

pur con la gratitudine e lo stupore di un discepolo che ammira l'arte del maestro, non rinuncia a mantenere gli occhi aperti sul contesto mutato – il nostro – con le sue e sfide e le sue debolezze culturali. L'intento dichiarato è di consentire al lettore un atteggiamento critico, capace di nuova creatività, pur «nella fedeltà alla sapienza che sostiene questo documento esemplare» (12-13). Il risultato ottenuto è stato reso possibile dalla diuturna e fedele frequentazione della *Regola benedettina*, iniziata all'età di sedici anni, quando – come confida l'autore stesso nelle pagine dell'*Avant-propos* – ospedalizzato per alcuni mesi, ne aveva ricevuto una copia da un amico che si preparava a diventare monaco. Si trattava dell'edizione curata da padre Philibert Schmitz, pubblicata a Maredsous nel 1955, preceduta dal notevole saggio di Christine Mohrmann sulla lingua di san Benedetto. Da allora, Standaert non ha mai smesso di coltivare, con il testo latino di questa *Regola*, un legame personale che è proseguito anche dopo l'ingresso in monastero. La formazione filologica e biblica conseguita negli anni successivi gli avrebbe infatti offerto la strumentazione necessaria per comporre un proprio commentario, condotto attraverso un esercizio «quasi parallelo» a quello del commentario biblico (12).

Forse può stupire che nelle pagine introduttive non venga affrontato il complesso e annoso problema letterario riguardante il rapporto che lega Benedetto alla sua fonte, la *Regola del Maestro*. Semplicemente, Standaert condivide e assume la soluzione di Adalbert de Vogüé il quale, nei suoi studi, ha ampiamente dimostrato l'antiorità della *Regula Magistri* rispetto alla *Regula monachorum*. Egli tuttavia mette in dubbio un'ipotesi che anche questo illustre studioso aveva in passato condiviso, quella cioè secondo la quale il Maestro non sarebbe stato che il giovane Benedetto, all'epoca dei dodici monasteri di Subiaco. Standaert ritiene infatti che tale teoria debba essere decisamente e definitivamente abbandonata, se si vuol rendere ragione del lavoro preciso e coerente di rilettura compiuto da Benedetto da Norcia. Questa osservazione, discretamente accennata in una nota a piè di pagina (12, n. 6), è stata in realtà oggetto di studi più approfonditi da parte di Standaert, il quale già in altre occasioni era intervenuto per definire il rapporto spirituale che lega Benedetto alla sua fonte.

Nelle oltre quattrocento pagine del volume, il commento procede gradualmente, soffermandosi in modo dettagliato sui

singoli versetti o sulle sezioni dei vari capitoli della *Regola*. L'analisi storico-critica, che beneficia dei molti studi dedicati negli ultimi decenni al testo benedettino, non rappresenta però lo scopo ultimo dell'A. Egli infatti precisa che non intende «offrire una summa di tutto ciò che è stato detto su questo documento della metà del sesto secolo della nostra era». Ciò che gli sta a cuore è «quanto si vive oggi, soprattutto in occidente, sul piano dell'esperienza monastica», in tutte le sue varie forme ed espressioni: da quella cenobitica a quella eremitica, fino alle nuove “laure” e ai laici che, pur attratti dalla dimensione monastica, vivono nel mondo (13).

Questa attenzione si percepisce in diverse pagine del commento, a partire da quelle dedicate al primo capitolo della *Regola*, là dove San Benedetto, pur manifestando la sua predilezione per i cenobiti – caratterizzati dalla stabilità e dal radicamento in un luogo preciso – lascia affiorare il paradosso di una vita vissuta in comune pur nella ricerca personale della solitudine. In questo caso – nota Standaert – anche il lessico, improntato alla tradizione di lingua greca, lascia trasparire una certa ironia. Il *coenobium*, il luogo cioè in cui si vive la vita comune, viene infatti spiegato dal vocabolo *monasteriale*, che insinua l'ideale opposto: quello della solitudine, del vivere in disparte, praticando l'arte di essere soli e di «*habitare secum*», secondo l'espressione coniata da Gregorio Magno. In questo modo, la *Regola* lascia emergere fin dalle sue prime pagine una tensione ricorrente che la tradizione benedettina, organizzandosi, non ha potuto disconoscere e che il commentario di Standaert non solo mette in luce, ma anche ripropone, perché la generazione odierna ne raccolga la sfida. Si comprendono così anche le varie “digressioni” presenti nel commento, che l'A. stesso si preoccupa di giustificare: «Scrivere un commentario significa anzitutto aprire il testo o ancora, secondo la parola di Pascal, offrire una “digressione” su ogni punto che ha che fare con un compimento, per non perderlo di vista» (13).

Antonio MONTANARI

C. THEOBALD, *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer* (Théologie), Bayard, Montrouge 2017, pp. 540, € 19,90.

Il lettore che si affaccia su questa pubblicazione è accompagnato quasi per mano tra le molte suggestioni che vi sono offer-

te. Sguardi prospettici e retrospettive sintetiche tengono il punto del discorso; rimandi in nota rendono avvertiti dei rispecchiamenti fra i diversi passaggi dell'argomentazione. Come anche l'A. da qualche parte accenna, non si vuole che il fitto degli alberi nasconda la foresta, in consonanza con un intento didascalico di fondo, che traspare anche dal sottotitolo riportato sul frontespizio interno del volume: *Pour une pédagogie de la réforme*.

Nel medesimo tempo il testo si presenta come una vera e propria *summa* del pensiero teologico-pastorale dell'A. La trama di concetti e figure che sottendono la proposta configura una specifica teoria teologico-pastorale. Di fatto l'A. raccoglie e condensa in questa sua fatica persuasione e acquisizioni maturate in due decenni almeno di frequentazione del campo pastorale, vicino alle sollecitudini dei pastori e con l'acribia del teologo.

Il quadro teorico prende forma già dall'impostazione di fondo. Le tre parti di cui il testo si compone si articolano in corrispondenza con i tre momenti assegnati all'indagine teologico-pastorale: la presa di contatto con la situazione spirituale dell'epoca, in un diagnostico della società e del cattolicesimo; il richiamo dell'esperienza di fede e l'individuazione delle priorità da assumere; la trasformazione/riforma della figura di Chiesa, in corrispondenza con l'esigenza di rendere leggibile e udibile il Vangelo nella situazione epocale. La distribuzione ternaria dell'argomentazione ha una sua storia in pastorale e in teologia pastorale, fino a farne un classico da cui non è ritenuto plausibile scostarsi: lo schema "vedere-giudicare-agire" si è impiantato con forza nell'immaginario pastorale. Peraltro, rimane sempre da chiarire se si è in presenza di un accostamento paratattico, o di una sequenza, eventualmente più o meno ricorsiva o anche nel modo della deduzione, o se, invece, si è coinvolti in un circolo ermeneutico, dove i due poli di Rivelazione e storia fungono da orizzonte l'uno per l'altro e la determinazione d'agire ne è la risultante. In ogni caso, la riconfigurazione d'agire, di cui è argomento nella teologia pastorale, si genera al punto di tangenza di Vangelo e situazione storica.

Al loro interno i tre momenti sono organizzati a loro volta in modo ternario. Il diagnostico mette in luce tre movimenti di deriva in atto nel mondo eurooccidentale. A livello sociale si affermano processi che si ricapitolano nelle figure di laicizzazione e secolarizzazione, cui si aggiungono i fenomeni del pluralismo religioso e delle disuguaglianze sociali.

Non ultima, si fa avanti la crisi ecologica. Segue, poi, un duplice riscontro quanto alla presenza cristiana sul terreno. Comune denominatore è la figura della 'crisi': caduta in verticale della plausibilità della visione cristiana del mondo, dissoluzione del radicamento nel territorio con la fine della "civiltà parrocchiale" e il dissolvimento della concezione territoriale del cattolicesimo. Sinteticamente: il cattolicesimo europeo subisce un processo di ex-culturazione e l'Europa è diventata "paese di missione". Elementi tutti che la letteratura teologico-pastorale già conosce e che comunque premono sull'iniziativa credente.

Il secondo momento sollecita e sviluppa un'esplorazione dell'esperienza di fede e delle risorse di cui essa dispone nella situazione data. Viene in primo piano la figura della 'missione': da riconsiderare nella sua giusta portata a partire dalla spinta missionaria che scaturisce dal Vangelo, sulla base di un corretto riconoscimento dell'alterità dell'altro e in vista di una fraternità anzitutto umana. In questa luce, sono introdotte le due figure del «*quiconque*» e dei «*christiens*», il 'chiunque' e il cristiano che vive in certo modo una 'mistica' della fraternità nella intimità con Dio e in configurazione cristiana. A seguire, la discussione delle condizioni di chiesa affinché la posta in gioco della missionarietà sia percepita e assunta in un'autentica "conversione missionaria" della chiesa stessa porta sull'infrastruttura della pastorale di fatto praticata: da riportare a dimensione di 'missione' sulla scia dei guadagni del Vaticano II in tema di «gerarchia delle verità» e «pastoralità». L'attenzione si sofferma, poi, sulle condizioni storiche della missione, e dunque sulla situazione attuale dell'umano. Prende abbrivio una fenomenologia dell'umano. Muovendo dall'apprezzamento della comune umanità e dalla 'crisi' in cui l'umano appare implicato nella congiuntura epocale, vengono a giorno le potenzialità di cui l'umano è portatore in forza della 'fiducia' che sorregge il vivere insieme delle società umane. Di tale 'fiducia' è figura la speranza cristiana, che coinvolge la Chiesa nell'interesse gratuito di Dio per l'uomo nel segno di un "nuovo umanesimo". L'abbozzo di una "pedagogia della riforma" in direzione di una "conversione missionaria" della Chiesa impegna il terzo momento, a sua volta articolato in tre passaggi. In apertura, sta una prospettiva di Chiesa, lumeggiata su alcune direttrici: l'esperienza della grazia nelle sue molte sfaccettature; l'ospitalità offerta ad altri ed elemosinata, nel riconoscimento di ciò

che Dio dona alla Chiesa qui e adesso; il dispositivo sacramentario, colto nella sua pregnanza culturale e in una sua ri-trattazione sul duplice versante del bisogno umano di ritualità e del desiderio dei «christiens» di rivestire Cristo e lasciarsi trasformare da lui; l'infinità diversità degli itinerari umani e delle comunità cristiane. Su questo sfondo, è delineato un profilo d'agire, erede delle grandi pedagogie pastorali dell'epoca preconciliare e che si avvantaggia dei guadagni del Vaticano II. Esso si distribuisce sui due versanti dell'intendere la Parola di Dio e dell'intendersi reciprocamente, cui si aggiunge la fecondità della coltivazione di una buona memoria storica. L'intendere la Parola di Dio articola, a sua volta, un «treppiede pedagogico»: comporta contestualmente, quasi in «ascolto stereofonico», il leggere le Scritture e il leggere i segni dei tempi e implica una capacità di interiorità e di preghiera. Quanto all'intendersi reciprocamente, è in campo il deliberare nella Chiesa: da praticare nelle sue condizioni spirituali e nel rispetto delle regole del gioco. La coltivazione della memoria storica, poi, chiama in causa l'opera di formazione: alla base sta una pratica del «treppiede pedagogico» e il suo nucleo sta nell'acquisizione di una coscienza storica, capace di interrogarsi sui percorsi della Chiesa nella storia e di aprire ad un cammino nella storia. Quello che la Chiesa euroccidentale ha davanti nella situazione epocale è -la necessità di ricominciamento. Un terzo passaggio si impegna, pertanto, in una prima sbazzatura di questa 'ecclesiogenesi', sui due versanti del recupero del contesto vitale e della indicazione di una traccia. Il riferimento di quadro per una concezione genetica di Chiesa è assunto contestualmente dal decreto missionario *Ad gentes* e dalla narrazione degli *Atti degli Apostoli*. La traccia per un cammino di Chiesa nel segno della missionarietà propone sette tappe, o meglio l'attraversamento di sette soglie, non secondo uno schema lineare ma in una possibilità di combinazioni e varianti: una mappa, dunque, più che un itinerario prefissato.

Guadagnati i profili della foresta, poderosa nel suo insieme, appare complesso muoversi fra il fitto degli alberi. Concetti e figure che popolano la proposta richiedono considerazione puntuale, ben al di là dell'economia di un approccio a grandi linee. Ci limitiamo, pertanto, a segnare alcuni pochi alberi, meritevoli per motivi diversi di segnalazione per una considerazione più ravvicinata. A livello di approccio conoscitivo, la modalità in cui è disegnato il concorso di scienze umane e

teologia non è priva di ambiguità quando sembra prevedere solo in seconda battuta l'intervento della teologia. La frequentazione della figura di 'diaspora' ha una sua storia nel discorso pastorale, fatta di consensi e prese di distanza. La distinzione di "fede elementare/antropologica" vs "fede critica/evangelica" e le problematiche che comporta per la missione trova corrispondenze in teologia fondamentale, fra l'altro nella distinzione di "fede che salva" vs "fede testimoniale". La suggestione della contrapposizione di "pastorale di inquadramento/riproduzione dell'esistente" e "pastorale missionaria/generativa" cela il rischio di rigidità di lettura storica. L'evocazione della duplice risonanza della figura di 'Galilea', di Gesù e dei nostri tempi, è carica delle problematiche connesse con la lettura della Scrittura e la lettura dell'epoca, nella correlazione e nella distinzione. La riconduzione della figura di "gerarchia delle verità" come a suo vertice nella figura di 'pastoralità' permette di ovviare alla contrapposizione di 'pastorale' e 'dottrina' ma non va esente da controdeduzioni. La figura stessa di 'pastoralità', nelle modalità in cui è proposta dall'A., chiede più distesa discussione. La ricapitolazione, in certo modo, del Vaticano II in *Ad gentes*, nella cui luce rileggere *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*, è opzione legittima ma anche discutibile nel dibattito sull'interpretazione del concilio. La figura del *pasteur*, il traghettatore, appare tutto sommato in posizione defilata in questa proposta, a differenza di precedenti proposte dello stesso A.: in particolare, non risulta detta di Gesù. Nel suo insieme, la proposta è imbevuta della lingua di papa Francesco: "Chiesa in uscita", preminenza del tempo, virtù del 'poliedro' meritano certo apprezzamento ma sono pure passibili di una qualche riprofilatura. L'intento di 'pedagogia' che informa la proposta tradisce una concezione riduttiva di teologia pastorale: in effetti, compito della teologia pastorale è accompagnare il cammino di Chiesa nel suo durante, sia *a parte ante*, aprendo piste inedite, sia *a parte post*, intervenendo sull'esistente per intensificarlo o per correggerlo.

Al testo della proposta seguono due altri testi, qualificati in termini modesti di 'annessi'. In realtà sono funzionali alla proposta stessa. In particolare, l'Annesso 1, dedicato alla figura della «*pastorale d'engendrement*», configura obiettivamente una ripresa in profondità, una *mise-en-abîme*, della proposta nella sua interezza.

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.