

LUCIANO MALUSA

IL PENSIERO DI ANTONIO ROSMINI
NELL'INTERPRETAZIONE DI CRISTALDI

CRISTALDI E STRESA

Ritengo non solo doveroso parlare degli scritti di Giuseppe Cristaldi dedicati alla filosofia di Rosmini, ma anche piacevole, in quanto il sacerdote-professore che Acireale ricorda così intensamente in queste giornate appartiene alla schiera di quegli studiosi che furono "conquistati" dal pensiero e dalla personalità di Antonio Rosmini per una duplice via: la lettura delle sue opere ed i contatti con il Centro internazionale di Studi rosminiani di Stresa. Da questo luogo di studio e di amicizia, che solitamente attrae chi si avvicina al rosminianesimo, magari anche portandosi dietro qualche dubbio o riserva, vorrei prendere il via con la mia relazione¹.

Ritengo di aver compreso dalle notazioni autobiografiche qua e là emergenti dagli scritti di Cristaldi, e dagli studi che sono stati dedicati allo studioso acese, che egli ricevette una certa sollecitazione ad occuparsi di Rosmini proprio a motivo dell'atmosfera che si respirava (e si respira) a Villa Bolongaro, sede del Centro, fondato per l'iniziativa di Michele Federico Sciacca, ed anche al Collegio Rosmini, sede storica del primo insediamento rosminiano in Stresa e luogo sacro per le memorie, in quanto nella chiesa del Collegio riposa il corpo mortale del Beato. Giuseppe Cristaldi ricevette la sollecitazione intellettuale ad occuparsi di Rosmini da personaggi che hanno fatto la storia del rosminianesimo e del pensiero cristiano: Sciacca appunto e Giovanni

¹ Cfr. G. Cristaldi, *Sui luoghi di Rosmini*, in G. Cristaldi, *Temi rosminiani*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1996, pp. 133-62.

Pusineri. Senza questo religioso, profondo studioso di Rosmini, e senza il dinamico laico cattolico Sciacca, prototipo dell'intellettuale che promuove cultura con il pensiero e con le azzeccate iniziative, Cristaldi probabilmente non avrebbe dedicato una così larga parte della sua produzione e dei suoi sforzi al pensiero rosminiano. Prima dei suoi contatti con Stresa e con il Calvario di Domodossola, e del suo incontro "accademico" con Sciacca, Cristaldi non si era addentrato nello studio del sistema rosminiano, in quanto la sua formazione "classica", tomistica soprattutto, lo vedeva su posizioni piuttosto distanti dal pensiero rosminiano e dalle teoriche relative all'Essere ideale.

La decisione di studiare Rosmini e poi di trattare diverse tematiche metafisiche, gnoseologiche e morali con posizioni di viva simpatia per quel pensatore scaturì di certo da una scelta intellettuale, lucida, ma fu anche accompagnata dalla sensazione di lavorare in buona compagnia e secondo una linea di coinvolgimento anche ecclesiale. In ogni caso Sciacca ebbe la giusta comprensione per il lavoro di Cristaldi e lo avviò di fatto alla carriera universitaria, spingendolo a presentarsi all'esame per la Libera docenza in Filosofia teoretica, per la quale egli portò quali titoli scientifici un volume di schietta teoresi ed una raccolta in volume di studi rosminiani². L'appoggio sciacchiano alla carriera universitaria di Cristaldi, allora, nel 1965, professore di liceo ad Acireale, avvenne soprattutto per il manifestarsi degli interessi rosminiani.

Cristaldi si accostò al Roveretano senza l'entusiasmo del neofita, ma con la serenità di chi compie una scelta di studio meditata, quasi necessaria per completare una preparazione. Poi vi fu in un certo senso un'illuminazione. Rosmini apparve la via più interessante per capire il "pensare cristiano". Rosmini fu quindi per Cristaldi una tappa essenziale nel suo itinerario di studioso, un momento fondamentale verso conquiste speculative che sono state convincenti e rilevanti. Rosmini fu uno degli autori di Cristaldi, non certo il solo. Lo dimostra la quantità degli scritti dedicati al Roveretano, di certo parecchi, ma non moltissimi. Cristaldi produsse diversi saggi dedicati al pensiero rosminiano, mai monografie complete ed esaustive. Il lavoro più organico fu *An-*

² I volumi prodotti per l'esame di Libera docenza furono: *Filosofia e verità*, Marzorati, Milano 1965; e *Prospettive rosminiane*, ivi 1965.

*tonio Rosmini e il pensare cristiano*³, il frutto delle lezioni dedicate a Rosmini in alcuni corsi all'Università Cattolica, dove Cristaldi insegnò per vent'anni, dapprima come professore libero docente incaricato, e poi come professore associato (dal 1982). Gli altri volumi dedicati al pensiero rosminiano raccolgono i saggi, ma non hanno un'organicità che derivi dal compimento di un progetto di ricerca unitario.

La diversità dei contributi cristaldiani all'illustrazione di diversi aspetti del pensiero di Rosmini non deve tuttavia far pensare che essi siano frammentari. Al contrario, si colgono precise linee di un'interpretazione complessiva dell'itinerario speculativo del Roveretano e del significato anche attuale del suo pensiero. Mi limiterò, in questo intervento, a indicare le linee essenziali dell'interpretazione che Cristaldi ritenne di dare dello sviluppo della filosofia rosminiana, ed a chiarire alcuni spunti interpretativi di Cristaldi su dottrine rosminiane cruciali. Credo sia bene evidenziare in queste notazioni la libertà che egli dimostrò verso il pensiero del Roveretano, mai da lui idolatrato. In alcune dottrine Cristaldi diede un'interpretazione che risentiva del clima che ancora negli anni Cinquanta circondava il sistema rosminiano nelle sue idee più originali, giudicate da parecchi (ora da molto meno persone) debitorici troppo a certe posizioni del pensiero moderno. Un Rosmini interpretato con occhiali neoscolastici, se è vero, come è vero, che Cristaldi accolse agli inizi del suo studio di Rosmini le posizioni di Oliati, Gemelli, e Mancini pure⁴. In seguito ai molti approfondimenti anche della produzione di carattere religioso ed ecclesiologico del Roveretano egli venne concependo una comprensione più serena anche dei punti in cui aveva abbandonato il pensiero tomistico.

CRISTALDI E LA METAFISICA DI ROSMINI

Considererò due aspetti degli studi di Cristaldi: gli studi sulla metafisica rosminiana, cioè a dire sulle tesi ontologiche e teosofiche; gli studi sull'ecclesiologia. In questo secondo caso, poiché tali studi coinvolgo-

³ Vita e Pensiero, Milano 1977 (libro di 236 pp.).

⁴ Cristaldi cita spesso il numero monografico della «Rivista di filosofia neoscolastica», dedicato nel 1955 a Rosmini, con gli articoli fortemente critici di Gemelli, Oliati, Mancini.

no la sua visione della filosofia della religione, che è studiata in questa sede da Grampa, mi limiterò ad esporre solo le interpretazioni che coinvolgono soprattutto le *Cinque piaghe*. Non affronterò direttamente le tesi interpretative sul "pensare cristiano" secondo Rosmini, perché anch'esse sono trattate in altri interventi entro questo convegno.

Lo studio intitolato L'orizzonte dell'essere, uno dei primi di Cristaldi su Rosmini⁵, mi sembra significativo di un punto di partenza in cui il nostro studioso appare ancora legato alle critiche rivolte a Rosmini dai suoi studiosi novecenteschi più esigenti, ma di certo in parte prevenuti. Intendo riferirmi alle accuse, di marca neoscolastica, dedicate ai presunti compromessi di Rosmini con il fenomenismo e con il kantismo. Le accuse di fenomenismo rivolte alla dottrina dell'idea dell'essere non sono certo accettate da Cristaldi, il quale però avverte che Rosmini, nel *Nuovo Saggio*, rimane a volte prigioniero della prospettiva ideologica. Il passaggio dall'ideologia all'ontologia, avviene quando il conoscere è considerato innervarsi nell'essere e muoversi nell'orizzonte dell'essere: questo, a parere di Cristaldi, migliora la situazione⁶. Tuttavia la concezione dell'essere reale espressa nel *Nuovo Saggio*, e la distinzione di questo dall'essere ideale, che rivela solo in parte la preoccupazione di un impianto ontologico del processo conoscitivo e di un recupero dell'esistenziale nell'ontologicità della conoscenza, rischia per Cristaldi «di vanificare ontologicamente il reale, riducendolo a semplice apparire ontico, e di ipostatizzare l'essere reale in un dato che non media la conoscenza del reale»⁷.

Solo la *Teosofia* affronterà il problema dell'ontologicità dell'essere ideale in misura radicalmente in grado di superare l'ideologia. Per Cristaldi tuttavia anche quest'ultima opera, riconosciuta come il capolavoro di Rosmini, non appare chiudere i problemi, soprattutto per la sua incompiutezza e per una terminologia talvolta incerta. Cristaldi verso la *Teosofia* ha un atteggiamento iniziale incerto, mutevole. In un primo momento ritiene l'opera, per le sue arditezze, possa essere pericolosa per un giudizio complessivo sull'ortodossia cristiana di Rosmini. In un

⁵ Cfr. *Prospettive rosminiane*, pp. 27-43.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 30-31.

⁷ *Ivi*, p. 33.

secondo tempo invece considera gli studi che condussero alla *Teosofia* fondamentali per l'ontologia di Rosmini. Senza di essi qualcosa sarebbe risultato carente nel pensiero di Rosmini.

Il tema dell'essenza dell'essere, nella sua evoluzione dal *Nuovo Saggio* alla *Teosofia* appare a questo punto fondamentale. L'essenza dell'essere viene chiamata «essere iniziale», a rilevare che «l'ultima e radicale essenzialità dell'atto dell'essere è inizio condizionante di tutto ciò che è», ed «essere virtuale», a significare che l'essere è «pregno, nella sua nuda e fondamentale virtualità, di ogni possibile ulteriore determinazione». L'essenza dell'essere secondo Cristaldi è «“la prima” (nel senso di fondamentale e radicale) attualità dell'essere, in cui converge tutto ciò che è in quanto è»⁸. L'essenza dell'essere, come soggetto dialettico, sostiene e connette sia l'ordine delle idee che l'ordine delle cose. Tuttavia non è attualità sussistente, ma attualità virtuale che trova nelle forme dell'essere la sua diversa esistenza. Essa, pur essendo la radice unitaria ed il soggetto dialettico di tutto ciò che è, non può tuttavia giustificare ma solo condizionare metafisicamente l'essere nella sua attualità concreta. In altre parole per Cristaldi «il fondamento ultimo e giustificativo dell'essere si ha da rinvenire nella pienezza dell'Essere»⁹. Il che implica il passaggio dall'ontologia alla teologia. Come vedremo più avanti, Cristaldi parlerà di posizione della trascendentalità dell'essere e poi di dimostrazione della trascendenza dell'Essere divino.

Secondo Cristaldi l'essenza dell'essere di Rosmini è condizionata da Dio, ed a sua volta condiziona gli enti finiti, senza essere condizionata. L'essere, articolato in ideale, reale e morale, non risolve con la sua limitatezza, la virtualità dell'essenza. Le tre forme dell'essere, termini impropri dell'essenza, abbisognano di una terminazione adeguata. Per Cristaldi Rosmini ricorre al mistero trinitario per trovare i termini propri o forme sussistenti. Così conclude Cristaldi: «Per tale collegamento dell'ontologia alla teologia, si è potuto parlare di Rosmini come di un neoplatonico cristiano che costruisce l'ontologia, se non per diretta dipendenza dalla rivelazione, per decisa suggestione di questa»¹⁰.

⁸ Ivi, p. 35.

⁹ Ivi, p. 37.

¹⁰ Ivi, p. 38.

Il ricorso di Rosmini al dogma trinitario, compiuto al fine di spiegare la dottrina ontologica delle forme dell'essere, criticato da molti, fino ad essere poi condannato in una delle Quaranta proposizioni incluse nel decreto *Post obitum*, viene spiegato in modo efficace da Cristaldi, senza ricorrere a critiche che coinvolgano elementi di dogma di fede. Per il pensatore acese l'essenza dell'essere è «come l'immagine di Dio, ma privata di quella determinazione sussistenziale che invece è propria di Dio. Però la derivazione da Dio, che è l'Assoluto, fa sì che l'essenza dell'essere sia carica di ontologicità virtuale, capace di terminarsi nelle concrete attualità degli enti finiti»¹¹. L'essenza dell'essere come subietto dialettico delle tre forme dell'essere, è di queste il centro di insessione. Per Cristaldi la vera novità di Rosmini sta proprio nell'importanza di questo reciproco rapportarsi delle forme, che si esplicita nella legge del sintesismo. Esso tuttavia, secondo questo primo saggio di Cristaldi, non viene applicato adeguatamente da Rosmini nella concretezza della realtà degli esseri e delle persone. «Sintesismo relativo, allora, sarà quello che vige sul piano creaturale, dato lo scompenso ontologico che sottende le forme categoriali dell'essere»¹².

Cristaldi rileva, in conclusione di questa sua analisi delle dottrine della *Teosofia* a proposito dell'essere ideale o essenza dell'essere, che l'idealità prevale sulla realtà. «Anche intendendo l'idea – secondo quanto peraltro lo stesso testo rosminiano suggerisce – come semantizzazione radicale dell'essere, l'aporia permane, in quanto si richiede, perché l'idea sia veramente semantica dell'essere, che essa non sia un "dato" preposto o sovrapposto all'essere, ma un "ricavato" dell'essere, che dell'essere sia strutturale trasparenza»¹³. La critica di Cristaldi è che l'idea non suggerisce l'essere, ma lo vuole rappresentare come oggetto e non sa poi rappresentare e significare l'essere reale. L'essenza dell'essere o idea dell'essere sta in fondo a sé rispetto alla realtà dell'essere.

In un lavoro successivo, intitolato *L'essere come "testimonianza di Dio"*¹⁴, Cristaldi appare molto più convinto dell'originalità dell'on-

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 39.

¹³ *Ivi*, p. 41.

¹⁴ *Ivi*, pp. 47-63.

tologia di Rosmini. L'affermazione della sostanziale ortodossia delle dottrine "postume" rafforza la certezza circa l'affidabilità delle sperimentazioni speculative, viste ora pienamente in linea con il "pensare cristiano". Le dottrine teosofiche in un certo senso pongono un'integrazione convincente tra essere reale e essere ideale.

Secondo Cristaldi la problematica legata alla dimostrazione dell'esistenza di Dio si sviluppa in Rosmini grazie al principio del «circolo solido»: esso propone di postulare l'esistenza di Dio ad un certo livello, cercando di elevare il punto di vista, ed arrivando così alla dimostrazione. La postulazione dell'esistenza di Dio non ha un carattere pratico, ma totalmente teoretico. Tra questa postulazione e la dimostrazione sta a mezzo la «testimonianza di Dio», che implica entrambe le attività¹⁵. La testimonianza ha due componenti: la presenzialità ontologica con valore oggettivo; e l'intelligibilità notificata dalla presenzialità ontologica, intesa con valore oggettivo-soggettivo.

Cristaldi ritiene che proprio la *Teosofia* cerchi di risolvere il problema della testimonianza di Dio che nel *Nuovo Saggio* era proposto in un modo ancora imperfetto. In esso infatti la dimostrazione dell'esistenza di Dio, partendo dal ragionamento a priori puro, era possibile in quanto l'essere ideale era considerato già testimonianza logico-ontologica di Dio. «La dimostrazione esplicita la testimonianza, ma è questa che fonda quella». Nel *Nuovo Saggio* il circolo solido significa che «il dato testimoniante postula l'esistenza di Dio, la quale viene esplicita e mediata dalla dimostrazione»¹⁶. Nella *Teosofia* il circolo solido è assimilato invece al «pensare assoluto». Il principio è l'essere ricco della sua virtualità e dialetticamente esplicitato nei suoi termini. L'essere come testimonianza di Dio si capisce nella reciprocità tra essere e pensare¹⁷. Siamo quindi lontani dal riferimento di tutto all'a-priori dell'idea dell'essere.

Rosmini perfeziona, secondo Cristaldi, le sue posizioni tra il *Nuovo Saggio*, il *Rinnovamento*, il *Sistema filosofico* e la *Teosofia*. Nella dottrina teosofica della trascendentalità dell'essere sta il tentativo di

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 48.

¹⁶ *Ivi*, p. 53.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p.- 56.

risolvere il problema della testimonianza di Dio. Questo non configura alcuno slittamento in posizioni eterodosse. Cristaldi evidenzia il carattere di trascendentalità ontologica dell'essere ideale per la Teosofia. Esso assume quindi altre due denominazioni: virtuale e iniziale. Infatti l'essere come radicalità è virtuale; mentre come relazionalità ai termini che lo determineranno è iniziale. L'essere infatti è necessario per ogni entità pensabile e possibile. L'essere virtuale si predica tutto di ciascuno dei suoi termini, ma non totalmente; invece l'essere come iniziale è il comune determinante di ogni entità, in quanto atto per il quale ogni entità è¹⁸.

La trascendentalità così proposta si configura come testimonianza della trascendenza ontologica. La trascendentalità ontologica porta il segno di una radicalità universale, carente però di determinazione (universalità senza pienezza). La trascendentalità, vista in questi termini, rimanda però alla trascendenza divina. Non si può pensare la trascendentalità dell'essere se non si pone la sua trascendenza nel senso dell'Assoluto divino. Il dato dell'essere come trascendentale è imprescindibile, allo stesso tempo che la trascendenza è un'acquisizione ineludibile. Si può dimostrare che Dio esiste commisurando la dimensione trascendentale dell'essere e la dimensione contingente dell'essere reale. L'essere contingente non "è" l'essere, ma "ha" l'essere per partecipazione. Le realtà contingenti esistono per un atto che dà loro l'essere, e che non consiste in alcuna di queste. Secondo Cristaldi, per Rosmini «l'atto creativo perciò trascrive la trascendentalità dell'essere nella molteplicità degli enti, ma esso è anche il nodo ontologico tra la trascendenza e la trascendentalità, la quale è prodotto dell'astrazione teosofica – e da ciò proviene la sua intrinseca intelligibilità – e il termine dell'atto divino che fa sussistere l'essere nella molteplicità degli enti»¹⁹.

Non solo la trascendentalità dell'essere ha significato di testimonianza. Lo ha anche la struttura trinitaria dell'essere. Cristaldi in questa sua interpretazione dimostra di aver superato quelle diffidenze intorno all'uso della dottrina teologica della Trinità che erano l'eredità delle condanne ottocentesche. Non ha problemi a parlare di «struttura trini-

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 58.

¹⁹ *Ivi*, p. 59.

taria dell'essere», laddove io adopererei più semplicemente l'espressione "triformità dell'essere". Per lui in effetti l'ispirazione di Rosmini al dogma trinitario esiste e non vi sono problemi per questo. Quello che conta è che la dottrina filosofica non mutui i termini della teologia. Per Cristaldi filosoficamente si debbono intendere termini propri e termini impropri dell'essere. Il termine proprio adegua nella realtà l'infinità dell'essere. Il reale finito si dimostra inadeguato di fronte all'infinità dell'essere. L'essere tende ad un'adeguazione plenaria: in ciò esso si prospetta in tre forme, ideale, reale e morale, che dialetticamente chiedono di adeguarsi in maniera infinita. Si realizza qui il principio del sintesiismo in una nuova formulazione²⁰.

Il sintesiismo ontologico ha, per Cristaldi, un significato di implicanza di unità e molteplicità (orizzontale), ed un significato di assoluta dipendenza e relazione essenziale (verticale). L'essere trino testimonia allora della trascendenza in questo senso: vi è implicanza di unità dialettica e di triplicità categoriale, ed insieme vi è dipendenza del reale dall'essere. Dalla struttura categoriale dell'essere e dalla terminazione impropria dell'essere (il reale finito) si arriva a dimostrare che esiste Dio. Dalla relatività del sintesiismo ontologico si passa all'Essere assoluto.

Per Cristaldi dal sintesiismo non è possibile passare alla visione della circuminsessione delle Persone divine nella Trinità. Rosmini pertanto non confonde il piano del soprannaturale con il piano di una dimostrazione naturale, che va dalla trascendentalità alla trascendenza attraverso la testimonianza. Solo la fede può recuperare il valore teologico della dottrina di Dio come Trinità. Rosmini non nega che poi si possano compiere dei raffronti tra le due visioni di Dio, quella dalla dimostrazione circolare e quella che proviene dalla fede e dalla speculazione teologica²¹. Per Cristaldi questo rappresenta il vero senso del rigore rosminiano, il quale pertanto dimostra una arditezza congiunta con una solidità di dottrina tali da configurare un originale "pensare cristiano".

²⁰ Cfr. p. 61.

²¹ *Ibidem*.

CRISTALDI E L'ECCLESIOLOGIA DI ROSMINI

Tenendo presente l'importante interpretazione del pensiero rosminiano, che si richiama all'espressione "pensare cristiano", vero carattere distintivo degli studi cristaldiani, tratterò un aspetto a mio avviso significativo del modo di affrontare il pensiero religioso di Rosmini che Cristaldi dimostrò quando si occupò delle *Cinque piaghe*. Vorrei considerare alcune specifiche interpretazioni che il nostro autore offre di punti nodali della visione rosminiana dell'ecclesiologia. Cristaldi ci propone una chiave di lettura molto interessante delle *Cinque piaghe*, ma non solo, anche dell'*Antropologia soprannaturale*, opera cui dedica alcuni studi²².

Cristaldi seguì con grande partecipazione i tentativi rosminiani di porre la filosofia cristiana anche al servizio della Chiesa, culminati con il capolavoro, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*²³. Della supremazia di questo lavoro su ogni altro scritto dedicato alla visione della storia e della Chiesa (ivi compresa la *Filosofia del diritto*, con l'importante trattazione della Chiesa come «società teocratica») Cristaldi si rese conto. Lo dimostrò in una relazione molto rilevante tenuta al XVIII corso della Cattedra Rosmini di Stresa, cui assistetti e che fu per me occasione per conoscere di persona Cristaldi e naturalmente stimarlo²⁴.

²² Cfr. soprattutto *Struttura ed evento nell'"Antropologia soprannaturale"*, ripr. in *Temi rosminiani*, pp. 71-83.

²³ L'opera venne pubblicata da Rosmini nel 1848, anonima, presso Veladini, Lugano, e fu ripubblicata a Napoli nel 1849, presso Batellil, con alcune importanti aggiunte. Cfr. una presentazione delle vicende che portarono alla pubblicazione dell'opera nel mio lavoro *Le cinque piaghe della Santa Chiesa di Antonio Rosmini*, Jaca Book, Milano 1998. Sulle vicende della diffusione dell'opera vi sono notazioni importanti nello scritto rosminiano *Della missione a Roma di Antonio Rosmini Serbati nel 1848-49*, che ho pubblicato in edizione integrale, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1998. Ho seguito l'edizione delle *Cinque piaghe* curata con molto rigore da N. Galantino, San Paolo, Ciniello Balsamo 1997, n. 58, pp. 189-91.

²⁴ Cfr. G. Cristaldi, *Storia ecclesiale e storia ecclesiastica nelle "Cinque piaghe della Santa Chiesa"*, in *Rosmini e la storia*, Atti del XVIII corso della Cattedra Rosmini, a cura di P. Pellegrino, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1986. Cristaldi ripubblicò questa relazione nel suo volume *Temi rosminiani*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 1996, pp. 51-70.

Cristaldi si interroga sulla collocazione dal punto di vista epistemologico delle *Cinque piaghe*: opera di teologia o di storia? La storia della Chiesa cristiana, vista come evento sotterico è una storia atipica, riferendosi ad un principio ermeneutico atipico, quello della fede. Vista invece come un evento umano, un movimento di uomini, che si attua secondo cause e fattori legati all'economia, alla cultura ed al carattere delle persone e delle società, la Chiesa va valutata secondo i canoni della scienza storica, come ogni altro evento²⁵. Cristaldi si chiede a quale dei tipi di storia debba essere ascritta l'opera *Delle cinque piaghe*. Da un lato vi è negli esordi dello scritto una dichiarata intenzionalità teologica, sottolineata proprio dall'intenzione di meditare delle piaghe del Cristo crocefisso. Da un altro lato si rivela una rilevante intenzionalità storiografica, sottolineata nel fatto che Rosmini presenta fatti storici con citazione e discussione di fonti e con valutazioni collegate ai vari contesti storici ed ambientali degli eventi delle comunità cristiane del periodo delle origini della Chiesa e del medioevo (ma anche dell'età moderna). Le due intenzionalità si intrecciano per Cristaldi «nel plesso vivo e sofferto di una ricerca, che indubbiamente nasce, come motivazione, dalla fede e alla fede costantemente si alimenta, ma passa, con il coraggio degli uomini che la grande fede fa liberi»²⁶. Convinto di questo, il nostro studioso propone una chiave di lettura dell'opera rosminiana elaborando una distinzione che in fondo non coincide con la distinzione tra intenzionalità teologica e intenzionalità storica. Egli intende distinguere tra « storia ecclesiale» e «storia ecclesiastica», nel senso che Rosmini traccia nelle *Cinque piaghe* sempre una narrazione storica delle motivazioni profonde per cui si è giunti alle cinque gravi lesioni del corpo della Chiesa, lesioni che esistono, sanguinano anche nel presente, ma che sono dovute a comportamenti collegabili al male nel mondo, al peccato e, alla fin fine, anche agli errori in ambito speculativo e esegetico dei cristiani.

Questa distinzione ermeneutica mi pare interessante. Non viene teorizzata da Rosmini: spetta a Cristaldi dimostrare che spiega bene

²⁵ Cfr. Cristaldi, *Storia ecclesiale e storia ecclesiastica*, in *Temi rosminiani*, p. 51.

²⁶ Ivi, p. 53.

la dinamica della narrazione storica dello scritto rosminiano, che tante polemiche ha suscitato fino alla sua condanna (pretestuosa sia chiaro) all'Indice²⁷. Il volto della Chiesa «garantito dall'istituzione e dall'assistenza divina» si mostra in Rosmini secondo una sua vicenda molto caratteristica, interpretabile con le categorie della storia della salvezza. Esso può essere inteso come storia ecclesiale. Il volto della Chiesa «affidato al rischio della libertà umana» può invece essere interpretato dalla storia ecclesiastica. Per Cristaldi si tratta sempre di interpretare il volto visibile della Chiesa e non quello invisibile. Pertanto la storia ecclesiale è vera e propria storia poiché anche in essa si danno «le categorie del tempo e delle libertà, dentro le cui coordinate si costruisce la storia», anche se la libertà è in fondo quella di Dio. La storia ecclesiastica ha come propria caratteristica il fatto che «si svolge nel tempo e per opera della libertà, ma la libertà è quella "bilaterale" dell'uomo (...) e il tempo è quello della profanità culturale, con le sue talora drammatiche continuità»²⁸.

Cristaldi percorre le pagine delle *Cinque piaghe* esaminando le vicende storiche che hanno portato al manifestarsi di quelle lesioni profonde nel corpo ecclesiale. Non citerò le interessanti interpretazioni di Cristaldi né i suoi commenti. Mi riferirò invece alla possibilità di seguire i due ritmi della storia ecclesiale e della storia ecclesiastica. Infatti non mi convince il metodo di Cristaldi, anche se, ripeto, trovo adeguato cercare di leggere le piaghe secondo le due logiche, quella del piano divino di provvidenza, e quella del piano umano, collegabile alla libertà ferita a sua volta dal peccato e di difficile esplicitazione. Seguirò ora alcuni passi cruciali.

Rosmini suggerisce lui stesso la lettura secondo le due storie quando parla, spiegando la terza piaga, quella relativa alla «disunione dei vescovi», di contemporaneità di epoche di marcia e di epoche di stazio-

²⁷ Sulle vicende che hanno portato alla condanna di quest'opera, assieme all'altra *La costituzione secondo la giustizia sociale* (Boniardi, Milano 1848), cfr. L. Malusa, *I documenti di una condanna tra le passioni del Risorgimento ed i fraintendimenti ecclesiali*, in *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi*, a cura di L. Malusa, Sodalitas, Stresa 1999, pp. XIII-CVIII.

²⁸ Cristaldi, *Storia ecclesiale e storia ecclesiastica*, pp. 53-4.

ne²⁹. L'esempio della civiltà medievale è significativo: mentre la Chiesa evangelizza i popoli barbari, e compie opera di supplenza riguardo alle carenze delle autorità civili, mostrandosi strumento della salvezza dei cristiani, nel contempo viene a manifestarsi, tra gli stessi popoli convertiti e civilizzati secondo un piano che ha quasi del miracoloso, il feudalesimo, che è involuzione dei costumi e del diritto stesso e che coinvolge la Chiesa, irretendola in interessi ad essa estranei. I due movimenti contrastanti sembrano annullare ogni possibilità di azione per la Chiesa. Invece, ecco manifestarsi un netto recupero delle forze di sviluppo spirituale ed ecco la reazione alla tendenza ad un "sequestro" dei beni delle diocesi e delle procedure per designare i vescovi e per renderli operanti nel loro ministero di annuncio di salvezza. Il medioevo, dopo la lotta per le investiture e l'affermarsi dei diritti del papato e della Chiesa tutta sul potere civile, conosce un passo in avanti nella spiritualità. Storia ecclesiale e storia ecclesiastica si intrecciano misteriosamente, di modo che il progresso appare sempre nell'accrescimento dell'ecclesialità, mentre le difficoltà ed i veri e propri regressi sono attribuibili solo al pessimo uso fatto della libertà dagli uomini tutti e dagli uomini di Chiesa stessi³⁰.

Cristaldi segue con passione e competenza di diversi momenti, collegando le dottrine esposte da Rosmini nelle *Cinque piaghe* anche alle dottrine della *Filosofia del diritto*, relativamente alla «società teocratica». Il paradosso della Chiesa, spiega Cristaldi è «di essere nel tempo depositaria dell'Eterno». L'Eterno è Cristo, e perciò la Chiesa non si chiama "Chiesa di Cristo" in senso denominativo del suo fondatore, ma in un senso reale: essa è veramente governata dalla personalità del Cristo, che è entrato nel tempo umano e che in esso rientrerà al compiersi del tempo. Il che però propone molti interrogativi a me, che leggo Rosmini e Cristaldi. La storia ecclesiastica spiega il meccanismo ascendente delle piaghe, leggibili dal basso in alto e viceversa. Infatti se il distacco del popolo dalla liturgia trova la sua spiegazione fondamentale nella scarsa preparazione culturale del clero, a sua volta poco stimolato dallo zelo dei vescovi, che hanno perso il senso della loro pastoralità, è

²⁹ Cfr. A. Rosmini, *Delle cinque piaghe*, ed. Galantino, n. 58, pp. 189-91.

³⁰ Cfr. Cristaldi, *Storia ecclesiale e storia ecclesiastica*, pp. 55-7.

evidente che non si muteranno queste tendenze perniciose e pericolose per la fede dei cristiani se non si ritornerà ad un governo delle diocesi di cui siano attori sacerdoti santi e amati dal loro popolo. Tutto questo male, il cui rimedio appare lontano, sembra esser ascrivibile al cattivo uso che della libertà hanno fatto i cristiani, spinti a ciò dal perverso sistema feudale, che ha assorbito in sé i beni ecclesiastici e che ormai se ne sente padrone. Fin qui, io rifletto, seguendo l'esegesi di Cristaldi: le piaghe hanno un'origine ecclesiastica, ma alla fine servono anche in una logica ecclesiale a purificare la Chiesa nel suo cammino tormentato ma anche santo³¹. Però il rimedio che Rosmini suggerisce, la designazione dei vescovi «a clero e popolo», è apparsa a molti una sorta di tentativo fatto per trovare nei tempi antichi un conforto ad una grave situazione di malgoverno e di corruzione. Infatti la quinta piaga, che può essere posta per prima come gravità, la «servitù dei bene ecclesiastici», sta come un macigno ad impedire anche ai tempi di Rosmini, secondo una logica di ritorno dei mali e degli errori, lo sviluppo in senso ecclesiale delle comunità cristiane nel loro rapporto con il potere civile.

Cristaldi nota che l'intreccio non è un fatto scontato, ma va sovente chiarito al fine di interpretare i diritti dell'ecclesiale e quelli dell'ecclesiastico. Mi verrebbe però da commentare che per Rosmini l'elezione dei vescovi «a clero e popolo», che tante polemiche generò e che fu il pretesto principale per la condanna delle *Cinque piaghe*, viene dichiarata di «diritto divino morale», intendendo quindi che essa rientra nell'ecclesialità. In altre parole: se Rosmini ritiene che ogni ingerenza del potere laicale nella designazione dei vescovi sia perniciose, il rimedio sta nell'evitare tale ingerenza, impedendo anche nel contempo che da parte ecclesiastica si gestiscano le diocesi secondo logiche di potere. Per Rosmini questo fa sì che sia diritto divino morale l'elezione secondo le persone più appropriate e degne onde far ritornare al governo delle comunità cristiane persone preparate e assistite dallo Spirito. Tuttavia questa considerazione fu condannata dai consultori che esaminarono lo scritto a Napoli, quando l'Indice si riunì frettolosamente per sbarrare la strada all'ascesa di Rosmini. Che pensare della condanna che proprio considerò le tesi sulle elezioni dei vescovi come pericolose?

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 58-9.

Ritengo che la testimonianza della storia ecclesiastica, nella quale rientrano anche le sentenze delle Congregazioni romane deputate all'ortodossia dottrinale e disciplinare, rischi di mettere in crisi la distinzione proposta da Cristaldi, nel senso che proprio i rimedi alle epoche di stazione che Rosmini propone come rimedi che la storia ecclesiale dovrebbe consacrare non sono accettati dall'Istituzione come posizioni ispirate alla logica dell'ecclesialità. D'altra parte gli storici non possono che concordare che le condanne dell'Istituzione appaiono sovente mosse da una logica che è quella dell'ecclesiasticità, e nulla hanno a che fare con l'ecclesialità. La domanda che rivolgerei a Cristaldi se mi ascoltasse, ma che non ho potuto rivolgergli quando ho ascoltato la sua relazione è: a chi spetta giudicare quali eventi e quali posizioni nella storia della Chiesa vanno posti come ispirati alla logica del disegno di Cristo, e quali invece sono solo caricature del governo divino e miseramente sono ascrivibili a quel male che pure nella Chiesa circola e pure scandalizza i fedeli?

Cristaldi formula una risposta anche alle mie domande che riporto per intero per dare un senso a questa mia analisi di un apporto rilevante del nostro filosofo. Scrive egli concludendo il suo saggio:

"L'orizzonte fenomenologico-semanticò della storia ecclesiale, che rende ragione del costituirsi travagliato e contraddittorio della storia ecclesiastica, s'impone ora come orizzonte ermeneutico della fede e come impegno di prassi soterica"³².

Se non intendo male anche le condanne della Chiesa possono apparire eventi legati alla contingenza tutta umana di una storia che anche ai vertici più alti può essere storia di motivazioni umane, legate alla libertà bilaterale. E pure i rimedi proposti da Rosmini nel travaglio di studi e di discussioni, seguendo la logica della società teocratica, vera società che nel mondo si propone e nel diritto stesso avanza, debbono esser considerati come contributi al potenziamento di quella storia ecclesiale che appare costituire la vera trama storica della Santa Chiesa.

³² Ivi, p. 70.

II. RUOLO "PROFETICO" DI ROSMINI SECONDO CRISTALDI

Giuseppe Cristaldi ebbe la capacità di saper approfondire parecchi capitoli della storia del pensiero cristiano e di riuscire a far dialogare la visione della religione cristiana con le filosofie moderne. Egli appare quindi come uno degli interpreti di Rosmini che meglio hanno operato per aumentare la comprensione del pensiero del Roveretano nella cultura odierna.

Non credo di esagerare se affermo che Cristaldi ha contribuito, assieme ad altri, ad una reale "rivalutazione" del pensiero di Rosmini nella Chiesa cattolica, ma anche in tutta la cultura italiana. Il suo magistero nell'Università Cattolica del Sacro Cuore ed i suoi scritti hanno contribuito per una parte cospicua a convincere persone che si trovavano anche nelle Alte Sfere del Magistero della Chiesa che il pensiero di Rosmini non solo non era pericoloso per la fede, ma che addirittura portava avanti sincere e profonde esigenze di coniugazione della ragione con la fede cristiana, utili anche al giorno d'oggi. Le meditazioni di Cristaldi sull'ontologia rosminiana sono state un sorta di "sdoganamento" della *Teosofia*, dal novero delle opere pericolose per la fede per condurla al grande alveo dei contributi dei pensatori che hanno saputo conciliare la "fides" con la "ratio".

Cristaldi è mancato praticamente alla vigilia del grande Congresso romano in cui si sono celebrate la filosofia e la persona di Rosmini come potenti contributi ad uno sviluppo del pensiero umano, e non solo cristiano. Il delicato rapporto di Rosmini con Roma è stato tematizzato storicamente, e, nel contempo, la stessa filosofia rosminiana è stata rafferzata con la Chiesa romana, l'Istituzione che spesso ha dato al filosofo amarezze e preoccupazioni. Di tale doppio rapporto di Rosmini con Roma si è potuto finalmente parlare con serenità, e si sono potute quindi porre le basi per una nuova considerazione del Roveretano di fronte al papato, alle Congregazioni romane, alla stessa Chiesa universale. Cristaldi aveva dato il suo contributo non piccolo perché si intendesse nel modo giusto la fedeltà di Rosmini alla Chiesa ed insieme alla verità in tutte le sue valenze. Soprattutto ha interpretato in modo convincente e partecipato le *Cinque piaghe* e la stessa posizione di Rosmini nella Chiesa.

Con la sua proposta di Rosmini come una figura particolare di "profeta" in chiave di storia ecclesiale, Cristaldi ha di certo contribuito a

dare dell'impegno intellettuale del Roveretano quella giusta valutazione che ha fatto sì che la Chiesa credesse in lui e promuovesse finalmente la causa per la sua elevazione sugli altari. Anche Giuseppe Cristaldi è uno degli artefici di questo corale movimento per riconoscere a Rosmini la qualità di una santità che non nasce da motivazioni mitiche o di pietà popolare, ma si iscrive in quella profeticità di cui oggi la Chiesa, e il cristianesimo tutto, hanno parecchio bisogno.