, diventino l'espressione vera, concreta e storica dell'evento Cristo.

L'ascolto, come esito del metodo fenomenologico, diventa un luogo di dialogo e di confronto tra le scienze umane che si occupano di religione: storia, psicologia, sociologia. Esso apre anche a un incontro tra le varie religioni: «ascoltare quello che le religioni dicono di essere, ascoltare la loro coscienza storica per rilevare delle religioni la forma originaria e essenziale»¹⁷.

Nel variegato panorama delle religioni storiche l'analisi fenomenologica che rileva la forma essenziale delle religioni si trova davanti al fatto che questa essenza si concretizza in due tipi di religioni: le *religioni strutturali* e le *religioni storiche*. Le prime nascono da una struttura umana (ragione, sentimento, subconscio, impulso) e si costruiscono all'interno di essa: le seconde si rifanno, come a loro origine, «ad un evento storico che si concretizza in una persona che si dichiara portatrice di un messaggio rivelato e soterico»¹⁸.

Nell'analizzare la differenza tra la religione storica e la religione strutturale, Cristaldi sottolinea che la religione storica non deriva da una attività produttiva dell'uomo bensì da una iniziativa trascendente che irrompe nella storia, «generando una "nuova storia" - quella della religione appunto come storia di rivelazione salvifica»¹⁹. A questo punto, guidato dalla sua precomprensione cristiana, il nostro A. mette in luce una differenza e una qualità della religione storica rispetto a quella strutturale, che apre un orizzonte veramente luminoso. Egli afferma che il dato (*Gegeben*) della religione storica rispetto al dato della religione strutturale si configura come dono (*Gabe*). Qui si colloca il primato fenomenologico della religione storica: il dato della religione strutturale è legato a un altro dato che è la struttura, mentre quello della religione storica è un dato frutto di libertà e gratuità, un dono. E un dono esige di essere accettato o rifiutato. Allora ci troviamo davanti a un dato – donato, un *Gegeben – Gabe*, che, in quanto tale, genera stupore e meraviglia, e provoca una decisione della libertà.

¹⁷ *Ibid.*, 29.

¹⁸ *L. c.*

¹⁹ *Ibid.*, 29-30.

Concludendo questa riflessione sul metodo fenomenologico della filosofia della religione, Cristaldi, evocando, in maniera non esplicita, la convinzione che fa da sfondo a tutta la sua ricerca, quella del rapporto tra natura e grazia, che si traduce in una relazione dinamica e non conflittuale tra ragione e fede, mostra come anche tra la religione strutturale e la religione storica ci sia una *reciproca intenzionalità*. Egli vede nell'originario della religione strutturale una tensione e una apertura verso il "novum" della religione storica, fondata su un evento salvifico, che può realizzare la "possibilità obbedienziale" (*potentia oboedientialis*) che la abita e la struttura. Afferma: «Mentre la religione strutturale si intenziona alla religione storica come a un compimento di sé non sulla linea dell'esigenza strutturale ma su quella della gratuità storica, la religione storica si intenziona a quella strutturale come libera "pienezza", che compie la religione strutturale in quanto ne contesta ogni spessore categoriale a carattere esaustivo e totalizzante»²⁰.

In altri termini l'originario della religione strutturale consiste nella *radicale apertura* della coscienza che è strutturalmente religiosa e quindi tesa a cercare un *novum* totalmente altro, che può incontrare in una Trascendenza entrata nella storia come un evento - religione storica - che la realizza pienamente.

Un'ultima osservazione sul compito del metodo fenomenologico.

Poiché l'originario della religione storica nella sua novità si fonda su un dato di rivelazione e di salvezza che deve pervadere la religione storica nel suo dispiegarsi lungo le sequenze del tempo, senza perdere la sua autenticità, allora l'atteggiamento fenomenologico deve porsi come costante vigilanza perché le espressioni storico - culturali, attraverso le quali l'evento entra nel vissuto delle persone e nella storia, non lo riducano a sé ma siano la sua concreta trasparenza.

3. LA CONTEMPORANEITÀ DI CRISTO

La riflessione sulla contemporaneità di Cristo costituisce la sintesi di tutto l'itinerario filosofico - teologico di Cristaldi; essa non è il punto di arrivo quanto piuttosto il motivo ispiratore, l'espressione della sua persona, il suolo nutritivo esistenziale che ha mosso e guidato le sue scelte

²⁰ *Ibid.*, 32.

fondamentali, e quindi anche la sua ricerca di filosofo e di teologo.

Muovendosi nell'orizzonte della concezione agostiniana del tempo come presenzialità per cui il passato e il futuro sono presenti nello svolgersi attuale della coscienza ed evocando ciò che aveva detto sul metodo fenomenologico riferito alla filosofia della religione, egli fa una affermazione iniziale di base: i dati del passato che sono presenti in me per la mia ricerca si rivelano e si impongono anche nel loro contenuto assiologico.

Abbiamo già visto che quando si scopre nel dato un valore, la coscienza è provocata a una decisione radicale di accettazione o di rifiuto. Allorché si accoglie il dato - valore il «passato si fa contemporaneo non solo in quanto si fa presente per il ricordo ma ancora in quanto "è" presente come valore vissuto dalla coscienza»²¹.

Un valore che, accolto, entra nel vissuto concreto dell'esistenza, la feconda e la proietta a permeare di sé la situazione storica e culturale dentro la quale l'esistenza vive e si costruisce.

"Nel tempo storico l'esistenza si incontra con il valore cristiano: la salvezza sta nell'esistenzializzare il valore cristiano, nell'immettere nella trama dell'esistenza il tempo cristiano della salvezza"²².

Da questo punto partenza egli analizza il dinamismo dell'atto di fede in Cristo: decisione e progetto che coinvolge tutta l'esistenza nel suo orientamento radicale e che si traduce in uno stile di vita che tende a fare incarnare le logiche paradossali dell'evangelo in tutti i gangli della storia. È questa decisione che, mentre diventa un'assimilazione esistenziale di Cristo, lo rende presente e operante nella storia.

"La fede è decisione, cioè movimento dell'esistenza che si apre all'interpellanza dell'evento Cristo, rendendosi così, al di là della distanza cronologica, contemporanea con Cristo"²³.

La contemporaneità *di* Cristo, la salvezza che entra nella storia mediante l'umanità di Gesù di Nazareth come dono della libera iniziativa di Dio, diventa, per la fede, contemporaneità *con* Cristo. Il dono di Dio

²¹ G. CRISTALDI, *La contemporaneità cristiana*, in *Cristianesimo e filosofia. Prospettive*, Vita e Pensiero, Milano 1980, 222.

²² *Ibid.*, *Contemporaneità di Cristo*, Editrice Studium, Roma 1973, 133.

²³ *Ibid.*, 238.

chiede come risposta che tutta l'esistenza dell'uomo si calibri nel segno dell'amore, come sequela, testimonianza e consuetudine all'intimità.

La sequela resta un cammino difficile che tende a liberare la persona dal suo ripiegamento egocentrico, aprendola all'assimilazione progressiva dell'evento Cristo e immettendo nel cuore dell'esistenza i ritmi dell'amore. L'amore scandisce allora la progressione della sequela di Cristo rendendola, con l'impegno della testimonianza, un lievito capace di far fermentare, nelle strutture della storia e nel tempo culturale, tutti i germi di verità e di bontà che in essi sono presenti. Così l'evento di salvezza continua a essere presente nel tempo, si proclama con linguaggi nuovi e attraverso strutture nuove che, senza ridurlo e assorbirlo, diventano segni trasparenti e sacramentali della sua inesauribile ricchezza di grazia.

Questa contemporaneità di Cristo e con Cristo, esplicita, che si realizza nell'impegno oblativo immettendo nell'attualità storica la novità dell'amore cristiano, non esclude però un altro percorso, quello del cristianesimo anonimo.

Qui Cristaldi, riferendosi alla proposta di K. Rahner che, nell'opera *Uditori della Parola*, vede nella struttura dello spirito umano una apertura trascendentale come attesa e tensione implicita alla Parola fatta carne, introduce la categoria della *contemporaneità anonima*. Essa evoca non tanto un cristianesimo anonimo - il cristianesimo è tale perché fa riferimento esplicito a Cristo come evento di salvezza unico - quanto piuttosto il percorso di tanti uomini che, mossi dalla ricerca della verità e del bene, vivono in maniera implicita nella loro esistenza la ricchezza umana della proposta cristiana. Ciò, o perché non l'hanno conosciuta o perché si muovono dentro mediazioni culturali che rendono la fede esplicita un atto impossibile da compiere, pur restando aperti a riconoscere con umiltà i limiti della ragione e il senso del mistero che li circonda.

Cristaldi è stato sempre molto attento all'ascolto di questi uomini, e, sapendo cogliere il segreto nascosto che muoveva la loro ricerca, era lucidissimo nell'individuare il senso delle loro domande e le attese di assoluto che esprimevano. Forse anche perché egli, come filosofo e sacerdote, viveva la sua adesione di fede a Cristo come costante ricerca di pienezza umana, dove, come in un canto polifonico, il *cantus firmus* consente a tutte le voci di dispiegarsi autonomamente e pienamente.

4. LA LETTERATURA COME LUOGO TEOLOGICO

La letteratura è per Cristaldi il luogo dove, attraverso i vari linguaggi dell'arte, si narra l'inquietudine dell'uomo nella sua costante ricerca di un orizzonte che possa restituire all'esistenza umana un equilibrio e un senso, anche all'interno delle contraddizioni e dei fallimenti, lucidamente accettati. Cristaldi pensa che nella letteratura si possono trovare, non solo i travagli dell'uomo e le sue domande ma anche le attese e la sua disponibilità di apertura al mistero. In questo senso la letteratura diventa luogo teologico. E' con questo spirito che legge le opere di Pirandello e si accosta alla complessa personalità e alle opere di Dostoevskij, facendone oggetto di due corsi monografici nell'ambito del suo corso di filosofia della religione.

Egli coglie nel groviglio delle vicende, delle passioni e delle sofferenze, narrati dai romanzi di Dostoevskij come filo conduttore «il senso religioso che non solo non venne mai meno, nonostante qualche illanguidimento della pratica religiosa o qualche debolezza in campo morale ma costituì ancora il supporto alimentare della sua inventività geniale»²⁴.

Questo senso religioso guida il cammino dell'uomo quando, nelle varie vicissitudini della vita, continua a sperare e a lottare per non perdere la sua "struttura" di uomo libero e aperto alla relazione con gli altri, capace anche di scoprire, per il senso di solidarietà che lo abita, ciò che si nasconde come fremito di bontà, dietro strati di depravazione e di abbruttimento. Questo percorso di apertura e di amore può far intravedere in Gesù Cristo la realizzazione, concreta e storica di questo anelito e aprire il cuore ad accoglierlo come il valore dell'esistenza.

Nel saggio *Dostoevskij o la scommessa della fede*, Cristaldi illustra le due tappe di questo itinerario citando dall'epistolario di Dostoevskij due testi significativi: la lettera al fratello Michail e quella a N.D. Fonvizina, che con spirito di dedizione aveva seguito il marito deportato in Siberia. Nella prima, rispondendo al fratello che lo invita a non scoraggiarsi per la deportazione in Siberia, afferma:

²⁴ G. CRISTALDI, *Dostoevskij o la scommessa della fede*, Vita e Pensiero, Milano 1989, 7.

“La vita è vita dappertutto, la vita è in noi stessi e non fuori di noi. [...] essere uomo tra gli uomini e restarlo sempre, in nessuna sventura avvilitarsi o perdersi d'animo - ecco in che consiste la vita, ecco il suo compito.[...] Ma in me è rimasto il cuore e quella carne e sangue che anche può amare e soffrire, e rimpiangere, e ricordare e questa è pur sempre vita. On voit le soleil”²⁵.

Nella lettera a N.D. Fonvizina, alla fine del suo ergastolo in Siberia, Dostoevskij confessa quante sofferenze gli è costato il fatto di restare saldo nella fede dentro tante umiliazioni e prove. Ma nei momenti di serenità, quando riusciva a collocare il suo dramma in un orizzonte più vasto, era in Gesù Cristo, simbolo della fede che tutto gli sembrava chiaro. Al punto di affermare paradossalmente che:

“se mi si dimostrasse che Cristo è fuori della verità e effettivamente risultasse che la verità è fuori di Cristo, io preferirei restare con Cristo anziché con la verità”²⁶.

Anche in Pirandello Cristaldi, riferendosi in modo particolare alla commedia *Lazzaro*, ritrova un segreto religioso che esprime una tensione verso il mistero. I vari personaggi della commedia

“vivono la loro vita autonoma, ma dentro la dinamica dell'intenzionalità segreta, che li rende in guise diverse, segni del mistero di carità che tutte le avvolge e trasfigura [...]. Il segreto dell'uomo come mistero di libertà sorge nel mistero di Dio”²⁷.

L'incontro e la circolarità tra l'apertura dell'uomo al mistero e il mistero che si dona storicamente nell'evento Cristo sono la chiave di lettura e la prospettiva nella quale si colloca e trova unità e coerenza tutta la ricerca di Cristaldi nei suoi vari ambiti. Le attese e le domande dell'uomo costituiscono il punto di incontro nel quale l'evento salvifico può trovare un varco concreto per essere presente nella contemporaneità della storia. Una contemporaneità che, articolandosi nel suo costante riferimento a Cristo come decisione di fede, assimilazione dell'amore e testimonianza, si concretizza a livello personale e storico «nell'impegno, sempre

²⁵ F. M. DOSTOEVSKIJ, *Epistolario I*, a cura di E. LO GATTO, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1950, 124-125.

²⁶ *Ibid.*, 169.

²⁷ G. CRISTALDI, *Segreto religioso di Pirandello*, in “Memorie e rendiconti dell'Accademia degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale”, serie III, VII (1987) 218.220.

arduo e talora rischioso, per la liberazione dell'uomo. giacché in ogni liberazione palpita il segno di quella libertà con cui Cristo ci ha liberati (*Gal. 4.31*)»²⁸.

NOTA BIBLIOGRAFICA

La bibliografia di Cristaldi è copiosa, ci limitiamo a elencare, in ordine cronologico, solo i volumi che descrivono in maniera essenziale il suo itinerario scientifico e culturale.

Un elenco bibliografico completo dei suoi scritti è pubblicato nel volume *Giuseppe Cristaldi: credere pensando*, Bonanno Editore, Acireale 1999, 109-125.

PRINCIPALI OPERE

Il cuore di un Vescovo, Tipografia Consorzio Nazionale, Roma 1950.

Parole di sempre, Edizioni Paoline, Pescara 1964.

Filosofia e verità, Marzorati, Milano 1965.

Prospettive rosminiane, Marzorati, Milano 1965.

Antonio Rosmini, l'uomo, SEI, Torino 1967.

Contemporaneità di Cristo, Studium, Roma 1973.

Antonio Rosmini e il pensare cristiano, Vita e Pensiero, Milano 1977.

Cristianesimo e filosofia. Prospettive, Vita e Pensiero, Milano 1980.

Prospettive di filosofia della religione, Vita e Pensiero, Milano 1980.

Colloqui col tempo, Galatea Editrice, Acireale 1980.

La dialettica del credere in J. H. Newman, CUSL, Milano 1982.

Note per una fenomenologia della fede, "Rivista di filosofia neo-scolastica", 4 (1983), 581-593.

Il senso della fede in Kierkegaard, Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica, Milano 1985.

Problematica dell'ateismo nei Demoni di Dostoevskij, Pubblicazioni ISU Università Cattolica, Milano 1985.

²⁸ ID., *La contemporaneità cristiana*, cit., 245.

- Le "forme" della fede nel giovane Hegel*, Pubblicazioni ISU Università Cattolica, Milano 1986.
- Esistenza e fede in Dostoevskij*, Pubblicazioni ISU Università Cattolica, Milano s.d.
- Segreto religioso di Pirandello*, in *Memorie e rendiconti dell'Accademia degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale*, serie III, VII(1987), 205-220.
- Vissuto e fede in J.H. Newman*, Pubblicazioni ISU, Università Cattolica, Milano 1987.
- Dostoevskij o la scommessa della fede*, Vita e Pensiero, Milano 1989.
- Voci del tempo* Bonanno Editore, Acireale 1995.
- Temi rosminiani*, Edizione Rosminiana Soliditas, Stresa 1996.
- Newman o il dinamismo della fede*, Bonanno Editore, Acireale 1966.

ARTICOLI SU CRISTALDI

- G. Giannini, *Parole di sempre* (Recensione), *L'Osservatore Romano* (O.R.), 7/02/1965.
- V. Miano, *Prolegomeni alla filosofia della religione*, O.R., 20/03/1974.
- S. Maggiolini, *Contemporaneità di Cristo*, O.R., 30/03/1974.
- G. Giannini, *Una nuova lettura di Dostoevskij*, O.R., 14-14/05/1990.
- M. Ivaldo, *La scommessa alta della fede nelle opere e nella lezione di Dostoevskij*, in *Coscienza*, 3 (1992).
- M. Fontana, *Ogni incontro è una ricchezza che rimane*, "Voci del tempo" di G. Cristaldi, O.R., 28/02/1996.
- R. Bessero Belti, *Due particolarissime testimonianze per Rosmini*, in *Charitas*, LXX, 4 (1996).
- A. Rigobello, *Ha lasciato un segno nella cultura senza apparire nei luoghi della mondanità accademica*, Ricordo di G. Cristaldi, O.R., 30-31/03/1998.
- AA. VV., *Giuseppe Cristaldi: credere pensando*, Bonanno Editore, Acireale 1999.