

DALLA RELAZIONE ALLA RECIPROCITÀ: L'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA DI JOSEPH RATZINGER

Antonio Bergamo

La riflessione teologica di Joseph Ratzinger¹ possiede una musicalità nell’offrirsi ai suoi lettori: vi si possono cogliere sfumature di significato, variazioni ritmiche e movimenti alternati, ognuno scaturente da quella inesauribile sorgente che zampilla dall’incontro vivo e vivificante con il Dio di Gesù Cristo. Cristo, infatti, «non è semplicemente un caso eccezionale, ma è lo specifico compimento dell’idea di uomo, nel quale viene posta in luce, per la prima volta, la direzione in cui procede l’essere uomo»². La direzionalità dell’esistenza umana emerge esattamente in un duplice movimento convergente (*da Dio e verso Dio*) nella Rivelazione trinitaria, nella quale si rivoluziona lo sguardo sulla consistenza ontologica del mondo³: essa infatti scardina la chiusura asfissiante dell’immanenza autoreferenziale per far venire in luce il *principio relazionale* che abitando il reale lo trascende, accompagnandolo al suo compimento. Vorremmo dunque provare ad articolare questa musicalità della riflessione di J. Ratzinger che si esprime in un’antropologia teologica cristologicamente fondata e trinitariamente orientata.

Cercheremo così qui di seguito, attraverso tre aperture, di cogliere e tematizzare le caratteristiche della visione antropologica del teologo bavarese: 1) l’essere umano come persona; 2) il dinamismo relazione/relazionalità come centro orientativo dell’identità personale; 3) la reciprocità che dischiude l’orizzonte trinitario verso il quale l’essere persona in Cristo viene a trovare il suo approdo.

¹ Diversi studi offrono un’introduzione generale al pensiero di Joseph Ratzinger: A. BELLANDI, *Fede cristiana come «stare e comprendere»*. *La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, PUG, Roma 1996; P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Ediciones Rialph, Madrid 2005; A. BORGHESE, *Sulle tracce di Joseph Ratzinger*, Cantagalli, Siena 2007; U. CASALE (ed.), *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger*, Lindau, Torino 2009; C. BERTERO, *Persona e comunione. La prospettiva di J. Ratzinger*, Lateran University Press, Roma 2014.

² J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 2005², 185.

³ Cf. ID., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2008, 130-141.

1. La persona umana

«Mentre si parla di Dio si intravvede chiaramente chi sia l'uomo»⁴. Attraverso il suo itinerario di vita e di pensiero J. Ratzinger ha messo in luce come il concetto di persona nasca e scaturisca dall'idea del dialogo e di Dio quale essere dialogico⁵. Essere persona umana non è pertanto recitare un “ruolo” (secondo l'antica significazione del termine *prosopon*), né essere assorbiti in una totalità che annichilisce e spersonalizza. L'identità personale dell'essere uomo non risiede nella generica appartenenza alla specie umana o al creato. L'uomo non è una emozione, non è pura istintività, non è nemmeno solo la sua mente o la sua corporeità. Il centro gravitazionale dell'uomo può essere colto nella sua capacità di auto-trascendenza a partire da un appello originario che chiama a una uscita da se stessi verso l'A/altro. Ciò vuol dire che la persona umana, nel suo nucleo più profondo e nella sua unitarietà, trova compimento nella possibilità di realizzare una forma di reciprocità che scaturisce da quella relazionalità che abita e trascende il reale e le relazioni che al suo interno vi si istituiscono.

Questa è una novità rispetto ai paradigmi caratterizzanti la cultura umana in ogni tempo: il singolo e il tutto nella rivelazione cristiana non sono in contrapposizione o annientati l'uno nell'altro, ma sono posti in una relazione di reciprocità che si alimenta dell'intenzionalità pre-riflessiva dell'amore-vero (*agape*), in esso si radica e si compie l'autentica libertà umana, che è così sempre interpersonale e, per così dire, *pericoretica*⁶. È della persona dunque non solo avere coscienza di qualcosa, porsi come soggetto che afferma se stesso, ma anzitutto riceversi dall'altro e in questo riceversi *cor-rispondere*. Scrive Ratzinger:

«Per risultare fruttuosi, tutti i trascendimenti di sé (*selbstüberschreitung*) hanno bisogno del ricevere da parte degli altri e, in definitiva, da parte dell'Altro che è il veramente Altro dell'intera umanità e contemporaneamente totalmente a essa unito: l'uomo-Dio Gesù Cristo»⁷.

⁴ *Ibidem*, 146.

⁵ Cf. ID., *Dogma e predicazione*, cit., p. 178.

⁶ Su tale linea Ratzinger parla di una doppia libertà, la libertà di Dio e la libertà dell'uomo, da cui scaturisce una storia segnata dall'appello, immanente e trascendente al tempo stesso, alla partecipazione alla vita trinitaria: cf. *Ibidem*, 154.

⁷ ID., *Introduzione al cristianesimo*, cit., 245.

La corrispondenza che ne risulta, se intenzionalmente radicata in quell'*appello originario* che abita il *dono di sé*, permette alla persona di diventare davvero se stessa, tanto che Ratzinger afferma: «dove l’Io si dona al Tu si origina la libertà»⁸. La salvezza promessa e attuata in Gesù Cristo viene a offrirsi allora come possibilità per l’uomo di diventare pienamente se stesso nel tempo e in vista dell’incontro definitivo con Lui. È tale dinamismo che sostiene e orienta l’essere umano. Diversamente egli perde se stesso quando smarrisce tale orientamento e l’esistenza diventa un interminabile alimentarsi di conflitti autoreferenziali, scontri identitari nei quali l’io viene a essere fatto coincidere con il suo ruolo e non è riconosciuta la sua essenza più intima, quella inscritta nelle fibre del suo *essere-come-dono*, che si declina nella specificità dell’individualità che si trascende.

Essere persona è possedere un *nome*, un *volto*, una *parola*: questi elementi strutturali dell’identità personale dell’essere-uomo non sono attributi puramente nominalistici, ma rinviano ad *altro*. Sono tra loro in una relazione di reciprocità poiché si richiamano vicendevolmente. Il mio nome, il mio volto, la mia parola poggiano su un altro Nome, un altro Volto, un’altra Parola che li rende possibili e nei quali si dicono, esprimendosi e richiamandosi ulteriormente su più livelli di profondità e altezza. È in tal senso che Ratzinger scrive: «Il senso dell’Incarnazione è (...) quello di rendere accessibile a tutti quanto è suo»⁹.

Se in un certo qual modo la voce può accostare l’uomo agli altri esseri viventi nella sua animalità, egli soltanto è dotato di parola, parola che stabilisce una comunicazione, comunicazione che si fa sguardo, sguardo che si apre su un volto nel quale si riconosce un altro con il quale è possibile istituire un tipo di *relazione ulteriore* che trascende il mero calcolo e l’utilità, l’asservimento e la superficialità. È questa possibilità che interroga l’umano sulla sua identità. Scrive Ratzinger che il nome «fonda la relazione inter-umana. Esso dà la possibilità di essere chiamato, dalla quale nasce la con-esistenza con colui che si chiama per nome»¹⁰. La con-esistenza dell’uno con l’A/altro ovvero una presenzialità sinfonica che struttura il vivere individuale e sociale, umanizzandolo (nella relazione) e personalizzandolo (secondo una interiorità aperta e

⁸ ID., *Guardare al crocifisso*, Jaca Book, Milano, 1992, 34

⁹ ID., *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005, 64.

¹⁰ ID., *Introduzione al cristianesimo*, cit., 125.

dilatata al Tu), nel riconoscimento reciproco a partire dalla propria finitezza che indica e rinvia ad una Origine.

Tale struttura relazionale si pone in rilievo fenomenologicamente, ad esempio, quando l'essere umano venendo al mondo incontra lo sguardo di colei che lo ha portato in grembo e in esso coglie pre-riflessivamente il proprio nome e dice in un grido la prima affermazione della sua individualità distinta dall'altro. Questo *fatto* porta racchiuso in sé un interrogativo e una promessa che vede l'individuo non solo come tale, ma anche come un essere che nella relazione ospitale si riceve, affermando in essa gradualmente la sua individualità secondo reciprocità. Questa relazione non poggia sul nulla, né poggia semplicemente sul mero piano dell'immanenza, ma rinvia a una intelligenza spirituale che sempre lo accompagnerà nella questione di un amore originario precedente, primo amore, sul quale egli è chiamato a prendere posizione e che trascende il recinto chiuso di una o più individualità e le generazioni nel tempo storico. In principio, dunque, non è il conflitto, ma è il *Logos*, come quella Parola che, dal di dentro e squarciano l'immanenza, *dice ‘agape’*¹¹.

Il vocabolario cristologico che forgia il teologo tedesco diventa la possibilità di comprendere analogicamente la persona umana poiché è Dio a stabilire i termini dell'analogia¹². Troviamo così tutta una serie di espressioni che vogliono descrivere l'identità del Verbo fatto carne: *derivare dall'altro, essere polarizzato su di lui, essere completamente aperto su entrambi i lati, non conoscere spazio chiuso*, etc.

Sul piano antropologico una sola persona umana non può essere caricata di questo peso ontologico. Sul livello teologale nel Cristo crocifisso e risorto ogni ‘Io’, ivi situandosi, trova il suo ‘Sé’, la sua *ipseità* che custodisce nel suo tenore di senso l’alterità. Se per il Cristo, in maniera singolare, tale *ipseità* è la relazione con il Padre per mezzo dello Spirito, asimmetricamente per l’individuo è nel Cristo che siamo immessi in una ritmica dialogica che culmina in una figlianza grata e riconoscente. L’io ha bisogno dell’*Altro-dell’altro* per essere davvero se stesso. Ogni relazione pertanto scaturisce da una relazionalità originaria che la precede e che trascende gli attributi dell’individuo stesso nel definirli, così che ogni essere umano ha una sua dignità al di là dei suoi attributi e delle sue qualità, poiché tale relazionalità inscritta

¹¹ Sulla differenza cristiana del concetto di Logos a partire dall’Incarnazione: cf. V. DI PILATO, *Consegnati a Dio. Un percorso storico sulla fede*, Città Nuova, Roma 2011, 38-39.

¹² Cf. J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, cit., 39.

nelle fibre del proprio essere lo invita a varcare la porta del Senso e *ac-coglierlo* attraverso il dinamismo fraterno che lo anima.

2. Relazione e relazionalità

Nel Verbo incarnato la persona umana trova il suo centro estatico e il soggetto non può affermare autenticamente se stesso se non a partire dal riconoscimento di tale dinamismo esodale che lo invita a uscire continuamente fuori di sé verso l’A/altro¹³. Ciò non vuol dire che la persona umana sia priva di consistenza, ma che è una realtà che partecipa del dinamismo dialogico della Sorgente del suo essere. L’accoglienza di tale dinamismo durante l’apprendistato della vita, nel Crocifisso e Risorto, per mezzo dello Spirito, solleva il singolo dallo *stress* di essere alla ricerca costante del suo *io autentico*, esprimendosi nella ritmica del dono.

Vi sono dunque sempre una certa *diacronia* e una certa *asimmetria* che vanno colte e accolte perché ogni trascendimento di sé sia fruttuoso. *Diacronia* in quanto l’uomo è/ha un *inizio* nel tempo, ma che coglie nello spazio dell’intersoggettività nel quale è posto l’appello di una Origine che lo trascende¹⁴. In tal senso egli si scopre parte di una creazione e si pone l’interrogativo del cominciamento. Ciò frantuma l’appiattimento della pura immanenza, poiché in quest’unica dimensione ciascuna relazione rischierebbe di dissolvere ogni alterità, disperando di trovare risposta all’interrogativo fondamentale circa la propria esistenza¹⁵. *Asimmetria* poiché la presa afferrante del soggetto non può darsi come compimento della sua identità, ma è al contrario l’attiva partecipazione al dono ricevuto e donato che permette di sapere *chi* è lui e *chi* è l’A/altro che lo interpella¹⁶. Riconoscere una certa asimmetria salva dal conformismo

¹³ Sulla categoria di «esodo» come aggregatore semantico della proposta teologica di J.Ratzinger: cf. R. TREMBLAY-S. ZAMBONI, *Ritrovarsi donandosi. Alcune idee chiave della teologia di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI*, Lateran University Press, Roma 2012.

¹⁴ Cf. J. RATZINGER, *La fine del tempo*, in AA.VV., *La provocazione del discorso su Dio*, Queriniana, Brescia 2005, 21-39.

¹⁵ Il teologo bavarese offre un interessante sguardo d’insieme su questo tema: cf. ID., *Eschatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella editrice, Assisi 2008, 205-207.

¹⁶ In tal senso Ratzinger parla di superamento della particolarità attraverso la reciproca convergenza, pur nella diversità, in Colui che ha dischiuso il luogo in cui la reciprocità si compie: «La fede in Gesù Cristo è pertanto di sua natura un continuo aprirsi (*Sichöffnen*), irruzione (*Einbruch*) di Dio nel mondo umano e aprirsi (*Aufbruch*) dell’uomo in

livellante e libera energie nuove e positive, energie creative che attingono al dinamismo dello Spirito Santo. *Diacronia e asimmetria* che, senza confusione né separazione, rinviano sempre oltre, a una potenza (*dynamis*) che nell'uomo è potenziale: l'io è dunque elezione/chiamata e si afferma come risposta/missione nel tempo e nello spazio. Qui si dischiude l'orizzonte della fraternità nella quale l'io è costitutivamente inserito ma verso il quale è chiamato intenzionalmente ad aprirsi. La fraternità infatti non è un fatto semplicemente naturale o vago o di appartenenza a un gruppo, ma legame ontologico che si dischiude quando il *sì* dell'uomo riecheggia e si pronuncia nel *Sì* che il Figlio eternamente dice al Padre e che nello Spirito si esprime¹⁷.

L'essere è relazione nel suo *dirsi*, nel suo *darsi* rinvia a una relazionalità più alta che permette di oltrepassare quella sterilità a cui l'immanenza sembra condannare l'uomo. L'identità filiale dell'uomo, proprio per la diacronia e asimmetria che caratterizzano l'esistere nel suo dinamismo trascendente, assume al contempo i tratti di *identità fraterna*. Proprio in questa fraternità si apre la possibilità di alzare lo sguardo e di accorgersi di quell'appello che Dio in Cristo rivolge all'uomo. Il nostro teologo sembra far notare che dal lato del soggetto umano la fraternità, che in Cristo viene ad essere dispiegata in pienezza, quasi preceda la figlianza nella quale nel Verbo incarnato siamo inseriti, poiché in questa dinamica comunionale si innescano processi relazionali complessi e generativi che rinviano a una Presenza. L'io, dunque, è fatto per la comunione e questa concretamente si attua nella fraternità che allarga gli spazi della razionalità. Quando questa fraternità si realizza intenzionalmente, secondo i tratti che leggiamo nel volto di Cristo, allora l'individuo è sollevato dal solipsismo e dall'isolamento, i suoi fallimenti e i suoi limiti, il suo peccato e suoi errori, trovano una possibilità di riscatto nell'apertura all'A/altro da sé.

Tale apertura scaturisce dalle viscere dell'amore trinitario, un amore che è potenza che rigenera, proprio in quanto ha i connotati robusti della misericordia, che spezza il circolo vizioso dell'ontologia conflittuale innescata dal disancoramento da questa dimensione pneumatologica della fraternità. È in tal senso ad esempio che Ratzinger

risposta a Dio, che nello stesso tempo conduce gli uomini l'uno verso l'altro» (J. RATZINGER, *Fede, verità e tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 210).

¹⁷ Scrive il teologo bavarese: «La fratellanza non è concepita in maniera naturalistica, come un fenomeno naturale originario, bensì poggia su una decisione spirituale, sul Sì detto alla volontà di Dio» (*La fraternità cristiana*, cit., 39).

afferma che «la croce è il centro della Rivelazione»¹⁸. Essa dischiude un evento che innestato nell'eternità risuona nella temporalità come potenza che trascende ogni finitezza, che viene così a cogliersi come l'ipseità propria della persona umana. È «nel mistero della Pasqua» che la comunione tra Dio e l'uomo «diventa comunicabile»¹⁹, cioè questo comunicarsi è performativo, agisce/può agire sull'umano nel suo farsi sempre più se stesso secondo la sua forma. Per la natura trinitaria dell'evento pasquale anche la relazione con gli altri viene a essere coinvolta in un dinamismo che è quello che Ratzinger sintetizza nel cosiddetto «principio per». L'uno-e-i-molti della dimensione dell'intersoggettività, nell'Uno distintivo del Dio Uni-Trino, trova il suo baricentro poiché la dedizione nella gratuità è la cifra più propria dell'essere vero-uomo. Il *per* che abita il soggetto umano non è una mera finalità utilitaristica, può esserlo perché lo si intenziona in tal senso, ma è la tensionalità causale e orientativa costitutiva dell'essere fatto per la comunione della persona, che è tale perché si scopre da sempre pensata e chiamata *per* qualcosa. La corporeità assume così i tratti della cura e della dedizione, del servizio ricevuto e donato, della fragilità che si tramuta in forza non per la sua affermazione, ma per la possibilità di scoprirsi grata di poter(si) ricevere dall'altro e donare all'altro. Una dinamica eucaristica se lo vogliamo, che sembra voler essere messa in luce nel pensiero di J. Ratzinger. Proprio in questo dinamismo l'uomo scopre che a differenza degli animali egli non riposa nell'istintività ma permane tensionalmente nel desiderio e si trascende abitando nella comunione. Quanto più questa dinamica si realizza nella libertà, emancipata dalla presa afferrante e calcolante a cui per la ferita del peccato sembra essere condannata, tanto più la persona umana realizza se stessa e sperimenta che il suo io è dilatato sulla misura di un tu e di un noi *con* e *nei* quali è posto in relazione.

3. La reciprocità

La reciprocità è il frutto maturo della partecipazione alla vita trinitaria, vita trinitaria che appartiene alla strutturalità relazionale dell'individuo chiamato a diventare persona. Essa si manifesta complessivamente come *chiamata* e *dinamismo responsabile*. Scrive infatti Ratzinger:

¹⁸ ID., *Introduzione al cristianesimo*, cit., 283.

¹⁹ ID., *Guardare al crocifisso*, 81.

«Essere immagine di Dio (*Gottgebenbildlichkeit*) significa che l'uomo non può essere chiuso in se stesso. Che non è semplicemente quel che è in se stesso. Se cerca di essere chiuso solamente in sé, manca se stesso. Se vuole essere solo se stesso, si perde. Essere-immagine-di-Dio significa dunque, in una parola: far-richiamo (*Verweisenheit*), far-riferimento (*Bezongenheit*). È la dinamica che mette l'uomo in movimento fuori di sé, oltre sé, verso l'altro, verso gli altri e finalmente verso il completamente altro. Di conseguenza, essere-immagine-di-Dio significa capacità di relazione. Ora, se essere-immagine-di-Dio è la sua vera dignità, ciò che lo definisce come uomo, significa allora che ognuno diventa uomo soprattutto quando esce da se stesso. Quando diviene capace di dire "tu" a Dio»²⁰.

Dare del "tu" a Dio vuol dire conoscerlo come Egli si è lasciato conoscere, ammettere che nello scorrere del tempo possa accadere il darsi della sua presenza e pertanto poter cogliere nel Cristo crocifisso, abbandonato e risorto il culmine del *dirsi/darsi* di Dio nella storia. È proprio qui infatti che, secondo Ratzinger, lo sguardo umano coglie qualcosa di radicalmente nuovo e diverso rispetto a qualsiasi altra esperienza religiosa:

«La croce è rivelazione. Essa non ci rivela una cosa qualsiasi, bensì Dio e l'uomo. Ci svela chi Dio è e come l'uomo è (...). La verità dell'uomo è la sua mancanza di verità (...). La croce, però, non rivela soltanto l'uomo, ma rivela anche Dio: ecco Dio, tale da identificarsi con l'uomo, fin nel profondo di questo abisso, tale da salvarlo nell'istante stesso in cui lo giudica. Nell'abisso del fallimento umano si rivela l'abisso ancora più insondabile dell'amore divino. La croce è quindi veramente il centro della Rivelazione, una rivelazione che non ci svela qualche massima sinora a noi ignota, ma noi stessi, rivelando noi davanti a Dio e rivelando Dio in mezzo a noi»²¹.

Si esplicita così il carattere *performativo* della Rivelazione trinitaria che trova il suo luogo ermeneutico nell'evento pasquale, in cui l'amore-vero che scaturisce dalle viscere del Dio Uni-Trino, non solo plasma e trasforma il soggetto, ma lo invita al compimento di sé nella comunionalità della reciprocità. Il riconoscimento delle identità personali, dunque, nella logica trinitaria accade in una reciprocità che attraverso un

²⁰ ID., *Progetto di Dio. La creazione*, Marcianum Press, Venezia 2012, 91.

²¹ ID., *Introduzione al cristianesimo*, p. 283.

dynamismo di mutua accoglienza, facendo spazio in sé perché l’altro sia, consente l’autentica realizzazione di sé, poiché il frutto di tale reciprocità non va per sottrazione (negazione che negando l’altro lo elimina) ma per moltiplicazione nell’unità (negazione di sé per amore, che nell’amore moltiplica l’individualità nell’unità lasciando ciascuno più *uno* con se stesso e con l’altro). Una pienezza di senso, eccedente qualsiasi singolarità, viene dischiusa pneumaticamente in questa ritmica nel dono corrisposto, facendo dell’individuo una persona.

A livello antropologico lo spazio della reciprocità, luogo del compimento della creazione, è posto, come già evidenziato, diaconicamente rispetto all’Origine e, asimmetricamente, si offre nel Cristo crocifisso e risorto. L’unità che la reciprocità promette, comunione traboccante dove ciascuno è più se stesso, contiene in sé anche la molteplicità e la differenza, è pertanto caratterizzata da una certa asimmetria partecipativa e dinamica, di tipo qualitativo e non meramente quantitativo, inclusiva e non escludente che trascende, diaconicamente, la temporalità. È questo *tipo di reciprocità* che fa maturare nell’individuo la *personalità*. Nello Spirito Santo si compie tale dynamismo, poiché si dischiude uno spazio terzo, spazio della comunione vissuta, spazio ecclesiale nel senso più profondo del termine²², cioè quello spazio nel quale coloro che sono chiamati rispondono con il loro sì all’appello del Padre scoprendo il *luogo* della comunione più alta e più vera. Luogo (=nella categoria di spazio) che accade (=nella categoria del tempo), paradosso della ritmica trinitaria dell’esistenza che rinvia verso un *oltre*. Tale *oltre* non è l’indefinito ma il sinfonico incontrarsi con l’essere-personale del Dio Uni-Trino. Qui dunque può compiersi, nell’incedere del *già e non ancora*, quella reciprocità nella quale ciascuno rimane se stesso ed è ancora più se stesso nella ritmica del *dono in-finito* ricevuto e donato. Scrive infatti Ratzinger:

«Se ciascuno rimane se stesso e non si supera nell’altro, il suo essere resta comunque chiuso in se stesso ma si estrinseca nella fecondità in cui si dona all’altro pur rimanendo quello che è. Entrambi sono un’unica cosa perché il loro amore è fecondo e lo trascende. E sono se stessi ed un’unica cosa nel terzo, nel quale si donano: nel dono»²³.

²² Un interessante approfondimento su questo tema: A. CLEMENZIA, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2014.

²³ J. RATZINGER, *In cammino verso Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 28-29.

Qui il teologo allude al reciproco dono che il Padre fa di sé al Figlio nello Spirito, l’unità trinitaria che contiene in sé la cifra della molteplicità che si trascende nell’amore, e si offre il paradigma della significatività dell’essere-ad-immagine-di-Dio da parte dell’uomo il quale è posto nella possibilità di consegnarsi a Dio nell’atto di fede che lo fa davvero persona. Che cos’è la storia dunque se non il dispiegarsi, pur fra chiaroscuri e resistenze, del dialogo della creatura con il Creatore secondo un rispettoso e drammatico intrecciarsi di un invito e di una accoglienza nella risposta?²⁴. È in tale orizzonte che potremmo leggere quelle che sono definite dal teologo tedesco le «strutture dell’essere cristiano»²⁵: 1) il rapporto tra il singolo e il tutto, secondo una modalità in cui l’individuale e il comunitario interagiscono riconoscendo l’identità del singolo in un nucleo che è al di là di sé e nel rispetto di ciò che lo caratterizza attraverso la comunione, 2) il principio “per”, ritmica del dono di sé e andamento orientativo dell’esistenza; 3) la legge dell’incognito, in cui i processi storici e individuali proprio per il loro carattere interagente sfuggono alla necessità ma in cui emerge una eccedenza di senso che può essere colta nell’orizzonte della comunione; 4) la legge della sovrabbondanza, per la quale il dono donato è più dell’accordo implicito fra due parti, ma situandosi in una Alterità più alta, che ne è il senso e la motivazione, genera frutti inaspettati che non sono i risultati conseguiti, ma la fecondità/generatività stessa della persona-in-relazione; 5) il carattere di definitività e speranza che marchia l’intenzionalità, poiché il cuore tende a un compimento, è fatto per la definitività, un *per sempre* che è tale quando si radica nell’*oltre* di Dio e non semplicemente nell’accadere di processi monotoni ed entropici, tale compimento ha il passo incerto della finitezza nella quale però irrompe un Altro che invita al cammino e rinfranca nel suo procedere. Così il crollo dell’attesa escatologica nelle forme della quotidianità e della fiducia nel compimento pieno della reciprocità è la distruzione della persona umana nella sua identità personale e la dissoluzione di ogni possibile futuro. Paradigma dell’uomo chiamato a diventare se stesso non è l’errare di Ulisse che ritorna al punto di partenza, ma il procedere inquieto di Abramo che rispondendo a una promessa si

²⁴ Questa visione della storia che sembra caratterizzare la riflessione ratzingeriana ha la sua fonte probabilmente nella teologia di san Bonaventura: Cf. G. PASQUALE, *La teologia della storia nel XX secolo*, EDB, Bologna 2001, 134-141.

²⁵ Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., 234-255.

incammina verso una terra in cui i frutti della generatività lo trascendono rispetto alla sua stessa esistenza spazio-temporale²⁶.

In conclusione

L’orizzonte entro il quale si colloca l’antropologia custodita nella riflessione teologica di Joseph Ratzinger è quello della Rivelazione trinitaria. Tale antropologia teologica si caratterizza per il suo respiro pneumatico che dischiude lo spazio di una fraternità radicata nell’identità filiale del Verbo incarnato. Essa offre la possibilità di una comprensione della soggettività umana come relazionalmente strutturata in una originaria apertura all’alterità, in cui le componenti dell’essere uomo sono integrate in una visione complessiva che fa sì che l’originalità individuale e il legame sociale siano tenuti insieme da una logica soggiacente l’essere stesso. Tale logica interpella il singolo a una presa di posizione che è apertura costitutiva alla grazia. In essa può compiersi quella *trinitizzazione* dei rapporti²⁷ che rende autenticamente generativi, nel reciproco legame, il senso individuale e il vivere sociale.

²⁶ A questo riguardo: cf. ID., *La festa della fede. Saggi di teologia liturgica*, Jaca Book, Milano, 1990², 38-39.

²⁷ Sul concetto di *trinitizzazione*: cf. S. MAZZER, “*Li amo sino alla fine*”. *Il Nulla-Tutto dell’amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, 799-805; P. CODA, *Il Logos e il nulla*, Città Nuova, Roma 2003, 368-374.