

Umberto Dell'Orto

## IL VATICANO II E LA PROPOSTA EDUCATIVA DEL SEMINARIO DI MILANO (1969-1984)

SOMMARIO: I. DUE PROSPETTIVE SUL SACERDOZIO TRA IL 1969 E IL 1970: 1. *Il testo finale di Barzio 1969*; 2. *La preparazione al sacerdozio secondo l'Arcivescovo Colombo* – II. L'IDENTITÀ CONCRETA DEL PRETE TRA TRADIZIONE E NOVITÀ (1974) – III. LA MATURITÀ DEL PASTORE D'ANIME IN UN DOCUMENTO DEL 1978 – IV. MINISTERO, SPIRITUALITÀ, EDUCAZIONE DEL PRETE AMBROSIANO IN UN MONDO CHE CAMBIA (BARZIO I, 1982) – V. LE GRANDI TEMATICHE EDUCATIVE DELLA BARZIO II (1984): 1. *Il principio cardine della comunità educante*; 2. *Lo studio della teologia nella formazione del prete*; 3. *Le tensioni del seminarista e del futuro pastore d'anime* – VI. QUALE RIFERIMENTO AL CONCILIO VATICANO II?

Questo contributo integra quello in cui, scegliendo tra l'abbondante materiale conservato nell'Archivio Storico del Seminario di Milano, avevo presentato tre momenti dove risultava esplicito il confronto del Seminario con il Vaticano II<sup>1</sup>. Ora recupero altra parte del materiale archivistico, ponendomi in un'altra prospettiva, quella che considera l'azione per eccellenza del Seminario, ossia la sua proposta educativa. Quale influsso essa ha ricevuto dal Vaticano II e come essa ha messo in atto le indicazioni e le potenzialità presenti nei documenti conciliari? Una risposta a questa domanda è rintracciabile in alcuni interventi che, in un arco di tempo che va dal 1969 al 1984, hanno a che fare con riflessioni o presentazioni d'insieme della proposta educativa del Seminario, soprattutto teologico, di Milano<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> U. DELL'ORTO, «La recezione del Vaticano II nel Seminario di Milano: tre momenti emblematici», *La Scuola Cattolica* 138 (2010) 123-132. Si noti che questo studio apparirà anche nel volume, di prossima pubblicazione, intitolato *Recezione del Vaticano II a Milano. Le azioni*, a cura della Fondazione Ambrosiana Paolo VI di Gazzada (Va).

<sup>2</sup> Resta sempre sottinteso che tutti i documenti analizzati in questo studio sono collocati nell'Archivio Storico del Seminario di Milano, situato presso il Seminario Pio XI di Venegono Inf. (Va).

## I. DUE PROSPETTIVE SUL SACERDOZIO TRA IL 1969 E IL 1970

Nel primo quinquennio successivo alla chiusura del Vaticano II (1962-65), i responsabili del Seminario di Milano, che all'epoca vedeva l'esistenza, accanto alla teologia, anche del Seminario minore, in più occasioni ripensarono la loro opera educativa alla luce delle indicazioni conciliari<sup>3</sup>. Di particolare significato sono due interventi posti verso il termine di quel periodo.

### 1. Il testo finale di Barzio 1969

Tra il 2 e il 4 luglio 1969, gli educatori del Seminario teologico, una rappresentanza di quelli del Seminario minore e tre parroci si ritrovarono a Barzio (Lc), essendo presente l'Arcivescovo Giovanni Colombo. Il principale tema affrontato era intitolato "Dottrina tradizionale e attuale problematica sul sacerdozio". Dopo due relazioni, l'una del Rettore dell'ISMI (Istituto Sacerdotale Maria Immacolata, deputato ad accompagnare i giovani preti nei primi passi del ministero) mons. Giulio Oggioni e l'altra del professore don Giovanni Moioli, seguì un dibattito che produsse un testo finale. Formato da sei tesi e intitolato «Prospettive sul sacerdozio», avrebbe dovuto costituire «una base per eventuali riflessioni comuni»<sup>4</sup>.

Per la prima tesi (fondata sul cap. 2 della *Lumen Gentium*) il sacramento dell'ordine «è un dono di grazia presente nella comunità cristiana come oggettiva esigenza della sua stessa struttura». Si tratta di un dono tra gli altri doni suscitati dallo Spirito Santo per la crescita della Chiesa. Per questo Vescovi e preti sono chiamati ad edificare la Chiesa mettendo in comune, in un atteggiamento di servizio, il proprio dono con gli altri doni o carismi di cui ciascun cristiano è portatore. Con tutto ciò, la prima tesi vuole evitare il rischio di considerare Vescovi e preti come mediatori tra il Signore Risorto, che agisce grazie allo Spirito Santo, e la restante parte del Popolo di Dio. In positivo, essa fa risaltare che l'intera comunità ecclesiale, in tutte le sue

<sup>3</sup> Abbondante materiale si trova nei due contenitori W-III-5 e W-III-6.

<sup>4</sup> W-III-9, fasc. 5, cart. 1, doc. 2 (notizie da altri documenti del fascicolo, specialmente i nn. 1, 3, 8). All'intervento di Barzio 1969 si rifà il paragrafo 2 del mio articolo «Tre momenti emblematici della recezione del Vaticano II nel Seminario di Milano», apparso nel volume *La recezione del Concilio Vaticano II. Le figure*, sempre curato e pubblicato dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI.

articolazioni, ossia con tutti i suoi doni o carismi, è chiamata ad essere «la espressione visibile della mediazione di Cristo, nel mondo e per il mondo».

La seconda tesi – qui vengono richiamati i nn. 2 e 3 della *Presbyterorum Ordinis* – si concentra a spiegare perché il ministero ordinato è un dono vincolante per la struttura della Chiesa. Siccome la comunità ecclesiale è veramente tale quando ciascun membro dedica completamente la propria vita a Dio, il servizio fraterno svolto dal Vescovo e dal prete è quel dono suscitato dallo Spirito Santo per aiutare ciascun membro del Popolo di Dio ad esprimere una dedizione piena a Dio (dedizione che, così come avviene in Rm 12 e 15, è chiamata «culto spirituale»). Un tale dono rende chi lo possiede pastore, guida, capo, coordinatore della comunità cristiana. Un'espressione qualificante di questo dono è la presidenza dell'Eucaristia, perché è l'Eucaristia a rendere effettivamente possibile la donazione della vita a Dio e, quindi, l'edificazione della Chiesa.

Nella terza tesi è precisato il tipo di servizio svolto dal ministero ordinato, una precisazione che si ispira ai testi conciliari di *Presbyterorum Ordinis* n. 6 e *Lumen Gentium* nn. 12 e 37. Essere pastori significa, primariamente, educare alla fede. Inoltre, la guida di una comunità cristiana «ha [...] la funzione di discernere e di valorizzare i carismi, nella certezza che il principio e l'organizzatore vero della comunità è lo Spirito di Gesù Cristo, alla cui libertà tutti dobbiamo servire». Infine, il rapporto tra il pastore e la comunità cristiana è tale da richiedere ad ogni pastore sia una piena disponibilità «alle esigenze obbiettive della comunità stessa», sia «una effettiva partecipazione alle condizioni di vita dei propri fratelli». Si noti che quello che espone la terza tesi altro non è che la carità pastorale.

La quarta tesi è dedicata alla relazione tra il prete e la comunità cristiana in cui il prete svolge la propria missione. Di tale relazione è messo in rilievo il fatto che la comunità cristiana ha la capacità di precisare ulteriormente, con le sue caratteristiche storiche, l'immagine del presbitero. Tale capacità dipende dal legame di servizio che vincola il prete alla propria comunità ecclesiale.

La quinta tesi è complementare a quella appena presentata, perché riguarda la relazione tra prete e Vescovo. In particolare, fa luce sul senso della dipendenza, derivante dall'ordinazione, del prete nei confronti del Vescovo, con conseguenze importanti sulla missione di ogni prete: una missione che, a somiglianza di quella del Vescovo, è aperta alla Chiesa universale. Inoltre, vi sono conseguenze anche per la fraternità presbi-

terale, dal momento che quest'ultima deve lasciarsi ispirare dai rapporti collegiali tipici dell'episcopato.

La sesta ed ultima tesi è dedicata alla spiritualità del prete pastore e ricorda, anzitutto, che l'ascesi del pastore d'anime (esplicito è il rimando al n. 13 di *Presbyterorum Ordinis*) consiste in una sempre più forte assimilazione della mentalità di comunione e l'abbandono della mentalità di separazione e dominio. Dopo aver evidenziato che, alla luce del tipo di servizio emerso nelle prime tre tesi, il prete pastore si santifica mediante il ministero stesso (in questo caso si fa riferimento a *Presbyterorum Ordinis* n. 2), la tesi si chiude con l'invito ad una coraggiosa rilettura, a sua volta sensibile alle critiche poste alla fede nel post Concilio, di capitoli qualificanti la vita del prete «come la “separazione”, la riserva esclusiva per la funzione, il celibato, la povertà».

Chi conosce i testi di don Moiola<sup>5</sup> non fa fatica a trovare in lui l'autore di queste *Prospettive sul sacerdozio*. Un titolo che, come attestano rimandi ai documenti conciliari presenti nell'originale e riproposti in queste pagine, andrebbe completato con l'aggiunta della dizione: *alla luce del Vaticano II*. Un'aggiunta che va nella linea dell'intervento con cui l'Arcivescovo Giovanni Colombo chiuse i giorni trascorsi a Barzio e così riportato nel resoconto del Rettore Maggiore Citterio: «*Sui risultati*. Provvido tentativo di delineare [l']immagine del prete oggi. Va perfezionato[,] per la importanza operativa[,] questo lineamento. Come pastore: lo si incentri pure nell'ecclesiologia[,] se questo è orientamento conciliare»<sup>6</sup>. Non passò molto tempo e il Card. Colombo ebbe una presa di posizione in dissonanza con il bilancio da lui tracciato alla fine dei lavori di Barzio. Ad essa prestiamo subito la nostra attenzione.

## 2. La preparazione al sacerdozio secondo l'Arcivescovo Colombo

Il 20 ottobre 1970 il Card. Colombo salì a Venegono per incontrarsi con i preti educatori e professori della teologia e del liceo. A loro indiriz-

<sup>5</sup> G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, Glossa, Milano 2006<sup>3</sup>.

<sup>6</sup> W-III-9, fasc. 5, cart. 1, doc. 9, f. 1 (sono gli appunti del Rettore Maggiore Citterio, attento a registrare l'intervento conclusivo del Card. Colombo; si noti che le aggiunte tra parentesi quadre sono mie, per rendere più scorrevole la lettura della citazione).

zò delle direttive molto chiare sull'educazione dei futuri preti<sup>7</sup>. La prima parte dell'intervento, tenuto il 20 ottobre 1970 davanti ai preti educatori del Seminario di Venegono, ricostruiva il quadro generale di allora, costituito da due coordinate.

La prima era quella di una «grande crisi», sociale, giovanile, ecclesiale. Di quest'ultima balzava all'occhio il «problematicismo eccessivo» dei giovani preti, con la seguente conseguenza: «Quando il sacerdote giovane ha queste inquietudini, difficilmente può suscitare vocazioni». La seconda coordinata interessava direttamente il Seminario secondo la tradizione tridentina, di cui quello di Milano era una delle più solide espressioni: esso andava «rinnovato, adeguato al momento storico attuale, ma non distrutto». A questo riguardo, l'Arcivescovo confidava: «Scelte che Vescovi di altre Diocesi hanno fatto non incoraggiano a mutare. Non sono lieti neppure loro di aver fatto certe scelte». Per il rinnovamento del Seminario tridentino, la stella polare doveva essere il decreto del Vaticano II sulla formazione al sacerdozio (*Optatam Totius*), correlato da due recenti documenti, cioè la *Ratio fundamentalis* (il decreto proveniente da Roma con le linee maestre per l'applicazione delle indicazioni conciliari) e il testo scritto dall'episcopato lombardo-veneto (noto con il nome di "Documento di S. Fidenzio").

In questo contesto generale, l'Arcivescovo Colombo raccomandava ai superiori del Seminario quelli che considerava i tre pilastri della vita del prete e, quindi, della formazione al sacerdozio: il senso della fede, l'educazione alla preghiera, l'amore alla Chiesa. La raccomandazione fu fervorosa, come mostrano i seguenti stralci: «Fede in Cristo, vero Figlio di Dio, morto e risorto, vivente oggi, vicino, operante nella Chiesa. Aiutiamo gli alunni a salvarsi dalla lusinga che tenta ridurre nel piano sociologico tutta la religione. [...] Educazione alla preghiera che è contatto, ascolto, colloquio con Lui. [...] Non basta la Messa e il Breviario per pregare bene la Messa e il Breviario. Lasciarsi identificare a Lui, Guida e Pastore. Il prete è l'immagine visibile di Lui che è invisibile. [...] Fede nella Chiesa fondata su Pietro e sugli Apostoli. [...] Quanto più uno ha di Spirito Santo, tanto più ama la Chiesa».

Fondata su questi tre pilastri, la costruzione della personalità dei futuri preti si sarebbe avvalsa di un triplice insegnamento. «Siete insegnanti di verità. Non passivamente deve essere accettata la verità», il che voleva

<sup>7</sup> W-III-6, fasc. 4, cart. 1, doc. «Adunanza dei superiori di Venegono con Sua Eminenza - 20.X.70».

dire sia aiutare i seminaristi a non lasciarsi assorbire dal clima di criticismo allora imperante, sia comunicare la verità con l'esempio della vita; la verità così insegnata avrebbe indirizzato a comprendere che «la vera riforma della Chiesa comincia da se stessi». E proprio alla Chiesa doveva essere dedicato il secondo insegnamento: essa va servita, il che vuol dire «mettere a disposizione della Chiesa i propri carismi e non pretendere che la Chiesa si metta a servizio dei nostri carismi». Il terzo insegnamento riguardava la comunione ecclesiale, «che è quella dello Spirito Santo e non della carne. La comunione è sacrificio».

L'ultima parte dell'intervento si soffermava sul celibato. La presa di posizione era quanto mai chiara: «Io, Vescovo, non intendo ordinare nessuno che non dimostri di aver ricevuto il carisma della verginità e ne viva in coerenza». Altrettanto nette erano le conclusioni generali, perché non erano ammessi margini di manovra sui punti toccati dall'Arcivescovo Colombo: «Questa è la linea che io desidero che voi seguiate. [...] Restando qui io vi impegno con la mia autorità in questa linea».

Presentato l'intervento dell'Arcivescovo Colombo dell'ottobre 1970 e comparandolo con le *Prospettive sul sacerdozio* emerse l'anno prima a Barzio, si nota un approccio molto differente sia all'identità e al ministero del prete sia all'educazione da offrire ai futuri preti. La differenza di fondo sta nel fatto che il documento di Barzio è un ripensamento profondo, alla luce del Vaticano II, dell'identità e del ministero presbiterale; esso apre il campo per discussioni ulteriori e per una rilettura di aspetti fondamentali della vita del prete. Al contrario, l'intervento dell'ottobre 1970 dell'Arcivescovo Colombo è tutto teso a segnare dei punti fermi per l'educazione e, conseguentemente, per l'identità del prete ambrosiano. Colombo sembra guardare di meno il Concilio e i suoi testi e di più la situazione di crisi in cui si trovavano allora la sua diocesi e la Chiesa in Italia.

È assai rilevante sapere che il contrasto tra i due interventi presentati in questo paragrafo, risultava già a chi era allora in Seminario, come testimonia il verbale del Consiglio dei Rettori del 20 febbraio 1970: «Si sottolinea comunque ancora una volta come va diffondendosi l'attesa di una presentazione nuova del Sacerdozio, con una influenza su tutta l'educazione. Anche nel Seminario teologico è chiaramente presente una duplicità di indirizzi, quello del Cardinale e quello di D. Moioli. Questo comporta certamente un influsso negativo sui Seminaristi»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> W-III-8, fasc. 4, cart. 2, Verbali adunanze Rettori (1969-1975), f. 9v.

## II. L'IDENTITÀ CONCRETA DEL PRETE TRA TRADIZIONE E NOVITÀ (1974)

Meno di quattro anni più tardi, precisamente all'inizio del 1974, don Attilio Nicora, stese degli appunti – intitolati «L'identità concreta del prete che il Seminario di Milano intende preparare» – per stimolare un confronto tra i confratelli educatori<sup>9</sup>. Egli collocava il suo intervento in due coordinate simili (ma non identiche) a quelle tracciate meno di quattro anni prima dall'Arcivescovo Colombo. La prima era data dal contesto generale presentato come «un momento di transizione e di evoluzione, un po' sotto tutti i punti di vista»; in particolare, don Nicora faceva notare che era toccata la stessa fede, dal momento che egli affermava che «nelle persone comunemente annoverate tra i fedeli vanno sempre più coesistendo elementi ancora cristiani con elementi secolarizzati e paganizzanti». L'altra coordinata si rifaceva alla tradizione, questa volta non ristretta al Seminario tridentino ma ampliata alle strutture ereditate dalla secolare pastorale della Chiesa ambrosiana; in questo caso, erano fatte delle osservazioni lungimiranti, riscontrabili nelle seguenti affermazioni: «Bisognerà saper proseguire in ciò che la nostra tradizione pastorale offre di ancor valido, favorendone in maniera intelligente e aperta la giusta evoluzione; e insieme si dovrà avviare, con opportune e avvedute sperimentazioni, ciò che le situazioni esigono che venga creato di nuovo».

All'interno di tali coordinate non venivano date, come invece aveva fatto l'Arcivescovo Colombo, delle direttive nette, ma venivano delineati atteggiamenti, virtù a cui educare i futuri presbiteri (i quali avrebbero visto aumentare in sé «le responsabilità, le fatiche, le esigenze insieme di fedeltà e di inventiva, e quindi di maturo equilibrio»). Per formare preti capaci di portare avanti la pastorale tradizionale e, nello stesso tempo, in grado di stare immersi in una realtà in evoluzione, gli appunti di don Attilio Nicora prospettavano un tipo di prete con «un senso maturo e responsabile dei valori che la tradizione gli consegna» e, complementariamente, con «una fisionomia sufficientemente duttile, attenta, problematica e creativa, che gli permetta di interpretare e di orientare le esigenze di sviluppo e di novità pastorali». Per rendere possibile una tale complessa complementarietà «occorreranno persone dalla fisionomia

<sup>9</sup> W-III-5, fasc. 5, cart. 2, doc. «L'identità concreta del prete che il Seminario di Milano intende preparare», ff. 22-23; 24-26 + 16-17; 27-28.

umana molto solida e in un certo senso molto “resistente” al logorio che una simile prospettiva produce».

Se ci si fermasse alle annotazioni appena recuperate, si avrebbe a che fare con un tipo di prete (e per di più giovane) tanto ideale da essere irrealizzabile. Merita, per questo, considerare due suggerimenti che venivano offerti per concorrere all'effettiva formazione di un simile tipo di prete. «Assumerà particolare valore di garanzia la disponibilità del soggetto a non agire soltanto di testa propria e a non chiudersi nel suo ristretto orizzonte di cose e di interessi, ma piuttosto a farsi seguire e orientare da preti maturi e avveduti, a entrare in dialogo con i confratelli, a valorizzare le strutture di confronto e di ricerca (ISMI, decanato, corsi di aggiornamento, ecc.), e vivere veramente la comunione pastorale».

L'altro suggerimento era la richiesta affinché venisse «maggiormente sottolineata, anche nella formazione del seminario, la dimensione missionaria». A questa affermazione di principio, seguiva la seguente indicazione che si calava nel terreno sociale ed ecclesiale di quegli anni: «mentre si dovrà educare il candidato all'intelligente valorizzazione di quegli elementi propri di una situazione “maggioritaria” che ancora sono presenti nel nostro più comune contesto pastorale, si dovrà nel contempo aiutarlo a prepararsi a una prevedibile situazione “minoritaria”, al di là dei facili rimpianti (“andava meglio quando eravamo in tanti...”) e delle ingenuità mitizzazioni (“il rimanere in pochi ci rigenererà...”)».

Accanto ai due suggerimenti appena esposti, brillano alcune virtù umane e presbiterali, grazie alle quali i futuri preti sarebbero stati in grado di gestire – a detta del Rettore Nicora – quella tensione tra tradizione e novità che avrebbe segnato il loro ministero. Su queste virtù si concentra l'ultima parte di questo paragrafo.

«Occorre avere il desiderio di essere “saggi”, [...] nella consapevolezza che la vita si decide sulle cose serie e sui tempi lunghi, [...] e che per il prete, come per ogni persona matura e responsabile, ogni valore si traduce, prima o poi, in sofferza e lucida fedeltà». Così *L'identità concreta del prete* concludeva le considerazioni dedicate alle virtù del prete. In effetti, don Nicora riteneva la saggezza da lui prospettata essere il frutto di due serie di virtù, le une caratterizzanti maggiormente l'ambito intellettuale e conoscitivo, le altre indirizzate maggiormente all'ambito relazionale.

Ecco le virtù del primo genere: «Il gusto dell'obiettività e dell'equilibrio; l'onestà intellettuale nel leggere e nell'interpretare i fatti e le situazioni; l'avvertenza della complessità della vita e delle situazioni, del-

la imprevedibilità delle persone, della difficoltà a veder chiaro in tutto e a distinguere con nettezza il torto dalla ragione; uno stile di chiarezza e di linearità, capace di duttilità e di sfumatura, ma alieno da ambigue doppiezze». Le virtù del secondo genere sono le seguenti: «La capacità di essere insieme generosi e pazienti, aperti e prudenti, semplici e avveduti, ricchi di entusiasmo e realismo; la consapevolezza della doverosa progressività delle cose, al di là delle comode prudenze e delle velleitarie fughe in avanti; il coraggio e la tempestività nel saper decidere, dopo aver ascoltato e osservato; la disponibilità a rispondere del proprio operato e a portar virilmente le conseguenze delle proprie scelte».

Quest'elenco di virtù, come già constatato più sopra, può essere tacciato di un idealismo irrealizzabile. Questa critica trova una risposta nelle pagine di cui ci stiamo arricchendo, dal momento che il Rettore Nicora riconosceva davanti ai suoi seminaristi che «certo, non vi si può chiedere che tutto questo sia già acquisito e scontato (perché, tra l'altro, bisognerebbe chiedervi di avere qualche anno in più!)». Subito dopo, però, egli ribadiva il proprio convincimento sull'importanza capitale delle virtù da lui presentate: «Ma bisogna assolutamente accertare che vi sia in voi almeno il vivo desiderio di tutto questo, l'aspirazione a diventare "saggi" [...]. Comunque, vi dico con molta chiarezza che sento questo punto come assolutamente importante, anzi come il punto decisivo tra quelli fin qui elencati».

Un punto assolutamente importante, quello delle virtù del prete, tanto che *L'identità concreta del prete* lo riprende in altre due pagine, dove appare un nuovo elenco, redatto, questa volta, per mostrare ai confratelli del Seminario la sensibilità particolare a cui era ispirata la linea educativa del triennio teologico. Val la pena riportare integralmente le virtù che avrebbero dovuto connotare l'impegno pastorale: «Uno stile di serietà e di responsabilità nel condursi personalmente, e nel condurre le cose, nell'esercizio del ministero pastorale; uno spirito di concretezza e di realismo, che tende a tradurre i valori in realizzazioni e a preferire i discorsi vissuti ai discorsi parlati; la disponibilità a "sporcarsi le mani" e a "pagar di persona" nelle iniziative e nelle realizzazioni; la convinzione che i valori anche più alti per poter durare e per poter trasmettersi efficacemente debbono in qualche misura strutturarsi in gesti, rapporti, forme, istituzioni».

Alle relazioni del prete con la gente mira un'altra serie di virtù, ossia quelle che danno «il gusto dello stare in semplicità in mezzo alla nostra gente e del condividere i suoi problemi quotidiani», ovvero che ispirano

«un istintivo “scetticismo” di fronte ad atteggiamenti pubblicitari e clamorosi, e invece una stima più cordiale e convinta per le testimonianze vissute in maniera discreta, operosa e duratura», il tutto accompagnato da «una certa virile riservatezza, che rifugge da intimismi sentimentalistici, da retoriche morbosit , da facili misticismi».

Infine, una terza serie di virt  riguarda aspetti pi  personali come, ad esempio, «una certa austerit , essenziale e schiva, nello stile di vita personale», oppure «una scontata disponibilit  alla rotazione dei posti e dei ruoli, [...] nella convinzione di essere tutti preti della stessa diocesi impegnati in una pastorale fundamentalmente unica e comune». Don Nicora ammoniva a non identificare quanto da lui scritto sulle virt  del prete come «l'ambiguo e sterile auspicio del “prete tutto d'un pezzo” o del prete “come quelli di una volta” e via dicendo». Di nuovo, il documento del 1974   attento a non cadere in un'operazione di difesa nostalgica del passato. Piuttosto, lasciandosi sollecitare dalle domande sollevate dai cambiamenti allora in atto, offriva lucidi e utili suggerimenti perch  la ricca tradizione ecclesiale ambrosiana generasse, grazie al ministero dei presbiteri, nuovi frutti per tempi nuovi.

### III. LA MATURIT  DEL PASTORE D'ANIME IN UN DOCUMENTO DEL 1978

Finora sono stati passati in rassegna documenti che rispecchiano i dibattiti interni al Seminario di Milano sul prete e sulla sua formazione. Il testo che ora accostiamo ebbe, invece, un rilievo diocesano, dal momento che usc  in occasione della sessione del 9 maggio 1978 del Consiglio Presbiterale della diocesi di Milano, sessione dedicata al Seminario. Per preparare il dibattito, il nostro documento present  il progetto educativo del Seminario teologico. Passiamo in rassegna, in primo luogo, le prime pagine, quelle che, rispetto alle altre, hanno un carattere fondamentale<sup>10</sup>.

Quale sia il fondamento su cui edificare la preparazione al presbiterato,   detto in breve dal titolo delle prime pagine: «Un uomo maturo e adulto in Cristo». Si tratta di un paragrafo nel quale si tratteggia la maturit  umana e cristiana richiesta a chi si dedicher  al servizio ministeriale. Si pu  dire che, a distanza di quattro anni, viene confermata l'impostazione data da don Nicora – bench  egli, nel frattempo diventato Vescovo, non

<sup>10</sup> W-III-5, fasc. 5, cart. 2, doc. «La figura del Pastore d'anime», ff. 1-3 + 3-10.

era più Rettore del triennio, essendogli subentrato don Diego Coletti<sup>11</sup>. Circa le virtù umane, viene anzitutto ricordato quanto il documento conciliare sul ministero e la vita dei preti le indichi come «quelle virtù che giustamente sono molto apprezzate nella società umana (*Presbyterorum Ordinis* 3)». Inoltre, altri due importanti documenti di riferimento per la formazione al sacerdozio (la *Ratio fundamentalis* emanata da Roma e gli *Orientamenti e Norme* pubblicati dalla C.E.I.) insistono sul valore delle virtù umane e sulla stretta connessione tra il loro esercizio e la fecondità del ministero presbiterale.

Un altro testo magisteriale è preso in considerazione. Si tratta del piano pastorale dell'Arcivescovo Colombo per quell'anno 1977-78 (*Evangelizzazione e ministero della catechesi*). In particolare, dal paragrafo 21 di quel testo si trae ispirazione per individuare le tre grandi aree di espansione della maturità umana. «1) *La profonda unità interiore* che deve condurre il candidato al presbiterato ad una sicura e costante veracità, a quella schiettezza, cioè, che lo rende insieme aperto e chiaro, onesto e prudente, sincero e saggio»: risentiamo in queste affermazioni l'eco di quelle virtù che, quattro anni prima, il Rettore Nicora era andato proponendo ai suoi chierici. «2) *La convinta e generosa oblatività*», grazie alla quale superare sia il ripiegamento su di sé, sulle proprie ansie, sui propri vantaggi, sia qualsiasi indulgenza alla pigrizia e al disimpegno; questo genere di maturità umana prepara il terreno per la virtù cristiana tipica del prete che, come si vedrà in seguito, consiste nel donare la propria vita come il Buon Pastore. «3) *La forza d'animo*», richiesta particolarmente per non cedere «alle multiformi pressioni ideologiche e ai compromessi suggeriti dalla società odierna»; questa virtù umana deve essere temperata da una dose di buon senso e da un carattere sereno ed equilibrato, in maniera tale che il non cedere alle pressioni della società si coniughi alla socievolezza, alla capacità di dialogo.

Già importanti quelle umane, lo sono ancor di più le virtù cristiane, raggruppate nelle tre virtù teologali. Il Seminario teologico, infatti, veniva qualificato dal nostro documento «anzitutto e sempre una scuola di *fede*». In pratica, imparando ad essere obbedienti alla Parola di Dio, i futuri preti avrebbero reso la loro fede sempre più capace di orientare e

<sup>11</sup> Notizie in *Il Seminario di Venegono (1935-1985). Pagine d'un cammino*, a cura di C. PASINI - M. SPEZZIBOTTIANI, NED, Milano 1985, 59. 72. 86.

condurre la vita. Senza questa capacità non si sarebbe potuto, in futuro, far fronte alle responsabilità della vita pastorale. Al presente, d'altra parte, senza una prospettiva di fede via via sempre più matura, sarebbe stato impossibile capire, accettare, vivere quanto il Seminario proponeva. Gli educatori del Seminario ritenevano loro compito scuotere i seminaristi dalla falsa sicurezza di possedere pacificamente la fede; la quale, invece, «è frutto di una lunga e paziente fedeltà al dono di Dio».

Ai giovani candidati al sacerdozio che, proprio perché giovani, molto investivano in progettualità e nel futuro, veniva chiesto di collocare questa loro tensione «in un clima di autentica *speranza* evangelica». Inoltre, si ricorda loro che il servizio alla comunità cristiana che avrebbero svolto da preti, esige «di non vivere nell'angusto mondo dei calcoli, delle "garanzie" e delle salvaguardie, delle "pretese" o delle paure», per avere come misura «le promesse di Dio e il campo vasto e aperto del suo Regno».

Se il Seminario era stato presentato, poco prima, come scuola di fede, l'insegnamento definitivo ed insuperabile che deve essere appreso è però un altro, perché «il dono della *carità*, partecipato dal Padre, nello Spirito di Cristo capo e sposo della Chiesa, dovrà condurre l'alunno del Seminario ad una dedizione definitiva ed incondizionata all'annuncio del Vangelo e al servizio del popolo di Dio». Tale definitività e incondizionatezza significa, per il documento che stiamo consultando, essenzialmente due cose. Anzitutto, «vuol dire "dare la vita" al modo di Cristo buon pastore, con la sua grazia e per amore suo»: è questa la carità pastorale. In secondo luogo, la virtù teologale della carità rende autentica l'intenzione di diventare prete; in caso contrario, «altre "intenzioni" egocentriche e pagane» si insinuerebbero «a sostenere il desiderio e il difficile impegno di "farsi prete"».

Le virtù umane e teologali esposte dal documento del 1978 sono il terreno su cui fioriscono gli orientamenti per chi doveva dedicarsi al ministero diocesano, argomento che, tra tutti, è quello più diffusamente trattato, in un paragrafo intitolato «Pastore e guida del popolo di Dio». Tra le affermazioni principali, vi è quella secondo la quale la carità pastorale costituisce «la "spina dorsale" del sacerdozio *ministeriale diocesano*». Non minore è l'importanza data al «*riferimento* per così dire "costituzionale" *al Vescovo* come *soggetto della pienezza del sacramento dell'ordine e centro autorevole della comunione presbiteriale* [sic]» (a questo proposito si rimanda ai nn. 7 e 8 della *Presbyterorum Ordinis*). Se nelle ultime citazioni si ritrovano alcune tesi del documento di Barzio 1969, il tenore dell'esposizione risulta più rigido ed imperativo. Medesima impressione proviene

dalla pagina che prende avvio dall'affermazione secondo la quale «il prete diocesano è l'uomo della *Chiesa concreta*, della Chiesa intesa cioè nel suo ministero di grazia e di comunione fraterna, ma anche *nelle sue istituzioni e nelle sue strutture*».

I successivi passaggi, dedicati al senso di responsabilità nei confronti dei principali compiti del ministero (è interessante notare che essi seguono la classificazione dei tre *munera* – insegnamento, santificazione, governo – e si dica che tale classificazione è «ripresa, anche se con significative variazioni di accento, da P.O. 4-6»), al celibato (di nuovo è richiamata *Presbyterorum Ordinis*, al n. 16 oltre che il documento della C.E.I. *Orientamenti e Norme*, nn. 139-146), alla povertà lasciano la medesima impressione anche se, qua è là, ci sono espressioni di tono più disteso: «il Pastore non può quindi essere l'uomo della paura, della “conservazione” nel senso mortificante del termine, della “difesa” e del ripiegamento», si trova scritto, ad esempio, nelle ultime battute del paragrafo che ha attirato il nostro interesse.

Con un accostamento lecito alla ricostruzione storica, le parole appena riportate possono essere prese come il preannuncio di ciò che è contenuto nel prossimo testo che esamineremo, preparato in occasione di un nuovo incontro tenuto a Barzio.

#### IV. MINISTERO, SPIRITUALITÀ, EDUCAZIONE DEL PRETE AMBROSIANO IN UN MONDO CHE CAMBIA (BARZIO I, 1982)

Il 9 e 10 settembre 1982, ormai alla fine del ventennale rettorato di mons. Bernardo Citterio, i preti del Seminario si trovarono, dunque, a Barzio per un confronto su importanti questioni educative e strutturali. Fermiamo la nostra attenzione sulla «Traccia di lavoro» scritta per preparare quella due giorni<sup>12</sup>.

La prima parte di quello scritto mirava ad «avviare un confronto sull'immagine del prete *oggi a Milano*». Era, nello specifico, un invito a riflettere sul quadro culturale, ecclesiale, pastorale della diocesi e sul ministero del

<sup>12</sup> W-III-9, fasc. 5, cart. 3, doc. «Traccia di lavoro per la “Due giorni” di Barzio – 9/10 settembre 1982», ff. 3-5 + 5-6; 11-12 (la versione manoscritta, in fotocopia, di queste pagine è il doc. «Quale prete per una Chiesa che evangelizza», presente nello stesso fascicolo).

prete. Il quadro generale era intessuto da un triplice filo. Il primo è quello di una cultura nella quale i modi di interpretare l'uomo e le diverse espressioni umane sembrano incompatibili con il modello evangelico. Il secondo filo è la constatazione dell'insufficienza di una prassi pastorale che si limiti a subentrare là dove la cultura moderna mostra i suoi limiti, ovvero, secondo le parole della *Traccia* «sfrutta gli spazi in cui la coscienza moderna si allenta, si dà per vinta o si dispera». Al contrario, seguendo il terzo filo, ecco delinearsi il tipo di azione pastorale in grado di agire positivamente nei confronti della cultura; essa è costituita dall'annuncio del Vangelo fatto in modo tale da suscitare uomini e donne, e modi di vivere l'umanità, capaci di essere «principio critico, liberatore e salvatore» dei limitati e negativi modi di concepire e vivere l'umano, caratteristici della cultura moderna.

Di una tale azione pastorale che, in sostanza, è azione evangelizzatrice, venivano elaborati i principali passaggi: una varietà, una collaborazione, una stima *reale* (evidenziazione nel testo originale) dei vari ministeri ecclesiali; ambiti per coltivare autentiche esperienze umane; predicazione, celebrazione dei sacramenti, servizio caritativo in cui si attuasse una «armonica tensione» tra il riferimento centrale a Gesù Cristo e l'attenzione alle più svariate realtà umane; un modo di essere Chiesa attento sia alla dimensione locale che a quella universale; «educazione alle scelte vocazionali e alla santità» a cui si accompagnasse la «sperimentazione della radicalità della sequela di Cristo dentro i settori più inquieti della condizione culturale contemporanea».

Il quadro generale così tratteggiato richiedeva, sempre stando al dettato della *Traccia*, di essere ulteriormente calibrato sulla diocesi di Milano. Per avviare tale calibratura ci si deve confrontare con quattro situazioni tipicamente ambrosiane, presentate con il denominatore comune di «ambiguità». La prima delle quali è la specifica condizione culturale di un territorio segnato dalla prevalenza di città, industria, benessere. La seconda è quella «della tradizione pastorale, capace di integrare i nuovi problemi, ma aperta al rischio di autoconservarsi oltre essi». Le restanti due ambiguità sono, da una parte, quella conseguente all'esigenza di una nuova articolazione delle diverse strutture diocesane e, dall'altra, quella di reazioni di segno opposto di fronte alla situazione complessa e in rapida accelerazione: «Tener duro o rompere tutto».

In un tale quadro si collocano le intuizioni sul ministero presbiterale, condensate in quelli che dovrebbero essere i quattro stili propri del prete ambrosiano. Se ne offre la citazione letterale, nella consapevolezza che chi

legge può sciogliere la stringatezza del linguaggio grazie al quadro generale che è stato fin qui ricostruito: «1. Stile di *discrezione*: non più puntelli apologetici (mentali o sociali) o ricattatori (nei momenti di crisi) ma pacata, critica, cordiale partecipazione alla processualità contemporanea (a livello di conoscenza, di comportamento, di coinvolgimento). 2. Stile di *accoglienza e di ricerca*: animare spazi antropologici di amicizia, di senso critico, di comunicazione serena, di vicinanza ai casi dolorosi, di disponibilità per le situazioni difficili; sviluppare l'attenzione e la ricerca dei lontani, superando la pastorale passiva d'attesa e suscitando la domanda di fede. 3. Stile di *originalità*: \*cristiana: interpretazione rigorosamente cristologica dei processi antropologici (predicazione, liturgia, servizi di carità, iniziative culturali e strutture organizzative devono essere un indice puntato su Gesù Cristo); \*presbiterale: sfoltoimento delle incombenze; essenzialità dei compiti ministeriali; il difficile problema dell'impegno sociale. 4. Stile di *comunione*: valorizzazione dei diversi carismi nell'unità fraterna per vivere la discrezione, per attuare l'accoglienza, per esprimere l'originalità».

Quale spiritualità è in grado di alimentare, vivificare, sostenere un prete avente questo stile pastorale? E come formare chi dovrebbe essere, nel ministero, un prete di tal genere? La *Traccia* per preparare le due giorni di Barzio 1982 non lascia inavase queste due questioni. In particolare, la spiritualità proposta ha come orizzonte di riferimento la carità pastorale, cioè la «dedizione incondizionata, fino al dono della vita, al “culto spirituale” di una Chiesa particolare e, attraverso essa, alla Chiesa universale». Con ciò s'intende che la carità pastorale abilita il prete a consacrare totalmente se stesso perché ciascun membro della Chiesa dedichi tutta la propria concreta esistenza a Dio (questa concreta dedizione della vita è il “culto spirituale”). Tale carità pastorale unifica e polarizza tutti gli aspetti della vita del prete e ne qualifica la santità. Quanto è stato qui riportato indica che, riguardo alla spiritualità, nel 1982 venne aggiornato ciò che era stato fissato nel primo incontro di Barzio, quello del 1969 (successive citazioni confermeranno quest'osservazione).

Tenendo come sfondo di riferimento la carità pastorale, la *Traccia* offre una nutrita serie di indicazioni per la spiritualità del prete. Anzitutto, la fede è chiamata a «rivivere e integrare ricchezze e asperità del “credere oggi” così come è vissuto dai fedeli». Grazie a questa condivisione e grazie al valore unificante della carità pastorale, la vita contemplativa assume la connotazione specifica di farsi carico della «condizione spirituale

dell'uomo d'oggi, caratterizzata da: conflittualità, dispersione, azione solo nelle cose, rigidità di ruoli funzionali, ecc». Inoltre, occorrerebbe ripensare sia il valore della segregazione sia la radicalità cristiana. Ciò vuol dire, nel primo caso, «segregazione non sacrale, ma missionaria, come disponibilità a sempre nuove relazioni con sempre nuovi ambiti umani che tendono ad essere “culto spirituale”». Per il secondo caso, la radicalità cristiana dovrebbe essere intesa «come espressione ed alimento della carità pastorale».

La spiritualità proposta ha un punto qualificante nel rapporto con il presbiterio e il Vescovo. Telegraficamente e in termini propositivi, è dato il seguente elenco esplicativo: «Intelligente e cordiale partecipazione allo strutturarsi di parrocchie, decanati, zone; le forme espressive della comunione tra presbiteri; allenamento ad una certa interscambiabilità e mobilità delle funzioni; disponibilità a inventare insieme al vescovo nuove forme di presenza pastorale in nuovi ambiti antropologici diocesani o extra-diocesani, ai quali il vescovo con il suo presbiterio è inviato come pastore; valorizzazione del Consiglio Presbiterale come strumento di comunione e di partecipazione alla missione».

Un'ultima considerazione riguarda il problema dei rapporti con correnti e forme di spiritualità (ad esempio quella di un movimento ecclesiale) a cui alcuni preti chiedono ispirazione. Qui sono date due direttive. Tra spiritualità presbiterale e altre forme di spiritualità non solo non c'è incompatibilità, ma può esserci utile integrazione, «da valutare in rapporto a singoli bisogni di singole persone». Tuttavia deve essere un punto fermo sia il fatto che la spiritualità del prete diocesano ha piena consistenza in sé, sia il fatto che le diverse matrici spirituali sono chiamate ad integrarsi nella spiritualità del prete (stando al modo di esprimersi della *Traccia*, nel primo caso di deve parlare di «principio della “adeguatezza”» e nel secondo caso di «principio della “adeguazione”»).

L'educazione dei seminaristi di teologia proposta dalla *Traccia* entrava in sintonia con la spiritualità delineata. In pratica, venivano ipotizzate quattro novità, presentate come il riequilibrio di quattro rapporti. Il primo è quello tra l'attenzione alle tradizioni («alle quali è molto legato il nostro seminario e che contengono effettivamente molti spunti di saggezza e di vivacità») e il confronto con i mutamenti culturali ed ecclesiali, che correvano allora il rischio di essere intuiti «con ritardo, in modo disorganico e sfuocato, più per via di concessione che di cordiale comprensione». Un altro rapporto da riequilibrare è quello tra la corretta autonomia for-

mativa del Seminario e l'ascolto del presbiterio e della diocesi nel modo di progettare l'immagine del prete. In terzo luogo, si chiedeva di rivedere il rapporto tra il valore oggettivo dei criteri di valutazione dell'idoneità dei seminaristi e il «loro opportuno aggiornamento e progressivo adattamento “dinamico” ai tempi, ai modi, e alle condizioni concrete della crescita del giovane contemporaneo». C'era, poi, da rivedere il rapporto tra il ruolo dei così detti responsabili di disciplina ( Rettore e Vicerettore) e la guida spirituale, rispetto al ruolo dei professori. A questo rapporto sarà dato particolare rilievo due anni più tardi quando, di nuovo a Barzio, verrà tematizzata la così detta “comunità educante”, così come vedremo nel prossimo paragrafo.

Prima però di affrontarlo, è bene sapere che l'autore della *Traccia* che preparò la due giorni di Barzio 1982 è don Luigi Serenthà, allora Rettore dell'Istituto Sacerdotale Maria Immacolata (ossia ISMI che, come è noto, era deputato ad accompagnare i giovani preti nei primi passi del ministero); la paternità dello scritto si evince dalla fotocopia che riproduce l'originale vergato a mano dalla scrittura nitida e piana di don Serenthà. Il quale, l'anno successivo, sarebbe stato promosso Rettore Maggiore dei Seminari milanesi<sup>13</sup>.

#### V. TRE GRANDI TEMATICHE EDUCATIVE DELLA BARZIO II (1984).

Proprio il nuovo Rettore Maggiore don Luigi Serenthà volle fortemente un altro incontro a Barzio, tenuto tra il 26 e il 28 aprile 1984 (noto con il nome di Barzio II, per distinguerlo da quello tenuto due anni prima nella medesima località<sup>14</sup>). La tre giorni di Barzio coronò un lavoro che occupò il primo semestre dell'anno scolastico 1983-84, quando i seminaristi di teologia e di liceo, raccolti per classi, formularono un notevole numero di riflessioni. Esse vennero prima guidate e poi recepite e rielaborate da due

<sup>13</sup> Per gli incarichi di Serenthà, vedere M. PANIZZA, «Cenni biografici», in SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI MILANO, *Mons. Luigi Serenthà: una straordinaria passione educativa*, NED, Milano 1987, 17-28: 25.

<sup>14</sup> Nella tradizione recente del Seminario di Milano si parla di Barzio I e Barzio II per gli incontri tenuti nella prima metà degli anni '80 del secolo scorso. Ciò non deve far dimenticare che altri due incontri erano stati tenuti nella stessa località una decina d'anni prima, cioè nel 1969 (come è noto dal paragrafo I) e l'anno successivo (come documenta il materiale presente in W-III-9, fasc. 5, cart. 2).

Commissioni di educatori del Seminario, la prima deputata ad affrontare questioni propriamente educative, la seconda deputata a trattare tematiche logistiche, organizzative, amministrative.

### *1. Il principio cardine della comunità educante*

La prima delle due Commissioni pose come pietra angolare dei propri lavori il ripensamento del ruolo dei preti educatori del Seminario, tanto teologico che minore. Dal corposo fascicolo scritto in vista dei lavori di Barzio, si viene a sapere che la questione venne puntualizzata con la seguente ipotesi di lavoro: «Se, dall'idea di Seminario, si passasse all'idea di "comunità educante", sempre in quanto pertinente all'entità del Seminario»<sup>15</sup>. Convergevano verso uno svolgimento positivo dell'ipotesi di lavoro diversi elementi, il principale dei quali è l'individuazione di un principio guida capace di «unificare dall'interno *i diversi tipi di intervento formativo* nell'atto stesso che ne mostra plausibile la specificità (e quindi la distinzione)». Ma qual è il principio guida o valore sintetico concretamente assunto?

Inizialmente fu proposto di riferirsi al tipo di prete ambrosiano da formare per gli anni '80, tipo ben delineato due anni prima nella *Traccia* di don Serenthà (di fatto essa venne ritrascritta nella prima premessa generale del fascicolo che stiamo esaminando). Questa proposta venne scartata dalla Commissione perché era eccessivamente sbilanciata sul momento terminale del cammino educativo. Occorreva, invece, trovare un principio guida, ovvero un punto di vista di valore, che veniva sì orientato dalla prospettiva terminale del processo educativo, senza però esserne assorbito. La ricerca, a detta di chi scrisse quelle pagine, veniva facilitata dal contesto culturale-ecclesiale di allora, dal quale emergeva «che la questione o il punto di vista che non possono più essere dati per ovvi, siano la questione o il punto di vista della fede: il prete come uomo di fede; la formazione seminaristica come formazione dell'«uomo di fede» che sarà prete».

Dopo aver subito specificato che doveva trattarsi di una formazione

<sup>15</sup> W-III-9, fasc. 6, cart. 2, doc. «Barzio II. Commissione I», ff. 6-12 (ho consultato tutto il fascicolo 6 per ricavare le notizie di contesto). Da notare che questo testo è già stato pubblicato in G. MOIOLI, «Due inediti sulla formazione del prete», *La Scuola Cattolica* 119 (1991) 37-44: 37-41.

alla fede disponibile ad espandersi nella carità pastorale, cioè al dono di tutta la propria vita per la crescita della Chiesa e dei cristiani («certo si tratta sempre di “fides quae per caritatem – “pastoralem”, se si vuole – operatur”»), diffusamente si mostrava in qual modo il valore sintetico o punto di vista di valore individuato, fosse in grado di unificare la proposta educativa e i diversi interventi educativi. Le esemplificazioni sono fatte sia per il Seminario minore sia per quello teologico. Soffermandoci, in coerenza con l’itinerario fin qui percorso, su quest’ultimo, va recuperata l’impostazione generale, dove si mostra come la formazione globale alla fede (cui si dedicano particolarmente il Rettore, il Vicerettore, il Padre spirituale) e la formazione teologica (condotta sotto la guida dei professori) si unifichino dall’interno.

Infatti, mentre, l’intelligenza della fede per essere veramente tale deve addentrarsi nel cammino di fede, «corrispettivamente, un cammino consapevole di formazione alla fede deve assumere in sé, come momento interno e permanente che lo illumina, l’intelligenza attuale della fede». Questo ragionamento è completato nei seguenti termini che, alla luce di quanto fin qui riferito, dovrebbero risultare perspicui: «Così, lasciando che la teologia sia teologia e la formazione globale, personale del credente (“l’esercizio personale del cristianesimo”, o l’esperienza cristiana) sia se stessa, l’osmosi dovrebbe farsi obiettivamente dall’interno, evitando forzature indebite o dicotomie pericolose».

In definitiva, il principio individuato è unificante su due versanti, quello che concerne i soggetti della “comunità educante” e quello che concerne la proposta educativa. Tutto ciò ha ricadute positive su chi viene educato. Infatti, citando letteralmente dal nostro testo, gli è tolta «sia l’impressione di trovarsi in una specie di universo di frammenti; sia la ricerca selettiva autonoma, di mezzo ai frammenti, di una linea di percorrimto; sia la ricerca di una sintesi esclusivamente personale; sia l’invocazione di una mediazione unificatrice esterna alle componenti in gioco (o almeno ai compiti formativi diversi)».

Dopo ampi dibattiti tenuti nel corso dell’anno 1983-84, in cui, come si è detto, vennero coinvolti tutti i seminaristi del liceo e della teologia, dopo l’elaborazione di un altro testo da parte della Commissione e al termine dei dibattiti tenuti nella tre giorni di Barzio (essendo presente l’Arcivescovo Martini), il principio cardine della “comunità educante” e della proposta educativa del Seminario, venne sintetizzato nella prima delle 8 mozioni frutto della Barzio II: «Criterio per la comunità educante è il modello

della formazione alla fede, chiamata a operare nella carità pastorale qui e oggi, di colui che sarà prete per la Chiesa ambrosiana per gli anni '80»<sup>16</sup>. Quando la mozione venne votata, il 28 aprile 1984, trovò 56 voti favorevoli su 56 votanti. Veniva, in tal modo, dato il via libera per un'impostazione che avrebbe impegnato, negli anni successivi, i preti del Seminario e che sarebbe stata assunta dai progetti formativi delle varie "comunità educanti" dei Seminari milanesi.

## *2. Lo studio della teologia nella formazione del prete*

Sopra si è visto che i lavori in preparazione e i dibattiti di Barzio II tematizzarono la relazione tra formazione complessiva alla fede e formazione teologica. Una specifica messa a fuoco di questa problematica si trova in un paragrafo del testo preparato dalla I Commissione, quello che porta il titolo di: «Formazione teologica e formazione (o itinerario) del credente, nella complessiva formazione del prete»<sup>17</sup>. Le prime battute del paragrafo esplicitano il titolo, affermando che si tratta di risolvere la tensione «rilevabile nel rapporto tra le esigenze della "fede vissuta" e le esigenze della "fede compresa"». Il rischio, così afferma l'estensore del documento, è quello di risolvere tale tensione «o nella confusione delle due modalità o nella rigida separazione-estraneità» tra fede vissuta e fede compresa. Al contrario, le considerazioni che ora recupereremo indirizzano ad una soluzione in cui «la "fede vissuta" e la "fede compresa" si alimentino l'una dell'altra reciprocamente».

Il nostro documento inizia presentando il credere, più precisamente il credere cristiano, come un modo particolare di sapere la verità. È particolare, perché «si può qualificare come "sapere Gesù", in quanto in lui si individua la "verità"». Compiuto questo primo passaggio, è legittimo compierne un secondo, che è il seguente: dal momento che credere è sapere la verità che è Gesù, non è possibile sapere la verità che è Gesù se non comprendendo Gesù; infatti, sa veramente solo chi riesce a comprendere, mediante una comprensione che, nella fattispecie, arrivi a «rispondere

<sup>16</sup> W-III-9, fasc. 6, cart. 4, doc. «Mozioni votate il 28 aprile 1984».

<sup>17</sup> W-III-9, fasc. 6, cart. 2, doc. «Barzio II. Commissione I», ff. 29-34: 29-32 (questo testo è già stato pubblicato in G. MOIOLI, «Due inediti sulla formazione del prete», *La Scuola Cattolica* 119 [1991] 37-44: 42-44).

alle domande: chi è Gesù? Quando si sa autenticamente Gesù? Quando si è autenticamente credenti? ecc.». Stante tutto ciò, il comprendere è «dimensione interna, e come tale permanente dell'atteggiamento globale del credere». Si noti: essendone dimensione interna, il comprendere non equivale al credere (per cui non basta comprendere per credere) e, insieme, il credere per essere veramente tale esige, essendone una sua dimensione interna, il comprendere.

Il terzo passo riguarda il comprendere teologico. Esso è una particolare espressione del comprendere: la particolarità sta nel fatto di essere una comprensione che ha una sua propria metodologia ossia è «comprensione *critica* del credere». Ciò ha due importanti conseguenze. La prima: il comprendere teologico «non è il superamento o l'estraneazione della fede o del credere» e per questo il teologo è una «figura di valore cristiano». Seconda conseguenza: grazie alla distinzione, ma pur sempre rimanendo all'interno del credere, tra comprendere e comprendere teologico, è doveroso per ogni cristiano attuare il primo tipo di comprensione, non invece necessariamente il secondo.

Impostata così, la questione affrontata, cioè la tensione tra fede vissuta e fede compresa, può effettivamente risolversi in maniera positiva. Ciò vale anche nel caso specifico del Seminario, dove la tensione appena ricordata è declinabile in due tipi di interrogativi. Il primo si colloca sul versante della fede vissuta (che nell'interrogativo è identificata con il termine di "spiritualità"), mentre il secondo interrogativo riguarda la scuola di teologia e, perciò, si colloca sul versante della fede compresa.

Ecco, dunque, i due interrogativi: «In che misura la spiritualità [= fede vissuta, ndr] proposta o da proporre, assume e quindi porta dentro di sé il "comprendere", e dunque è una spiritualità che "comprende" e si lascia illuminare anche dal comprendere, pur non riducendosi ad esso? [...] In che misura la teologia proposta è attuale, nel senso di essere la comprensione critica *della fede*, oggi; e quindi di essere il comprendere attuale della fede?». Solo tenendo vivi ed affrontando questi interrogativi da parte delle diverse componenti del Seminario – che quindi diverranno sempre più comunità educante, cioè soggetto educativo unitario –, si permetterà alla fede vissuta e alla fede compresa di alimentarsi l'una dell'altra, reciprocamente.

Di ciò ne era tanto convinto l'autore di tale impostazione, da mettere in campo il proprio "io": «Stanno qui, *a mio avviso*, le condizioni generali di un'articolazione organica, tra il comprendere teologico, concepito come

momento e dimensione della formazione globale al vissuto cristiano, e questa medesima formazione alla fede quale è appunto un seminario teologico, in un determinato momento storico. Se la scuola di teologia non propone teologia perché non presenta il comprendersi critico della fede oggi; e se la formazione alla fede vissuta o alla spiritualità non assume, non si apre organicamente, non è disponibile ad essere una “spiritualità che comprende”, la sintesi non riesce, non può riuscire dal di dentro». Chi è colui che si cela dietro le tre parole che ho volutamente messo in evidenza, scrivendole in corsivo? Il tipo di pensiero, il modo di procedere, i vocaboli usati sono inconfondibilmente quelli di don Giovanni Moioli. Come a Barzio 1969, mediante le «Prospettive sul sacerdozio», così a Barzio 1984, le sue prospettive teologiche si sono affermate come coordinate di riferimento della linea educativa del Seminario di Milano.

### *3. Le tensioni del seminarista e del futuro pastore d'anime<sup>18</sup>*

Insieme alla tensione tra fede vissuta e fede compresa, soggiacente all'impostazione teologica cara a don Moioli, il documento della I Commissione ne presenta altre quattro. Tre avrebbero segnato soprattutto la vita e il ministero dei futuri pastori, mentre una era specifica del periodo di formazione del Seminario teologico. Nell'insieme, esse risultano fortemente assonanti con quanto due anni prima don Serenthà aveva scritto in preparazione della Barzio I.

La prima delle quattro tensioni è così presentata: «Un'altra significativa serie di tensioni può nascere in quella che potremmo chiamare l'“umanità del credere”». Con ciò s'intende l'umanità del prete, un'umanità in cui la fede diventa capace «di manifestare una reale fecondità e di presentarsi come una sorgente di creatività». A metà degli anni '80 si riscontrava quanto una tale umanità del prete venisse intaccata dalle fondamenta, dal momento che era dato sempre meno credito alla fede, «mentre in altre epoche l'“umanità del credere” del contesto socio-ecclesiale e l'“umanità del credere” del prete erano in una condizione di accordo reciprocamente recepto».

Questa tensione generava due conseguenze. La prima è la necessità di aiutare il futuro prete ad andare contro corrente e, in un atteggiamento di attesa e di speranza cristiana, a puntare sulla fede come virtù capace

<sup>18</sup> W-III-9, fasc. 6, cart. 2, doc. «Barzio II. Commissione I», ff. 34-36.

di «rivelare possibilità umane nuove e significative». L'altra conseguenza è quella di aiutare i seminaristi sia a non fare esclusivo riferimento ai modi umani d'essere prete sviluppati nelle generazioni precedenti, sia a correre il rischio di cercare vie nuove, in questo caso discernendo criticamente sullo sviluppo della propria libertà.

La seconda tensione riguarda la vita del pastore, cioè il modo di esercitare il ministero. Da una parte, in chi si prepara a diventare prete c'è la legittima esigenza di vedersi proporre una configurazione «storicamente plausibile e consistente» del ministero presbiterale; dall'altra, c'è la consapevolezza che tale configurazione, essendo di sua natura relativa a contesti ecclesiali e socio-culturali che si modificano con il tempo, chiede di essere sempre ripasmata. Se tale tensione non è ben gestita, si può incorrere in un triplice rischio: quello di non integrare bene, nella propria specifica spiritualità di prete diocesano, gli apporti provenienti da altre esperienze spirituali; quello di rifiutare «di ispirarsi seriamente ai modelli in atto di vita presbiterale»; quello di una «applicazione grezza e automatica di alcune figure». Ma il rischio dei rischi è il seguente: «quello di un progetto educativo che imponga alcune figure e di alunni che ne sognano altre».

L'ultima tensione avvertita da chi scrisse il documento preparatorio a Barzio II è quella di chi, preparandosi ad essere prete, è chiamato sì «a configurarsi come il ministro della "santa convocazione universale"» (espressione che – se non intendo male – per il prete diocesano equivale al ministero parrocchiale), ma pure ad essere disponibile ad assumere ministeri che richiedono competenze ed esperienze di settore. In questa tensione entra anche il «rapporto effettivo tra la vita presbiterale del singolo e la missione presbiterale collegiale (nelle articolazioni zonali e decanali)». Questa tensione, a detta di chi scriveva queste considerazioni, si proiettava «su un futuro dalle richieste pastorali sempre più differenziate». Di fronte a tutto questo, la formazione seminaristica avrebbe dovuto favorire una mentalità di collaborazione e «predisporre qualche differenziazione di esperienze e di competenze nell'alveo formativo comune».

## VI. QUALE RIFERIMENTO AL CONCILIO VATICANO II?

Coinvolti in riflessioni ed indicazioni che continuano a parlare al prete e alla Chiesa di oggi, probabilmente è sfuggito che quanto attinto dai lavori della Commissione I di Barzio II non ha offerto alcun rimando al

Vaticano II<sup>19</sup>. In effetti, di tutti i testi accostati in questa ricerca, solo il primo, frutto dell'incontro di Barzio del 1969, rivela direttamente l'influsso dei documenti conciliari. In altri, come ad esempio *La figura del Pastore d'anime* del 1978, il riferimento ai testi conciliari risulta meno vincolante. Altri testi ancora, come quello di Barzio II, lo si è appena notato, non richiamano mai esplicitamente il Concilio. Tuttavia, la relazione tra il Vaticano II e la proposta educativa del Seminario non si limita a questa situazione di fatto. Per dare ragione di questo, si ritorni al documento di Barzio del 1969, quello in cui il confronto con il Concilio si è pienamente attuato. Come si è visto, una voce autorevole, come quella dell'Arcivescovo Colombo, aveva riconosciuto che lì si trovava una riflessione sul prete – la quale è base per l'educazione al presbiterato – che effettivamente si lasciava illuminare dalle prospettive conciliari. Negli ambienti del Seminario questa convinzione rimase a lungo, poiché nel 1975, quando l'Arcivescovo Colombo chiese ai preti del Seminario un pronunciamento sui compiti propri del presbitero nella comunità cristiana alla luce del Vaticano II, un professore, don Giavini, a nome dei confratelli affermò: «La via possibile per una risposta è per noi il discorso tenuto a Barzio»<sup>20</sup>. L'indicazione presente nelle parole appena citate, venne fatta propria, si può dire, dalle riflessioni maturate in occasione della Barzio I (1982) e della Barzio II (1984), le quali, così come sono state presentate in questo studio, sono interpretabili come una ripresa, un aggiornamento, un arricchimento della riflessione attuata nel 1969 ed ispirata da don Giovanni Moioli. Queste considerazioni, in definitiva, ci invitano a non fermarci alla situazione di fatto da cui siamo partiti ma a ritenere che, benché i riferimenti espliciti ai testi del Vaticano II in taluni casi si sono rarefatti o siano scomparsi, la proposta educativa del Seminario di Milano si è sempre sviluppata nell'orizzonte degli orientamenti conciliari<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Salvo errore o sviste di lettura, ciò vale per tutto il corposo documento preparatorio della Commissione I.

<sup>20</sup> U. DELL'ORTO, «La recezione del Vaticano II nel Seminario di Milano: tre momenti emblematici», 126-127 (dove tale affermazione è contestualizzata).

<sup>21</sup> Una conferma di questa osservazione è un documento di 15 fogli, risalente al 1978 e interno al Seminario, che affronta il tema della «crisi dell'identità sacerdotale che in occasione del Concilio è giunta a maturazione»; la trattazione è svolta «tenendo sullo sfondo la dottrina sul presbiterato formulata da Concilio (L.G. n. 28 e P.O.)» (W-III-5, fasc. 5, cart. 2, doc. Identità sacerdotale, f. 1).

Se questo è vero, è anche vero che ciò è avvenuto in maniera differenziata per i diversi testi analizzati da quest'indagine. Per rendercene conto, recuperiamo sinteticamente i diversi testi da tre punti di osservazione, ricavando alcune conclusioni generali.

Il primo punto di osservazione è il confronto con il contesto socio-culturale. Secondo alcuni interventi (come quelli del Rettore Nicora e della Barzio I e II) esso suscita domande che, assunte con avvedutezza, possono essere benefiche per pensare l'identità e il ruolo del prete e, quindi, la sua educazione. Per altri interventi (come quello dell'Arcivescovo Colombo e, in termini più sfumati, *La figura del Pastore d'anime* del 1978) dal contesto culturale e sociale occorre, anzitutto, premunirsi perché non diventi motivo di crisi per l'identità e la missione del prete. In questo caso, ed è la prima conclusione generale a cui giungiamo, ci sono due diverse sensibilità e modalità di intendere ed attuare un fondamentale indirizzo conciliare, quello riguardante i rapporti Chiesa/mondo.

Il secondo punto di osservazione è costituito dalla realtà ecclesiale. I testi composti in occasione degli incontri di Barzio del 1969, 1982 e 1984 danno un'immagine di Chiesa, di prete, del ministero disponibile ad una revisione e ad un rinnovamento assai ampi, potremmo dire radicali, nel senso di andare alla radice delle cose. L'intervento del Cardinale Colombo dell'ottobre 1970 a Venegono, invece, assumendo l'eredità tradizionale del Seminario e della Chiesa ambrosiana, riteneva che le indicazioni del Vaticano II avrebbero dovuto innestarsi su tale realtà (da mantenersi nella sostanza), per una revisione di quanto non andava e per un miglioramento di tutto ciò che di positivo c'era. Le riflessioni di don Nicora del 1974 mostrano un'altra sensibilità perché, pur riconoscendo la bontà della pastorale tradizionale ambrosiana, l'allora Rettore di teologia era disposto, nei termini che abbiamo conosciuto, a problematizzarla. Quattro anni più tardi, un testo come *La figura del Pastore d'anime* presenta la realtà ecclesiale con toni piuttosto rigidi. Dunque, seconda conclusione generale, abbiamo a che fare con diversi approcci al messaggio centrale del Concilio, quello che concerne la Chiesa e il suo autentico rinnovamento.

Il terzo punto di osservazione riguarda la fede e il credere. Se si vuole trovare un filo conduttore che leghi strettamente tutti i documenti passati in rassegna, non c'è dubbio che esso è costituito dai passaggi dedicati alla fede. Per il testo di Barzio 1969 occorre essere sensibili alle critiche poste alla fede nel post Concilio. Educare al senso della fede è una delle direttive fondamentali date dal Card. Colombo nel suo intervento a Venegono nel

1970. Per il Rettore Nicora il fattore decisivo della transizione ecclesiale della metà degli anni '70 era data dalla situazione critica della fede, dal momento che nei fedeli coesistevano elementi cristiani e elementi «secolarizzati e paganizzanti». Chi presentò il progetto educativo della teologia nel 1978 affermò che il Seminario è «anzitutto e sempre una scuola di *fede*». Se Barzio I (1982) ha riferimenti importanti alla fede (ad esempio, là dove si sostiene che la fede è chiamata a «rivivere e integrare ricchezze e asperità del “credere oggi” così come è vissuto dai fedeli»), Barzio II (1984) assume la fede come valore o principio guida per il progetto educativo del Seminario di Milano in tutte le sue sedi. In definitiva, tutti gli interventi analizzati concordano nel mostrare che negli anni successivi al Concilio la fede cristiana è stata messa in discussione, nel modo di intenderla e di viverla. Di più. Dai nostri testi si evince che questa situazione, che potremmo dire di crisi di fede, è risultata discriminata per comprendere e recepire il Vaticano II. Questa è la terza conclusione ed è la più importante di tutte, poiché, dandole credito, si individua cosa sta all'origine del travaglio del periodo postconciliare e della recezione del Vaticano II.

UMBERTO DELL'ORTO  
*Seminario Arc. Pio XI*  
*21040 Venegono Inf. (Va)*

4 novembre 2010  
San Carlo Borromeo

#### SUMMARY

Between 1969 and 1984 in the Seminary of Milan, in particular in the theological one, followed many events which shortly present the identity of the priest and the education to priesthood. This paper carefully examines these events, framing them into their contest and outlining their originality. It is possible to see how such events understood and tried to put in action the Vatican Council II, in particular about the relationship between the Church and the world, the renewal of the Church and the way of understanding and living the faith today.