

PIETRO STELLA

Bilan des études sur Don Bosco

*in Saint Jean Bosco. Recherches sur la vie et l'œuvre
d'un prêtre éducateur italien du dix-neuvième siècle,*
éditées et présentées par F. DESRAMAUT, Roma, LAS,
1990 (Studi storici, 12), 13-27.

BILAN DES ÉTUDES SUR DON BOSCO

Pietro STELLA *

«Le cas don Bosco – écrivait récemment Francesco Traniello – qui fut l’objet de représentations très souvent stéréotypées ou paradoxales, est en train de devenir un intéressant terrain d’application et de vérification de nouvelles lignes de recherche».¹ Auteur d’études importantes sur Antonio Rosmini et spécialiste de l’histoire du mouvement catholique, Traniello a pu s’exprimer en ces termes, parce qu’il avait à l’esprit les thèmes et la qualité des études publiées dans un volume qu’il a dirigé: *Don Bosco nella storia della cultura popolare* (Turin, SEI, 1987). Les auteurs des différents essais de ce volume, presque tous non salésiens, avaient pu recourir aux matériaux et aux études qui avaient été publiés par les salésiens eux-mêmes au cours des derniers lustres.

Toutefois, aux impressions optimistes et encourageantes de Traniello, d’autres sont venues s’ajouter au cours de cette année. Plus réservées, sinon vraiment discordantes, elles étaient fondées plus ou moins critiquement sur ce qu’il a été possible d’observer dans le cadre des manifestations qui ont célébré le centenaire de la mort de don Bosco.²

Il y a lieu de se demander s’il n’est pas présomptueux de se livrer à des pronostics assurés avant que ne se termine toute l’année centenaire et que ne se dissipe le climat d’émotion qui, qu’on le veuille ou non, imprègne jusqu’au congrès d’études dans lequel nous entrons. Diverses précautions nous sont en fait d’abord suggérées par l’examen des interconnexions perceptibles entre les formes de connaissance qui prévalent fermement de nos jours, et la production scientifique que les salésiens en particulier sont parvenus à présenter à l’intérieur de leurs institutions.

* Pietro Stella, salésien, est professeur d’histoire moderne à l’université «La Sapienza» de Rome.

¹ F. TRANIELLO, «Don Bosco e il problema della modernità», in: AA.VV., *Don Bosco e le sfide della modernità* (Quaderni del Centro Studi C. Trabucco, 11), Turin, 1988, p. 41. Le titre général du cahier fait écho à celui de J. REMY, «Le défi de la modernité: la stratégie de la hiérarchie catholique en Belgique aux XIX^e et XX^e siècles et l’idée de la chrétienté», in: *Social Compass*, XXXIV (1987), p. 151-173. L’ensemble de ce numéro de *Social Compass* renferme des contributions variées sous le titre commun: «Les églises et la modernité en Europe occidentale».

² Cfr F. TRANIELLO (dir.), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Turin, SEI, 1987, et la recension qu’en a faite L. TAMBURINI in *Studi Piemontesi*, XVII (1988) I, p. 247-249.

1. La réflexion salésienne sur le système d'éducation de don Bosco jusqu'au deuxième après-guerre

L'un des domaines de réflexion qui, depuis toujours, a été cultivé à l'intérieur des institutions salésiennes a été celui du système d'éducation mis en pratique et théorisé par le saint fondateur. Des notes rapides de Francesco Cerruti sur les «idées» pédagogiques de don Bosco (1886)³ et d'autres plus ou moins élaborées, on est passé, dans le climat du procès de béatification (1890-1929), à des présentations, qui mettaient l'accent sur les principes pédagogiques fondamentaux énoncés par don Bosco lui-même dans une conférence tenue à Nice en 1877 («ce système s'appuie tout entier sur la raison, la religion et sur l'affection»);⁴ ou encore à des discours et à des considérations qui accentuaient la spécificité religieuse du système éducatif, moyennant quoi les salésiens tendaient à se contre-distinguer d'autres institutions: la sacerdotalité charismatique et exemplaire de don Bosco, la pratique des sacrements donnée comme typique et indispensable à l'intérieur des instituts salésiens d'éducation.⁵

Entre les deux guerres, avec le régime fasciste au pouvoir, les salésiens et certaines élites catholiques ont obtenu de faire entrer don Bosco parmi les classiques de la pédagogie dans les programmes scolaires d'Italie. Aux yeux des artisans de cette initiative, don Bosco était de fait une sorte de géant parmi les éducateurs catholiques du dix-neuvième siècle, le promoteur d'une éducation complète, à exalter d'autant plus qu'il contrebalançait les partisans d'une éducation axée sur le développement physique et sur le mythe de la force conquérante, toutes choses annonçant un heurt extrêmement violent entre les pays et une nouvelle et horrible conflagration mondiale.⁶ Nonobstant des oppositions et des critiques, l'entrée de don Bosco dans l'empyrée des pédagogues a été rendue possible par le climat ambigu de compromis politique et de grandiloquence religieuse qui imprégnèrent la civilisation célébrée par la rhétorique fasciste. Traversé de réserves critiques et aussi dénaturé par des

³ F. CERRUTI, *Le idee di don Bosco sull'educazione e sull'insegnamento e la missione attuale della scuola*. Lettere due, S. Benigno Canavese, tip. e libr. salesiana, 1886.

⁴ *Inaugurazione del patronato S. Pietro in Nizza a Mare*. Scopo del medesimo esposto dal sacerdote GIOVANNI BOSCO con appendice sul sistema preventivo nella educazione della gioventù, Turin, tip. e libr. salesiana, 1877. Voir l'édition critique par les soins de P. Braido, in: G. BOSCO, *Scritti pedagogici e spirituali*, Rome, LAS, 1987, p. 125-230.

⁵ A propos de l'insistance sur la dimension spirituelle et religieuse, voir J.M. PRELLEZO, «Lo studio della pedagogia nella congregazione salesiana: alcuni momenti rilevanti (1874-1941)», in: J.E. VECCHI et J.M. PRELLEZO (éd.), *Prassi educativa pastorale e scienze dell'educazione*, Rome, éd. SDB, 1988, p. 61-71; ID., «Studio e riflessione pedagogica nella congregazione salesiana (1874-1941). Note per la storia», in: *Ricerche storiche salesiane VII* (1988), p. 35-88.

⁶ Voir P. STELLA, «La canonizzazione di don Bosco tra fascismo e universalismo», in: F. TRANIELLO, *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, p. 359-382; ID., *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, vol. III: *La canonizzazione*, Rome, LAS, 1988.

amputations dues à des pédagogues laïcs de renom (Ernesto Codignola et d'autres), le débat autour de la figure et de la pensée pédagogique de don Bosco obligea les pédagogues catholiques, les salésiens en particulier, à mieux définir en quel sens don Bosco pouvait être considéré, non seulement comme un éducateur respectable, mais comme un pédagogue digne de ce nom.

Dans l'ensemble de cette sorte d'études, le livre de Pietro Braido *Il sistema preventivo di don Bosco* (1955)⁷ peut être considéré comme l'oeuvre la plus significative. Les idées et les institutions du saint prêtre piémontais y sont présentées dans leurs articulations. Il ressort de l'analyse que les oeuvres et les idées de don Bosco peuvent être justement définies comme un «système», dont le caractère particulier et aussi l'originalité sont mises en évidence par la comparaison avec les oeuvres et les idées de pédagogues et d'éducateurs avec lesquels don Bosco fut lui-même en relations directes. Le volume de don Braido, devenu classique, est pour ainsi dire le point culminant de tout un cycle d'études consacrées, moins à l'analyse du devenir des initiatives et des intuitions de don Bosco qu'à l'examen de leurs articulations logiques et à la détermination de leur validité pédagogique. On peut aussi ajouter que le livre de don Braido a été un acte courageux (qui l'a peut-être fait souffrir) et un acte de confiance de la part du recteur majeur du temps don Renato Ziggotti. L'ouvrage sur le «système préventif» est sorti peu après la mort de don Pietro Ricaldone (1870-1951), le supérieur aux grandes capacités de gouvernement qui avait dirigé la congrégation salésienne et en avait canalisé le bouillonnement durant la période difficile de l'entre-deux-guerres. Pietro Braido assurait déjà en ces années l'enseignement sur le système préventif de don Bosco à la faculté de philosophie du Pontificio Ateneo Salesiano. Les prévisions à long terme de don Ricaldone étaient appréciées pour la fondation de l'Ateneo, mais on connaissait bien aussi son attachement jaloux au rôle magistériel suprême qu'il tenait à exercer personnellement dans la congrégation. Le problème du rapport entre le sens de la tradition sur don Bosco et la liberté de la recherche scientifique sur lui se posait en somme avec une acuité particulière en ces années.

Cependant l'Ateneo occupait une place éminente dans le réseau des maisons salésiennes de formation, rendues nécessaires par la phase d'expansion alors traversée, et érigées dans les diverses parties du monde, y compris sur les instructions provenant de la S. Congrégation des Etudes.

⁷ P. BRAIDO, *Il sistema preventivo di don Bosco*. Préface de don Eugenio Ceria, Turin, PAS, 1955; 2^{ème} éd., Zürich, PAS-Verlag, 1964.

2. De la recherche philologique et littéraire à la réinterprétation globale

C'est précisément dans les scolasticats et en particulier ceux du Piémont qu'ont commencé à se faire plus pressantes les questions sur la valeur de la littérature hagiographique concernant don Bosco et sur les formes de connaissance qui en dérivait. L'inquiétude des jeunes générations tendait à se transformer en défiance à l'égard des *Memorie biografiche* de don Bosco, l'oeuvre monumentale dont la rédaction, commencée par Giambattista Lemoyne du vivant même de don Bosco, avait été progressivement publiée en dix-neuf volumes de 1898 à 1939. Une série de questions, qui touchaient de plein fouet le problème de la valeur à donner aux *Memorie*, fut soumise au P. Eugenio Ceria, l'auteur des neuf derniers volumes. «On dit – lui fut-il demandé – que don Lemoyne ne serait pas un historien, mais un romancier de l'histoire. Dans les *Memorie biografiche*, il y a trop de faits qui ne résistent pas à la critique. Les volumes de don Ceria ne sont pas non plus historiques, mais adulateurs et louangeurs».⁸

Un problème non indifférent se posait donc d'urgence, celui de la crédibilité à accorder aux documents et aux témoignages qui, à l'intérieur de la congrégation salésienne, constituaient le fondement littéraire, où les supérieurs majeurs et les chapitres généraux (et les papes eux-mêmes dans leurs allocutions) puisaient la matière de leur enseignement. Pour la culture non salésienne, surtout laïque, il s'agissait peut-être de problèmes marginaux; mais, pour les salésiens, des questions, sinon essentielles, au moins de grande importance, étaient en jeu au plan de la vie même de la congrégation.

La première tentative de réponse scientifique est venue de France. Le salésien Francis Desramaut, professeur d'histoire de l'Église au scolasticat de théologie de Lyon, élaborait et présentait comme thèse de doctorat aux Facultés catholiques de Lyon une thèse sur le premier volume des *Memorie biografiche*.⁹ Le travail comprenait une reconstruction très documentée de la figure morale et intellectuelle de don Lemoyne, à l'origine d'une méthode d'utilisation de sources orales et écrites sur le saint. Francis Desramaut détruisait définitivement la fable selon laquelle don Lemoyne avait, par irréflexion ou naïveté, fait disparaître sa documentation de base pour composer la première rédaction des *Memorie biografiche*; toute la masse des matériaux existait et continue d'exister dans sa globalité aux Archives Centrales Salésiennes. En outre, il persuadait clairement son lecteur que don Lemoyne avait été l'utilisateur honnête et scrupuleux des témoignages d'autrui, qu'il avait presque toujours

⁸ Lettre lithographiée de 14 pages datée de «Turin, 9 mars 1953». Voir, à ce sujet, P. STELLA, «Le ricerche su don Bosco nel venticinquennio 1960-1985. Bilancio, problemi, prospettive», in: P. BRAIDO (éd.), *Don Bosco nella Chiesa a servizio dell'umanità*, Rome, LAS, 1987, p. 373-396.

⁹ *Les Memorie I de Giovanni Battista Lemoyne*. Etude d'un livre fondamental sur la jeunesse de saint Jean Bosco, Lyon (imprimerie de Louis-Jean de Gap), 1962.

retranscrits et amalgamés dans un unique canevas littéraire. C'était une conclusion importante. Mais le travail très documenté de Desramaut en restait toujours à la seule première étape. La recherche minutieuse d'autres sources documentaires hors des cercles salésiens, qui eussent été confrontées à celles utilisées par don Lemoyne, dépassait les possibilités concrètes du savant français. Quelque rassurantes que fussent ses considérations sur l'honnêteté de don Lemoyne, tout restait à chercher sur la mentalité qui l'avait amené à préférer des formes narratives, qui induisaient une surnaturalité à partir de schémas pour ainsi dire médiévaux dans le premier et, plus encore, dans les volumes suivants des *Memorie biografiche*. Le cercle restreint des historiens salésiens remarqua à la fois le prix et les limites de l'oeuvre de don Desramaut: de la recherche purement philologique et littéraire, il convenait de passer à des hypothèses d'interprétation et à des modèles de recherche historique, destinés à fonder une réinterprétation globale tant des sources documentaires que de la figure historique de don Bosco. De l'analyse des divers éléments qui avaient constitué les pages des *Memorie biografiche*, il convenait de passer à celle de la mentalité où se situaient et d'où provenaient les sources utilisées par don Lemoyne, à commencer par les *Memorie dell'Oratorio*, que don Bosco avait rédigées tardivement et certainement pas avec des intentions d'historien, de chroniqueur et de documentaliste, mais qui sont à la base des reconstructions hagiographiques postérieures: celle de don Lemoyne, celles aussi d'autres salésiens et non-salésiens, comme Joergensen, Huysmans, Crispolti, Vercesi, Sallotti, Hugo Wast, Rodolfo Fierro et d'autres.

En 1965 déjà, quand il publiait des extraits des *Memorie dell'Oratorio* dans une anthologie d'écrits de don Bosco sur le système préventif, Pietro Braido demandait de n'utiliser cet écrit qu'avec précautions. Par un récit sélectif, grossissant, familièrement amusant, don Bosco visait à renforcer chez les salésiens la conviction que sa congrégation, voulue et protégée par Dieu, était porteuse d'une méthode d'éducation capable d'attirer, avec des sympathies et des soutiens, des centaines et des milliers de jeunes.¹⁰ Cette observation de don Braido avertissait implicitement des problèmes non négligeables posés par les *Memorie dell'Oratorio* à ceux qui leur demandaient d'autres messages.

Dans le climat désormais annonciateur de Vatican II, en Italie par exemple, un débat s'ouvrit sur la convenance ou non de classer dorénavant le *Giovane provveduto*, ce petit livre de dévotion qui, depuis plus d'un siècle, avait encadré les pratiques de piété dans les institutions salésiennes. Déjà traduit en français et en espagnol du vivant même de don Bosco, traduit ensuite jusque dans les langues asiatiques, il avait fini par devenir le cadre normatif de la vie dévotionnelle et liturgique au sens large des oratoires, des collèges et même des assemblées culturelles organisées lors des premières rencontres avec les In-

¹⁰ P. BRAIDO (éd.), *S. Giovanni Bosco. Scritti sul sistema preventivo nell'educazione della gioventù...*, Brescia, La Scuola, 1965, p. 3 et sv.

diens Onas d'Argentine méridionale et les tribus Bororos au coeur du Mato Grosso.¹¹

On mettait ainsi en cause l'interprétation donnée finalement à la formule de don Ricaldone dans sa lettre circulaire devenue classique pour l'année de la canonisation (l'étréne du recteur majeur pour 1935): «Fidélité à saint Jean Bosco».¹² En fait, il s'agissait de s'interroger de manière responsable sur les dangers d'un fixisme répétitif du passé au risque de se désancrer de la société pluraliste dans laquelle le monde des jeunes était désormais immergé. Le slogan de 1934-1935 devait être complété en fonction des exigences de l'aggiornamento: «la fidélité à saint Jean Bosco et à ses risques». La plaidoirie pour le renouveau n'était pas difficile à tenir: si le saint auteur avait recueilli – comme une minutieuse recherche philologique et historique le démontrait – les pratiques religieuses en usage dans les paroisses d'origine des garçons des oratoires ou des collèges, où idéalement ils retourneraient, la fidélité au saint fondateur conseillait à ses fils spirituels de ranger le *Giovane provveduto* dans le sanctuaire des bibliothèques (non pas dans les livres destinés au pilon) et d'adopter à sa place des formulaires en accord avec le mouvement liturgique, avec le mouvement oecuménique et, de manière plus générale, avec le mouvement de la collectivité humaine qui, nonobstant la guerre froide et de sérieux conflits sociaux, vivait et entraînait le monde de la jeunesse.

A partir de l'analyse historique et philologique et au-delà de cette analyse, deux faits importants militaient contre le fixisme et la répétition cristallisée de gestes et de mots qui semblait devoir produire comme *ex opere operato* de merveilleux effets éducatifs. Il était tout d'abord facile de relever combien le monde mental du dix-neuvième siècle et le contexte théologique même qui avait été celui de don Bosco, avaient été dépassés ou devaient l'être déjà. Dans les années de sa pleine maturité et de la plus grande expansion de son oeuvre (qu'il développait surtout en demandant des subsides à n'importe qui), don Bosco avait renoncé sans problème à son controversisme antivaudois rigide et assez élémentaire des années cinquante; à leur tour, les salésiens avaient abandonné sans complexes la théologie semitraditionnaliste perceptible dans le *Cattolico istruito* (1853) et dans d'autres écrits de don Bosco antérieurs à Vatican I. En outre, l'organisation des jeunes selon des structures verticales et paternalistes et avec la séparation sociale des sexes était une réalité d'un monde qui n'était plus le nôtre. L'ouverture des oratoires salésiens aux jeunes, garçons et filles, comme ils y venaient spontanément, était une solution que, par intuition et sens pratique, les salésiens et les filles de Marie auxiliaire adoptè-

¹¹ Voir à ce sujet AA.VV., *La vita di preghiera del religioso salesiano*, Lyon, 10-11 septembre 1968 (Colloqui sulla vita salesiana, 1), Turin-Leumann, Elle Di Ci, 1969.

¹² Edition officielle dans les *Atti del capitolo superiore*, 24 mars 1936, p. 1-195, sous le titre: *Strenna del 1935. Fedeltà a don Bosco santo*. Aussitôt réimprimée en un petit volume: *Strenna del rettor maggiore per il 1935, Fedeltà a don Bosco santo*, Turin, SEI, 1936.

rent exactement dans la ligne de l'intuition et avec le sens pratique de leur fondateur.¹³

En deuxième lieu, il était évident et amplement démontrable que don Bosco avait montré en soi, plutôt que du fixisme, une large capacité d'adaptation à des situations changeantes: des débuts de l'oratoire pour la jeunesse dite pauvre et abandonnée jusqu'à l'organisation de collèges et aux expéditions de missionnaires en Amérique du Sud.

Une relecture radicalement renouvelée de quelques-uns des éléments les plus caractéristiques et les plus suggestifs de l'hagiographie de don Bosco découlait de là: l'ensemble de ses songes prophétiques, des prédictions de morts et des miracles éclatants (comme la résurrection provisoire du jeune Carlo en 1849), autrement dit de faits et de récits qui constituaient une part notable et surprenante des *Memorie biografiche*, au fur et à mesure que don Lemoyne puis don Ceria avaient procédé à leur rédaction.

Ces hypothèses d'interprétation, d'autres aussi, ont été le fil conducteur des deux volumes apparus en 1968 et 1969 sous le titre: *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*.¹⁴ Le problème du rapport entre la recherche scientifique et la garde de la saine tradition sur don Bosco se ranima pendant un temps et de manière assez aiguë à l'apparition du premier de ces deux volumes. Lors de la réunion des supérieurs provinciaux d'Europe, du Moyen Orient, d'Afrique centrale, des Etats-Unis et d'Australie, qui se tint à Côme en avril 1968, les représentants du secteur allemand exprimèrent leurs appréhensions devant les nouvelles recherches «modernistes et imprudentes» qui se faisaient sur don Bosco à l'Ateneo salesiano.¹⁵ Mais le recteur majeur et son conseil permirent la poursuite de l'enquête historique et, conséquemment, de quelque manière, de la réflexion et de l'aggiornamento requis par la phase d'application de Vatican II.

Parmi les suites positives en ce sens, il y eut la création en 1973 d'un Centre d'Etudes sur don Bosco auprès de l'Ateneo, désormais reconnu par le Saint-Siège comme Université Pontificale Salésienne; et enfin, en 1977, la fondation, dans la maison généralice de Rome, de l'Istituto Storico Salesiano. Depuis lors, les contributions sur don Bosco et ses oeuvres se sont multipliées à un bon niveau scientifique tant à l'U.P.S. qu'ailleurs dans le monde salésien.

Le volume *Don Bosco nella storia economica e sociale, 1815-1870* (1980)¹⁶ a été en partie le fruit d'une ouverture à certaines techniques de recherche et à certaines orientations historiographiques sur l'étude de la présence religieuse

¹³ Requêtes de renouveau dans le volume collectif (Pietro Braidò, Luigi Calonghi, etc.), *Don Bosco educatore, oggi*, Rome, PAS, 1960; 2^{ème} éd. revue et augmentée, Zürich, PAS Verlag, 1963.

¹⁴ P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. I: *Vita e opere*, Zürich, PAS Verlag, 1968; II: *Mentalità religiosa e spiritualità*, ibid., 1969; 2^{ème} éd., Rome, LAS, 1979-1981.

¹⁵ Convegno degli ispettori salesiani Europa, Medio Oriente, Africa Centrale, Stati Uniti, Australia. *Atti (Como, 16-23 aprile 1968)*, Turin, lith. E. Gili, 1968, p. 20.

¹⁶ Par P. STELLA, Rome, LAS, 1980.

dans le tissu social; et en partie le fruit de questions nées à l'intérieur de la congrégation salésienne sur l'engagement dans les zones de pauvreté du monde. Don Bosco y est situé, dans un temps qui va des structures de privilège et d'assistance de la Restauration à celles de la société libérale, parmi ceux qui cherchent à trouver pour leurs institutions des types de supports économiques et de consentement collectif qui ne soient pas essentiellement des revenus fonciers de nature paternaliste. En définitive, don Bosco y apparaît comme un entrepreneur autonome dans le domaine de l'éducation et de la philanthropie, mais à l'intérieur des schémas de l'économie et de la société libérales. Le volume témoigne clairement d'une médiocre confiance envers les techniques statistiques et aussi d'une compétence hésitante en historiographie tant de l'économie comme telle que des doctrines économiques. Il s'agit toutefois dans l'ensemble d'un travail de première main, qui ouvre des pistes intéressantes pour des recherches sur le monde agricole et ses stratégies.

Le cercle des hommes d'études salésiens, en majeure partie de formation humaniste, philosophique et théologique, se montre toutefois encore assez mal préparé et plutôt démuné pour ce type de recherche. Les contributions les plus satisfaisantes de ces dernières années ont relevé dans l'ensemble de la recherche philologique ou de l'historiographie éthico-politique et pédagogique.

L'étude analytique des publications des salésiens sur don Bosco durant les dernières années nous entraînerait très loin. A titre d'exemple, parmi tant de contributions, il convient de mentionner celles de Francesco Motto sur la part prise par don Bosco dans la nomination des évêques en Italie après 1865 et sur ses démarches après la loi des Garanties de 1871 pour la concession de l'*Exequatur* royal aux évêques sur les biens temporels de leurs diocèses.¹⁷ Résultats de recherches passionnées à l'Archivio Segreto Vaticano et dans les dépôts publics et privés d'archives d'Italie, ces essais de don Motto mettent en relief la figure de don Bosco au centre d'un cadre à vrai dire un peu embelli. Il semble bien en effet que don Bosco ne soit intervenu en rien ou presque dans les tractations pour la nomination des évêques des sièges qui allaient de la Lombardie et de la Vénétie jusqu'aux provinces napolitaines et à la Pouille.

Mais la participation de don Bosco aux pratiques relatives aux évêques du Piémont et de la Ligurie peut être considérée comme ayant revêtu une grande portée pour le développement de ses oeuvres d'éducation. Si, jusqu'alors, son nom était sporadiquement apparu sur des feuilles catholiques non piémontaises parmi ceux des prêtres bienfaisants et zélés opérant çà et là en Italie, avec les tractations pour l'*Exequatur* il franchit brusquement la rampe et devint celui d'un personnage influent qui avait ses entrées dans les milieux gouvernementaux et auprès du Saint-Siège. Il semblerait que la conscience d'une voca-

¹⁷ F. MOTTO, *La mediazione di don Bosco tra Santa Sede e governo per la concessione degli exequatur ai vescovi d'Italia (1872-1874)* (Piccola biblioteca dell'Istituto Storico Salesiano, 7), Rome, LAS, 1987.

tion personnelle non plus réduite au seul Piémont, mais étendue à des domaines plus vastes de la société et de l'Église, ait mûri en lui au cours de ces années-là. C'est en effet peu après les interventions sur l'*Exequatur* que commencèrent les expéditions missionnaires des salésiens en Amérique, puis les établissements en France et en Espagne.

D'après ce que Pietro Braido a récemment esquissé, il semblerait que les articles et opuscules qui commencèrent à paraître en France et en Italie dans les années 70 sur don Bosco et son miraculeux système éducatif aient amené don Bosco lui-même à tenter une ébauche de théorisation de ce que, bien ou mal, il dénommera le «système préventif dans l'éducation de la jeunesse», avec des expressions que lui-même et ses fils spirituels les plus avertis (et ceci est une remarque de José Parello) ont variées sans trop se formaliser et qu'ils ont aussi dépassées.¹⁸

Après des recherches de Francesco Motto et des contributions connexes de Pietro Braido et de José Parello, il faut signaler la dissertation doctorale de Jacques Schepens sur les sacrements de pénitence et d'eucharistie dans les écrits de don Bosco.¹⁹ Il s'agit encore ici d'une exploration très minutieuse de sources éditées et inédites dans le cadre du passage du rigorisme au béni-gnisme. On aurait peut-être pu désirer une attention plus grande aux documents sur l'activité et l'idéologie religieuse de don Bosco; autrement dit une attention plus grande à la mentalité et au comportement soit du monde des jeunes, soit des collectivités plus larges dans lesquelles le message et l'oeuvre de don Bosco ont pénétré. Il eût été pour cela opportun d'interroger d'autres sources que celles utilisées.²⁰ Le rite de la confession par exemple pouvait être exploré dans la religiosité qui a progressivement gravité autour du sanctuaire de Marie auxiliaire, c'est-à-dire d'un centre de culte qui unissait la ville et le territoire, les institutions d'éducation de don Bosco et les circuits du culte populaire.

Des recherches comme celles de Francesco Motto et de Jacques Schepens

¹⁸ J.M. PARELLO, «Il sistema preventivo riletto dai primi salesiani». Rapport présenté au congrès: *L'esperienza pedagogica di don Bosco. Eredità, contesti, risonanze, sviluppi*, Venise, 3-5 octobre 1988; publié in: C. NANNI (éd.), *Don Bosco e la sua esperienza pedagogica*, Rome, LAS, 1989, p. 40-61.

¹⁹ J. SCHEPENS, «L'activité littéraire de don Bosco au sujet de la pénitence et de l'eucharistie», in: *Salesianum* L (1988), p. 9-50.

²⁰ Sur le sens de la confession et le comportement des jeunes, voir par exemple le témoignage de Giovanni Roda, qui fut appelé comme témoin "ex officio" au procès apostolique pour la béatification de Dominico Savio en octobre 1916: Sacra Rituum Congregatio e.mo ac rev.mo domino cardinali Vincentio Vannutelli relatore. Asten. et Taurinen. Beatificationis et canonizationis servi Dei Dominici Savio adolescentis laici alumni oratorii salesiani. *Positio super virtutibus*, Rome, imp. Guerra et Mirri, 1930: *Summarium super dubio*: An constet de virtutibus theologalibus fide, spe et charitate..., p. 5. L'épisode a été reporté sous une forme schématique dans M. MOLINERIS, *Nuova vita di Domenico Savio*, Colle Don Bosco, Ist. Salesiano, 1974, p. 134. Une allusion dans l'étude d'A. CAVIGLIA, *Savio Domenico e don Bosco*, in: *Opere e scritti editi e inediti di Don Bosco*, IV, Turin, SEI, 1943, p. 146.

approfondissent ou au moins élargissent la connaissance d'aspects et de moments de la vie de don Bosco replacé dans son temps. D'autres recherches récentes portent sur les développements de l'oeuvre salésienne après la mort du fondateur en connexion plus ou moins évidente avec l'image qui en avait été dessinée. Intéressantes à cet égard sont certaines remarques de Pietro Braido en marge de l'édition de lettres de don Lemoyne, ou les suggestions de José Parello sur l'attitude des premiers salésiens devant la présentation que don Bosco fit de son propre système d'éducation.²¹

Don Lemoyne, qui était entré chez les salésiens quand il était déjà prêtre, tendit à recueillir de préférence sur don Bosco – remarque Pietro Braido – ce qui apparaissait prodigieux, miraculeux, manifestation surnaturelle de l'intervention divine. Si, d'un côté, il tendait à être le chroniqueur précis des gestes et des propos de celui qui l'avait conquis et avait fait de lui son fils spirituel, de l'autre, Lemoyne était toujours en recherche avide de relations écrites sur ce que don Bosco présentait comme des songes dans les petits sermons vespéraux qu'il tenait fréquemment à la très nombreuse assemblée des jeunes du Valdocco. Ce que don Bosco donnait comme une parabole ou un rêve de nuit ou de jour – quoi que ses auditeurs aient pu y comprendre – était pour don Lemoyne la fidèle et directe expression de révélations célestes. Don Cerruti également était de ceux qui, avec modération, tenaient les songes de don Bosco pour des événements surnaturels. Mais son attention allait de préférence à l'organisation concrète et factuelle de l'éducation à l'Oratoire et dans les autres maisons salésiennes. Dans le groupe des plus fidèles collaborateurs de don Bosco, il était de ceux qui insistèrent le plus pour que les fondements du système d'éducation soient vraiment traduits en raison et rationalité dans le rapport éducateurs-jeunes, en religiosité essentielle et bien équilibrée et en charité entendue comme le don quotidien et intelligent de soi à sa tâche propre d'éducateur. Dans ses dépositions aux procès de béatification de don Bosco et à celui de son ancien camarade de classe Dominique Savio, Francesco Cerruti mit l'accent sur les vertus des deux serviteurs de Dieu au cours de leur vie plus que sur le caractère spectaculaire de manifestations prodigieuses données comme signes de dons surnaturels en eux.

Don Bosco plaça don Cerruti parmi les dirigeants de l'oeuvre salésienne: directeur du collège municipal d'Alasio, supérieur de l'inspection de Ligurie, puis conseiller scolaire général de la congrégation. Don Lemoyne, quant à lui, après des charges de direction, finit par recevoir celle de secrétaire du chapitre supérieur, qui lui convenait mieux. Elle lui laissait de larges possibilités d'écrire pour le petit théâtre et les *Lecture cattolice*, d'être poète à l'occasion et historiographe de la congrégation.

²¹ P. BRAIDO - R. ARENAL LLATA, «Don Giovanni Battista Lemoyne attraverso 20 lettere a don Michele Rua», in: *Ricerche storiche salesiane* VII (1988), p. 89-170. Pour don Parello, voir les articles cités supra.

On doit aux dispositions spirituelles de don Lemoyne le relief que les miracles et les songes ont reçu dans les *Memorie biografiche*, les songes étant donnés régulièrement comme révélations célestes de choses cachées présentes ou à venir. C'est à lui (mais déjà originairement à don Bosco) que l'on doit la tradition orale et littéraire qui finit par enraciner dans l'esprit des salésiens de la fin du dix-neuvième siècle et par la suite, l'idée un peu millénariste et apocalyptique que leur expansion dans le monde, leurs implantations dans des localités déterminées avaient vraiment été l'accomplissement d'une vision d'avenir déjà entrevue par don Bosco lui-même dans ses songes. Il l'avait vu – écrit au début de ce siècle le cardinal capucin Vivès y Tuto, l'enthousiaste rapporteur de la cause de béatification – «comme dans un cinématographe». ²² Au contraire, don Cerruti optait pour un regard plus mesuré, mais non moins réaliste, qui tendait à donner à l'oeuvre d'éducation salésienne un sens humain pour ainsi dire universellement recevable.

Les récentes études historiques des salésiens mènent en somme à une relecture de l'expérience de don Bosco à partir de sources de première main et par-delà le diaphragme des *Memorie biografiche*. Elles n'oublient cependant pas que les dix-neuf volumes monumentaux des *Memorie* constituent un terme obligatoire de confrontation par l'importance qu'ils ont eue et continuent d'avoir dans la transmission littéraire, visuelle et orale de l'image de don Bosco.

Dans l'éventail des travaux ici présentés de façon sommaire et lacunaire, on trouve des études intéressantes émanant de salésiens qui résident dans les diverses parties du monde ou en sont plus ou moins originaires, de Francis Desramaut, Cayetano Bruno, Jesús Borrego, Natale Cerrato, Reinhold Weinschenk, Antonio Ferreira da Silva; des filles de Marie auxiliairice: soeur Giselda Capetti, soeur Cecilia Romero, soeur María Ester Posada, soeur Piera Cavaaglià, soeur Anita Deleidi et d'autres et d'autres encore...

D'autres travaux, plus ou moins connexes aux études historiques, visent à une lecture plus profonde et un peu intemporelle de la personnalité de don Bosco à partir de présupposés philosophiques, psychologiques et psychanalytiques. Parmi eux, un ample essai de Sabino Palumbieri, des articles de Bruno Bellerate, de Pio Scilligo et de Xavier Thévenot. ²³

A reparcourir ce que nous avons présenté de la production d'études salésiennes et des formes de connaissance parmi lesquelles elles se situent, à vouloir aussi approfondir l'analyse avec plus de soin, on en arrive, me semble-t-il, à la conclusion que les essais produits jusqu'à ce jour ont été dans leur ensemble des réponses à des questions intérieures à la congrégation salésienne et à l'institut des filles de Marie auxiliairice, c'est-à-dire au noyau essentiel de l'aire du culte et de la mémoire de don Bosco.

²² Voir *Bollettino salesiano* XLI (1917), p. 182; et P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, III, p. 146.

²³ Voir, à ce sujet, les dernières années de *Salesianum*, *Orientamenti pedagogici*, *Rivista di scienze dell'educazione*, et *Ricerche storiche salesiane*.

Les constatations de Francesco Traniello, dont nous sommes partis, sont certainement le fruit de sa sensibilité d'homme d'étude. Mais, dirais-je, elles apparaissent généreuses et optimistes si l'on considère l'insertion encore restreinte des salésiens dans les problèmes d'un monde scientifique plus étendu, éventuellement intéressé ou intéressable au «cas don Bosco», utile terrain de vérification et d'analyse. Certes, quelques savants salésiens recourent à des modèles de connaissance et à des techniques de recherche aujourd'hui en vogue (et assez souvent encore discutées): l'étude de la mentalité et de la religiosité selon des modules de l'école des *Annales* (d'autres aussi), le recours à l'anthropologie culturelle, l'usage de méthodes et de modèles de l'histoire économique et sociale; ou encore l'acceptation de présupposés psychanalytiques, philosophiques et pédagogiques (par exemple, l'étude du système préventif à partir des modèles de Lacan, la personnalité de don Bosco scrutée à partir de philosophies personalistes ou de théories d'interprétation relevant de Freud ou de Lévy-Strauss). Mais, dans ces cas, il y a lieu de se demander s'il s'agit seulement de tentatives individuelles et sporadiques, pas encore de projets communs de travail. La prudence s'impose ici d'autant plus, quand on réfléchit aux difficultés qu'éprouve actuellement l'Istituto Storico Salesiano à se constituer une réserve de jeunes recrues.

3. Contributions d'étude et formes récentes de connaissance dans le monde non-salésien

Cela étant, on ne peut attendre des savants étrangers au monde salésien que des essais ponctuels, des cadres généraux et des tentatives d'approche particulières et partielles. Tels par exemple l'essai de Francesco Traniello sur la *Storia d'Italia* écrite par le saint, celui de Giacomo Dacquino sur la psychologie de don Bosco, de Stefano Pivato sur la presse populaire ou sur le théâtre, de Maria Luisa Trebiliani sur la femme dans la mentalité et dans l'expérience éducative de don Bosco; et aussi les propositions intéressantes de Piero Bairati sur la «culture salésienne» et la société industrielle entre le dix-neuvième siècle et l'époque du fascisme.²⁴

Dans un essai de 1986, Sergio Quinzio a rouvert le discours sur la place de don Bosco dans l'histoire de la spiritualité catholique et dans celle du catholicisme social.²⁵

Pietro Scoppola, dans un discours de célébration particulièrement important, qu'il a prononcé à Turin pour l'ouverture de l'année centenaire, a mis à profit sa compétence d'historien contemporainiste et de spécialiste des effets

²⁴ G. DACQUINO, *Psicologia di don Bosco*, Turin, SEI, 1986; les autres essais dans le volume collectif dirigé par F. TRANIELLO, *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, cité supra, n. 2.

²⁵ S. QUINZIO, *Domande sulla santità: Don Bosco, Cafasso, Cottolengo*, Turin, éd. Gruppo Abele, 1986.

politiques du modernisme en Italie pour affronter le thème de don Bosco «saint social» à l'intérieur de celui connexe et plus large de don Bosco «saint moderne». Dans la trame de l'exposé de Scoppola, on peut discerner diverses appréciations sur la théologie et les schémas mentaux de don Bosco, ainsi que sur ses écrits apologétiques et spirituels, tous éléments qui, dans leur ensemble, peuvent être situés dans un monde de résistance conservatrice catholique traditionnelle. Mais on ne minimisera pas ou on ne perdra pas de vue la conviction visiblement très enracinée en don Bosco, de la réalité chrétienne perçue dans son essence et dans son histoire, une conviction que le saint a intériorisée et exprimée sous des formes épurées et relativisées dans ses années de pleine maturité et dans le cadre d'expériences profondément différentes de ses expériences premières de prêtre et d'éducateur à Turin. Un peu paradoxalement, on pourrait donc dire (mais nous aurons certainement le loisir d'en débattre) que la modernité de don Bosco doit être recherchée dans le lien qu'il établit entre ce christianisme essentiel et presque exclusivement de niveau catéchistique, relativisant le reste (qui est toujours exprimé en formulations non «modernes») et les choix d'organisation qu'il fit dans le monde des jeunes et dans celui de la technique.²⁶

Certaines réflexions apparemment tranchées de Norberto Bobbio me viennent à l'esprit: «réformisme» et «moderne», dit-il, sont deux mots à bannir, parce que devenus vagues et ambigus dans le langage courant, surtout dans le jargon des politiques.²⁷ Bobbio réagissait à un essai historique de Giovanni Aliberti sur la modernisation du Mezzogiorno dans les années des réformes napoléoniennes. Aliberti lui répliqua en affirmant que les termes de «réformes» et de «réformisme» ne peuvent être éliminés du langage des historiens; ils ont, pour ce qui concerne le dix-huitième siècle, un sens spécifique, bien compris de ceux qui font ou étudient les livres d'histoire, et qui servent à définir ces époques et les transformations structurelles qui s'y sont produites.²⁸ En substance, Bobbio ne disait rien d'autre: il réclamait un usage approprié, sans oscillations ni ambiguïtés, des instruments de connaissance et du langage, ainsi qu'un usage correct des modèles d'interprétation. En ce qui concerne don

²⁶ P. SCOPPOLA, «Don Bosco nella storia civile», in: AA.VV., *Don Bosco e le sfide della modernità*, p. 7-20. Le thème de la modernité de don Bosco a été aussi abordé par P. BAIRATI dans son essai: «Cultura salesiana e società industriale», in: F. TRANIELLO, *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, p. 351-355; mais il est facile de comprendre qu'il s'agit de lectures discutables. A ce sujet, on pourrait voir, outre les articles déjà cités de *Social Compass*, 1987: W. REINHARD, «Gegenreformation als Modernisierung. Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalter», in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, LXVIII (1977), p. 226-252; J. HERF, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, Bologne, Il Mulino, 1988; J.A. SCHMIECHEN, «The Victorians, the Historians and the Idea of Modernism», in: *American Historical Review*, XCIII (1988), p. 287-316.

²⁷ Voir le quotidien de Turin *La Stampa*, dimanche 8 février 1987.

²⁸ G. ALIBERTI, «Sistema sociopolitico ed organizzazione dello stato nel Mezzogiorno napoleonico», in: *Ricerche di storia sociale e religiosa*, XVII (1988), 33, p. 25-43.

Bosco, c'est bien ce que l'on constate, par exemple, dans la conférence teintée d'ironie que Maurilio Guasco, autre historien catholique contemporainiste, a tenue à Florence en cette année centenaire.²⁹

Certains des hommes de science non salésiens qui sont intervenus sur don Bosco au cours de cette année, pédagogues et historiens de la pédagogie notamment, méritent à mon sens une attention particulière: ceux qui ont mis en valeur, plus que les formules élémentaires et non vraiment systématisées de 1877 sur le «système préventif», les intuitions qui les régissaient dans leur devenir et, par rapport à elles, le rôle et l'usage du temps de loisir et du jeu dans l'expérience éducative de don Bosco; que ce soit dans les rassemblements spontanés de la jeunesse des oratoires ou dans le monde relativement décontracté (même si les éléments coercitifs ou tout à fait répressifs n'y manquaient pas) des collèges salésiens, où le jeu de cour constituait un moment important de la vie en même temps qu'une salubre soupape de sûreté pour les jeunes.³⁰ De telles hypothèses sont utiles, parce qu'elles amènent à bien situer la modernité de don Bosco dans son engagement à l'intérieur du monde de la jeunesse. Mais une autre exigence naît de là, celle de l'opportunité et de la nécessité d'une exploration plus complète de ce monde même par la recherche de ses motivations psychologiques et sociales.

Comme j'ai eu l'occasion de le remarquer et de le redire, et comme, au reste, ceux qui cultivent l'histoire démographique et sociale le savent bien, la jeunesse, qui naît alors comme classe pour elle-même, est de soi un élément de modernité au dix-neuvième et au vingtième siècle.³¹ Don Bosco pourrait cependant être considéré comme un saint moderne, parce qu'il fut l'un des rares qui, à l'intérieur des structures religieuses et politiques de son époque, eurent la chance et l'habileté d'organiser une proposition d'oeuvres et d'activités qui leur fût propre et simultanément adaptée aux motivations psychiques, aux aspirations d'insertion dans la vie et aux utopies que nourrissaient les jeunes de milieux imprégnés de religiosité pratiquante, et toujours plus «modernes» parce que toujours plus marqués par la mobilité géographique et sociale dans des structures politiques désormais non confessionnelles.

Pour qui voudrait, dans un regard panoramique sur une longue période, définir à grands traits la présence chrétienne dans l'histoire depuis l'ère constantinienne jusqu'à celle que certains tendent à qualifier de néo-constantinienne, don Bosco se situerait peut-être au sein d'un catholicisme engagé dans un dessein social («faire de bons chrétiens et d'honnêtes citoyens») en une époque allant des initiatives de l'Amitié catholique aux années qui préparèrent

²⁹ M. GUASCO, «Don Bosco nella storia religiosa del suo tempo», in: AA.VV., *Don Bosco e le sfide della modernità*, p. 21-38.

³⁰ Voir, en particulier, les actes du séminaire d'étude tenu à Venise du 3 au 5 octobre 1988: C. NANNI (éd.), *Don Bosco e la sua esperienza pedagogica*, Rome, LAS, 1989.

³¹ P. STELLA, «La canonizzazione di don Bosco tra fascismo e universalismo», *art. cit.*, p. 368 et sv.

Rerum novarum. Il s'y contredistinguerait par son engagement au service des jeunes des catégories populaires émergentes. Son utopie finale fut de rêver que l'éducation de la jeunesse selon le système qu'il pratiquait, aurait toujours plus rempli le monde de coopérateurs salésiens, autrement dit d'un tissu toujours plus vaste de bons chrétiens et d'honnêtes citoyens.

Ce sont quelques petits fragments d'hypothèse qu'assurément le déroulement de ce congrès pourra vérifier par une réflexion que l'on espère attentive et orchestrée à plusieurs voix.