

GIUSEPPE GRAMPA

## LA CLESSIDRA DI GIUSEPPE CRISTALDI

L'11 aprile 1985 in questa sala della Biblioteca Zelantea Giuseppe Cristaldi commemorava Michele Federico Sciacca nel decimo anniversario dalla morte. E anche noi ci ritroviamo, rispettando la medesima cadenza temporale, a ricordare Giuseppe Cristaldi. Ho ripreso quelle pagine ritrovandovi una cifra simbolica – la clessidra – che esprime uno degli interrogativi più ricorrenti nella meditazione di Cristaldi: come salvare per sempre i valori della storia scanditi nel tempo?

“La clessidra è il simbolo e lo strumento, arcaico ma classico, della scansione del tempo che passa, con ritmo misurato, inarrestabile, irreversibile. Un granellino di sabbia si stacca dalla massa compatta e attende, sul fondo, che gli altri granellini lo raggiungano, dentro lo scandirsi uguale del tempo, per costituire di nuovo una massa compatta. Nella clessidra il tempo non è perduto, ma ritrovato: i granellini di sabbia, che ad uno ad uno si staccano seguendo la scansione del tempo, nuovamente si riaggregano, ma in movimento direzionale nuovo. Non è più la base che lentamente si muove verso il centro, ma è una nuova base che cresce verso il centro. La piramide, prima capovolta, come ad esprimere lo sfaldarsi dell'esistenza nell'inesorabile risucchio del tempo, si erge poi, come vittoriosa del tempo, in una nuova compattezza dinamica che culmina nel vertice”<sup>1</sup>.

Questo simbolo mette in modo l'esercizio del pensare e infatti così Cristaldi argomenta:

“I due piani della clessidra – quello in cui la sabbia scorre e diminuisce e quello in cui la sabbia si aggrega e cresce – possono essere il simbolo delle due dimensioni del tempo, dentro cui si dispiega il dramma dell'esistere umano: il tempo cronologico con il suo inarrestabile scorrere, e il tempo assiologico con la sporgenza di valori che coinvolgono decisioni e rischi della libertà”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> CRISTALDI GIUSEPPE, *L'uomo nel tempo e il tempo dell'uomo*, in *Memorie e Rendiconti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Belle Arti degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale*, serie III, vol. V, pp. 337-339.

<sup>2</sup> Ivi.

Nel complesso dell'esistere umano si incontrano e si intrecciano i due ritmi del tempo: il tempo cronologico, *chronos* che divora i suoi figli e il tempo assiologico, *kairos*, che conferisce un valore per sempre al momento che scorre. Il rapporto tra i due ritmi è dialettico, dando luogo a quella tensione che mai si placa e che costituisce il dramma dell'esistenza.

Questo nostro amico mite e all'apparenza sereno è stato intensamente coinvolto dall'esperienza e dalla riflessione sul tempo e il suo inesorabile trascorrere. Nel testo *Cristianesimo e filosofia* sottolinea come il tempo sia 'fatto' e 'problema'. E' fatto costatabile nella sua dimensione di durata fisica, di scansione storica, ma è anche problema ove si voglia cogliere il significato, il valore, la finalità di questo incessante scorrere. Proprio questa tensione tra fatto e significato costituisce la drammaticità della coscienza del tempo, poiché la coscienza non solo registra il fatto del tempo ma lo interpreta come significato dell'esistenza nell'orizzonte della storia.

Il nostro maestro e amico ci ha insegnato ad ascoltare le voci del tempo, anzi ad aprire un colloquio con il tempo. Lui per primo ha ascoltato il tempo e colloquiato con il tempo scrivendo pagine tra le più intense e commosse delle molte che ci ha lasciato. Per questo, accingendomi anch'io ad ascoltare la sua voce mi lascio guidare da un suo avvertimento:

"Se c'è una memoria stanca ed esteriore, quella 'ripetitiva' criticata da Hegel nel primo dei suoi *Scritti teologici giovanili*, c'è pure una memoria vivace e presenzializzante, quella 'rievocativa' di cui parlano Kierkegaard e Heidegger. È certamente la memoria rievocativa - quella che, per dirla ancora con Heidegger, rende "possibile un ritorno effettivo e positivo al passato nel senso di una sua appropriazione produttiva".

Parafasando Pascal, si potrebbe dire che la memoria del cuore conosce vibrazioni e risonanze memorative che la semplice memoria come 'anamnesi' non conosce. Si tratta infatti di quel 'di più' che sfugge al semplice controllo empirico e alla verifica quantitativa. Si tratta cioè di quella 'eccedenza di senso' di cui ci ha parlato con finezza Paul Ricoeur<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Vita e Pensiero, Milano 1980.

<sup>4</sup> CRISTALDI GIUSEPPE, *Voci del tempo*, Bonanno editore, Acireale 1995, p.75.

Facendo memoria di don Luigi Cortesi, confratello e collega negli anni di docenza in Università cattolica, Cristaldi ha parole che possiamo senza forzature applicare a Lui.

“L’incontrarsi con lui, anche per qualche lezione, il sentirlo parlare, anche in quel solo momento cruciale dell’esame, costituiva occasione di arricchimento, se non altro per il pungolo che si riceveva da quel suo felice cogliere le radici dei problemi, da quel suo talora geniale indicare prospettive di ricerca e di approfondimento... Quello che da lui si apprendeva era maggiormente, oltre al contenuto, ricco puntuale e sollecitante, l’indicazione di un rigore di metodo, di un modo di procedere scarnificato ed essenziale, di una parola sobria perché pertinente... Il suo parlare...era un rimescolare le menti, perché le idee si configurassero nella chiarezza della verità; era, in risonanza al messaggio evangelico, un suscitare bagliori di luce e fremiti di bontà”<sup>5</sup>.

Avverte Kierkegaard che c’è un duplice modo di ricordare: regredendo verso il passato o progredendo verso il futuro. Vorrei ricavare dalle ricerche che C. ha dedicato per lunghi anni della sua vita alla filosofia della religione, in particolare gli anni del suo magistero alla Cattolica di Milano, qualche indicazione che appunto ci aiuti a progredire verso il futuro.

Vorrei tentare di ricavare dalla sua lunga operosità filosofica alcuni tratti peculiari che ci aiutino a ricordarlo progredendo verso il futuro. La storia, meglio la storicità della condizione umana, ecco l’orizzonte di questa mia rilettura che conosce tre parole-chiave: religione, dialogo, contemporaneità.

## RELIGIONE

Alla ricerca dello statuto della filosofia della religione due vie si aprono: quella teoretica e quella storica. La prima volta a cogliere quale debba essere lo statuto della filosofia che rigorizzi in discorso coerente quell’esperire che si qualifica come religioso, mentre la via storica, pur intendendo giungere a ciò che deve essere l’esperienza religiosa vuole partire per giungervi, da ciò che oggi tale esperienza è. Cristaldi riconosce che la via storica è accidentata e rischiosa.

“Svolgendosi lungo i tornanti e tra le falle del divenire, essa corre il rischio di perdersi nel labirinto dei ‘fatti’, facendosi risucchiare nella fattualità e perdendo di vista il

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 175.

traguado dell'*eidox*. Impegnata ad ascoltare l'attualità, potrebbe farsi sorda al richiamo austero della 'validità'. Affascinata dall'imponenza del *nunc*, potrebbe rendersi estranea alla categorica istanza del *semper*"<sup>6</sup>.

Ma Cristaldi decide di correre il rischio della via storica perché più umana e corale, più radicata in quella temporalità che è l'orizzonte proprio dell'esistenza umana e perché aperta, corale appunto, a tutte le voci anche se dissenzienti e contestative. Una scelta di metodo che rivela anche l'uomo e la sua volontà di non sottrarsi alle sfide del tempo che mettono in questione e la filosofia e la religione. L'indagine fenomenologica che Cristaldi intende svolgere

"è volta a rilevare la 'forma' o *eidox* delle origini, il fenomeno originario – l'autentico – per vedere come esso si conservi o si sviluppi – sia nel senso evolutivo che in quello involutivo – nei successivi fenomeni di esperienza religiosa che a quell'originario si rifanno, alimentando la propria coscienza di continuità storica in tale costante riferimento"<sup>7</sup>.

Nell'attenzione che Cristaldi ha costantemente rivolto al metodo fenomenologico possiamo cogliere anzitutto un tratto qualificante della sua personalità. Questo approccio metodologico è infatti per lui anzitutto un atteggiamento, direi un modo d'essere che coincide "con quello della radicale onestà intellettuale che è costantemente volta verso la verità"<sup>8</sup>. In anni, quelli di Cristaldi ancora fortemente segnati dall'invadenza delle letture ideologiche, Egli si affida a quella che chiama onestà fenomenologica e cioè "una situazione di primordiale innocenza intellettuale nell'apertura al 'dato', al suo carattere originario, alla sua verità"<sup>9</sup>.

Lungo questa direttrice storica Cristaldi scandisce sei tappe dell'esplorazione fenomenologica che sono altrettanti momenti o condizioni per risalire all'originario storico come autentico. Ripercorriamole.

La prima tappa dell'esplorazione fenomenologica è la distinzione tra religioni storiche e religioni non storiche. Le prime si rifanno ad un

<sup>6</sup> Ivi, pp.106-7.

<sup>7</sup> CRISTALDI GIUSEPPE, Per uno statuto della filosofia della religione, in AA.VV., *Studi in onore di G. Bontadini*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 65.

<sup>8</sup> Ivi, p.62.

<sup>9</sup> Ivi.

evento storico che non solo è nella storia ma che a sua volta è generatore di storia. Le seconde si rifanno piuttosto ad un originario strutturale, l'autentico sarebbe da rintracciare nella struttura dell'uomo. Cristaldi qualifica queste seconde come religioni sapienziali che si rifanno ad una struttura originaria dello spirito come generatrice e promotrice di sapienza.

La seconda tappa mette in luce la correlazione tra originario storico, ossia l'evento fondatore, e originario strutturale, ossia l'apertura, le attese presenti nell'uomo. L'evento è richiesto da una qualche struttura dell'umano oppure è evento inatteso e sorprendente, donato appunto anche se colma una apertura della struttura umana?

L'evento storico che è all'origine dell'esperienza religiosa è dato da una iniziativa che scaturisce dalla struttura dell'uomo e dalle sue attese oppure è il 'più' e il 'nuovo' dell'evento? In altre parole: riconoscere il primato dell'evento storico vuol dire riconoscere che l'evento non è richiesto da alcuna struttura propria dell'uomo anche se ne colma l'attesa. L'evento non è proiezione dell'uomo in risposta a propri bisogni ma inatteso e sorprendente; l'evento storico è donato da una iniziativa che non appartiene alla struttura dell'uomo. La struttura umana è per l'evento in quanto apertura ad esso: apertura non esigenza.

La terza tappa dell'esplorazione fenomenologia consiste nell'individuare la presenza e la persistenza del momento originario – la costante – dentro il plesso delle variabili storiche. Una volta individuato il momento originario l'esplorazione fenomenologica si impegna a individuare la presenza e la persistenza di tale momento lungo i singoli momenti storici. In tal modo è possibile cogliere l'autentico e l'inautentico lungo la vicenda storica come fedeltà o meno rispetto all'originario.

La quarta tappa è rappresentata dal lavoro di confronto tra le varie religioni che si dichiarano storiche per individuare la 'costante comune' che verrebbe ad essere lo specifico della religione in sede storica.

“L'applicazione della fenomenologia ai dati della storia delle religioni produce in tal maniera una duplice fecondazione. Per un verso la fenomenologia evita il rischio di una declinazione di sé in chiave puramente formalistica e si feconda con la varietà e la ricchezza dei contenuti dei dati, per l'altro essa garantisce la intenzionalità radicale del rigore scientifico e feconda le scienze umane con la spinta e con le indicazioni della rilevazione essenziale”<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Ivi, pp.72-3.

Così la fenomenologia è fecondata dalle scienze umane mentre a sua volta feconda le scienze umane offrendosi come luogo di confronto critico dei dati individuati nella loro dimensione essenziale.

La quinta tappa: si tratta di una indagine volta ad individuare e analizzare nel fenomeno religioso alcune categorie specifiche come: sacro, mito, kerigma, norma, ecc. Tale indagine porta a rilevare che le categorie specifiche della religione storica s'intrecciano con quelle proprie dell'esistere storico. Categorie proprie dell'esistere storico sono: l'istituzione, la norma, il linguaggio, l'immaginazione simbolica. Ora la 'specificità' religiosa assumerà tali categorie conferendo ad esse, come categorie tipiche, una dimensione atipica, in quanto irriducibile, nella sua originarietà, alle proiezioni e produzioni dell'uomo nella storia.

La sesta e ultima tappa: si tratta di definire fenomenologicamente l'atipicità dell'originario religioso in sede storica. Pare che si possa dire, tenendo presenti le indicazioni della storia delle religioni, che quell'atipicità si esprima nella dimensione soterica. L'evento originario è originale e quindi asimmetrico e atipico nei confronti di ogni avvenimento storico prodotto dall'uomo, in quanto si presenta come evento di salvezza. In tal senso può dirsi totalmente dato in quanto dono. Proprio perché non prodotto ma donato l'evento originario si presenta come utopico, in quanto non si colloca nella varia topica della produzione dell'uomo ma entra nella storia come con la ineliminabile e sorprendente pretesa di conferire alla storia un significato radicalmente nuovo appunto perché significato non prodotto ma 'donato'. Il fenomeno religioso che nel *nunc* dello scorrere cronologico si collega autenticamente all'evento originario si configurerà come 'memoria' dell'evento espressosi nella fattualità del passato e come 'speranza' tesa alla pienezza dell'evento come compimento soterico. Di qui il particolare valore che nella religione storica hanno tradizione e profezia. La prima collega all'originario come evento emerso nel fatto passato, mentre la profezia si volge al futuro dell'evento come novità originale che sfugge ai calcoli preventivi della ragione. La dimensione soterica dell'evento originario fa sì che esso sia nella storia ma come generatore di storia, di quella storia che non può non affermarsi che come significato radicale e decisivo di tutta la storia.

Questo percorso fenomenologico, solo all'apparenza formale, è ad un tempo percorso di onestà intellettuale, è anche via di purificazione

dell'esperienza religiosa. Cristaldi ha vissuto una doppia fedeltà: alla vocazione religiosa che ha radicalmente segnato la sua vita di uomo e sacerdote e alla vocazione filosofica che ha onorato con una ricerca diuturna e rigorosa. Questa doppia fedeltà in Lui non è mai venuta meno. Possiamo altresì parlare per Cristaldi di una doppia fedeltà all'evento originario e alla sua forma storica. Non è mai venuta meno in lui la fedeltà al mistero che costituisce e abita la Chiesa ma al tempo stesso la fedeltà alla storia dove il mistero rende Parola e forma. Proprio questa doppia fedeltà domanda l'esercizio critico del pensiero che proprio avvistando l'originario, con rigore ravvisa la precarietà delle forme storiche segnate dal contingente e dal relativo.

Senza mai assumere toni contestativi alieni dalla sua indole, Cristaldi non ha mai rinunciato con mitezza ma con rigore a invocare una istanza autocritica della Chiesa che, come fatto storico e culturale, è chiamata a commisurarsi costantemente con l'evento di salvezza in cui si configura la sua originaria e autentica fisionomia. È la carica critica che scaturisce dalla fede e si traduce nell'insonne impegno della conversione.

Ancora, dal percorso fenomenologico vorrei ricavare un contributo in ordine alla chiarificazione del nesso tra religione e fede. Dietrich Bonhoeffer ha consegnato alla sua sofferta riflessione nei giorni del carcere l'affermazione del carattere areligioso del cristianesimo. In un mondo divenuto 'adulto' cadono le sovrastrutture religiose del cristianesimo legate all'ambiguità dell'umano, sia sul piano psicologico che sociologico.

Il 'religioso' come costruzione e 'pretesa' umana è gravido delle pesantezze istituzionali e politiche delle religioni così come dei condizionamenti delle strutture psichiche.

Il religioso è sempre ambiguo perché tenta di ricondurre l'originalità dell'evento di salvezza entro i limiti sociologici e psicologici della condizione umana. Mentre la fede come sequela e testimonianza si rapporta immediatamente alla novità dell'evento di salvezza sottraendosi alla presa culturale della religione. Pur profondamente persuaso della necessaria distinzione tra religione come espressione culturale e fede come atteggiamento della persona, Cristaldi non accede alla radicalizzazione di tale distinzione.

La sua appartenenza all'esperienza cristiana, la sua dedizione alla

Chiesa, la stessa tradizione religiosa della sua terra, non consentono a Cristaldi la via di una fede del tutto areligiosa.

Si cadrebbe in un silenzio ineffabile, assoluto, privo di segni comunicativi. Ma una religione separata dalla sequela della fede finirebbe ben presto in superstizione e nelle funeste forme del fanatismo. Possiamo riprendere questa preziosa lezione di Cristaldi utilizzando due altre categorie tipiche del linguaggio religioso: trascendenza e immanenza. Se la trascendenza esprime l'alterità della fede l'immanenza esprime la prossimità della religione e i suoi insuperabili volti storici.

Pensiamo ad una patologia come il fanatismo: nasce e si alimenta dalla pretesa di disporre del sacro, del divino, manipolando la stessa fede. Solo la custodia rigorosa della trascendenza di Dio – totalmente Altro e indisponibile – potrà evitare tale deriva fanatica. Ma la trascendenza, il sacro, pur nella sua alterità, si fa parola, gesto, luogo, evento, si fa immanenza, prossimità: ecco perché non c'è fede che non divenga gesto, parola, prassi, che non divenga religione.

Solo la dialettica fede-religione, trascendenza-immanenza, custodendo nell'immanenza la trascendenza, tentando di esprimere l'ineffabile senza catturarlo evita la deriva fanatica, la pretesa di metter le mani su quanto è indisponibile e non sequestrabile dall'uomo, dalle sue parole dalle istituzioni. *Adoro te devote latens Deitas*: solo una adorazione che custodisca il celarsi di Dio – *Deus absconditus* – evita la cattura fanatica<sup>11</sup>.

#### DIALOGO

Se l'esperienza religiosa è stata per Cristaldi oggetto privilegiato di indagine, il dialogo è stato per Lui non solo oggetto di riflessione ma un vero e proprio stile di comportamento e di vita. Inutile dire quanto questo stile sia oggi decisivo in particolare sul piano ecumenico e inter-religioso. Possiamo dire che gran parte del lavoro filosofico di Cristaldi è nel segno del dialogo non solo con alcuni grandi come Rosmini,

---

<sup>11</sup> Per questo tema mi permetto di rinviare al mio lavoro: *La schiena di Dio, l'esperienza religiosa in tempi di fanatismo*, Centro Ambrosiano, Milano 1986.



Dostovieski, Pirandello e Newmann, ma anche con le principali correnti del pensiero contemporaneo, tentando qualche elaborazione non sistematica di quella che potremmo chiamare 'filosofia del dialogo'. Di questo stile che corrispondeva ad un suo modo d'essere e di relazionarsi Cristaldi dà una descrizione non priva di commozione:

"Nessuna preclusione e nessuna chiusura. Da qualunque parte possa venire il disvelamento della verità, questa va accolta come ciò a cui è tendenzialmente volto lo spirito umano...Il dialogo è, costituzionalmente, apertura verso ogni sorpresa dell'essere e ogni disvelamento del vero"<sup>12</sup>.

Il discorso su Dio – discorso autentico e sincero – oggi si costruisce anche attraverso il dialogo con quelli che lo negano, ma lo negano in quanto deformato e quindi implicitamente lo affermano nella sua autenticità. Ritroviamo qui la fedeltà di Cristaldi alla lezione conciliare che non metteva limiti all'orizzonte del dialogo fino a comprendervi anche l'ateismo.

Di questo intenso impegno dialogico, vorrei ricordare qualche momento come a testimoniare la Sua probità intellettuale e l'insonne apertura.

È facile prevedere che nei prossimi mesi i quarant'anni dalla stagione del 'sessantotto' conosceranno celebrazioni tra il nostalgico e l'enfatico da parte di coloro che, come si dice, "hanno fatto il sessantotto" e compiaciute liquidazioni di una stagione da dimenticare da parte di quanti attribuiscono al sessantotto l'origine di tutti i mali presenti: dalla perdita dei valori agli 'anni di piombo' delle Brigate rosse.

Lontani quegli anni e lontano il dialogo con il marxismo che allora investì la cultura italiana e non solo. Non stupisce quindi l'attenzione che Cristaldi dedica a questo tema cruciale in quegli anni, ricavandone una fondamentale lezione di metodo valida anche per il presente.

"Il cristianesimo è certamente chiamato in causa dal marxismo che si presenta con tanta incidenza storico-pratica, ma d'altra parte il cristianesimo, come unica e insostituibile proposta di salvezza e come significato radicale e decisivo della storia, non può non mettere 'in crisi' il marxismo. Si ha per un verso una reciproca sfida e per l'altro, una reciproca interpellanza"<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> CRISTALDI GIUSEPPE, *Contemporaneità di Cristo*, Studium Roma 1973, p. 24.

<sup>13</sup> Ivi, p. 25.

“Un punto fondamentale del dialogo è l’analisi dell’ideologia religiosa. La denuncia marxista spinge il cristianesimo come fatto culturale all’autocritica. Sul piano storico-culturale il cristianesimo è con ciò sollecitato a riconoscere in sé la presenza di spinte ideologiche e ad esaminarne le varie concrezioni storiche”<sup>14</sup>.

Ma al tempo stesso il cristianesimo in forza del suo messaggio-evento di salvezza, grazie alla criticità propria della fede, provocherà il marxismo all’autocritica radicalmente liberatoria.

Vorrei qui sottolineare come proprio perché aperto ad un dialogo autentico Cristaldi non accede affatto ad una riduzione del cristianesimo in termini, oggi invece assai diffusi, di religione civile. In altri termini: per dialogare non bisogna attenuare la peculiare identità dei protagonisti del dialogo stesso. Cristaldi ha chiarissima la dimensione rigorosamente teologica della fede cristiana.

“Il ‘tipico’ contributo del cristianesimo alla salvezza dell’uomo sarà quello di una salvezza che è anzitutto ‘dono’ della libertà assoluta di Dio rivolto alla libertà radicale dell’uomo. È la libertà ‘originale’ con cui Cristo ha liberato gli uomini. La libertà cristiana deve pur avere, per la stessa spinta liberatoria della libertà donata, risonanze culturali e storiche, ma mai si potrà ritenere risolta in esse”<sup>15</sup>.

Attento alle dinamiche culturali del suo tempo Cristaldi si impegna nel dialogo con quella corrente di pensiero che negli anni sessanta e settanta dominava la scena a cominciare dalla Francia: lo strutturalismo. Come sembrano lontane certe affermazioni di quegli anni che presentavano lo strutturalismo come l’unico materialismo conseguente del nostro tempo, la sola filosofia rigorosamente atea. E nel 1967 i Vescovi francesi individuavano in tale corrente di pensiero un pericolo per la fede. Non senza qualche ragione se pensiamo alla tesi di Michel Foucault: lo strutturalismo come coscienza inquieta del sapere moderno, perché, andando alle radici ‘archeologiche’ delle scienze umane, mette a nudo la vuota insignificanza dell’uomo. E Cristaldi anche in questo caso assume uno stile di attento discernimento riconoscendo la lezione strutturalista.

“Il cristianesimo poi, come trascrizione teologica e culturale, non può prescindere dallo strutturalismo ma deve, con coraggio vigile, sapervi anche passare dentro. L’ana-

---

<sup>14</sup> CRISTALDI GIUSEPPE, *Cristianesimo e filosofie contemporanee*, in AA.VV. *Il cristianesimo e le filosofie*, Vita e Pensiero, Milano 1971, p. 89.

<sup>15</sup> Ivi, p.90.

lisi linguistica, come semiologia e come semantica, non può essere ignorata dalla teologia che deve verificare criticamente la validità efficace del suo linguaggio. L'analisi strutturale, sia in direzione etnologica che in direzione psicologica, (si pensi agli *Ecrits* di Jacques Lacan) può fornire utili indicazioni per l'interpretazione e l'organizzazione della vita morale e del costume collettivo"<sup>16</sup>.

Ma Cristaldi non rinuncia a rivendicare la peculiarità del cristianesimo:

"L'unica sfida persuasiva che il cristianesimo può contrapporre alla provocazione dello strutturalismo nella sua affermazione ideologica, è quella, perentoria della salvezza, nella quale ogni non-senso si riscatta nel senso arcano che proviene dalle risorse di Dio. In questa sfida radicale, che richiede una opzione altrettanto radicale, si afferma la fiducia nella libertà dell'uomo che, nella scelta suprema, mette in gioco il suo destino"<sup>17</sup>.

Anche nei confronti dello strutturalismo Cristaldi è davvero persuaso che non vi possa essere dialogo autentico se non nel riconoscimento del proprio limite e nel riconoscimento dell'altro come figura, per quanto parziale, di valore.

Vorrei concludere questa rapida rassegna delle forme di dialogo con le principali proposte culturali del suo tempo con il dialogo che Cristaldi ha svolto con quello che chiama l'uomo tecnologico, cifra del suo e anche del nostro tempo.

Dal contesto tecnologico giungono all'uomo alcune sollecitazioni:

"1) la suggestione del sensibile e del verificabile nella quale si cela la pretesa di risolvere tutto il reale nel sensibile e di ridurre quindi la verifica dentro la sola dimensione dell'empirico; 2) il fascino dell'immediatezza che si impone senza la fatica e l'impegno che il processo della mediazione invece richiede; 3) l'ebbrezza del successo, inteso come bene sensibile e immediato; 4) l'ansia del nuovo ma del nuovo come bene da consumare; 5) la progettazione avveniristica, sulla base del mito del progresso, che risolve il progresso umano nel progresso tecnico"<sup>18</sup>.

Questi diversi elementi determinano per Cristaldi la forma dell'uomo tecnologico:

"il *facere* assunto a dimensione assorbente ed esclusiva. Tale operosità si accompagna all'atteggiamento agnostico, in quanto l'impegno assorbente nell'attività produttiva comporta la progressiva rinuncia alla fatica del pensare"<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Ivi, p. 95.

<sup>17</sup> Ivi, p. 95.

<sup>18</sup> CRISTALDI GIUSEPPE, *Contemporaneità... cit.*, p.13.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 14-5.

La rinuncia più o meno esplicita all'orizzonte della riflessione comporta l'eclissi dell'interrogazione su Dio. "La problematica del produrre immediato ha bruciato la problematica del pensiero"<sup>20</sup>. Da una diagnosi tanto carica di negatività ci aspetteremmo una chiusura e un giudizio liquidatorio nei confronti della civiltà tecnologica. Ma non è questo l'atteggiamento di Cristaldi tanto lucido e rigoroso nella diagnosi quanto confidente nella individuazione di percorsi, di vie d'uscita, di possibilità di apertura, di recuperi, anzi di risvolti religiosi insiti nella stessa civiltà tecnologica. Mi limito qui a richiamare due di questi risvolti religiosi presenti nella civiltà tecnologica.

La civiltà tecnologica mette in crisi talune immagini di Dio che sono piuttosto contraffazioni e indica in tal modo la strada di una purificazione.

"Cade l'immagine 'magica' legata all'ignoranza scientifica e all'impotenza dell'uomo di fronte ai segreti della natura; cade l'immagine 'sacrale', legata alla dicotomia del reale e ai distivelli sociali con la sfera del riservato e del privilegio; cade l'immagine 'alienante', legata all'evasione e al compenso delle frustrazioni; cade l'immagine 'paternalistica', legata al complesso di insicurezza e di protezione. Beneficamente la crisi investe le varie 'proiezioni' di Dio: cosmica, classista, alienante, narcotica, complessata. Per la scoperta del volto autentico di Dio"<sup>21</sup>.

"Se oggi si vuol fare un discorso sincero su Dio non si può non passare attraverso il crogiolo di tale negazione radicale, accettarne la sfida; leggerne l'ansia forse celata"<sup>22</sup>.

Sembra di ascoltare certe parole di Giovanni Battista Montini:

"L'ansia di trovare Cristo si insinua anche in un mondo avvinto dalla tecnica, dal materialismo, ma che non vuole soffocare e quando a tratti profondamente respira ascolta noi, noi che stiamo pregando e quasi ci segue"<sup>23</sup>.

In un secondo modo Cristaldi legge un fenomeno contemporaneo – edonismo e erotismo – che abitualmente è oggetto di pesanti giudizi di stampo moralistico da parte del linguaggio ecclesiastico. Per questo l'approccio di Cristaldi è davvero sorprendente:

"Si può costruire con finezza il risvolto religioso dell'edonismo e dell'erotismo. Dal piacere come soddisfazione egoistica e squilibrante si passa al piacere come equi-

<sup>20</sup> Ivi, p. 15.

<sup>21</sup> Ivi, p. 18.

<sup>22</sup> Ivi, p. 22.

<sup>23</sup> MONTINI GIOVANNI BATTISTA, *Il senso religioso*, lettera pastorale per la Quaresima 1955.

librio e come armonia, cioè al piacere che, come armonia di valori è bellezza e gioia. E qui s'intesse il discorso su Dio come principio di bellezza e di gioia. Dall'immagine di Dio come rivale della gioia all'immagine di Dio come la gioia che si comunica. E ancora, dall'immagine di Dio come nemico dell'amore all'immagine di Dio come Amore. L'erotismo come prepotenza dell'eros che dissolve l'agape, rimanda al risvolto dell'eros che è supporto e segno dell'agape<sup>24</sup>.

Abbiamo letto parole non distanti nella prima Lettera enciclica di Benedetto XVI: *Deus caritas est*. L'eros, scrive il Papa, è soprattutto bramoso e possessivo mentre l'agape cerca più la felicità dell'altro, è oblativo. Ma queste due dimensioni non devono contrapporsi ed escludersi:

"Anche se l'eros inizialmente è soprattutto bramoso...nell'avvicinarsi all'altro si porrà sempre meno domande su di sé, cercherà sempre di più la felicità dell'altro, si preoccuperà sempre di più di lui, si donerà e desidererà 'esserci' per l'altro. Così il momento dell'agape si inserisce in esso"<sup>25</sup>.

Con una formula insolita e certo 'ardita' il Papa afferma: "L'eros di Dio per l'uomo è insieme totalmente agape"<sup>26</sup>.

A conclusione di questa fondamentale categoria della riflessione di Cristaldi – il dialogo – vorrei ricordarne la densità teologica. La rivelazione storica, scrive Cristaldi, è dialogo, riprendendo la lezione conciliare della Costituzione *Dei Verbum*:

"Nella realtà di Gesù Cristo il dialogo di Dio assume tutte le categorie di comunicazione e di comunione che sono proprie dell'uomo. Si dà anzitutto il dialogo come esistenza nella storia...per dialogare pienamente con l'uomo Dio ha assunto in Gesù Cristo il tempo della storia...Dio ha fatto suo lo status esistenziale dell'uomo ma ha fatto dono all'uomo di questa sua esistenza umana, offrendo ad ogni esistenza umana la possibilità di salvezza nel dialogo dell'amore"<sup>27</sup>.

Queste parole ci conducono al terzo momento del nostro percorso dentro la ricerca di Cristaldi.

---

<sup>24</sup> CRISTALDI GIUSEPPE, *Contemporaneità...cit.*, p. 17.

<sup>25</sup> BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2006, p. 20.

<sup>26</sup> Ivi, p. 26.

<sup>27</sup> CRISTALDI GIUSEPPE, *Contemporaneità...cit.*, p. 45.

## CONTEMPORANEITÀ

La riflessione di Cristaldi congiunge la meditazione sulla temporalità con quella sulla dimensione soterica che qualifica la religione: è il tema della contemporaneità. Già l'esperienza del dialogo attesta la passione di Cristaldi per il proprio tempo, l'apertura cordiale alle provocazioni della contemporaneità. Ma non solo. Attraverso la cifra della contemporaneità tentiamo di raggiungere il nucleo più profondo della sua vicenda di uomo, di pensatore e di credente che tenta di rispondere alla domanda decisiva: Come è possibile che l'esistenza non si disperda e frantumi nella storia?

Come l'esistenza umana può 'con-sistere' nel tempo cristiano, può entrare nella *Historia salutis*, farla propria? Il cristiano appartiene al tempo ed è consapevole della precarietà del suo esistere terreno, eppure proprio perché cristiano e quindi 'in Cristo', si sente nella storia portatore di eternità. Di nuovo una doppia fedeltà.

A questi interrogativi Cristaldi risponde con la sua intensa meditazione sulla contemporaneità persuaso che nella contemporaneità a Cristo consista la salvezza della nostra esistenza nel tempo.

"Il discorso sulla contemporaneità non è semplice" scrive<sup>28</sup>. Il termine è infatti semanticamente bivalente:

"Con esso infatti si può indicare una certa curvatura del tempo fisico, dentro cui collocare avvenimenti più o meno qualificati. Parliamo allora di contemporaneità cronologica come coesistere fisico dentro la medesima curva del tempo. Ma possiamo parlare di contemporaneità intendendo la stessa curvatura temporale in quanto però legata all'emergere e al divenire di certi valori"<sup>29</sup>.

"La contemporaneità, attingendo la sfera dei valori, entra nella dinamica dello spirito: diventa tempo dello spirito, cioè dialettica e tensione"<sup>30</sup>.

L'uomo infatti, trascende la curva del tempo entro la quale si muove cronologicamente il suo esistere, in forza della sua capacità di ricordo e di attesa. Trascendendo la fisicità del tempo e distendendosi nel passato e nel futuro per la coscienza passato e futuro possono divenire contemporanei al *nunc* nel ritmo dell'esistenza. Cristaldi parla allora di contemporaneità esistenziale che presuppone la contemporaneità cronologica ma trascendendola.

<sup>28</sup> Ivi, p. 25.

<sup>29</sup> Ivi

<sup>30</sup> Ivi, p. 27.

“Alla dimensione cronologica della contemporaneità si intreccia così quella dimensione assiologica che proviene dall’esistere umano come capacità di anamnesi e di progetto”<sup>31</sup>.

Ma tale dimensione assiologica ha il suo fondamento nell’esistere umano come libertà. Ricordo e progetto sono espressioni di libertà e tendono a scoprire e creare momenti di libertà dentro la storia dell’esistere umano.

“La contemporaneità assiologica è quella contemporaneità di valore che proviene ed è sostenuta dal valore della libertà”<sup>32</sup>.

Alla libertà umana è offerta l’interpellanza fondamentale e suprema perché interpellanza di salvezza che provoca la libertà umana alla decisione radicale: accettare o rifiutare il dono che salva. Così il tempo cronologico, irreversibile, è in radice salvato dall’iniziativa sorprendente di Dio che con l’Incarnazione immette nella diacronicità della storia la sincronicità di un evento di salvezza, il Cristo, che ricapitola in sé tutta la storia in quanto assunta e resa storia della salvezza.

“La contemporaneità di Cristo è nativa e originale: è contemporaneità soterica, che solo la fede riconosce, consentendo così un più vero conoscimento della realtà di Gesù Cristo”<sup>33</sup>.

Vorrei qui sottolineare come secondo Cristaldi la risposta della libertà dell’uomo incominci con l’apertura della disponibilità: “Apertura dell’esistenza alle sorprese dell’essere; apertura dello spirito – intelligenza e volontà – al ‘mistero’ come sorprendente iniziativa di Dio e quindi disponibilità della libertà alla proposta dell’amore che salva”<sup>34</sup>. Possiamo con Cristaldi chiamare stupore questa condizione previa al credere. Ripetutamente, prendendo in esame la civiltà tecnologica Cristaldi constata il venir meno dello stupore teoretico per il prevalere appunto di risultati pratici e immediati come beni da consumare.

“Dentro un tale paradigma il discorso su Dio non può svolgersi, giacché Dio non si potrà mai presentare come prodotto tecnico e bene di consumo. A questo livello il discorso su Dio è veramente un discorso senza senso”<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 186.

<sup>32</sup> Ivi.

<sup>33</sup> Ivi, p. 187.

<sup>34</sup> Ivi, p. 134.

<sup>35</sup> Ivi, p. 23.

È dentro questa disponibilità che avviene la fede, meglio il credere come dinamismo. "orientamento progressivo dell'esistenza verso il mistero di Dio che si rivela nell'evento Cristo, il quale è presente e operante nella Chiesa dentro gli spazi della storia"<sup>36</sup>.

"Il credere è un aprire la propria esistenza all'Altro che salva; è il muoversi dell'io verso il Tu dell'amore assoluto"<sup>37</sup>.

Il luogo storico della contemporaneità di Cristo è la chiesa in forza del suo esser 'saldato' alla realtà di Cristo. Una ecclesiologia che si lasci tentare da paradigmi prevalentemente societari come è stato negli ultimi secoli con la dottrina della *societas perfecta*, viene meno alla sua essenza. La presenza del mistero nella chiesa è non solo il fondamento, la ragione del suo essere e del suo agire ma anche il criterio della sua coscienza critica. Infatti nella sua dimensione misterica la Chiesa non appartiene a nessuna epoca e quindi è disponibile a farsi compagna di ogni epoca.

"Questa compagnia della fede, però, per farsi fermento di salvezza nel mondo dovrà pur percorrere le strade scabre del mondo. Si potranno così formare nel suo corpo ecclesiastico delle 'piaghe' che la coscienza ecclesiale però saprà individuare e curare con il discernimento e la forza dello Spirito"<sup>38</sup>.

Ritroviamo in questa pacata ma ferma riflessione di Cristaldi non solo il rimando al suo amato Rosmini ma anche la lezione conciliare per il rinnovamento, la conversione, la riforma della Chiesa. Solo una Chiesa capace di sempre sorprendersi di fronte all'iniziativa di Dio potrà sorprendere il mondo per la paradossalità del suo essere e del suo agire<sup>39</sup>.

#### PER CONCLUDERE

"Ormai da dieci anni il nostro amico Giuseppe Cristaldi non risponde più alle nostre domande; una delle crudeltà della morte è quella di mutare radicalmente il senso di un'opera letteraria in corso: non sol-

<sup>36</sup> Ivi, p. 134.

<sup>37</sup> Ivi.

<sup>38</sup> CRISTALDI GIUSEPPE, *Coscienza critica della fede nell'epoca contemporanea*, in *Synaxis*, IV, 1986, pp. 293-4.

<sup>39</sup> CRISTALDI GIUSEPPE, *Contemporaneità...cit.*, p. 99.



tanto non comporterà più un seguito, essa è finita, in tutti i sensi del termine, ma essa è come strappata a quel movimento di scambi, di interrogazioni e di risposte che situava il suo Autore tra i vivi. Per sempre, ormai, essa è un'opera scritta e soltanto scritta; la rottura con il suo Autore è consumata, ormai essa entra nella sola storia possibile, quella dei suoi lettori, quella degli uomini vivi che essa nutre...I viventi meno pronti ad entrare in questa relazione sono sicuramente quelli che hanno conosciuto e amato l'uomo quando era vivo...e ogni lettura rinnova in essi e in un certo senso consacra la morte dell'amico".

Ho ripreso adattandole, le parole scritte da Paul Ricoeur in occasione della morte del suo grande amico Emmanuel Mounier<sup>40</sup> perché anch'io, anche noi stasera ci siamo trovati a non poter parlare più con Giuseppe Cristaldi ma abbiamo dovuto solo parlare di Lui.

Oso pensare che questo tempo che abbiamo fin qui dedicato al ricordo del nostro maestro e amico così come il tempo dell'intera giornata di domani, tempo di colloquio con i suoi testi, è il tempo degli uomini, non quello dell'orologio. E l'amico e il maestro che abbiamo ricordato ha consegnato al tempo la propria inconfondibile voce. E allora il tempo che corre, il *chronos* dei Greci che divora i propri figli, si è come fermato, per divenire *kairos*, il tempo di lui, di chi abbiamo ricordato, il tempo suo, il tempo mio, nostro, il 'momento' di cui parla Kierkegaard, nel quale il tempo tocca in tangenza l'eterno.

Il 12 marzo di dieci anni fa l'ultimo granello di sabbia della clessidra di Giuseppe Cristaldi passò. La clessidra rimase vuota nella parte alta ma colmando la parte inferiore. Nella clessidra la sabbia che passa non muta, non così nella vita dell'uomo che dai giorni incerti del *chronos* trascorre al *kairos* che ha la densità dell'eterno. *Vita mutatur non tollitur*, ci ricorda la liturgia cristiana dei defunti. Per questo possiamo concludere riprendendo una parola cara a Cristaldi: "Tutto dunque finisce, anche questa conversazione. Ma tutto quel che finisce, ricomincia poi in qualche luogo"<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> RICOEUR PAUL, *Histoire et Verité*, Ed. du Seuil, Paris 1955, p. 135.

<sup>41</sup> CRISTALDI GIUSEPPE, *Colloqui col tempo*, Galatea Editrice, Acireale 1980, p. 271.