

GIUSEPPE ROSSI

Socio effettivo

IL POST-MODERNO, APPELLO ALLA CONVERSIONE PER IL CRISTIANO E LA CHIESA

Le relazioni generali del convegno tentano di ricostruire le principali coordinate della ampia e variegata riflessione filosofica e teologica di don Giuseppe Cristaldi. La Tavola Rotonda intende privilegiare il percorso esistenziale di studioso e di credente per fare emergere quegli elementi della sua opera e della sua figura che possono considerarsi l'eredità intellettuale e spirituale più autentica anche per chi non ha avuto il dono di conoscerlo.

In questo ambito mi sono proposto di tentare di rispondere ad una domanda difficile e impegnativa: Quale sarebbe stata la reazione di don Cristaldi di fronte ad alcune prospettive culturali e spirituali che sono emerse in questi ultimi anni nella società e nella comunità ecclesiale? Quali riflessioni ci avrebbe potuto donare per aiutare a leggere questi segni dei tempi, con metodo critico ma senza rifiuti preconcepi, con grande attenzione alle indicazioni del magistero della Chiesa ma anche con la libertà interiore, che gli derivava dalla familiarità con pensatori cristiani quali Rosmini, Newman o Kierkegaard, la cui fede in Cristo si era come affinata attraverso la fedeltà alla Chiesa vissuta non senza incomprensioni e sofferenze?

Si intuisce subito quale è il duplice rischio di una indagine di questo tipo: anzitutto l'arbitrarietà nella scelta di eventi che vengono assunti come paradigmatici di prospettive significative del nostro tempo e poi la limitatezza di un metodo che cerca di rispondere ad interrogativi almeno in parte nuovi facendo ricorso a categorie che don Cristaldi ha utilizzato per analizzare problemi forse simili, ma certo non coincidenti.

IL DESTINO DELL'UOMO CONTEMPORANEO

Si sono moltiplicate negli ultimi anni le analisi preoccupate, a volte angosciate sulla situazione dell'uomo nel nuovo millennio. Gli attentati terroristici negli Stati Uniti dell'11 settembre 2001 e poi quelli di Madrid e di Londra hanno contribuito ad accreditare lo spettro drammatico dello "scontro di civiltà" a livello planetario. Il moltiplicarsi delle guerre regionali, il perdurare del conflitto arabo-israeliano e l'accentuarsi delle espressioni violente di indipendentismo nazionale hanno fatto quasi rimpiangere gli anni della guerra fredda in cui paradossalmente il pericolo delle armi atomiche rappresentava un motivo di efficace dissuasione ai conflitti armati. La crescente consapevolezza del degrado ambientale connesso con l'inquinamento e dei prevedibili effetti dei cambiamenti climatici hanno accentuato la paura per le conseguenze di una società tecnologica che sembra mettere a rischio la sopravvivenza stessa del pianeta terra e nelle espressioni di un capitalismo "selvaggio" sembra avere spezzato la speranza di quella parte del mondo in via di sviluppo che faceva affidamento sulle iniziative di solidarietà mondiale. Le nuove frontiere delle biotecnologie, i risultati conseguiti nelle tecniche di procreazione artificiale, la diffusione di orientamenti pro-aborto e pro-eutanasia, visti come soluzioni ai problemi di gravidanze indesiderate e di malattie incurabili, hanno riproposto la difficoltà per l'uomo contemporaneo ad ancorarsi a opzioni etiche sufficientemente condivise.

Qual è il destino dell'uomo del terzo millennio, di questa epoca liquida, frammentata, contrassegnata dalla fine delle ideologie e che sembra indifferente a tutti i valori?

Certo è difficile leggere questi eventi contraddittori come "segni dei tempi", dopo l'analisi complessa e originale dei segni dei tempi che ha fatto recentemente Giuseppe Ruggeri¹, mettendo in luce che essi, secondo l'intuizione di Chenu, sono "segni dell'attesa attuale del Messia venuto e segni della coerenza del Vangelo con le speranze degli uomini". La tesi di fondo, se ho ben compreso, è che la storia può considerarsi luogo teologico, ma la lettura dei segni è affidata alla comunità ec-

¹ G. RUGGERI, *La verità crocifissa*, Carocci, 2007

clesiale (nel circolo tra esperienza quotidiana e celebrazione liturgica) e richiede la conversione personale (sequela e conformazione a Cristo e assunzione di responsabilità di fronte alla storia).

Don Cristaldi non ha vissuto questi eventi più recenti, non si è confrontato con gli ultimi sviluppi di queste problematiche; tuttavia ha affrontato le radici profonde, a livello filosofico e teologico, della questione del destino dell'uomo contemporaneo nel mondo "post-moderno".

Per individuare le Sue posizioni sarà opportuno far riferimento al saggio "*L'uomo contemporaneo e il discorso di Dio*"².

Anzitutto meriterebbero un cenno le due densissime premesse semantiche, non prive di qualche rigido schematismo, con cui si apre l'analisi dell'uomo contemporaneo nel saggio, poi confluito nel libro "*Contemporaneità di Cristo*"³, che raccoglie parte dei corsi di "Introduzione alla teologia" svolti nell'Università cattolica del Sacro Cuore di Milano nei primi anni '70. Nel termine "contemporaneità", Cristaldi distingue tre componenti: 1) del tempo fisico come curvatura cronologica, 2) del tempo storico-culturale portatore di valori oggettivati, 3) del tempo esistenziale come inserimento del singolo nel proprio tempo. Anche nell'analisi fenomenologica dell'uomo individua tre aspetti: quello conoscitivo (*homo sapiens*), quello operativo (*homo faber*), quello giocoso (*homo ludens*, con riferimento a Huizinga e Ugo Rahner).

Ma quel che più interessa è l'atteggiamento con cui don Cristaldi guarda alla civiltà tecnologica. Certo egli definisce la civiltà tecnologica come ambivalente, passandone in rassegna le caratteristiche fondamentali (ricerca scientifica, applicazione pratico-operativa e organizzazione sociale); e tuttavia sembra prevalere un atteggiamento fiducioso nella sottolineatura degli aspetti positivi dell'organizzazione solidale, in cui gli altri non vengono percepiti come limite e ostacolo (come avveniva per Sartre, per il quale "l'inferno sono gli altri"), ma come aiuto di vicini, e in cui prevale "il senso di solidarietà come convergenza di interessi e di intenti" e il senso di reciprocità diventa "connessione tra dare ed avere che sollecita anche l'amicizia".

Una tale riflessione sulla tecnologia è frutto di un ingenuo ottimismo

² *L'uomo contemporaneo e il discorso di Dio*, Studium, n. 6, 1971

³ *Contemporaneità di Cristo*, Studium, Roma, 1973.

(quello in cui sarebbero caduti Giovanni XXIII e i padri conciliari secondo una lettura oggi di moda)?

Certo non si esclude nella elaborazione di don Cristaldi l'influenza delle correnti di pensiero del proprio tempo, ma prevale sempre un metodo che, secondo la lezione del Concilio contraddistingue il rapporto che il cristianesimo instaura con la cultura: anzitutto assumere i valori della cultura e riconoscerne l'autonomia, poi purificare gli elementi in contrasto con il vangelo e infine elevare la cultura alla prospettiva della salvezza ultraterrena.

E infatti l'analisi di don Cristaldi continua con un realistico elenco di sollecitazioni che all'uomo contemporaneo giungono dal contesto tecnologico: 1) la suggestione del sensibile e del verificabile, nella quale si cela la pretesa di risolvere il reale nell'empirico, 2) il fascino dell'immediatezza che non coglie la fatica e l'impegno della mediazione, 3) l'ebbrezza del successo, 4) l'ansia del nuovo, come bene da consumare, 5) la progettazione avveniristica che risolve il progresso umano nel progresso tecnico.

Da queste sollecitazioni può derivare una "alienazione tecnologica" che nei riguardi del problema di Dio può dar luogo alla celebrazione parossistica dell'uomo (con incarnazioni storiche prevalenti l'idealismo e il marxismo) oppure alla depressione disperata legata alla psicoanalisi, al pessimismo dell'esistenzialistico o dello strutturalismo. In posizione media si colloca la tentazione per l'uomo tecnologico della operosità agnostica, legata al fatto che "l'impegno assorbente nella attività produttiva comporta la progressiva rinuncia alla fatica del pensare, assegnando al tempo libero la funzione di alternativa dell'evasione, che fa rientrare nel gioco di altri condizionamenti".

Ma l'ultima parola è sempre positiva, perché di fronte alla complessità pluridirezionale delle concrete situazioni storico-esistenziali don Cristaldi esplora la possibilità di "aperture" di "recuperi" e di "risvolti". Non importa ripercorrere tutti gli elementi individuati, che qualche volta danno l'impressione di una forzatura: come quando si indica tra le *aperture* interiori dell'uomo tecnologico la possibilità che "l'ansia del successo si trasciva, con scarto assiologico, nell'invocazione di Dio come garante del successo totale oltre lo scacco inevitabile della morte"; o come quando come *recupero* di esigenze della cultura tecnologica si cita il senso della concretezza che diventerebbe "aspira-

zione religiosa volta non già ad un'immagine cosmico-magica di Dio quanto alla realtà arcana di Dio come verità assoluta e assoluto amore". Più interessante risulta la trattazione dei "risvolti" religiosi delle spinte della civiltà tecnologica, in particolare dei fenomeni del consumismo, dell'edonismo e dell'erotismo. Il discorso può apparire paradossale: dal bene di consumo, che non è un bene su "totale" misura dell'uomo, si passa alla richiesta di un bene che colmi l'uomo senza consumarsi, cioè a Dio come bene supremo. Dal piacere come soddisfazione egoistica e squilibrante si passa al piacere come equilibrio e armonia, cioè al piacere che è bellezza e gioia. Anche dall'erotismo, come prepotenza dell'*eros* che dissolve l'*agape*, rimanda al risvolto dell'*eros* come supporto e segno dell'*agape*. Credo che non occorra sottolineare come questa ultima posizione che don Cristaldi assume da Laurent⁴ in contrapposizione alle conclusioni del classico volume di Nygren⁵ e soprattutto alla netta antitesi propugnata da Karl Barth, può apparire come precorritrice delle nette affermazioni di Benedetto XVI nella prima enciclica "*Deus caritas est*"⁶.

IL CRISTIANO NELLA STAGIONE DEL POST-MODERNO

Qui il riferimento è a due saggi pubblicati a distanza di un anno, che trattano il rapporto tra mondo post-moderno e compito cristiano⁷.

⁴ M.M. LAURENT, *Realisme et richesse de l'amour chetien. Essai sur Eros et Agapè*, Libr.Siant-Paul, Paris, 1962.

⁵ A. NYGREN, *Eros e Agape*, Il Mulino, Bologna, 1971.

⁶ "(L'Antico Testamento) non ha per nulla rifiutato l'*eros* come tale, ma ha dichiarato guerra al suo stravolgimento distruttore, perché la falsa divinizzazione dell'*eros* lo priva della sua dignità, lo disumanizza... L'*eros* ebbro e indisciplinato non è ascesa verso il divino... L'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo ...un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende" (n. 4).

"In realtà *eros* e *agape* non si lasciano mai separare completamente. Quanto più ambedue ..trovano la giusta unità nell'unica realtà dell'amore, tanto più si realizza la vera natura dell'amore" (n. 7).

⁷ *Coscienza critica della fede nell'epoca post-moderna*, Synaxis, n. 4, 1986; *Mondo post-moderno e compito cristiano*, Studium, n. 2, 1987.

Nel secondo saggio, che sviluppa e in qualche misura semplifica l'esplorazione condotta nel primo, don Cristaldi si misura con tre letture del post-moderno: la provocazione semiotica contenuta nel romanzo di Umberto Eco *Il nome della rosa*⁸, l'interpretazione nichilistica nel volume di Gianni Vattimo⁹ *La fine della modernità*, e la prospettiva cristiana del saggio di Romano Guardini¹⁰ *La fine dell'epoca moderna* pubblicato in tedesco nel 1930 (trad. it. Morcelliana, Brescia, 1984). Appare evidente che la preferenza di don Cristaldi è per l'interpretazione del postmoderno fatta da Guardini, che tuttavia a me pare non solo approfondisce, ma amplia alle luce della riflessione filosofica e teologica successiva.

In particolare alla provocazione di una relatività nominalistica ("nomina nuda tenemus"), che non accetta accezioni univoche ed esclusive, la risposta cristiana, secondo Cristaldi, può essere duplice: da una parte la coscienza cristiana relativizza con *humour* tutti gli assoluti terrestri, dall'umanesimo alla tecnica, che si sono costruiti nella modernità; dall'altra può esprimersi come "dialettica sotterrica (salvifica)", che trova il principio nella "fede operosa, che si esprime con quella forza misteriosa che il credente chiama grazia".

D'altra parte di fronte alla tesi di Vattimo sulla fine della modernità che Cristaldi interpreta come sentiero di nichilismo "che taglia il cordone ombelicale con la tradizione e con la storia, e cammina verso l'abisso del nulla" egli lascia la possibilità di una via d'uscita, rilevando il valore suggestivo, e in certa maniera persuasivo, della *pietas* introdotta dal filosofo del pensiero debole e chiedendosi "se l'abisso che attira il camminare nichilistico di Vattimo non sia segretamente l'abisso dell'amore senza limiti, dell'amore misericordioso di Dio".

Nel confronto con Guardini, egli condivide anzitutto la sensibilità e la prospettiva di tipo esistenziale con cui viene affrontata la fine della modernità, sottolineando la preferenza di Guardini per Pascal rispetto a Cartesio. Ma don Cristaldi condivide anche la rilevanza del problema

⁸ U. Eco, *Il nome della rosa*, Fabbri, Milano, 1980.

⁹ G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985.

¹⁰ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna* pubblicato in tedesco nel 1930, trad. it. Morcelliana, Brescia, 1984.

del "potere" nel trapasso da un'epoca storica ad un'altra, non solo riaffermando la notazione di Guardini sulla ambiguità del potere che può essere dominio che opprime o dominio che libera, ma anche riproponendo la convinzione che nel "domare il potere nel mondo futuro" c'è un compito essenziale del cristiano.

Su quale sia questo compito di fronte alla complessità del post-moderno don Cristaldi propone le pagine più nuove e appassionante. Anzitutto volendo recepire le provocazioni della critica nichilista, Egli legge l'evento della Incarnazione come fatto "debole": la croce non appartiene ai parametri della storia "della umana saggezza e grandezza", ma alla storia come umile vicenda empirica degli uomini. Alla *kenosis* della croce si lega la potenza dell'amore senza fondo di Dio.

E' questo stesso principio originale della "storia della salvezza" che consente di rispondere anche alla corrosione subita dalla categoria della libertà umana nel post-moderno. Infatti don Cristaldi con accenti commossi propone un profilo esaltante della libertà cristiana¹¹.

Ho pensato a questo inno della libertà cristiana proprio poche settimane fa, quando commentando i risultati delle elezioni spagnole, un servizio di un grande quotidiano nazionale citava uno slogan che i giovani socialisti avevano diffuso: non "la Verità che vi farà liberi", ma "la libertà che vi farà veri". Di fronte a questa incomprendenza dell'autentico messaggio cristiano, come risulta necessario riproporre il senso dell'autentica libertà cristiana, meditata da Cristaldi!

Ma la riflessione sul post-moderno di don Cristaldi non si esaurisce in una prospettiva solo personale, ma indica anche come la Chiesa si colloca di fronte al post-moderno e quale compito può svolgere¹².

¹¹ "La libertà cristiana è radicalmente libertà donata. Non è conquista, ma dono. È *Gabe*, e solo dopo *Auf-Gabe*, compito. Questa libertà radicale può coesistere con i vari condizionamenti psicologici o sociologici, della libertà umana. E' una libertà di altro genere, atipica e, per certi versi, anomala. E' il mistero di Dio, che sfonda la sua libertà limitata e malata, si fa esso il suo fondamento. E la libertà dell'uomo diventa abissale: è stata toccata dall'Assoluto".

¹² Nel Concilio Vaticano II, l'autocoscienza della fede si è espressa come coscienza di essere "mistero", che è parola post-moderna, parola debole, che proprio per questo consente di sfuggire ad ogni crisi storico-culturale e quindi

E qui Cristaldi conclude con la citazione di Rosmini delle Cinque piaghe della santa Chiesa che la coscienza ecclesiale saprà individuare e curare.

RUOLO DEI LAICI NELLA CHIESA DEL POST-CONCILIO

Nel volumetto *“Un cattolico a modo suo”*¹³ in cui sono stati pubblicati postumi gli ultimi scritti di Pietro Scoppola (morto il 25 ottobre 2007), lo storico giustifica la decisione di stendere le riflessioni che hanno accompagnato gli ultimi mesi della sua vita, (segnati dal senso di precarietà e dalle sofferenze dovute ad un tumore) con il desiderio di “dare una testimonianza di un cammino fatto nel senso del Concilio e talvolta forse anche oltre il Concilio” in un momento in cui avverte la sensazione condivisa da molti cattolici di un riflusso rispetto al Vaticano II.

Un tale riflusso, pur se percepito in modo diverso dai numerosi autori che hanno affrontato la questione (basti citare i libri di Giuseppe Alberigo¹⁴, Alberto Melloni¹⁵, Enzo Bianchi¹⁶, Paola Bignardi¹⁷) trova

anche alla fine del mondo moderno. “Ma nella sua autocoscienza (la Chiesa) si professa pure “popolo di Dio” in cammino lungo le strade della storia. Perciò non può non farsi compagna a quest’epoca post-moderna. Farsi compagna significa sentire in sé le crisi che stanno alle origini dell’epoca post-moderna, sentirne il travaglio, viverne l’angoscia forse segreta, avvertirne il grido, forse rimosso, ma non per questo meno dolente, di salvezza. Tutto questo comporta fatica, rischio, passione. E tra i rischi c’è anche quello di cedere alle tentazioni degli assoluti terreni. E gli assoluti terreni si condensano nel “potere” (come non pensare alle roventi pagine dostoevskijane della *Leggenda del grande inquisitore* ?La Chiesa è, perciò costantemente richiamata dallo Spirito a riconoscersi e a mostrarsi “compagnia della fede” e non esercito di potere.”

¹³ P. SCOPPOLA, *Un cattolico a modo suo*, Morcelliana, Brescia, 2008.

¹⁴ G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna, 2005.

¹⁵ A. MELLONI, *Chiesa madre, chiesa matrigna*, Einaudi, Torino, 2004.

¹⁶ E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino, 2006.

¹⁷ P. BIGNARDI, *Esiste ancora il laicato? Una riflessione a 40 anni dal Concilio*, AVE, Roma, 2006.

un elemento comune nella preoccupazione che il Concilio sia richiamato solo in modo formale nei documenti ufficiali, o addirittura fatto oggetto di un revisionismo storico che neghi gli elementi di novità enfatizzando solo la continuità e, in ogni caso sia come dimenticato nella prassi ecclesiastica. Uno dei punti centrali della perdita di memoria del Concilio viene percepito nella riduzione del ruolo del laicato, considerato in qualche caso come destinatario passivo e inerte del magistero della gerarchia anche per quei temi in cui più utile potrebbe essere il loro apporto.

A me pare che don Cristaldi non si sia occupato in modo sistematico della figura del laico nella Chiesa, anche se ha sempre testimoniato un costante atteggiamento di fiducia e di valorizzazione dei carismi laicali (ad es. nel suo servizio come assistente delle donne di Azione cattolica e dei Laureati Cattolici nella diocesi di Acireale, come anche nei suoi rapporti con i colleghi docenti). Tuttavia il suo atteggiamento nei riguardi del problema può essere ricavato da un articolo dell'Osservatore Romano del 27 luglio 1991. Prendendo spunto dalla pubblicazione della traduzione italiana del saggio di John Henry Newman. "*Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*" don Cristaldi ricorda il contesto storico in cui si colloca l'articolo pubblicato da Newman sul periodico *Rambler* nel luglio 1859, precisando che i contenuti sono stati ripresi e approfonditi come nota alla terza edizione del volume "Gli ariani nel quarto secolo" del 1871, e poi spiega come la posizione sui laici si inserisce nel discorso ecclesiologico di Newman. La riflessione di Newman nacque come chiarimento ad una frase di un editoriale di *Rambler*, che agli occhi degli oppositori era suonata come eretica, in cui si rivendicava l'opportunità che i laici venissero consultati nelle questioni che riguardavano l'educazione. La frase era questa:

"Se si consultano i fedeli persino nella preparazione di una definizione dogmatica, come recentemente si è verificato nella questione dell'Immacolata Concezione, è per lo meno naturale aspettarsi un analogo gesto di sensibilità e di simpatia nel caso di grandi questioni pratiche".

Il commento di don Cristaldi è che la posizione di Newman (che era stata ripresa nel 1985 da Walgrave in un articolo della rivista *Concilium*), ha carattere teologico ed è basata sull'intuizione che l'istinto sapienziale della fede, radicato nel seno del corpo mistico di Cristo consente anche ai laici (ai fedeli come dice Newman)

di essere “testimoni della tradizione” all’interno della comunità.

“E questo anche quando parte dell’episcopato, come nel caso degli ariani nel quarto secolo, fosse caduto nell’errore. In questo caso si dà come un’incertezza temporanea nelle funzioni della *Ecclesia docens*, supplita e colmata dalla fede professata dal popolo, in forza dello spirito che governa e vivifica la Chiesa, dandole un istinto, un’accorezza eminentemente cristiana che la conduce alla vera dottrina”.

La consultazione dei fedeli in materia dottrinale è come l’ascolto del battito di fede del cuore della Chiesa. Con essa si consolida quel *consensus* e quella *conspiratio pastorum et fidelium*, cui faceva riferimento la lettera di Pio IX riguardante l’Immacolata Concezione. La riflessione di Newman si concludeva con l’osservazione che la *Ecclesia docens* è più felice quando si circonda di fedeli convinti, che non quanto si accontenta da essi di una *fides implicita* nella sua parola. Una cosa questa, che – secondo il realismo psicologico di Newman –, come commenta Cristaldi “nelle classi colte finisce per diventare indifferenza e in quelle umili superstizione”.

SILENZIO E PREGHIERA

Ho tentato fin qui di trarre dagli scritti di don Cristaldi le coordinate concettuali con cui affrontare alcune questioni del presente.

Vorrei chiudere rievocando una frase che credo non ricorra negli scritti, ma che frequentemente Egli ripeteva negli ultimi anni di permanenza all’OASI Maria SS. Assunta di Aci S. Antonio. “E’ tempo per me di silenzio e di preghiera”.

In vita avevo interpretato la frase come un modo per resistere ai pressanti inviti a tenere una conferenza o una meditazione che più volte come MEIC gli facevamo: anzi la giudicavo come una battuta un po’ civettuola che contraddiceva l’esperienza di intenso lavoro intellettuale che continuava a svolgere¹⁸.

¹⁸ Dal computo fatto sull’elenco degli scritti negli ultimi quattro anni di vita dal 1994 al 1997 risultano pubblicati 3 libri (*Voci del tempo*, *Temi rosminiani*, *Newman o il dinamismo della fede*), 11 saggi e 36 articoli (prevalentemente sull’Osservatorio Romano) su Newman, su temi acesi (ad es Arista, mons Cosentino) o filosofici e letterari e su Rosmini. Uno dei saggi riprendeva la comunicazione al Convegno internazionale di Rovereto del marzo 1997 sul tema

Ho poi scoperto che il proposito di dedicarsi al silenzio e alla preghiera aveva le sue radici nel versetto 7 del Salmo 37, che dice “Stai in silenzio davanti al Signore e spera in Lui”, o come forse è espresso meglio nella traduzione di Enzo Bianchi “Fai silenzio alla presenza di Adonai/YHWH e poni in lui la tua speranza”¹⁹. Qual è il contesto del versetto nel salmo detto alfabetico? Nel versetto successivo si dice: “non irritarti per chi arriva al successo, per l’uomo che ricorre agli intrighi” e al versetto 3 si traccia come un programma di vita, “Abbi fede in Dio e fa’ il bene, abita la terra e nutriti di fedeltà, ricerca in Dio la tua gioia, esaudirà i desideri del tuo cuore”. Mi piace di pensare che questo era il messaggio profondo che don Giuseppe Cristaldi volesse lasciare come eredità spirituale a tutti coloro che l’hanno stimato ed amato.

del “Pensare teologico nella Teosofia”, che trovò il plauso del prof Karl-Heinz Menke che presiedeva la sessione, dandomi conferma dell’apprezzamento che gli specialisti di Rosmini davano dell’interpretazione fattane da Cristaldi).

¹⁹ E. BIANCHI, *I salmi*, Mondatori, Milano, 2001.