

EVANGELII GAUDIUM:
COME DISTINGUERE, SENZA SEPARARE,
IL FINE E LA MISSIONE DELLA CHIESA

MIGUEL DE SALIS

PATH 13 (2014) 317-329

Un aspetto che colpisce immediatamente il lettore dell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*¹ è che papa Francesco non si preoccupa tanto di fare un'analisi delle condizioni in cui l'uomo attuale si trova, del mondo

Un secondo punto che desta attenzione riguarda la presenza del documento di Aparecida del 2007,² approvato dall'assemblea del Consiglio episcopale latinoamericano, e dell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI.³ A questi due documenti occorre aggiungerne un'altro, la Costituzione conciliare *Lumen gentium* (LG), che papa Francesco prende come base per la trattazione dei diversi temi della sua esortazione (cf. EG 17). Non è quindi azzardato affermare che questo documento ha una dimensione ecclesiologicala fondamentale, fondata sull'immagine di Chiesa offerta dal Concilio e sulla missione che ad essa è stata affidata dal Signore.

Trattandosi di un documento corposo, non è possibile prendere in esame tutti gli argomenti ecclesiologicali ivi esaminati, per cui mi concentrerò sui due primi capitoli e, all'interno di essi, su di un unico argomento: i rapporti che intercorrono tra il fine e la missione della Chiesa. A mio avviso, qui troviamo una luce nuova su questo tema e, di conseguenza, uno stimolo per rilanciare il pensiero cattolico sulla Chiesa, che da diversi anni sembra vivere in una *impasse*.

1. La questione del rapporto fine-missione della Chiesa

A un primo sguardo, sembra che il fine e la missione della Chiesa siano una stessa cosa. Di fatto si possono usare i due termini come sinonimi, come si può vedere in tanti discorsi sulla Chiesa. Talvolta i testi ecclesiologicali che operano una distinzione tra i due, si servono della continuità e delle differenze che intercorrono tra l'attuale e la futura economia della salvezza. Nella mia riflessione essi acquisiscono un senso che, non essendo totalmente diverso, vuole rispettare una distinzione fondamentale senza la quale ci si può trovare davanti ad aporie e vie senza uscita.

Per fine della Chiesa intendo qui ciò che Dio ci ha rivelato sullo stato finale della Chiesa, nella consumazione escatologica. La Chiesa è paragonata al campo da cui è già stata estirpata la zizzania, mentre il buon grano è raccolto nel deposito; essa è raffigurata anche nella nuova Gerusalemme che discende dal cielo, dove non c'è nessun tempio perché il Signore Dio e

² V CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO DELL'AMERICA LATINA ED I CARAIBI, *Aparecida: documento conclusivo* (29 giugno 2007), cf. *Documento di Aparecida*, EDB, Bologna 2014.

³ Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 5, EDB, Bologna 1980¹¹, 1588-1716.

l'Agnello sono il suo tempio (cf. Ap 21,22). L'immagine del campo aiuta a vedere gli aspetti di continuità tra il momento della lenta crescita del regno e la sua pienezza; e quella della nuova Gerusalemme, invece, sottolinea di più il carattere di novità insito nell'azione divina che si avrà alla fine del mondo. In tale Chiesa, come afferma la lettera agli Ebrei riportando una promessa dei profeti antichi che riguarda la nuova alleanza, nessun uomo dirà al suo compagno «conosci il Signore» (Eb 8,10).

tra l'attuale missione della Chiesa e l'obiettivo trascendente che essa si sforza di raggiungere quando svolge la sua missione. Il termine «sacramento» descrive la presenza del definitivo nella storia, dell'eterno nel tempo.⁴ In altri testi ecclesiologici il termine «sacramento» viene considerato come il più adatto per descrivere la Chiesa, poiché aiuta a sottolineare la centralità di Cristo, evita l'autoreferenzialità, facilita la spiegazione dei motivi per cui la Chiesa ha una struttura e agisce in questo mondo in una determinata maniera. Il limite di questa spiegazione consiste nella minimizzazione della presenza del fine della Chiesa nella sua vera e propria realtà, dando un peso eccessivo alla missione come motivo della configurazione che la Chiesa assume in questo mondo: di conseguenza, la forma della Chiesa, dipende troppo dal modo di intendere e di impostare la missione che ogni autore possiede, e viceversa. In definitiva, quando il rapporto tra fine e missione non viene ben approfondito, vi è il rischio di una lettura troppo diversificata della missione, tante volte orientata verso un'efficacia meramente umana, oppure manca capacità creativa perché si rimane troppo legati a una concreta forma storica della Chiesa.

Occorre aggiungere che la teologia della missione è stata fatta, spesso, senza un collegamento organico con l'ecclesiologia, specialmente negli anni precedenti il Vaticano II. Dopo il Concilio essa si è sviluppata molto, con una dimensione teologica consistente, radicata nella Santissima Trinità, ma non sempre di pari passo con i progressi ecclesiologici. Di fatto, il rapporto Chiesa-mondo, fondamentale per impostare correttamente il discorso sul luogo e la missione della Chiesa, non è stato considerato ai fini di una riflessione più integrata tra Chiesa e missione, poiché è un argomento su cui non esiste ancora una comunanza di visione tra i teologi.⁵

Bastino queste considerazioni per mostrare che l'ecclesiologia deve chiarire l'impiego che fa del termine «sacramento» (questione alla quale

⁴ Ciò non si deve confondere con altri modi di impiegare il termine «sacramento», come sintesi dell'elemento visibile e di quello invisibile, dell'elemento spirituale e di quello materiale, come unione dell'elemento divino e dell'elemento umano, che può descrivere la Chiesa in quanto realtà complessa (cf. LG 8). Il termine «sacramento» viene usato per tutti questi binomi, nonché per descrivere direttamente la missione della Chiesa nel mondo durante l'attuale economia della salvezza. Quindi, si tratta di un uso che deve essere ben precisato, affinché non si passi dall'analogia all'equivocità, creando più confusione che chiarezza.

⁵ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Panorama de la ecclesiología actual*, in «Burgense» 47 (2006) 58-61; G. COLZANI, *Missione*, in G. CALABRESE - PH. GOYRET - O. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 866-879.

non ci dedicheremo ora) e per rendersi conto di alcune delle difficoltà riguardanti la distinzione tra fine e missione della Chiesa, che l'ecclesiologia considera spesso come sinonimi. Riguardo a questo problema è di enorme interesse ciò che papa Francesco ha voluto scrivere nell'*Evangelii gaudium*, poiché offre alcune riflessioni che aiutano a distinguere, senza separare, il fine e la missione della Chiesa. Dunque indicano l'uscita dai vicoli ciechi in cui l'ecclesiologia si è trovata negli ultimi decenni.

2. Risposte del Papa alla questione del rapporto tra fine e missione della Chiesa

Le parole del Papa nei primi numeri dell'esortazione apostolica rompono lo schema abituale di una Chiesa ormai fondata da Cristo e che, prima dell'ascensione, ha ricevuto una missione ben determinata. Sembra che il Pontefice consideri che la Chiesa trascende la missione e, allo stesso tempo, ritenga che la missione superi le possibilità della Chiesa. Si esce dal paradosso considerando che la Chiesa, intesa nella sua pienezza, trascende infatti ciò che essa può fare in terra o, ancor più, pensando che la Chiesa è molto più di una scuola di pensiero, di una casa editrice, di un'associazione culturale, di un'istituzione di solidarietà sociale, anche se essa può infatti fondare scuole, associazioni, case editrici, ecc. per facilitare la sua missione. D'altra parte, si esce dal paradosso tenendo anche conto della povertà della figura istituzionale della Chiesa qui in terra quando la compariamo con la missione affidatale da Cristo, visto che quest'ultima riguarda la *salus animarum* per tutti gli uomini, da raggiungere – per usare termini biblici – attraverso lo scandalo della predicazione. Come si vede, il paradosso si scioglie quando consideriamo la diversità di sensi della parola «Chiesa» e della parola «missione», il che è presente nella lettera del Papa, anche se non pare che qui si concentri il suo pensiero.

A mio avviso sembra che il Pontefice abbia una visione della Chiesa come una realtà che è sempre da perfezionare nella storia e che, inoltre, ha ricevuto una missione molto più grande di lei (cf. EG 129). In questo senso si può dire che l'idea di papa Francesco è quella di una Chiesa sempre «incompiuta», finché non sia arrivata alla parusia. Il suo pensiero resiste a ogni tentativo di racchiudere la Chiesa in uno schema, in uno stato di cose, in una tipologia di azioni e, persino, in una precisa pratica organizzativa (cf. EG 111).

Non si tratta tanto della cosiddetta «riserva escatologica», quanto dell'effetto travolgente della presenza di Cristo risorto e dello Spirito Santo nella Chiesa. Ciò che ci è stato dato da Dio è molto più di quanto possiamo esprimere con parole umane, e la missione trascende le nostre forze e le nostre previsioni, essendo in questo senso «ingovernabile» da parte degli uomini e della stessa Chiesa pellegrina (cf. EG 121 e 129). Vi è qualcosa che ci coinvolge e ci trascina, stimolando lo sviluppo di tutte le risorse umane, sino a un superamento – tante volte non immaginabile – delle nostre facoltà e delle nostre forze. La presenza di Cristo con i suoi, insieme allo Spirito Santo, è dunque un dato fondamentale della visione della Chiesa di papa Francesco ed *Evangelii gaudium* mostra alcune delle implicazioni di questa verità, condensate nell'apertura agli altri (cf. EG 91, 99-101 e 113), nella coscienza – a diversi livelli – dell'incompiutezza della comunità o, se vogliamo, nell'idea di «comunità missionaria» che non si chiude in se stessa, e infine anche nell'uso del verbo *primerear* e nella visione del cristiano come «discepolo-missionario».⁶

Il testo di EG 24 del documento, dove si parla di una Chiesa in uscita, e quello di EG 49, in cui si parla di Chiesa «accidentata», fanno riferimento alla chiusura, alle false sicurezze di chi ha inteso un determinato *status quo* o, se vogliamo, un determinato modo di intendere ed esercitare la missione, come fine della Chiesa. La loro lettura fa ricordare la leggenda russa di san Nicola e san Cassiano, raccontata da Vladimir Solov'ëv, in cui i due santi si trovano davanti a una persona bisognosa d'aiuto: l'uno si sporca per aiutarla e l'altro sta indietro, preoccupato di non sporcarsi. San Pietro premia il santo che si è sporcato la veste.⁷ Il racconto del grande pensatore russo è

⁶ Cf. EG 21-26 e 120. La visione del cristiano come un «essere per» Dio e gli altri, tipica di papa Benedetto XVI, coincide nei suoi tratti fondamentali con il «discepolo-missionario» di papa Francesco.

⁷ «Una leggenda popolare russa ci racconta che san Nicola e san Cassiano, mandati dal paradiso a visitare la terra, videro un giorno sulla loro strada un povero contadino il cui carretto carico di fieno era profondamente impantanato, così che tutti gli sforzi che egli faceva

una critica a una certa staticità che egli riscontrava nella Chiesa ortodossa russa di allora, ma può essere anche un richiamo molto attuale, sia per il cristianesimo orientale che per quello occidentale. Toni analoghi, purtroppo molto polemici, aveva l'accusa di Johann Baptist Metz, negli anni '70 del secolo scorso: il cristianesimo non può chiudersi in un imborghesimento autosufficiente e individualista, che guarda più al cielo che alla terra per giustificare la propria infecondità.

Il Papa non vuole che la Chiesa viva della mera «amministrazione» di ciò che già c'è, ma la soluzione che indica non va direttamente nel senso di trovare un altro «modo di fare». Egli auspica una Chiesa che sperimenti una *conversione missionaria*, suscitata dalla contemplazione della Chiesa stessa nel suo stato finale. Di fatto, prendendo in prestito le parole dell'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI,⁸ egli invita tutti a guardare la Chiesa così come Gesù l'ha vista e amata (cf. Ef 5,27), comparandola con la Chiesa pellegrina di oggi. Papa Francesco ricorda, poi, che la conversione porta all'apertura, alla riforma, intendendo quest'ultima come *fedeltà* alla propria vocazione.⁹ Di qui proviene anche una tensione che non finirà mai nell'at-

san Cassiano, “non eri con lui durante questo incontro?”. “Sì, ma io non ho l'abitudine di immischiarmi in faccende che non mi riguardano e prima di tutto ho pensato a non offuscare il candore immacolato della mia clamide”. “Bene”, disse san Pietro, “tu, san Nicola, che non hai avuto paura di sporcarti per tirar fuori dai guai il tuo prossimo, d'ora in avanti sarai festeggiato due volte all'anno e sarai considerato da tutti i contadini della santa Russia il più grande santo dopo di me. E tu, san Cassiano, accontentati del piacere di avere una clamide immacolata: avrai la tua festa solo negli anni bisestili, una volta ogni quattro anni”», V. SOLOV'EV, *La Russia e la Chiesa universale*, La Casa di Matriona, Milano 1989, 65.

⁸ PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), in EV 2, 163-210.

⁹ «Paolo VI invitò ad ampliare l'appello al rinnovamento, per esprimere con forza che non si rivolgeva solo ai singoli individui, ma alla Chiesa intera. Ricordiamo questo testo memorabile che non ha perso la sua forza interpellante: “La Chiesa deve approfondire la coscienza di se stessa, meditare sul mistero che le è proprio. [...] Deriva da questa illuminata e operante coscienza uno spontaneo desiderio di confrontare l'immagine ideale della Chiesa, quale Cristo vide, volle e amò, come sua Sposa santa e immacolata (Ef 5,27), e il volto reale, quale oggi la Chiesa presenta. [...] Deriva perciò un bisogno generoso e quasi impaziente di rinnovamento, di emendamento cioè dei difetti, che quella coscienza, quasi un esame interiore allo specchio del modello che Cristo di sé ci lasciò, denuncia e rigetta”. Il Concilio Vaticano II ha presentato la conversione ecclesiale come l'apertura a una permanente riforma di sé per fedeltà a Gesù Cristo: “Ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente in un'accresciuta fedeltà alla sua vocazione. [...] La Chiesa peregrinante verso la meta è chiamata da Cristo a questa continua riforma, di cui essa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno” (*Unitatis redintegratio*, n. 6). Ci sono strutture ecclesiali che possono arrivare a condizionare un dinamismo evangelizzatore; ugualmente, le buone strutture servono quando c'è

tuale economia della salvezza: non esiste un momento in cui i cristiani possano dire che hanno ormai compiuto la missione o l'hanno già organizzata in modo definitivo, per cui da tale momento in poi sia sufficiente soltanto mantenerla. In pratica, per convertirsi bisogna contemplare nuovamente ciò che Dio ha pensato per la Chiesa *alla fine*, contemplare la Chiesa nel suo stato finale, e rendersi conto della distanza che c'è tra il fine e l'attuale vita della Chiesa. Chi dimentica come sarà la Chiesa alla fine non saprà mai in quale luce esaminarsi, e la conversione rimarrà uno sterile desiderio di «fare diversamente» privo di conseguenze durevoli.

Più avanti, nel testo del Papa, si ha l'impressione che il rinnovamento prospettato sia motivato principalmente dalla missione e non dal fine (cf. EG 27). In realtà, però, non è così, per due ragioni.

– In *primo luogo*, perché la sua visione della fedeltà alla vocazione non consiste nello svolgimento ottuso – né autosufficiente – di determinate attività comandate da Cristo. La vocazione viene indicata dal fine *e* dalla missione: non soltanto dal fine (la santità), né soltanto dalla missione, ma da entrambi. Infatti, l'idea di missione che ha il Papa è inseparabile dal fine e non si può limitare all'evangelizzazione delle persone o alla *plantatio Ecclesiae*.

– In *secondo luogo*, perché sappiamo che al Vaticano II il rinnovamento e la riforma erano sì orientati alla santità della Chiesa, ma anche alla missione. Entrambi i motivi compaiono nei testi conciliari e, in realtà, sebbene sia possibile sottolineare più l'uno che l'altro, non si possono dissociare: nessuna riforma è finalizzata solo all'efficacia missionaria, né a una santità scollegata dal servizio agli altri.

Su un altro versante, quando il Santo Padre in EG 26 si riferisce alla necessaria riforma delle strutture umane della Chiesa,¹⁰ le considera come

una vita che le anima, le sostiene e le giudica. Senza vita nuova e autentico spirito evangelico, senza “fedeltà della Chiesa alla propria vocazione” qualsiasi nuova struttura si corrompe in poco tempo» (EG 26).

¹⁰ Il termine «strutture» applicato alla Chiesa vuol significare le diverse organizzazioni e attività in cui la Chiesa si presenta, che trascendono le persone concrete, e non ha la pretesa di identificare la struttura organica (al singolare) che la Chiesa di Cristo presenta permanentemente nella storia. Perciò, anche se la struttura fondamentale della Chiesa esiste concretamente in strutture storiche ben determinate, non s'identifica con queste, cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti di ecclesiologia* (7 ottobre 1985), cap. 5.1, in EV 9, 1711-1712.

un elemento alquanto ambiguo, che riceve la sua bontà dalla vita e dallo spirito che lo vivifica, e non dalla missione o dalla necessità per la quale è stato creato. Siamo in un contesto molto diverso dalla dialettica strutture-carismi degli anni '20 e '30 (nella teologia protestante) e degli anni post-conciliari (nella teologia cattolica). Per il Papa le strutture servono al fine e qualsiasi surrogato del fine, identificandolo nella preservazione delle strutture concrete attuali, è una tentazione da evitare, come già Benedetto XVI aveva segnalato durante il suo ultimo viaggio in Germania. La direzione indicata da papa Francesco consiste nel primato della vita divina nella sua pienezza, già misteriosamente presente, anche se con tante limitazioni, nella Chiesa che cammina sulla terra. Perciò, grazie a una vita cristiana autentica, le strutture possono servire adeguatamente la missione e, all'occorrenza, rinnovarsi. La dimensione spirituale presente nella visione del Pontefice è fondamentale per poter uscire dai discorsi tesi all'ottimizzazione della missione o polarizzati sulla significatività della Chiesa per l'uomo moderno.

3. Le tentazioni che la Chiesa trova nel cammino verso la sua pienezza, viste alla luce del rapporto tra fine e missione

L'immagine di Chiesa presente nell'*Evangelii gaudium* è quella del popolo di Dio che cammina sulla terra, tra consolazioni di Dio e difficoltà interne ed esterne; un'immagine che ricorda chiaramente LG 8c-d e 9c (cf. EG 80 e 111-114). Una Chiesa sempre in contatto con Dio, ma che deve sopportare difficoltà e superare ostacoli. Tuttavia papa Francesco aggiunge a questo popolo un vissuto comunitario, di carattere familiare o, comunque con una qualità di rapporti che resiste all'individualismo che dissolve la società attuale, specialmente in alcuni Paesi. Questa «comunione» è più una caratteristica morale, un modo di vivere, che una nozione sociale stabile o una vera e propria definizione di Chiesa. L'accento è messo sui rapporti personali, sull'integrazione e sulla comune filiazione nei confronti di Dio Padre (cf. EG 47 e 67, tra altri luoghi).

Si potrebbero indicare diverse ragioni per questa enfasi di papa Francesco, ma per il nostro proposito basta indicarne due: il momento storico che viviamo e il rapporto tra il fine e la missione della Chiesa. Il Papa è cosciente delle difficoltà in cui volge la società attuale. Infatti, se nel pontificato di Benedetto XVI occorreva recuperare la ragione grazie all'aiuto della fede, nell'*Evangelii gaudium* di Francesco si tratta di recupe-

rare i legami sociali naturali, logorati da tre secoli di individualismo liberale, attraverso il vissuto comunitario cristiano, anch'esso bisognoso di un rinnovamento nella carità (cf. EG 78 e 92). Perciò il Pontefice afferma che il problema del male annidato nelle strutture della società non si può risolvere soltanto attraverso un comportamento individuale virtuoso, perché è la stessa società consumistica che deve essere modificata: da un insieme di egoismi assodati si deve passare all'attenzione agli altri, specialmente ai deboli. Il vissuto comunitario della Chiesa – che non si identifica con la struttura della Chiesa né si discosta dialetticamente da essa – riveste, così, una grande importanza. Esso è fondato sul destino finale della Chiesa, in certo modo anticipato e fonte di speranza, e realizzato nella vita della Chiesa in un modo sempre migliorabile e con difficoltà. Le mancanze trovate non devono scoraggiare nessuno, né devono essere occasione di cercare di anticipare la condizione finale della Chiesa elevando barriere che favoriscono la chiusura egoistica, limitano la missione ecclesiale e, in fin dei conti, hanno un sapore di donatismo o di gnosticismo (cf. EG 91-92). Dunque, il vissuto comunitario, che normalmente è ritenuto come elemento di continuità tra questa economia salvifica e la pienezza finale, viene considerato qui con una dimensione missionaria che, realizzandosi, lo perfeziona. Il donatismo e lo gnosticismo, invece, vengono letti come atteggiamenti di alcune persone o gruppi che sono conseguenza dell'anticipazione indebita del vissuto finale all'attuale economia della salvezza, presentandosi così come uno dei casi di confusione tra fine e missione.

La seconda ragione dell'attenzione di papa Francesco alle persone e ai rapporti tra le persone nella Chiesa è quella di evitare un'idea di Chiesa polarizzata sulle strutture, sulle cose penultime. Il Papa non è tanto interessato a spiegare il senso delle strutture quanto a incoraggiare direttamente il vissuto cristiano, perciò egli offre una visione più spirituale della Chiesa (cf. EG 111-114). Il primo richiamo che viene in mente quando pensiamo al binomio strutture-persone è l'opposizione romantica tra la logica dell'istituzione e quella della persona, che ha certamente qualcosa di vero. Infatti, nella storia dell'umanità non sempre la logica dell'istituzione è stata al servizio delle persone alle quali era rivolta. Un esempio paradigmatico lo offre Giovanni quando svela il pensiero del Sinedrio secondo cui è bene che un giusto muoia per la sopravvivenza del regime vigente tra Israele e l'Impero Romano (cf. Gv 11,49-50). Alla fine del Settecento e nell'Otto-

cento la reazione a simili abusi fu propugnata dal liberalismo attraverso il richiamo all'autonomia della persona nei confronti della società, dello stato e di qualsiasi forma organizzativa, anche se spesso con accenti polemici e talvolta esagerati, quando veniva dimenticata la natura sociale dell'uomo. Presto ci si accorse che il liberalismo cadeva nella stessa tentazione che cercava di scongiurare.

Anche oggi il Papa avverte del pericolo di cadere nella logica della preservazione delle strutture storiche e concrete della Chiesa. La tentazione più forte è quella di guardare tali strutture alla luce del bene, per esempio, considerandole collegate alla missione divina ricevuta in un modo così stretto da conferire loro un decisivo carattere di realtà ultime. La predicazione di Giovanni Battista agli ebrei che venivano da lui mette in guardia dalla falsa sicurezza di avere Abramo come padre, come se ciò dispensasse dalla necessità di penitenza e di conversione. La risposta del Precursore va proprio al nocciolo della questione: Dio può suscitare «figli d'Abramo» dalle pietre (cf. Lc 3,8), il che significa che la salvezza viene da Dio e non dalla «padronanza», o dal «dominio» dei mezzi. L'appartenenza al popolo eletto è in se stessa qualcosa di santo, definitivo¹¹ e pieno di promesse. Ma essa non può essere considerata una «garanzia di salvezza» che rende buone tutte le azioni e le imprese di chi ne beneficia, dispensando dall'impegno di una continua conversione e dell'apertura alla vita con Dio e con gli altri. L'immagine impiegata da Giovanni il Battista, per cui l'azione di Dio può fare in modo che una pietra diventi un figlio di Abramo, non è l'attestazione dell'arbitrarietà divina, bensì l'affermazione della necessaria distinzione tra salvezza e mezzi della salvezza; la consapevolezza della relativa povertà dei mezzi rispetto a ciò per cui sono stati predisposti, e della trascendenza del fine sui mezzi.

Quando ci si rende conto di questa tentazione, si comprende meglio l'avvertimento del Papa sul pericolo di impostare l'evangelizzazione secondo il paradigma del «bicchiere pieno», cioè di pensare che l'azione missionaria sia possibile soltanto quando si realizzano determinate condizioni di santità, di spiritualità personale, o si verificano quelle circostanze che possono – presumibilmente – garantirle. Si tratta di uno dei modi di ridurre la

portata della missione, un modo di dominarla e, al contempo, di chiudersi a una conversione missionaria; è una tentazione di stampo donatista (cf. EG 121). Lo stesso avvertimento si può applicare all'atteggiamento pelagiano, che il Papa identifica con l'attaccamento a forme del passato che, a torto, si ritengono fonti della salvezza e si padroneggiano con spirito di superiorità nei confronti degli altri (cf. EG 93-94); in pratica, si tratta di una riduzione della missione a determinati tipi di azione o di opere, che è causata da una distinzione tra fine e missione della Chiesa molto carente.

Un'altra tentazione è quella di dare agli elementi permanenti voluti da Dio nella sua Chiesa un fine diverso da quello per cui il Signore li ha donati alla Chiesa, in pratica, servendosi di essi per un fine penultimo e dimenticando il loro rapporto con il fine ultimo. Un esempio eclatante di tale distorsione si trova nella prima tentazione del diavolo a Gesù, in cui gli viene suggerito di usare la propria condizione di Figlio di Dio per sfamarsi. Si trattava di soddisfare una vera necessità umana, legittima, servendosi dal potere divino. Anche nella seconda tentazione, narrata da Matteo, e nella terza raccontata da Luca (Mt 4,5-7; Lc 4,9-12), il punto focale è l'uso della parola di Dio – che in se stessa è un dono santo – per anticipare i tempi di Dio secondo una logica umana: si tratta di esercitare la missione in un modo diverso da quello prospettato da Dio, giustificandolo con la Parola dello stesso Dio. Come si vede, anche le cose più sante, possono essere usate per fini penultimi (al servizio di se stessi) e la missione può essere impostata e vissuta male.¹² Nella pratica ciò può essere evitato soltanto attraverso una spiritualità che nasca dalla percezione del fine ultimo e non solo dalla missione, come si può cogliere nelle parole del Papa con cui denuncia la «mondanità spirituale»:

La mondanità spirituale, che si nasconde dietro apparenze di religiosità e persino di amore alla Chiesa, consiste nel cercare, al posto della gloria del Signore, la gloria umana e il benessere personale. È quello che il Signore rimproverava ai farisei [...] Si tratta di un modo sottile di cercare «i propri interessi, non quelli di Gesù Cristo» (Fil 2,21) (EG 93).

Questa tentazione non si può smascherare a partire dalla sola missione ecclesiale, perché essa non nega la missione, bensì lo scopo della missio-

¹² Riferendosi agli operatori pastorali papa Francesco afferma: «Il problema non sempre è l'eccesso di attività, ma soprattutto sono le attività vissute male, senza le motivazioni adeguate, senza una spiritualità che permei l'azione e la renda desiderabile» (EG 82).

