

## Secolarizzazione e ritorno al sacro. Promesse e ambiguità

Massimo Introvigne

Plenaria del Pontificio Consiglio dei Laici, Roma, 5 febbraio 2014

### 1. Secolarizzazione: in che cosa non crede chi non crede?

Nel 1966 l'antropologo Anthony Wallace affermava che «il futuro evolutivo della religione è l'estinzione»<sup>1</sup>. L'affermazione era tipica del «vecchio paradigma» della secolarizzazione, che affondava le sue origini nel positivismo di Auguste Comte (1798-1857), secondo cui la scienza avrebbe emarginato la religione fino a ridurla a un piccolo residuo irrilevante.

Nel XXI secolo il «vecchio paradigma» è stato sempre più messo in crisi dalle cifre. Dalla più ampia ricerca sociologica mai svolta sulla religione, pubblicata da Rodney Stark nel 2015<sup>2</sup> dopo oltre un milione d'interviste in 163 Paesi, emerge che l'81% della popolazione mondiale s'identifica con una religione o Chiesa, che il 74% considera la religione importante e che gli atei e agnostici nel mondo sono intorno al 5%.

In realtà, quando parliamo di religione intendiamo tre cose diverse, le «tre B» della sociologa inglese Grace Davie<sup>3</sup>:

**BELIEVING** – le credenze religiose

**BELONGING** – l'identificazione con una istituzione religiosa

**BEHAVING** – il comportamento ispirato dalla religione.

Secondo il sociologo belga Karel Dobbelaere<sup>4</sup>, alle tre B corrispondono tre tipi diversi di secolarizzazione:

**BELIEVING** → micro-secolarizzazione

**BELONGING** → meso-secolarizzazione

**BEHAVING** → macro-secolarizzazione.

La maggioranza dei sociologi oggi riconosce che c'è poca secolarizzazione *delle credenze* (believing): il numero degli atei e agnostici rimane ridotto e, al di fuori dei

---

1 Anthony Wallace, *Religion. An Anthropological View*, Random House, New York 1966, p. 265.

2 Rodney Stark, *The Global Religious Awakening. Faith Triumphs Over Secularity*, ISI Books, Wilmington (Delaware) 2015.

3 Grace Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994.

4 Karel Dobbelaere, *Secularization. An Analysis at Three Levels*, P.I.E. - Peter Lang, Bruxelles 2002.

superstiti regimi comunisti, supera il 20% solo nella Corea del Sud<sup>5</sup>. Nonostante la sempre più visibile «propaganda atea», questo numero cresce con un ritmo molto lento o rimane stabile.

Nessuno dubita che ci sia un'ampia secolarizzazione *dei comportamenti* (behaving): soprattutto (ma non solo) in Europa, il modo di comportarsi è sempre meno ispirato dalla religione in campo economico, politico e morale, particolarmente di morale familiare e sessuale – come mostrano le risposte al questionario per il Sinodo straordinario sulla famiglia del 2014.

Il dibattito si concentra sulla secolarizzazione *delle appartenenze* (belonging). Molti, che pure affermano di credere, non hanno alcun contatto con denominazioni o Chiese (*believing without belonging*). Ci sono molti problemi metodologici per contare chi *afferma di andare* e chi *va effettivamente* in chiesa, due cose abbastanza diverse. Al di là di queste difficoltà, sembra certo che in molti Paesi occidentali la pratica religiosa regolare sia diminuita (in Italia è intorno al 18%), specie tra i minori di trent'anni (in Italia è circa al 7%)<sup>6</sup>. Sono i *millennial*, diventati adulti nel 2000, la «prima generazione incredula»<sup>7</sup>, per cui l'«opzione di default»<sup>8</sup> non è più quella di seguire una religione. Ma i dati sono molto diversi da Paese a Paese.

## 2. De-secolarizzazione: un ambiguo «ritorno del sacro»

Se la maggioranza – almeno in Occidente – non è atea né agnostica, ma non ha contatti con le istituzioni religiose, in che cosa crede?

Il sociologo austriaco-americano Peter Berger, un tempo teorico della secolarizzazione «classica»<sup>9</sup>, oggi ha cambiato idea e parla di «de-secolarizzazione»<sup>10</sup> e «ritorno del

---

5 R. Stark, *op. cit.*

6 In generale cfr. M. Introvigne - PierLuigi Zoccatelli, *La Messa è finita?*, Sciascia, Caltanissetta - Roma 2010.

7 Paolo Segatti - Gianfranco Brunelli, «L'Italia religiosa. Da paese cattolico a paese genericamente cristiano», *il Regno*, anno LV, n. 10, maggio 2010, pp. 357-351

8 Come la chiama Charles Taylor: *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - Londra 2007 (trad. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009).

9 Cfr. Peter Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City (New York) 1967 (trad. it. *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo, Milano 1984).

10 P. Berger (a cura di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, William B, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1999.

sacro»<sup>11</sup>. Ma questo è un fenomeno ambiguo, che si manifesta in modi diversi e imprevedibili.

La crescita dei Pentecostali protestanti (oltre 600 milioni)<sup>12</sup> o dei Mormoni (oltre 15 milioni) prova come non si possa affatto escludere che il «ritorno del sacro» avvenga nell'ambito di religioni istituzionali. O anche nell'ambito della Chiesa Cattolica, come mostra la crescita di alcuni movimenti (Rinnovamento carismatico, Cammino Neo-Catecumenale, e non solo).

L'idea che le religioni siano sostituite dai nuovi movimenti religiosi o dalle «sette» non è confermata dai dati. Per quanto le sigle siano numerose, e alcune possano causare problemi gravi, in Europa, Nord America e Oceania questi gruppi rimangono al di sotto del 2% della popolazione<sup>13</sup>. Le «sette» ci sono, ma non hanno sostituito le religioni.

Ben più diffusa dei nuovi *movimenti* religiosi è la nuova *religiosità*: le religioni «fai-da-te»<sup>14</sup> che ciascuno si costruisce assemblando credenze religiose, ma spesso anche magiche, in modo sincretistico: il 38% dei francesi crede nell'astrologia, il 35% degli svizzeri alla divinazione, il 20% degli statunitensi nella reincarnazione<sup>15</sup>...

In alcuni Paesi dell'Europa Occidentale la maggioranza della popolazione, soprattutto dei giovani, si dichiara «spirituale ma non religiosa» (spiritual but not religious: SBNR). La nozione di «spiritualità» è ambigua: spesso la si usa al posto di «religione» solo perché intimiditi dalla scarsa popolarità mediatica della religione<sup>16</sup>.

La religione istituzionale subisce la «concorrenza» di esperienze non istituzionali e «religioni implicite»<sup>17</sup> vissute come sufficienti a soddisfare l'esigenza di contatto con il sacro: la meditazione, il *fitness*, certi tipi di diete, il culto secolare delle celebrità. Per alcuni anche lo sport è vissuto come una religione.

---

11 Cfr. l'autobiografia intellettuale: P. Berger, *Adventures of an Accidental Sociologist. How to Explain the World without Becoming a Bore*, Prometheus Books, Amherst (New York) 2011.

12 Cfr. Todd M. Johnson - Peter F. Crossing, «Christianity 2014: Independent Christianity and Slum Dwellers», *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 38, n. 1, gennaio 2014, pp. 28-29.

13 Cfr. *ibid.* e M. Introvigne - P. Zoccatelli, *Enciclopedia delle Religioni in Italia*, 3a ed., Elledici, Torino 2013.

14 Benedetto XVI, *Udienza generale*, 17-10-2012.

15 R. Stark, *op. cit.*

16 Cfr. Stephen Warner, «In Defense of Religion: The 2013 H. Paul Douglass Lecture», *Review of Religious Research*, vol. 56, n. 4, dicembre 2014, pp. 495-512.

17 Il concetto è regolarmente dibattuto sulle colonne di *Implicit Religion: The Journal of the Centre for the Study of Implicit Religion and Contemporary Spirituality*, che ha iniziato le pubblicazioni in Gran Bretagna nel 1998, ma la nozione è apparsa nella sociologia delle religioni almeno trent'anni prima.

Una forma di «religione implicita» per le *élite* oggi è l'arte. Alcuni artisti come Kazimir Malevich (1879-1935) e Piet Mondrian (1872-1944)<sup>18</sup> hanno teorizzato che la loro forma di arte avrebbe un giorno sostituito le religioni, offrendo alle persone tutta l'esperienza del sacro di cui hanno bisogno e perfino la possibilità di vedere il mondo come Dio lo vede, cioè ridotto a forme geometriche semplici. Consideriamo per esempio il *Quadrato Nero* (1915, anche se sulla datazione ci sono controversie) di Malevich<sup>19</sup>: un dipinto diventato un vero e proprio oggetto di culto «religioso», com'è provato dal suo ruolo nel funerale (1935) dello stesso Malevich.

Se pochi seguono o conoscono le idee sull'arte come religione di Mondrian o Malevich, molti affermano oggi in Occidente che l'esperienza estetica soddisfa la loro esigenza di spiritualità, senza necessità di frequentare le chiese. Uno dei direttori della casa d'aste Sotheby's di Londra, Philip Hook, ha scritto nel 2014: «L'arte, anche nella sua forma più secolare, è diventata la religione del XXI secolo. Ha colmato il vuoto sociale lasciato dalla religione. Un buon numero di persone che una generazione o due fa avrebbe portato i figli in chiesa la domenica, oggi li porta in una galleria d'arte o un museo»<sup>20</sup>.

Esagerazioni? Certo: ma per una percentuale della popolazione benestante occidentale l'arte *funziona* come religione.

### **3. Secolarizzazione e sociologia del tempo. Quelli che non hanno tempo di credere**

Perché la (meso-)secolarizzazione? Perché, comunque sia, in molti Paesi si dedica meno tempo alla religione (istituzionale)? Spesso accusata di rimanere nella sua nicchia, oggi la sociologia della religione dialoga con altre branche della sociologia: la sociologia dell'arte – per l'arte come «religione implicita» – e anche la sociologia del tempo, il cui studioso più noto è il tedesco Hartmut Rosa<sup>21</sup>.

Per Rosa l'accelerazione è la caratteristica saliente della modernità, e si esprime in tre forme:

---

18 Cfr. il mio «From Mondrian to Charmion von Wiegand: Neoplasticism, Theosophy and Buddhism», in Judith Noble, Dominic Shepherd e Robert Ansell (a cura di), *Black Mirror 0: Territory*, Fulgur, Londra 2014, pp. 47-59.

19 Cfr. la monumentale tesi di dottorato di Catherine I. Kudriavtseva, «The Making of Kazimir Malevich's *Black Square*», University of Southern California, Los Angeles 2010.

20 Philip Hook, «From Millet's *The Angelus* to Rothko, Why Do Some Works of Art Make Us Cry?», *The Independent*, 5-11-2014.

21 Hartmut Rosa, *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, trad. ingl., Columbia University Press, New York 2013.

## Accelerazione tecnologica

### Accelerazione sociale

### Accelerazione del ritmo di vita

L'accelerazione tecnologica dovrebbe fare *guadagnare* tempo: un'email è più veloce di una lettera, un aereo di un'automobile. Perché non succede? Uno dei casi più studiati è la lavatrice: dove le donne – capita ancora oggi nei Paesi in via di sviluppo – passano dal lavaggio a mano alla lavatrice, dopo qualche mese si scopre che dedicano *più* tempo a lavare. Un mistero?

Come ha mostrato fra gli altri la sociologa Judy Wajcman<sup>22</sup>, non c'è nessun collegamento *necessario* fra accelerazione tecnologica e accelerazione del ritmo di vita. La lavatrice (o l'email) *potrebbero* far risparmiare tempo.

Ma non è così, perché l'accelerazione tecnologica determina accelerazione *sociale*. La donna con la lavatrice è messa sotto pressione da marito e figli perché lavi più spesso. Il professionista che rispondeva a dieci lettere al giorno oggi si trova di fronte a cento email. Così, passando per l'accelerazione sociale, l'accelerazione tecnologica *di fatto* accelera il ritmo di vita.

L'accelerazione tecnologica – non direttamente, dunque, ma passando per l'accelerazione sociale – determina una triplice accelerazione del ritmo di vita, che ci dà l'impressione di non avere mai tempo:

- a. Accelerazione *diretta* di certe azioni: si mangia più rapidamente, non solo al *fast food*; si è calcolato che in Occidente si dicono sempre più parole al minuto quando si parla...
- b. Si riducono le pause e i «tempi morti» fra un'azione e l'altra, cercando d'intervenire anche sul sonno che, nel corso del XXI secolo, si è lentamente ma costantemente ridotto in tutti i Paesi dell'Occidente<sup>23</sup>.
- c. Multitasking: ci si abitua a fare più cose contemporaneamente (si guarda la televisione o si mangia ma si risponde insieme anche alla mail), anche in forme complesse, tanto che alcuni sociologi parlano di «giocolieri sociali».

Una delle conseguenze dell'accelerazione è la «memoria breve»: facciamo molte cose, ma non ci ricordiamo di averle fatte. È il «paradosso della televisione»: continuiamo a dedicarle tempo (nonostante Internet) ma diventa un'esperienza «short-short» dove il tempo sembra scorrere veloce ma sarà poi rapidamente cancellato dalla memoria.

---

<sup>22</sup> Judy Wajcman, *Pressed for Time. The Acceleration of Life in Digital Capitalism*, The University of Chicago Press, Chicago - Londra 2015.

<sup>23</sup> Cfr. Jonathan Crary, *24/7. Late Capitalism and the End of Sleep*, Verso, New York - Londra 2014.

Secondo i sociologi del turismo come John Urry<sup>24</sup>, chi viaggia molto poi ricorda poco e ha bisogno delle fotografie per ricordare. Le fotografie si moltiplicano costantemente, ma spesso il turista non sa più dove le ha scattate

Il giornalista Marco Niada<sup>25</sup> ci ricorda che nel XXI secolo la nostra memoria va costantemente peggiorando: non solo per la tecnologia, ma perché abbiamo troppe cose da ricordare. Anche il nostro tempo di attenzione – quello per cui siamo in grado di seguire una conferenza (compresa questa) – si assottiglia. E concentrarsi sulla meditazione o la preghiera, o seguire una liturgia, diventa sempre più difficile.

I sociologi notano tre «motori» che ci fanno accelerare sempre di più:

a. uno *economico*: l'economia ci convince che «il tempo è denaro» – prima del personaggio dei fumetti Disney Zio Paperone lo ha detto Benjamin Franklin (1706-1790) – e ha bisogno di venderci sempre sia nuovi prodotti (che possibilmente – lo notava già Karl Marx [1818-1883] – debbano essere sostituiti dopo pochi anni) sia nuovi servizi.

b. Il secondo motore è *sociale*: abbiamo sempre più ruoli – siamo professionisti ma anche genitori, soci del tal circolo, parrocchiani – e ogni ruolo cerca di «colonizzare» il nostro tempo – se potesse, se lo prenderebbe tutto – come *competitor* degli altri. Questa *differenziazione* dei ruoli, caratteristica fondamentale della modernità secondo Max Weber (1864-1920), genera lo stress che è al centro per esempio di serie televisive come *Desperate Housewives*, che proprio per questo hanno successo.

c. Ma il motore principale è *culturale*: la mentalità (post)moderna ci persuade che chi va lentamente è un perdente mentre chi va di fretta alla fine della vita avrà avuto il doppio delle esperienze. Ma questo sostituto secolare dell'eternità fallisce, perché ogni esperienza apre la possibilità di altre, e nessuno potrà davvero viverle tutte. Alla fine, come nelle famose immagini di Salvador Dalí (1904-1989), l'orologio si accartoccia e il tempo sfugge.

I sociologi hanno a lungo studiato il tempo facendo tenere a un certo numero di persone *time diaries* e calcolando le ore di lavoro e di «tempo libero». Questi studi non sono spariti, ma stanno passando di moda, perché la distinzione fra lavoro e tempo libero tende a scomparire, così come – non (ancora) in tutte le professioni – l'idea di un «orario di lavoro». Chi è sempre raggiungibile per email o cellulare lavora sempre – ma si può anche dire che è sempre in «tempo libero» perché è sempre meno legato a una scrivania. Alcuni sociologi si stupiscono del fatto che anche chi ha in effetti *oggettivamente* più tempo libero dal lavoro di un tempo *soggettivamente* percepisce di averne meno. La spiegazione è che anche il «tempo libero» – pensiamo a chi prende sul serio il gioco del

---

24 Cfr. John Urry, *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*, Sage, Londra 1990 (trad. it.: *Lo sguardo del turista. Il tempo libero e il viaggio nelle società contemporanee*, SEAM, Roma 1995).

25 Marco Niada, *Il tempo breve. Nell'era della frenesia: la fine della memoria e la morte dell'attenzione*, Garzanti, Milano 2010.

golf o una carica in un Rotary Club – entra nel gioco dell’accelerazione ed è sempre meno diverso dal lavoro.

La sociologia del tempo dedica grande attenzione alla religione. Nonostante la sua capacità di creare «oasi di decelerazione», come i monasteri o i ritiri dei movimenti cattolici, la religione è minacciata dalla percezione di «non avere più tempo per nulla». I *time diaries* mostrano che il tempo dedicato alla religione istituzionale spesso è il primo a essere «tagliato».

La teoria sociologia, come teoria critica, cerca anche di prevedere «come andrà a finire», incurante del fatto che i sociologi hanno spesso sbagliato previsioni. Possiamo distinguere tre categorie.

a. Gli «ottimisti» pensano che alla fine la tecnologia ci permetterà di raggiungere un nuovo equilibrio, scoprendo nuovi giacimenti di tempo: per esempio, riuscendo a limitare il sonno tramite medicinali o mettendo in commercio automobili guidate da piloti automatici, su cui Google e altri hanno già depositato brevetti. Questo dovrebbe «liberare» tempo anche per la religione

b. I «reazionari» – che oggi sono sia ecologisti «di sinistra» (slow movement) sia nostalgici della società premoderna «di destra», facendo saltare i tradizionali schemi politici – chiedono alla politica di «tirare il freno a mano» imponendo processi di decelerazione, per esempio limitando il numero di automobili o di aerei o le transazioni di borsa, e vigilando sull’economia.

Ma la politica, impopolare per la sua lentezza e sempre più sostituita dalle più rapide organizzazioni internazionali non elettive e dall’economia, non sembra più in grado di «risincronizzarsi» con i tempi della società dell’accelerazione né, quindi, di governare gran che. Quella che a qualcuno sembrava la «fine della storia» forse era «solo» la fine di una storia guidata dalla politica

c. Gli «apocalittici». Il verdetto del più autorevole sociologo che studia il tempo, Hartmut Rosa, è drastico: l’accelerazione non può che continuare come «corsa in avanti senza briglie verso l’abisso», che porterà a catastrofi ecologiche, malattie epidemiche incontrollabili ed esplosioni di violenza da parte degli «esclusi» dall’accelerazione<sup>26</sup>.

I sociologi hanno però denunciato da tempo il «determinismo tecnologico» secondo cui la tecnologia ha *necessariamente* conseguenze sociali, eventualmente apocalittiche. Alcuni cattolici pensavano che la stampa, più usata dai protestanti, avrebbe fatto diventare tutti protestanti, e alcuni conservatori che la radio avrebbe fatto diventare tutti comunisti. Si sono sentite affermazioni simili per Internet, gli smartphone, i social network, che *influenzano* certamente la cultura ma non la *determinano*.

Judy Wajcman, che è una sociologa e studiosa del tempo femminista, pensa che i teorici «apocalittici» sottovalutino le capacità di «rallentare» dell’elemento femminile<sup>27</sup>.

---

26 H. Rosa, *op. cit.*, p. 322.

27 Cfr. J. Wajcman, *op. cit.*

Certamente ci sono molti fattori che le teorie che vogliono essere globali ignorano, e uno dei più importanti è la religione.

I sociologi hanno ragione quando sostengono che «buttare via» gli smartphone o i tablet, difendere a oltranza la carta stampata contro gli eBook e Internet o ricreare un Medioevo di cartapesta e di spadoni di cartone – oltre a non essere davvero fattualmente praticabile – non serve, e non salverà neppure la religione, perché l’accelerazione è ormai *dentro di noi* e il fattore culturale è più importante di quello tecnologico.

Oggi «la velocità dell’informazione supera la nostra capacità di riflessione e giudizio e non permette un’espressione di sé misurata e corretta». Spesso ha un effetto secolarizzante e allontana dalla Chiesa. «Questi limiti sono reali, tuttavia non giustificano un rifiuto dei media sociali; piuttosto ci ricordano che la comunicazione è, in definitiva, una conquista più umana che tecnologica»<sup>28</sup>.

#### 4. Guarire il nostro rapporto con il tempo

«Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l'uomo!» (Mt 15,11). Il Magistero della Chiesa ci indica come, partendo da «dentro l’uomo», si possa riconquistare un rapporto non malato con il tempo, anche nell’epoca dell’accelerazione, e quindi una vera e non ambigua de-secolarizzazione

1. *Dedicare tempo alla preghiera e al silenzio*: «Là dove i messaggi e l’informazione sono abbondanti, il silenzio diventa essenziale per discernere ciò che è importante da ciò che è inutile o accessorio»<sup>29</sup>.

Nel 1952 il filosofo cattolico tedesco, citato diverse volte da Benedetto XVI, Josef Pieper (1904-1997), con «*Otium*» e *culto*, rilanciava l’idea classica e cristiana di *otium*, che non è affatto il «dolce far niente». Si contrappone sia alla pigrizia sia all’agitazione, come «clima spirituale» in cui si contemplan nel silenzio le cose più importanti e ci si determina all’azione. Per Pieper, «l’umano trova oggi la sua salvezza, la sua salvaguardia nell’*otium*»<sup>30</sup>, ma l’*otium* è di fatto una possibilità oggi aperta solo a chi ne riscopra la radice sacra nel culto a Dio.

2. *Passare tempo con i malati*. «Il nostro mondo dimentica a volte il valore speciale del tempo speso accanto al letto del malato, perché si è assillati dalla fretta, dalla frenesia del fare, del produrre». La «grande menzogna» dell’efficienza porta fatalmente all’idea che solo una vita capace di rapidità è degna di essere vissuta, e quindi all’eutanasia.

---

28 Papa Francesco, *Messaggio per la XLVIII Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali*, 24-1-2014.

29 Benedetto XVI, *Messaggio per la XLVI Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali*, 24-1-2012.

30 Josef Pieper, «*Otium*» e *culto*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1956, p. 41.



Nella prospettiva cristiana, al contrario, «il tempo passato accanto al malato è un tempo santo», capace di riorientare tutto il nostro rapporto con il tempo<sup>31</sup>.

3. «*Raccontare*» in famiglia. Non lasciando che le nuove tecnologie «saturino» tutto il nostro tempo in famiglia, dovremmo «reimparare a raccontare, non semplicemente a produrre e consumare informazione». La famiglia «è il paradigma di ogni comunicazione»<sup>32</sup>. Se questo si perde, si perde anche la trasmissione della fede in famiglia e nascono le «generazioni incredule».

4. *Contemplare la bellezza*. Se c'è un modo «accelerato» di correre per i musei e le località turistiche senza osservare nulla, quando davvero ci lasciamo sorprendere dalla bellezza di un'opera d'arte o di un paesaggio *ci fermiamo* ed entriamo in un tempo diverso. «La via della bellezza ci conduce a cogliere il Tutto nel frammento, l'Infinito nel finito, Dio nella storia dell'umanità»<sup>33</sup>. Tentati da un «relativismo estetico», oggi abbiamo però bisogno di *dedicare tempo* a una pedagogia che c'insegni a fermarci davanti alla bellezza dell'arte e a giudicare – senza rifiutare a priori le sue «modalità non convenzionali» moderne, ma anche senza accettare acriticamente qualsiasi moda – sulla base del «legame inseparabile fra verità, bontà e bellezza»<sup>34</sup>.

5. *Un apostolato libero dall'esito*. Anche l'apostolato può essere contagiato dalla mania dell'efficienza. Papa Francesco nella *Evangelii gaudium* ci chiama a «uscire» e fare apostolato liberi dall'esito, sapendo che ogni nostro sforzo darà frutto ma non sappiamo «come, né dove, né quando»<sup>35</sup>. Qualche volta «ci sembra di non aver ottenuto con i nostri sforzi alcun risultato», ma «forse il Signore si avvale del nostro impegno per riversare benedizioni in un altro luogo del mondo dove non andremo mai»<sup>36</sup>. Il nostro sforzo ha generato una sala vuota in Italia – sarà colpa della secolarizzazione? –, ma il Signore l'ha utilizzato per riempire la sala di un missionario in Africa che aveva più bisogno di pubblico di noi. Non abbiamo perso tempo. Non si perde mai tempo con il Signore...

---

31 Papa Francesco, *Messaggio per la XXIII Giornata Internazionale del Malato*, 3-12-2014.

32 Papa Francesco, *Messaggio per la XLIX Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali*, 23-1-2015.

33 Benedetto XVI, *Discorso agli artisti*, 21-11-2009.

34 Papa Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 167.

35 *Ibid.*, n. 279.

36 *Ibid.*