

Saverio Corradino

La Chiesa e il mondo

Per queste considerazioni partiremo dal terzo punto dello schema-itinerario della nostra ricerca. «La Chiesa è per il mondo; la Chiesa rispetta tutto ciò che costituisce il mondo; nulla è estraneo alla salvezza; la Chiesa strumento di salvezza non deve assorbire il mondo ma farsi assorbire dal mondo, come lievito nella pasta, nella prospettiva della risurrezione estesa a tutto il mondo, agli estremi confini della terra in senso fisico e morale».

Cercherò quindi di esaminare per sommi capi quale è oggi di fatto il rapporto fra Chiesa e mondo; e poi di approfondire il mistero della Chiesa verso il mondo, una direzione che pare costituire la sua stessa ragion d'essere. Soprattutto sulla scorta di due lettere di Paolo, ai Colossesi e agli Efesini, esamineremo a tale scopo le relazioni intercorrenti fra Cristo e il mondo. Questo perché qualsiasi discorso sulla Chiesa passa attraverso il Signore Gesù; e perché la destinazione della Chiesa, di essere per il mondo, è parte della relazione che lega il mondo a Gesù Cristo.

L'urgenza, o la problematicità, del tema che stiamo proponendo viene dall'esperienza di una situazione di fatto tutta diversa da quella di diritto. Mi riferisco prevalentemente all'Europa, e in particolare all'Italia, dove la vita della Chiesa in larghissima misura è stata fine a se stessa, e il mondo rimane fuori, ai margini, al più come spettatore non rifiutato ma estraneo. Ci si può esprimere anche altrimenti, con più verità. La Chiesa è divenuta un fatto socio-culturale autonomo, perché il mondo l'ha respinta ed emarginata, in modo che si sente autorizzato a

non occuparsene, a non seguirne le vicende, a non leggere i libri che si pubblicano nella Chiesa e non tenerne conto (silenzioso ma efficacissimo Indice dei libri proibiti), difendendosi così da quel tanto di testimonianza divina che può trasparire attraverso la Chiesa.

Sono convinto che questa estromissione della Chiesa, o più propriamente dei cristiani, dalla società civile nel giro di due secoli si sia fatta sempre più incompleta, più labile, più gratuita: ma alle origini era totale e massiccia. Abbonda ancora nelle istituzioni della cultura superiore, dove la presenza clericale (oggi forse più clericale che cristiana, almeno in Italia) è fragile e povera di senso; ma incide poco in settori lontani da quello, che pure è senza dubbio il più importante. Soprattutto c'è il fatto che, se le apostasie si moltiplicano, le strutture idolatriche che le sorreggono in contrapposizione alla vita cristiana sono, sì, invadentissime ma alla resa dei conti risultano storicamente più inconsistenti del previsto.

Ma pare chiaro che nel mondo ecclesiastico (che strano ritorno della parola «mondo»!) non si faccia molto caso a questa emarginazione: agli inizi sentita a ragione come un dramma, ma poi accettata sempre più pacificamente, perché in fondo si sta comodi in una zona autonoma dove si sia abbastanza padroni di governarsi a piacere, con il minimo impatto con la storia che avanza. Chi è nato in un simile mondo chiuso e autosufficiente, e c'è vissuto fino alla morte, ha avuto poco modo e poco interesse di farsi un'idea di prima mano della situazione al di fuori.

Quindi la Chiesa come entità a sé, separata dal mondo, fiera talvolta di tale separazione come di un eroico dovere adempiuto. E il mondo come entità autonoma e totalizzante, che considera la Chiesa come un fatto interno, che appartiene al proprio passato, e con cui non si hanno oggi rapporti di conversazione alla pari. Si vada a vedere il *Manuale di letture* del Casati, ristampato e completato più volte, usatissimo tra gli educatori cattolici fino agli anni '40: quale preclusione, praticamente totale, si praticasse nei confronti della cultura borghese. Una preclusione in cui non si faceva questione di accettare o no, ma si esigeva la non informazione, la non conversazione; quasi il dovere della non testimonianza (almeno tra gli ecclesiastici, i laici

evitavano meno facilmente il contatto e il confronto); e l'incapacità di alimentare la propria fede attraverso la testimonianza a un interlocutore diverso. Si era dimenticato, oltretutto, che quella testimonianza non è puro rapporto di dare, poiché in un vero atto di dare si riceve sempre – almeno dal Signore – assai più di quello che si dà, anche se rimangono dissensi di fondo, sostanziali.

Una separazione completa, che non lasciava fuori nulla. Una separazione che attende ancora di venire superata, attraverso la conversione dei credenti dai peccati di disimpegno e di omissione, e il crollo delle apostasie istituzionalizzate. Non separazione della Chiesa dal solo mondo del lavoro, come dissennatamente, o interessatamente, e con pochissimo senso storico si è favoleggiato anni addietro. Le false accuse di sé, dei cattolici contro la Chiesa, che erano di moda alcuni anni fa, si fondavano tutte remotamente o no su questa separazione tra Chiesa e mondo, e sull'abitudine clericale di rinunciare a dare testimonianza al mondo. In passato si rinunciava a quel dovere perché si condannava tutto. Più tardi, con un ribaltamento che sembrava — e non era affatto — rivoluzionario, si approvava tutto; si dava sempre ragione al mondo contro la Chiesa. E con ciò si continuava a non dare testimonianza: questa, solo questa e non altra, pare fosse la ragione ultima di una simile operazione. E' chiaro, si tratta di un dovere assai difficile; e per sottrarvisi, sgattaiolare a destra o a sinistra non fa grande differenza.

Il punto è che la separazione fra Chiesa e mondo è un grande scandalo, specie se serve, come sempre serve, direttamente o per vie traverse, a sottrarsi al dovere di rendere testimonianza al Signore – al Signore, non a se stessi – di fronte al mondo, illimitatamente (*At* 1, 8).

Quella separazione, accettata e perfino – a cose fatte – desiderata, è uno scandalo enorme. Contraddice la parola di Dio, e perciò dovremo esaminare adesso un po' da vicino il testo biblico. Ma ha pure conseguenze pratiche di cui è impossibile esagerare la gravità. Possiamo esprimerci forse così: la Chiesa, in quella sua separazione, continua a proporsi come qualcosa di autosufficiente e di assoluto, e rivendica la dignità divina che le compete per la sua comunione col Signore; in quella sua identità

storico culturale (la separazione è un evento, e ha una data) essa è pur sempre il corpo del Signore. E tuttavia quell'autonomia e quella separazione tendono a moltiplicarsi indefinitivamente all'interno. La diocesi, o l'Ordine religioso, e poi la provincia religiosa, o qualsiasi altra istituzione ecclesiastica, possono diventare, dimessamente o no, essi pure qualcosa di assoluto, in cui si realizza in concreto la missione divina della Chiesa, e a cui si può esigere che tutto il resto venga subordinato; tutto il resto, anche gli interessi i più universali e più santi. E il processo continua, per la parrocchia, la casa religiosa, i singoli individui: e si raggiunge così la situazione – conforme al moderno paganesimo — dove ciascuno è dio per se medesimo e tende ad allargare senza limiti la propria importanza e autorità. La separazione dal mondo conduce la Chiesa a costituirsi, essa stessa, mondo.

C'è pure qualcos'altro. Una Chiesa separata dal mondo è in condizione simile a quella di Israele prima di Cristo. Con la differenza che Israele – nonostante le incrinature che potevano venire da qualche testo profetico (Giona) – in quel suo isolamento monastico, che riusciva a portare con sé persino nella diaspora, viveva il privilegio di popolo di Dio: mentre per la Chiesa il discorso è tutto diverso; la sua missione di testimonianza è ben più radicale di quella d'Israele e un simile ritorno contraddice la novità del Signore.

Il problema diventa allora, inaspettatamente, quello contro cui si appunta Paolo nelle sue prime sintesi teologiche: le Lettere ai Galati e ai Romani. Il popolo di Dio sente la propria illimitata superiorità morale nei confronti di chi sta fuori, dei pagani: ma quella superiorità di diritto, accentuata da una degenerazione dei costumi circostanti che pare ripetere punto per punto la nostra situazione odierna (*Rm* 1, 19-22), si rivela inconsistente nei fatti (*Rm* 2, 1.17-24; cfr. *Ef* 2, 1-3). Un inatteso dinamismo del peccato che fa sì che la Legge e le sicurezze che essa genera divengano esse stesse, per via diversa, occasione di peccato (*Rm* 3, 20.27; 7, 5-11); e che il giusto, il quale guarda dall'alto con indignazione la peccaminosità del mondo, partecipi per altre vie a quella medesima peccaminosità. Quali siano di fatto queste vie nei confronti dei suoi contemporanei, Paolo lo dice solo per accenni (*Rm* 2, 1.17-22). Molte sono le vie del tutto individuali;

certamente sono vie nascoste e riservate, come sempre i peccati che si commettono all'ombra della virtù. Ma l'effetto è palese: un diminuito senso di colpevolezza; un confronto con gli altri che non facilita la conversione: e da parte dei pagani la percezione, menzionata da Paolo (*Rm* 2, 23-24), di uno scandalo coperto, che affiora solo a tratti, e che vale a diffamare il Signore e autorizza i pagani a non occuparsi di lui.

La conclusione di Paolo è che tutti hanno peccato, giudei e pagani, e gli uni come gli altri hanno bisogno della redenzione di Cristo; nonostante l'origine diversa, si rapportano nei medesimi termini al Signore Gesù. E anche questo pare un discorso abbastanza attuale. Certo è che il muro che separava nell'antico Testamento giudei e pagani (*Rm* 1,16; 2,10; 3, 29; 10, 12; *Gal* 3,28) è stato sormontato dall'equiparazione effettiva nella colpa.

Il diritto del popolo di Dio a separarsi dal mondo peccatore per garantire la propria incolumità viene così negato alla radice. La Chiesa di Dio è fatta solo di convertiti: una comunità di peccatori che si convertono, e continuano a convertirsi e non hanno mai concluso la loro conversione; altrimenti sarebbero nella condizione dei farisei che non hanno bisogno di essere salvati perché non hanno peccato e già possiedono tutto l'essenziale (*Lc* 5, 32; 13, 1-5.29-32; 18, 9).

Partendo da queste prime certezze di fede, ancora fondamentalmente negative (nessuna separazione di diritto tra Chiesa e mondo), seguiamo ora da vicino lo svolgimento della cristologia paolina, che ci dà il volto positivo del rapporto tra mondo e Chiesa: e rivolgiamoci alle *Lettere della prigionia* – in pratica a quelle ai Colossesi e agli Efesini – che sono caratterizzate da notevoli sviluppi rispetto a quelle ai Galati e ai Romani e alle altre lettere ancora precedenti.

Paolo qualifica insistentemente questi sviluppi come penetrazione nel «mistero» (*Col* 2,2; 1, 26-27; *Ef* 1, 9; 3, 3 5.9); e chiarisce pure quale sia la parte a lui personalmente affidata nella rivelazione di tale «mistero» (*Col* 4, 3; *Ef* 3, 2-13).

E' un mistero di ordine storico: riguarda la storia umana nel suo insieme in relazione intima alla storia del popolo di Dio. E'

un mistero di fede, dove la santità di Dio si apre e si salda alla profanità del mondo umano, la attraversa, la trasforma, la consuma in sé. Il rapporto tra Chiesa e mondo si gioca nel cuore di questo mistero.

Prima occasione di approfondimento è il posto che l'umanità di Cristo, il corpo di Cristo, occupa nella redenzione. Già nella Lettera ai Romani, dopo la diatriba sulla giustificazione mediante la fede (3, 21 - 5, 1; cfr. *Ef* 2, 7-10), Paolo aveva riassunto la salvezza cristiana come immersione di noi uomini nel corpo del Signore (6, 3-5). Mediante tale immersione – che è il battesimo (*baptizo*, immergo) – il credente affonda in Cristo, immedesima la propria umanità con la carne di Cristo messa a morte, in modo da morire con lui, e venire rialzato con lui dalla mano del Padre nella risurrezione (cfr. *Col* 1,22; 2, 11-13; *Ef* 2, 5-6). Al di là delle immagini che Paolo impiega, e che in se stesse possono avere qualcosa di provvisorio e di strumentale, rimane il fatto reale e non retorico che quel corpo del Signore, quell'umanità individua, misteriosamente diviene luogo d'incontro tra tutti i credenti. In tale incontro, col Cristo (l'evento mistico) e tra di loro (l'evento ecclesiale), essi vengono riconciliati con Dio (*Rm* 5, 9-11), superano qualsiasi contrapposizione o schieramento che li divide (*Gal* 3, 27-28; *Col* 3, 11; *Ef* 2, 14-16; 3, 6), si saldano nella carità (*1 Cor* 13, 1-13; *Rm* 12, 9 - 13, 10; *Gal* 5, 13; *Col* 3, 12-14; *Ef* 2, 16-18), divengono tramite della carità di Dio verso il mondo umano (*Mi* 5, 14; 13, 38; *Mc* 14, 9; 16, 15; *Gv* 1, 9; 3, 16-17; 4, 42). E' facile vedere che così si accentua pure il significato di quei segni tangibili – il battesimo (*Ef* 4, 5; 5, 26), l'eucaristia (*1 Cor* 10, 15-17; 11, 23-27) – attraverso i quali il corpo di Cristo è misteriosamente ed effettivamente raggiunto da noi, o piuttosto ci raggiunge e va al di là di noi, si radica nella nostra storia di uomini.

Su questa linea di sviluppo, il corpo del Signore acquista una nuova consistenza esistenziale; e tende a dilatarsi quasi fisicamente, fino ad assumere la figura di un corpo comune a Gesù e a tutti i redenti. E il corpo mistico di Cristo (*1 Cor* 6, 15; 10, 17; 12, 12-13; *Rm* 12, 5; *Col* 1, 22; 3, 15; *Ef* 2, 15-16; 4, 4.12-13.16; 5, 30). Qualsiasi rapporto del credente – come individuo o come

Chiesa–col mondo umano, perfino con quello non umano, non è situato in una zona diversa, profana ed estranea, ma rimane strettamente interno a quel dato iniziale che è l'umanità del Signore. Passa di lì, non esce di lì, non può essere compreso che lì; e ogni altra collocazione, ogni altra prospettiva è fuorviante.

Ma oltre al rapporto esistenziale tra Gesù e il cristiano le riflessioni su Chiesa e mondo mettono in moto tutta la teologia, di Paolo e nostra.

Quando si afferma con tanta forza il compito salvifico dell'umanità del Signore, e della consistenza corporea di tale umanità, si è condotti a esplicitare fino in fondo la fede nell'incarnazione, e quindi nella trasformazione della nostra storia di uomini una volta che vi ha messo piede, vi è entrato al nostro stesso livello umano, il Signore. Gesù, l'uomo Gesù, possiede corporalmente in sé, nella sua carne, nella sua presenza storica, la pienezza, il «pleroma», della divinità; divinità concepita dinamicamente come pienezza suprema che si apra a tutti e si riversi su chiunque si lasci incorporare. «In Cristo abita *corporalmente* tutta la pienezza della divinità, e voi stessi vi trovate ad esserne colmi» (*Col* 2, 9).

L'ospitalità illimitata che il corpo di Cristo offre al mondo intero, e per cui il Signore si dimostra appunto il Signore di tutti, e in rapporto immediato con ciascuno, rinvia all'unione di quel corpo con la natura divina; e lascia intravedere un innalzamento della creatura – di per sé, di ogni creatura – al livello inaccessibile di Dio creatore. Ma se attraverso il corpo di Cristo la distanza infinita tra Dio e il mondo pare vanificarsi, come si fa a parlare ancora di separazione tra Chiesa e mondo?

Più precisamente. Che il Cristo sia di natura divina significa che preesiste a se stesso (alla propria incarnazione) e all'intero universo; e che è identico alla sapienza di Dio, e alla parola di Dio, mediante cui sono state create, e in cui sussistono e hanno vita, tutte le cose (*Gv* 1, 1 ss.; *1 Cor* 1, 30; *Col* 1, 16-17). Di più: come ogni creatura è passata attraverso di lui così è chiamata a ritornare a lui. Il mondo però ritorna a lui non solo come Dio, nei termini in cui qualsiasi creatura va a Dio e torna a Dio; ma è sottomesso a lui uomo, a lui che col suo abbassamento – la *ke-*

nosis dell'incarnazione e della morte di croce – è stato innalzato alla dignità di Kyrios, che è titolo divino, il Signore del cielo e della terra (*Fil* 2, 6-11). Abbassamento e innalzamento vengono formulati nella Lettera agli Efesini come ideale presa di posizione sull'intero universo, mediante il mistero pasquale. Un attraversamento sovrano che va dal punto più basso, raggiunto con la morte e la discesa agli inferi (4, 9), al punto più alto, a cui il Signore è salito con la risurrezione e l'ascensione, oltre i cieli (4, 10; 1, 20-21; cfr. *Eb* 1, 4 ss.). Un attraversamento che è segno di presenza e di comunione, e non solo di autorità e di vittoria sulle resistenze avversarie¹.

Il corpo del Signore è dunque luogo di comunione per tutto il creato, cioè per l'intera realtà materiale e quella angelica (*Col* 1, 15.17-19; 2, 9-10; 3, 14; *Ef* 1, 11-14; 2, 11-22; 3, 6). Quel corpo si prolunga in tutti i nostri corpi; ma partecipa pure a ciascuna nostra esperienza, a ogni nostro contatto. L'eucaristia, con cui ci è offerta la più espressiva comunione con quel corpo, si inserisce con naturalezza, e si direbbe al livello più umile, in un simile giro di esperienze e di contatti. Di modo che tutte le cose che l'uomo tocca o vede o conosce o costruisce, quindi in un modo o nell'altro l'intera realtà cosmica, il mondo nel senso più ampio possibile, sono parte di quel corpo.

¹ Per cogliere fino in fondo nel testo delle Lettere agli Efesini e ai Colossesi queste certezze ormai acquisite per tutti noi, bisogna relativizzare la situazione polemica esistente nelle comunità della provincia d'Asia (Efeso, Colossi, Laodicea) e a noi purtroppo mal nota. Paolo usa ora un linguaggio severo nei confronti del culto angelico: si tenga presente che nella tarda tradizione giudaica la consegna della Legge a Mosè si pensava avvenuta attraverso gli angeli (*At* 7, 33; *Gal* 3, 19; *Eb* 2, 2), sicché la polemica di Paolo contro la Legge finisce col toccare questa funzione angelica; e che la religiosità legata ai cicli cosmici, qui messa in discussione da Paolo (*Col* 2, 8.18.20-21) si trova spontaneamente riferita a presenze angeliche che Cristo in quel suo attraversamento dei cieli sormonta, detronizza e sottomette a sé (*Col* 2, 15). Quanto appartiene a quel contesto accidentale ci interessa solo perché diviene materiale espressivo per un'affermazione assoluta; un'affermazione che equivale del tutto alla proclamazione, nella lettera ai Filippesi (2, 5-11), che Cristo nella sua umanità è Kyrios, il Signore: di modo che la svalutazione del culto angelico serve a lasciar libero il campo per proclamare il primato di Cristo su ciascuno degli essere esistenti.

Ma se Cristo assume, nella sua carne, la statura stessa dell'universo, diviene ancora più difficile pensare alla Chiesa come società appartata e diversa che avanza per un cammino suo proprio, quasi lungo una propria storia (nelle biblioteche, la storia ecclesiastica separata dalla storia civile, o l'agiografia dalle biografie!), distaccandosi e contrapponendosi di fronte alle istituzioni ostili che la circondano.

Per parlare della Chiesa in rapporto al mondo ci si deve collocare qui, in questa condizione di suprema autorità e di dono totale di Cristo al mondo, e quindi della Chiesa al mondo; in questa comunione perfetta del mondo con Cristo: e partire, sì, da quel segno visibile che è la Chiesa, ma senza necessariamente rimanere nel chiuso dei suoi limiti istituzionali.

Bisogna ricordare a questo punto che nella teologia di Giovanni il mondo viene visto non solo nella sua: disponibilità a Dio (*Gv* 6, 14.33.41; 8, 12; 9, 5; 10, 36; 11, 27; 12, 46-47; 13, 1; 16, 28; 18, 37), ma anche nella sua presunzione di poter resistere all'iniziativa del Padre e rifiutare la testimonianza di Cristo (*Gv* 1, 10; 7, 7; 8, 23; 9, 39; 12, 31; 14, 17.27.30; 16, 8.11.20; 17, 9.25). Ed è pur vero che tale rifiuto coglie la Chiesa attraverso il Signore (*Gv* 15, 18-19; 16, 33; 17, 14). Diviene così più drammatico per il credente – ma non risulta perciò attenuato, come non era attenuato per il Signore – il mandato di essere presente nel mondo (*Gv* 17, 11.15.18; 18, 25) di rendersi conto della propria fede (*Gv* 17, 18.21-23) e della propria speranza (cfr. *1 Pt* 3, 15), di comunica-re intorno a sé lo Spirito (*Gv* 20, 22; cfr. *At* 2, 4; 4, 8; 5, 32; 6, 10; 8, 17-19; 10, 44-45; 11, 28; 16, 18; 18, 25; 19, 6), di lasciarsi attraversare dall'iniziativa del Padre per la salvezza degli uomini.

Arrivati qui ricordiamo che, stando al modo di sentire della Bibbia, l'universo infraumano partecipa, negli effetti della colpa e poi in quelli della redenzione, al destino dell'uomo e alle sue aspirazioni di venir liberato dalla schiavitù del peccato (*Rm* 8, 17-22; *Col* 1, 20; cfr. *1 Cor* 3, 22-23; 15, 20-28; *Fil* 2, 10-11; 3, 21; *Eb* 5, 8). Già per questa ragione radicale, dunque, il mondo sensibile si trova misteriosamente toccato e coinvolto dalla redenzione del Signore. Così si comprende meglio come, attraverso il mistero pa-

squale, il corpo di lui venga ad avere proporzioni cosmiche: e sono termini efficaci di riconciliazione universale (*Col* 1, 20) e di trasfigurazione escatologica, e non già solo di dominio sovrano.

Aggiungiamo pure che la trasformazione di interessi e di prospettive percepibili a prima vista nelle *Lettere della prigionia* fa tutt'uno con quel mutamento teologico per cui l'attenzione di Paolo si sposta dai temi, ardui e inesplorati, della storia dell'individuo (*Rm* 1-8; cfr. *Ef* 2, 7-10) e poi del popolo di Dio (*Rm* 9-11) a uno sguardo sull'intera società umana che si confronta col dono del Signore (*Col* 1, 20; *Ef* 1, 10; 2, 14.16). Cristo è il primogenito dei morti: una primogenitura che pervade ogni uomo, e in qualche modo ogni creatura, e costituisce l'adempimento finale della salvezza messianica, di modo che l'intera vicenda della Chiesa e del mondo si trova riassunta nella vita del Signore. Corrispondentemente ora il mondo non è più soltanto l'universo umano, fragmentato negli innumerevoli drammi della coscienza individuale (*Rm* 7, 7-25) e degli ininterrotti conflitti storici. Fratture e fallimenti si spiegano su spazi ben più aperti, al di sopra e al di sotto dell'uomo; si spalancano ora su quei vuoti illimitati, quei deserti del cosmo sopra i quali ha campo e potere il demoniaco².

Libera da false suggestioni, la Chiesa che è il corpo mistico del Signore si rapporta a Cristo come un corpo vivo alla sua testa (*Col* 2, 10) o come al suo inizio assoluto (in ebraico testa e inizio sono una sola parola). Egli precede tutti i credenti: sia nel tempo perché è prima del tempo (*Col* 1, 15-16); sia nella risurrezione, egli è il primogenito dei morti (*Col* 1, 18); sia nella redenzione, di cui è l'autore (*Col* 1, 20); sia nella dignità, poiché in quel suo corpo è «salito al di sopra di tutti i cieli, per dare pienezza a ogni cosa» (*Ef* 4, 10). E li precede pure nell'universalità di rapporti a uomini e cose, in una assunzione di responsabilità che non lascia nulla fuori di sé, e che spiega la dignità reale più volte attribuita nel Nuovo Testamento al credente (*Mt* 25, 34; *Lc* 12.32; *Eb* 2,28; *Cc* 2,5; *1 Pt* 2,9; *Ap* 1, 6.9, 2, 26-27; 5, 10; 20, 4.6).

² Si veda l'allusione allo spirito dell'aria evocato nella Lettera agli Efesini (2, 2) assieme alle figure cosmiche che l'uomo è tentato di venerare (*Col* 2, 16-18).

Dalla trasformazione cosmica operata visibilmente nel mistero pasquale l'intera umanità viene coinvolta, lo sappia o no. E l'intera umanità è Chiesa, nel senso che ogni uomo, e ogni valore istituzionale umano, ha un rapporto esistenziale con il corpo del Signore; e nei suoi confronti – nei confronti del singolo e delle società umane – opera una chiamata che non avrà mai fine. La Chiesa è appunto la traccia visibile di questa chiamata (*ekklesia*, convocazione); è l'inizio ancora incompleto di una figura finale cui essa deve dare adempimento, senza poter vantare pretese su altri oltre che su se stessa.

Un simile approfondimento teologico, se non si esaurisce in sonorità astratte, sembra capace di toccare e risanare tutti i punti morti della nostra esperienza di fede.

Direttamente in rapporto col tema di mondo e Chiesa, il termine ultimo di tanta novità è l'autorità regale – cui si è accennato ora – del credente sulla storia dell'universo. Appena si tenti di prenderla sul serio, questa certezza di fede esige compromissione, impone responsabilità misteriose e pesanti, esclude alle radici il disimpegno, la separazione, i corsi paralleli tra Chiesa e mondo, la possibilità di evitare lo scontro. Il vero punto di contatto tra la Chiesa e il mondo rimane sempre la croce: e lì, dove la Chiesa si incontra con il Signore, anche il mondo viene incontrato dal Signore.

Ma quella certezza non è puro presentimento escatologico. Come tutto ciò che appartiene al termine visibile della storia, essa già si trova adombrata alle origini, in quella definizione sintetica dell'uomo come immagine di Dio (*Gn* 1,26-27) che sembra accompagnare – o addirittura precedere idealmente – lo stesso atto creativo. Siamo così al capo opposto rispetto all'escatologia; agli inizi embrionali di ogni significato umano, invece che alla pienezza consumata. L'uomo come immagine di Dio sta al vertice delle creature e ha responsabilità vicaria su tutte (*Gn* 1, 26.28-30): e quanto più la sua storia si radica nel Dio di cui egli è immagine, tanto più essa è coinvolta nella storia degli altri uomini e – attraverso gli uomini – in quella del mondo.

Anche queste sono espressioni che possono ridursi, e si riducono spesso, a risonanze retoriche. Ma chi dia loro un peso

esistenziale vive certamente agli antipodi di una spiritualità di fuga e di separazione. Più esattamente intanto si può usare il linguaggio della fuga e della separazione, in quanto si è invitati da Dio ad andare al di là – o all'interno originario – di ogni sollecitazione immediata e, senza più dispersioni, a cercare in Dio stesso e nella sua parola le ragioni dell'attualità storica che si sta vivendo.

Ancora una volta, tramite – o piuttosto sede propria – dell'innalzamento dell'uomo è Gesù Cristo, la cui umanità il cristiano ha fatto sua, letteralmente l'ha indossata (*Col 3, 10*), l'ha identificata a sé (*Gai 2, 20*). E Cristo infatti la vera immagine di Dio (*2 Cor 3, 18; 4, 4; Col 1, 15*): colui che fin dall'atto creativo anticipa l'autentico volto dell'uomo, nella misura in cui l'uomo è chiamato ad essere immagine di Dio.

Bisogna notare che già alle origini questa definizione coglieva non l'individuo umano bensì la coppia uomo-donna, cioè la società umana nel suo primo inizio: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (*Gn 1, 27*). Cristo è immagine di Dio, e quindi vero volto dell'uomo, in quanto è luogo di comunione con gli altri, corpo in cui ci si incontra, Dio incarnato e società dei redenti. Comunione, quindi, e non separazione, nemmeno da chi è lontano e diverso. Comunione, e non profanazione o contaminazione.