

I SOGNI DI DON BOSCO

Esperienza spirituale e sapienza educativa

a cura di ANDREA BOZZOLO

LAS - ROMA

© 2017 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
Tel. 06 87290626 - e-mail: las@unisal.it - <https://www.editricelas.it>

ISBN 978-88-213-1296-0

Elaborazione elettronica: LAS  *Stampa:* Tip. Istituto Salesiano Pio XI - Via Umbertide 11 - Roma

UNA CASA, UNA CHIESA, UN PERGOLATO DI ROSE.
LE CINQUE VISITE COME RIVELAZIONE
DELLA FORMA COMUNITARIA DEL CARISMA SALESIANO

Stefano MAZZER

Gli anni dell'Oratorio migrante rappresentano una delle pagine più note della vita e dell'esperienza di don Bosco nella quale l'esistenza del giovane sacerdote si intreccia e fonde con la nascita stessa dell'Oratorio di Valdocco. Si tratta di anni la cui portata e valenza carismatica difficilmente passano sotto silenzio in qualsiasi presentazione del carisma salesiano. Il racconto che don Bosco fa di quelle travagliate vicende nelle *Memorie dell'Oratorio* è forse una delle sezioni più note e commoventi dell'intero testo: un lungo pellegrinaggio, di luogo in luogo, segnato da speranze e delusioni, fino al pianto di prato Filippi e all'incontro insperato con Pancrazio Soave. Tre anni, dal 1844 al 1846, che diventeranno un riferimento emblematico, quasi un'epopea tesa a dimostrare il segreto e infallibile disegno della Provvidenza che ha guidato passo dopo passo la fondazione dell'Oratorio.

Come noto, don Bosco scrive le *Memorie* intorno agli anni 1873-1875, obbedendo a un perentorio comando del papa Pio IX. Meno noto è il fatto che in una conferenza ai soci salesiani del maggio 1864, don Bosco decide che è venuto il momento di svelare il modo in cui Dio lo aveva condotto a Valdocco dopo quel lungo e impervio migrare. In questa conversazione serale, don Bosco ritiene di dover "confessare" loro cose particolarmente importanti, che intima di non rivelare a nessuno data la loro natura. È così che egli, mentre ripercorre tutta la sua vita, dall'infanzia ai Becchi fino all'avvio dell'Oratorio in casa Pinardi, rivela che negli anni 1845-1847 fu *visitato* per cinque volte da Dio, il quale, attraverso queste *visite/visioni*, gli fece conoscere il *luogo* dove l'Oratorio avrebbe trovato stabile dimora e la *forma* della dedizione alla missione giovanile a lui donata sin dalla fanciullezza. Come vedremo, la *quinta* di queste visite ha assunto, nella successiva tradizione salesiana, una vita a sé, data la sua rilevante carica simbolico-carismatica: si tratta del celebre "sogno" del *pergolato*

di rose. Su questi dati che abbiamo cominciato a raccogliere ritorneremo con maggiore precisione e documentazione nel corso del nostro contributo. Era però necessario fin da subito cominciare a disegnare a grandi linee l'orizzonte nel quale si colloca questa indagine che, come è facile intuire, vuole accostare una delle esperienze spirituali più singolari che don Bosco ha vissuto e che ha come oggetto materiale, per così dire, i primordi e la fondazione dell'Oratorio e della Congregazione. Risiede esattamente qui la scelta di accostare le *cinque visite*: se il sogno dei nove anni riveste un indiscusso ruolo *generativo* del carisma, era importante andare a studiare un'esperienza onirico-mistica (specificheremo tra breve il senso di simili espressioni) che avesse come oggetto il sorgere della forma *comunitaria* del carisma stesso.

Come avremo modo di constatare, il materiale che ci troviamo davanti è assai complesso in quanto chiama direttamente in causa tutta la delicata matassa di questioni e di intersezioni tra le varie discipline che il progetto di ricerca sui sogni di don Bosco ha manifestato. E lo fa proprio mentre intenziona un altro luogo, insieme al sogno dei nove anni, che nella storia del carisma e nell'esistenza di ogni figlio di don Bosco riveste un'importanza notevole. Quale salesiano non si sente chiamato in causa, in modo concreto e vitale, nel racconto del pergolato di rose? Non si tratta, forse, di uno dei testi più densi dal punto di vista spirituale di tutta la nostra tradizione? Eppure don Bosco ha scelto di non inserirlo nella trama narrativa delle *Memorie*, consegnandoci invece l'altrettanto celebre sogno detto della *pastorella* o delle *tre fermate*. Quali i motivi di una simile scelta? Avremo modo di ritornare su tali questioni. Il fatto è – almeno questa è la convinzione in noi maturata – che nel caso delle *cinque visite* (e non solo, dunque, del racconto del pergolato) ci troviamo di fronte a qualcosa che, forse, pur rimanendo nella zona di *confine* che esperienze come quella del sogno rappresentano, sporge con ancora maggiore evidenza nel campo della vera e propria esperienza *mistica*. Cercheremo di motivare questa ipotesi di lavoro – che tale rimane, non potendo sviluppare con più ampiezza la riflessione dati i limiti imposti dalla natura di questo contributo – cercando di comprendere se può corrispondere effettivamente alla convinzione di don Bosco stesso, ma anche solo le prime battute di questo lavoro invitano a confrontarsi con questioni ermeneutiche di non semplice soluzione, che richiedono di collocare le nostre riflessioni all'interno di un orizzonte ampio e articolato di natura sia teologico-spirituale che filosofico-psicologica.

È quanto intendiamo fare nella prima sezione del contributo (§ 1), per poi entrare più direttamente nella ricostruzione delle fonti – e la loro storia degli effetti – (§ 2) e concludere con la vera e propria ermeneutica teologica delle *cinque visite* (§ 3). Chi desiderasse confrontarsi immediatamente con

il commento all'esperienza vissuta da don Bosco potrà omettere la lettura del § 1.

1. Questioni preliminari

Due diversi ordini di considerazioni invitano a una chiarificazione di fondo dell'orizzonte entro il quale si colloca la nostra ricerca. Da una parte occorre riconoscere che la temperie culturale propria della modernità e post-modernità ha segnato un progressivo restringimento nella concezione e comprensione della *coscienza* umana, che si è andata via via riducendo prima al dominio del *cogito* di cartesiana memoria, e poi, in tempi più recenti, al risultato di processi neuronali e fisiologici che rischiano di ridurre il *proprium* dell'*humanum* a una visione neuroscientifica che, da sola, non riesce a dar conto della sporgenza e dell'ulteriorità che, comunque, la persona umana esibisce. Dall'altra si è assistito, nell'ambito della tradizione propria del carisma salesiano – ma lo stesso si potrebbe dire per la spiritualità cristiana in generale –, al passaggio da una stagione tesa ad esaltare in maniera eccessiva tutto ciò che poteva indicare l'irruzione del soprannaturale nella vita di don Bosco a una successiva stagione di “demitizzazione” che, per un movimento pendolare di facile comprensione, ha voluto ricondurre a una lettura storica o meramente pedagogica tutto ciò che, nell'esperienza del santo, eccedeva i normali e consueti limiti dell'esperienza comune.

Il fenomeno dei *sogni* di don Bosco si colloca esattamente al crocevia di questi due vettori, intersecandoli in maniera interessante ma anche problematica. Il sogno, infatti, è stato via via escluso da parte della cultura occidentale moderna dal novero delle esperienze significative e portatrici di conoscenza e verità, facendone semplicisticamente l'apparizione di un inconscio che solo nella sua opposizione al conscio della veglia – alla ragione capace di interpretarne le oscure immagini – poteva acquisire una qualche legittimità di esistenza. Di pari passo, nella riflessione teologica si è generato un atteggiamento di sufficienza e fin quasi di sospetto nei confronti di tutto ciò che sembrava retaggio di un'agiografia ormai datata, ovvero di quella presenza del miracolistico, dei fenomeni straordinari della mistica così massiccia e, spesso, poco criticamente sondata. Ora, da una parte la provocazione della scuola fenomenologica e dell'ermeneutica, dall'altra la riconfigurazione teologica del rapporto grazia-natura, verità-storia, hanno messo in seria discussione l'antropologia filosofica e teologica tipica della modernità e hanno propiziato nuovi sentieri e percorsi ben più rispettosi del reale e maggiormente capaci di interpretare correttamente i dinamismi

propri della persona umana in relazione alla sua identità più profonda e alla sua costitutiva relazionalità (con sé, con gli altri, col mondo, con Dio). Sullo sfondo dell'orizzonte comune del progetto di ricerca, desideriamo offrire due prospettive che ci sembrano particolarmente felici in ordine a una disamina serena e consapevole dell'esperienza delle *cinque visite* vissuta da don Bosco. La prima è la proposta teologica che ci sembra più interessante in ordine a una fenomenologia teologica del *sogno* e, più in generale, di quei fenomeni che si presentano sulla linea di confine tra il visibile e l'invisibile: ci riferiamo alla riflessione del celebre autore russo Pavel A. Florenskij. Assieme a questo, volgeremo la nostra attenzione anche ad alcuni indirizzi filosofici che, per altre vie e con metodologie differenti, confermano una visione dell'*humanum* finalmente libera dalle strette maglie della modernità. In un terzo momento, infine, considereremo il modo in cui la teologia spirituale intende oggi l'esperienza mistica e, in particolare, il fenomeno delle visioni e dei sogni, con uno sguardo alla presenza di tali manifestazioni nei grandi carismi di fondazione.

1.1. *La fenomenologia teologica del sogno di P.A. Florenskij*

«La verità è la vita» mi ripeteva più volte al giorno; «senza verità non si può vivere. Senza verità non c'è esistenza umana». Era lampante, ma su queste e altre considerazioni simili il mio pensiero si bloccava, incocciando ogni volta contro qualche ostacolo invalicabile. Un giorno, di colpo, sorse spontanea una domanda: «E loro?». E con quella domanda il muro fu abbattuto. «E loro, tutti quelli che esistono e che sono esistiti prima di me? Loro, i contadini, i selvaggi, i miei avi, l'umanità in genere: davvero sono esistiti ed esistono senza la verità? Oserò dunque sostenere che gli uomini non abbiano avuto e non abbiano la verità, e che dunque non siano vivi e non siano uomini?».¹

Con queste parole Pavel A. Florenskij descrive il momento del “crollo” che segna uno spartiacque nella sua vita: dopo un'educazione improntata al più severo positivismo scienziato da parte del padre, il giovane studioso, da sempre aperto al mistero in tutte le sue svariate forme, perviene alla ferma convinzione che la verità non ha la forma del razionalismo bensì quella ben più profonda e vitale del simbolo, della relazione, della *vita*. Le espressioni appena citate ben si attagliano anche al nostro oggetto di indagine, il sogno. Parafrasando le parole del teologo ortodosso, potremmo chiederci se davvero osiamo sostenere che quanto l'uomo in tutti i tempi, in tutte

¹ P.A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, Mondadori, Milano 2003, 305.

le culture, ha sempre riconosciuto, ossia che l'esperienza onirica ha a che fare con l'apparire non di qualcosa di fatuo e inconsistente quanto piuttosto con gli strati noumenali della coscienza e del mondo – strettamente legati alla dimensione del sacro, comunque lo si intenda –, sia stato frutto di un difetto di conoscenza? Non si tratta piuttosto di dover mettere alla prova la concezione riduttivamente razionalista della cultura contemporanea in merito a esperienze che evidentemente faticano a inserirsi nel novero di una verità concepita come insieme di idee chiare e distinte? Florenskij diventa un interlocutore assai accreditato in vista di simili riflessioni: matematico e fisico di altissimo livello, una volta abbracciata la fede svilupperà un pensiero a tutto tondo, capace di connettere in modo organico e vitale tutti i diversi saperi. Non c'è quasi ambito del sapere che non sia stato da lui indagato entro una concezione profondamente trinitaria della verità e della realtà. Quando egli si incammina nella comprensione di esperienze come quella del sogno, della visione, dell'estetica, non può certo essere accusato di fideismo o di non tenere in debito conto l'aspetto psico-fisiologico direttamente implicato in simili esperienze. Egli però – e questo è tanto urgente quanto prezioso, oggi – rifiuta di condurre un'ermeneutica di tali fenomeni che non tenga conto di una visione integrale e olistica del fenomeno stesso. Non potendo illustrare nemmeno sinteticamente la *Weltanschauung* florenskijana² ci accontentiamo di segnalare brevemente la sua disamina del sogno perché ha molto da dire alla nostra ricerca.

Il sogno, la visione mistica, l'esperienza artistica sono, secondo il Nostro, tre luoghi nei quali all'uomo è dato di toccare con mano e di abitare il *confine tra i due mondi*, quello *visibile* e quello *invisibile*, dei quali, diversamente da quanto la mentalità scienziata ci ha abituato a pensare, il secondo è ben più reale e concreto del primo.³ Così scrive nel suo celebre saggio sull'icona:

Secondo le prime parole del Genesi, Dio «creò il cielo e la terra» (Gen. I, 1) e questa divisione di tutto il creato in due parti è sempre stata considerata fonamen-

² Per una presentazione generale dell'Autore: cfr. N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 2012; L. ŽÁK, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.

³ Sull'ermeneutica del sogno in Florenskij si veda: L. GIULIODORI, *L'istante eterno: tempo, sogno e quadrimensionalità in Pavel Florenskij*, Amazon Kindle Publishing 2014²; ID., «Abitare il confine»: Pavel Florenskij e il mondo invisibile, Pontificium Aethenaeum S. Anselmi de Urbe, Romae 2007. Sempre sul sogno, ma all'interno di una presentazione organica del pensiero di Florenskij, cfr. N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore*, 214-215.

tale. Così nella confessione di fede chiamiamo Dio «Creatore delle cose visibili e delle invisibili», Creatore così delle visibili come anche delle invisibili. Questi due mondi – il visibile e l'invisibile – sono in contatto. Tuttavia la differenza fra loro è così grande che non può non nascere il problema del confine che li mette in contatto, che li distingue ma altresì unisce. Come si può intenderlo? Qui come nelle altre questioni metafisiche il punto di partenza è ciò che noi già sappiamo dentro di noi. Sì, la vita della nostra anima ci dà il punto d'appoggio per conoscere questo confine che mette in contatto i due mondi, infatti anche in noi la vita nel visibile si alterna alla vita nell'invisibile, sicché c'è un tempo, sia pure breve, sia pure concentrato al massimo, talvolta fino all'atomo di tempo – quando i due mondi si toccano e ci diventa contemplabile perfino questo congiungimento. In noi il velo del visibile per un istante si squarcia e attraverso di esso, mentre ancora si avverte lo squarcio, ecco, invisibile soffia un alito che non è di quaggiù: questo e l'altro mondo si aprono l'un l'altro.⁴

Fin dal momento del crollo della sua fede positivista, Florenskij aveva compreso la natura simbolica del reale, il suo non essere riducibile alla sola dimensione cartesiana; aveva raggiunto un'incrollabile convinzione – fautrice di nuove e formidabili scoperte anche in ambito scientifico – dell'ontologicità del mondo spirituale e della possibilità di conoscerlo e farne esperienza nelle crepe del raziocinio, laddove l'uomo si apre e si consegna alla verità.⁵ Ora, il sogno è la prima e più elementare esperienza che permette di abitare il confine tra i due mondi;⁶ la visione e l'esperienza artistica sono espressione dello stesso *confine*. Seguendo dunque la proposta di Florenskij, nel nostro studio riterremo il sogno e la visione mistica come fenomeni sovrapponibili per quel che concerne non tanto le loro modalità quanto il loro significato umano e teologico.

a. Un aspetto dell'esperienza onirica è particolarmente interessante per Florenskij: la sua dimensione *temporale*.⁷ In effetti nel sogno la tempora-

⁴ P. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 2002⁸, 19. Il contatto con il mondo del divino è, per il Nostro, anche il terreno nel quale sorge l'autentica interrogazione filosofica: cfr. ID., *Stupore e dialettica*, Quodlibet, Macerata 2011, 57.

⁵ Per la descrizione dell'esperienza di audizione notturna che fu preludio alla sua *Kehre*: cfr. P.A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli*, 270-271; in merito alle sue ricerche matematico-fisiche cfr. ID., *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

⁶ Cfr. P. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, 20.

⁷ La riflessione sul *tempo* è di fondamentale importanza in Florenskij: cfr. L. ZAK, *Il mistero del tempo come «quarta dimensione» in Pavel A. Florenskij, Dialegethai* 2001, in www.mondodomani.org (ultima visita 25.04.17). In attinenza con la realtà del sogno si veda: P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo. La metafisica del genere e dello sguardo*, SE, Milano 2012, soprattutto le pp. 55-67; ID., *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1998, 252-254.

lità affiora come quarta dimensione dell'esperienza umana, ma si tratta di una temporalità singolare. Nel sogno il tempo è come *capovolto* rispetto a quanto viviamo nella veglia. È quella che il Nostro chiama la *teleologicità* del sogno: se nella veglia noi vediamo che le cause precedono sempre gli effetti, i quali, per così dire, nel loro movimento si allontanano dal nostro presente, nel sogno il tempo scorre velocissimo, così veloce da poter invertire – in analogia con le teorie della relatività – il suo stesso *verso*. È così che nelle visioni oniriche, gli effetti camminano incontro alla causa che li genera, il tempo cammina verso di noi, verso il presente, indicando in modo chiaro il *télos*, il fine del reale stesso. Il messaggio del sogno risiede allora, eminentemente, nella *direzione di senso* che esso mette in movimento, nel *fine* verso il quale manifesta essere protesa la realtà più intima di noi e del mondo.

Uno scopo, visto dal versante della veglia, non ci appare più che una forza ideale, anche se lo vagheggiamo, mentre da quest'altro versante, per quest'altra coscienza, è una forza vitale, una realtà plasmatrice, una forma creatrice di vita.⁸

Lungi dall'essere una congerie di immagini propria dei desideri e degli istinti dell'inconscio della quale la ragione vigile dovrà poi cercare di sbrogliare la matassa amorfa, il sogno si fa luogo di attingimento della *direzione*, del *movimento* intenzionale cui la libertà è chiamata a dare risposta e condurre all'azione. E il sogno può determinare una simile dinamica in quanto la sua natura è essenzialmente simbolica:

Quelle immagini che separano il sogno dalla realtà, separano il mondo visibile dal mondo invisibile, e in tal modo congiungono i due mondi. In questo luogo di frontiera delle immagini oniriche si stabilisce il loro rapporto sia con questo mondo sia con quell'altro. In rapporto alle immagini comuni del mondo visibile, in rapporto a ciò che noi chiamiamo 'realtà', il sogno è 'soltanto sogno', un nulla, *nihil visibile – nihil* però *visibile*, un nulla visibile, contemplabile e confezionato con le immagini di *questa* 'realtà'. Ma il suo tempo, cioè il suo carattere fondamentale, procede *capovolto* rispetto a quello che costituisce il mondo visibile. Perciò, benché anch'esso visibile, il sogno è del tutto teleologico ovvero simbolico. Esso ridonda del significato dell'altro mondo. [...] Il sogno è il limite comune alla serie delle situazioni terrene e alla serie delle esperienze celesti, la debole frontiera di quaggiù e il baluardo di lassù.⁹

Non si tratta di dare un immediato carattere trascendente a qualsiasi immagine onirica: nulla di così semplicistico nella visione di Florenskij. Il

⁸ P.A. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, 30.

⁹ *Ibi*, 32.

discorso è piuttosto quello di allargare gli spazi della ragione recuperando la dimensione simbolica dell'essere e del pensiero, l'unica che rende giustizia all'esperienza che l'uomo fa. Così come il sogno, anche l'autentica visione mistica e l'estasi artistica permettono alla persona di penetrare negli strati profondi del reale, gli strati "ideali" direbbe Platone, non per evadere dal presente quanto piuttosto per riconoscere l'appello alla libertà che la verità porta con sé. Abitare il confine tra visibile e invisibile è, insomma, qualcosa di estremamente responsabilizzante: è appello alla libertà, spinta all'agire, movimento che riconosce la precedenza del dono e il dovere della responsorialità di fronte a un senso che non è la libertà a istituire ma che è chiamata a riconoscere come compimento di se stessa. Ciò che appare nel sogno, è dunque capace di imprimere una direzione, un *verso* alla propria vita, un movimento diretto verso il *télos* che il fenomeno onirico, mistico, artistico, hanno "svelato" per un attimo: un attimo che però ha un sapore sovratemporale, in quanto irruzione dell'eterno nel tempo (come Platone aveva intuito nel *Timeo*, 37D), attingimento della verità nello spazio del qui ed ora della storia.¹⁰ Il tutto senza alcun meccanicismo o automatismo, in quanto l'apertura della libertà al "mondo di lassù" richiede esercizio, sforzo ascetico, rinuncia alla propria aseità, affidamento e consegna di sé alla verità che si dona e che, ultimamente, è Dio. A proposito della visione mistica così scrive il pensatore russo:

orientando la vita interiore, la visione si manifesta, non allorché ci sforziamo con le nostre forze di superare la statura a noi assegnata e di varcare soglie a noi inaccessibili, ma quando misteriosamente e incomprensibilmente la nostra anima è giunta sul piano dell'altro mondo, invisibile, sollevata fin lassù dalle forze celesti stesse; come il «segno dell'alleanza», l'arcobaleno si mostra dopo che si è sparsa la benefica pioggia, la manifestazione celeste, l'immagine dall'alto, è data per annunciare e ribadire il dono invisibile concesso nella coscienza diurna, in tutta la vita, come messaggio e rivelazione dell'eternità. Questa visione è più oggettiva delle oggettività terrestri, più sostanziale e reale di esse; è il punto d'appoggio dell'opera terrestre, il cristallo attorno al quale e secondo le cui leggi di cristallizzazione, sul cui modello, si verrà cristallizzando l'esperienza terrena, che diventa tutta, nella sua stessa struttura, un simbolo del mondo spirituale.¹¹

b. Vedremo come una simile lettura del fenomeno mistico sia appropriata a quanto don Bosco sperimenta nelle *cinque visite*. Per ora ci basti l'aver segnalato tale prospettiva, non prima di aver sottolineato come per Flo-

¹⁰ Pagine di rara intensità sulla dimensione sovratemporale e *sacra* del tempo si trovano nell'opera postuma: P.A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016 (in particolare le pp. 315-316).

¹¹ P.A. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, 42.

renskij anche l'evento della parola e la possibilità del *linguaggio* siano assolutamente e da cima a fondo *simbolici*. Il linguaggio non è iscrivibile dentro una mera logica denotativa o descrittiva, quasi si trattasse di una convenzione che non ha a che fare con gli strati ontologici della realtà. La parola è un altro luogo di *confine*: è un vero e proprio *terminus*, secondo la radice etimologica e il significato primordiale che il *termine* porta con sé.¹² Il *sensu* del *dire* un'esperienza quale il sogno o la visione, non può essere dunque consegnato alla ricerca delle *ipsissima verba*, quasi positivisticamente intese, in quanto la parola non è rinchiudibile in una rigida attribuzione di senso e significato quanto piuttosto vive del continuo scambio tra verità e libertà, nello spazio dell'intersoggettività dei pensieri, in quella zona di incontro e di relazione per la quale e in vista della quale la parola è portatrice di autentico significato. Così sarà anche del resoconto di un sogno o di una visione: ciò che la parola dovrà custodire non è l'esattezza cronachistica di quanto visto o udito, quanto piuttosto la profondità spirituale di ciò che della propria esistenza in quella singolare esperienza è venuto alla luce. Ma, come per tutte le vicende nelle quali la verità di noi è coinvolta e promossa, non potrà che arricchirsi, implementarsi, chiarificarsi via via che la vita stessa si dipanerà e renderà manifesto quel *télos* che l'irruzione dell'*altro* mondo nella coscienza del soggetto aveva icasticamente indicato.

1.2. *Il sogno tra psicologia e fenomenologia*

La vita notturna è la prima a fare le spese del processo di diurnizzazione che scandisce inesorabile l'evoluzione della mentalità occidentale moderna. Insieme alle estasi e alle visioni diurne, alle cosiddette manifestazioni patologiche della personalità e alle più sottili incrinature che minacciano il *continuum* dell'esperienza vigile, il tempo che dedichiamo al sonno e alle sue fantasmagorie è andato a comporre il quadro di ciò che potremmo definire il "resto" della coscienza: uno spazio di esclusione e di marginalità, uniformato nel segno dell'insignificanza, che nel corso dei secoli abbiamo separato sempre più nettamente dal regno legittimo della coscienza per mezzo di solide barricate diurnizzanti.¹³

¹² «Cos'è il *termine* da un punto di vista etimologico e semasiologico? *Terminus*, o *term* || *en*, -*īnis*, o *termo*, -*ōnis* deriva dalla radice *ter* che significa: "attraversare", "raggiungere una meta che si trova al di là". Così *terminus* indica essenzialmente un confine» (P.A. FLORENSKIJ, *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, Guerini e Associati, Milano 2013², 140). Su questo si veda anche: P.A. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, Medusa, Milano 2003 (in particolare le pp. 69-70); L. ZAK, *Tra occultamento e rivelazione. La parola in P.A. Florenskij*, «Dialegesthai» 2003, www.mondomani.org (ultima visita 26.06.2017).

¹³ L. DE PAULA, *Il sogno senza inconscio. Immaginazione notturna tra psicologia e*

Con queste penetranti parole Luisa de Paula appronta, in un suo prezioso volume desiderato, promosso e sostenuto dal grande Bruno Callieri, la sua acuta e feconda analisi del sogno in prospettiva fenomenologica. Compito non facile, che la studiosa onora brillantemente: liberare il sogno dalla onnipresente e ormai ovvia matrice freudiana – in tutte le sue diverse declinazioni – per restituirgli la densità e il *senso* che da sempre l'umanità gli ha riconosciuto. E questo non con un banale o ingenuo accantonamento delle istanze che la psicanalisi ha sollevato e solleva ma confrontandosi in modo diretto e appassionato con quella che è *la cosa stessa*, il sogno nella sua evenemenzialità da tutti sperimentata, ogni notte. Siamo debitori di queste righe proprio alla riflessione di Luisa de Paula che il progetto di ricerca ci ha permesso di conoscere e incontrare, intessendo un'amicizia che rappresenta per noi uno dei frutti più belli del progetto stesso.

È noto come autori quali L. Binswanger o, per altri versi e da una diversa prospettiva, M. Foucault o M. Zambrano, per venire fino al già citato Callieri o a E. Borgna, hanno via via offerto una nuova e ben più complessa visione del sogno e, in particolare, dell'immaginario che in esso si dà come attività della coscienza.¹⁴ Secondo Foucault, il ruolo che la psicanalisi assegna all'inconscio è fatalmente debitore all'impianto della ragione moderna: l'inconscio, infatti, per così dire, "trova casa", perviene al suo senso solamente come negazione del conscio, qualcosa che rimane alle spalle della coscienza, sostanzialmente estraneo ad essa. Il suo senso, appunto, non risiede in esso bensì nel lavoro di interpretazione e codificazione dei contenuti del sogno ad opera della coscienza della veglia.¹⁵ In una simile prospettiva, il sogno non è dunque portatore di un *senso* bensì solamente di *contenuti*, il cui significato può esser via via ricostruito dall'analista o dal sognatore stesso alla luce della sua coscienza diurna che tutto ordina a partire da elementi sostanzialmente estranei all'esperienza del sogno stesso. In questo modo si viene a determinare uno svuotamento dell'esperienza

fenomenologia, Alpes Italia srl, Roma 2013, 12. Cfr. anche: ID., *Il sogno tra radicalismo scettico e realismo onirico*, <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2008depaula.pdf>; ID., *Il sogno in Platone*, in *Dialegethai* 2009, www.mondodomani.org (ultima visita 04.06.2017).

¹⁴ Cfr. L. BINSWANGER, *Sogno ed esistenza*, SE, Milano 1993; M. FOUCAULT, *Il sogno*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003; M. ZAMBRANO, *Il sogno creatore*, Mondadori, Milano 2002; CALLIERI B., *Io e Tu. Fenomenologia dell'incontro*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2008; CALLIERI B. - M. MALDONATO - G. DI PETTA, *Lineamenti di Psicopatologia fenomenologica*, Guida, Napoli 1999; E. BORGNA, *Il tempo e la vita*, Feltrinelli, Milano 2016; ID., "Sogno ed esistenza". *Note su Binswanger*, in «Atque» 8-9 (2011) 97-102.

¹⁵ Cfr. M. FOUCAULT, *Il sogno*, cit.

stessa del sognare, la quale non è depositaria di alcunché di significativo in se stessa, presentandosi solamente come “materiale” sul quale poi interverrà la ragione ordinatrice. Ma le cose stanno proprio così? I guadagni della filosofia contemporanea, soprattutto di indirizzo fenomenologico, anche quando si sono incontrati con la psicopatologia e la psichiatria (come nel caso di Callieri e Borgna), risultano assai importanti: essi permettono di recuperare una comprensione della coscienza finalmente libera dalle maglie diurnizzanti tipiche del paradigma della modernità, facendo entrare nel novero della coscienza anche quelle esperienze di *passività* che, lungi dall’esserle estranee, ne rappresentano spesso dei luoghi di attuazione particolarmente significativi. Rileviamo qui alcuni passaggi particolarmente densi e interessanti in vista della nostra analisi delle *cinque visite* di don Bosco, la quale potrà molto beneficiare di questo confronto.

a. Sulla scia di Binswanger e Foucault, De Paula dedica molte energie a dimostrare come l’essenza dell’esperienza onirica – ma ad essa potremmo affiancare, come Callieri ha insegnato, anche l’esperienza mistica – risieda nella sua capacità di manifestare e generare un “tendere a”, un “dirigersi verso” (Brentano), ossia di suggerire una *direzione*, un *verso*: ultimamente, un *senso* alla e della vita del sognatore. Ci pare essere questo uno dei punti di massimo interesse per noi. L’immaginario fantasmagorico che nel sogno si propone come espressione della vita della coscienza non ha cioè bisogno di essere “decriptato” punto per punto per poter offrire il suo *senso*: è nella dinamica che in esso si dà, nella direzione che in esso si svela che il sogno rivela il suo appartenere a pieno diritto all’esperienza umana. Anzi, forse in nessun’altra esperienza da noi vissuta riesce ad emergere con eguale potenza di fascinazione e coinvolgimento degli strati emozionali più profondi la verità di ciò che viviamo, l’orientamento della volontà, la percezione del significato della nostra esistenza. È così che il movimento del sogno, se letto e colto entro la dinamica a lui propria – senza dover ricorrere a un significato che sta, allegoricamente, sempre al di là di esso –, indica una direzione che il soggetto può riconoscere, intenzionare: direzione e verso che tendono, per loro natura, all’azione, che spingono e suscitano la libertà, la liberano, direbbe Foucault. Infatti, tutte le nostre riflessioni, conoscenze, decisioni, anche le più razionali, hanno sempre come loro luogo fontale la *percezione* (basterebbero gli studi di Merleau-Ponty a dimostrarlo),¹⁶ l’immaginario che, della percezione, costituisce il nucleo primo. Ma della stessa sostanza, per così dire, è fatta l’esperienza onirica, anzi, in essa l’immaginario è ancora più ricco e libero. «L’immaginazione, quindi, non

¹⁶ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2009.

è qualche cosa di semplicemente aggiuntivo o accessorio rispetto a ciò che è oggetto di percezione o di sensazione, ma è piuttosto la condizione prima dell'apparire, il presupposto imprescindibile perché qualsiasi 'realtà', cosa o persona, mi si renda presente, e l'esperienza onirica è la rivelazione in trasparenza del lavoro incessante dell'immaginazione». ¹⁷ Se questo è vero, comprendiamo come nel sogno o nelle esperienze che hanno a che fare con una percezione immaginativa diversa da quella dello stato di veglia, sia depositato un senso carico di verità, capace di intercettare la direzione più profonda sulla quale la libertà è chiamata a pronunciarsi. Si tratta di quanto vedevamo già in Florenskij, ossia della *teleologicità* del sogno o della visione, del loro essere svelamento del *télos* verso il quale la libertà è invitata a decidersi trovandosi però immediatamente coinvolta, senza poter astrattamente porsi come soggetto che "guarda" un oggetto estraneo. Ciò ci porta a riconoscere che

non è guardando alle nostre spalle che possiamo ritrovare il sogno, bensì procedendo avanti, seguendone lo slancio in direzione di un senso in perenne genesi e costitutivamente aperto. La più fedele "interpretazione" del sogno allora non è il tentativo di trascriverlo in parole ma, come vedremo, di assecondarlo prolungandolo nell'immanenza di un agire trascendente. La direzione del sogno e della sua interpretazione sarà allora non tanto il passato, quanto il futuro. ¹⁸

Avremo modo di apprezzare come queste riflessioni si accordino non solo con la tipicità del fenomeno dei sogni di don Bosco ma anche con il movimento che le autentiche esperienze mistiche imprimono nella vita di colui che le riceve. Si tratta sempre, in effetti, di un immaginario che manifesta il proprio senso solo indirizzando la libertà verso il futuro, verso una missione da compiere, intesa non tanto come anticipazione quasi "cinematografica" di eventi futuri, quanto e ben più profondamente come significato della propria stessa esistenza nel mondo. Ci sono altri tre aspetti

¹⁷ L. DE PAULA, *Il sogno senza inconscio*, 31.

¹⁸ *Ibi*, 33. «I sogni, ci suggerisce Binswanger, ci aprono alla categoria del possibile. Di qui la loro capacità di anticipare il futuro, che se non può essere spiegata invocando poteri magici o forze soprannaturali, tanto meno appare risolvibile nel determinismo casuale della libido. Possibile è ciò che è libero di realizzarsi o meno. Precede il reale ed aspira al reale, ma non è soggetto ai suoi vincoli. Chiamando in causa la nostra libertà, si risolve in un pure "tendere a" ciò che ancora deve venire. È questa tensione ad animare il teatro dei sogni. Ed è grazie a questa tensione che possiamo scoprire, nel cuore delle nostre notti, le direzioni in cui procediamo, l'orizzonte del nostro cammino. Direzioni ed orizzonte, non mete e percorso. L'immaginazione nel sonno non ci dice quale sarà il nostro itinerario, ma ci indica le coordinate in cui ci stiamo muovendo. Il sogno possiede un carattere intimamente direzionale» (*ibi*, 49).

della proposta di De Paula che ci interessa richiamare perché confermano, da un'altra prospettiva ma in modo concorde, quanto notavamo in ambito teologico in Florenskij.

b. Il primo è il rapporto tra l'immaginario onirico e il linguaggio. Scrive De Paula:

tra l'immaginario notturno e l'intelaiatura metaforica del linguaggio verbale non c'è traducibilità ma comune rimando: entrambi implicano le stesse strutture essenziali, gli stessi a priori esistenziali. Entrambi, sogno e linguaggio parlato, esprimono, anche se in modi diversi, le forme proprie dell'esistenza umana, non nel senso che le riflettono dall'esterno, ma nel senso che le incarnano, le costituiscono, le portano ad un essere che non si divarica dall'apparire.¹⁹

L'impianto psicoanalitico classico si basa, di fatto, sull'assioma della traducibilità dell'immaginario onirico in contenuti verbalizzati secondo i concetti della ragione diurna. La proposta che il recupero del sogno come dimensione autentica della vita della coscienza invece esibisce permette di parlare di *rimando*. Si tratta di una dinamica tipica del *simbolo*, ovvero di un senso che solo nella costitutiva e sempre viva relazione tra gli elementi simbolizzati rivela il suo *dire*, essendo appunto la parola di una relazione viva, mai coercibile in definizioni ultimative. In questo senso il racconto di un sogno, così come di una visione, non ha la necessità di essere "tradotto", bensì occorre collocarsi al livello di profondità nel quale esso ci invita a penetrare, per ascoltare, più che indicazioni chiare e distinte, appelli alla libertà, espressioni del nostro mondo interiore che spesso non trovano ascolto nel tempo della veglia ma che non sono né opposti né alternativi ad essa. Le provocazioni che il linguaggio onirico e mistico portano con sé, la loro essenza evocativa ma non per questo evanescente o fumosa, possono felicemente indurre a riconsiderare l'evento del linguaggio e della comunicazione in termini molto più olistici ed esistenziali di quanto anche certa filosofia del linguaggio contemporanea (soprattutto di matrice statunitense) non abbia abituato a fare. Una nota di Binswanger, in tal senso, è preziosa: «vorrei mostrare come spesso non siano i sogni particolarmente ricchi di immagini a destare preoccupazione nello psichiatra, bensì quelli in cui le immagini e perciò anche il movimento drammatico del sogno passano in secondo piano rispetto al puro contenuto emotivo».²⁰ Se pensiamo anche solo un attimo alla ricchissima gamma di immagini che affollano i sogni di don Bosco e a come, spesso, proprio questa fantasia sia stata mo-

¹⁹ *Ibi*, 96.

²⁰ L. BINSWANGER, *Sogno ed esistenza*, 102.

tivo di perplessità circa la loro attendibilità, le parole del celebre psichiatra aprono invece a una diversa considerazione sia della fenomenologia di tali sogni che della loro articolata narrazione.

c. Un secondo spunto che desideriamo evidenziare è il riconoscimento della dinamica intersoggettiva che il sogno non solo innesca ma manifesta come suo *humus* vitale. In effetti,

l'orizzonte direzionale dell'esistenza che prende corpo nel sogno si staglia sullo sfondo di un con-esserci originario (*Mitdasein*). [...] L'eracliteo "mondo proprio" che prende corpo nel teatro onirico è sempre, fin dall'origine, un mondo condiviso con altre persone: il "mio" mondo proprio non mi appartiene internamente e in forma stabile, quasi fosse un immobile privato, ma si costituisce e si riconfigura continuamente nell'intersezione dinamica con i "mondi propri" degli altri, sul terreno più primitivo della presenza come con-esserci, terreno sempre mobile e precario.²¹

Se il sogno non è l'affiorare di istinti che la veglia costantemente censura, ma è espressione delle forze dinamiche e vitali più profonde della coscienza, è facile comprendere come l'intersoggettività costituisca un elemento essenziale del fenomeno stesso del sogno, essendo l'uomo un essere-in-relazione. A trovare espressione nell'immaginario notturno è quindi tutta la serie di relazioni che costituiscono il soggetto nella sua identità più profonda, in una reciprocità che rifugge sia un soggettivismo che pensa l'individuo a monte della sua relazione con l'altro-da-sé, sia un ingenuo comunitarismo che perde la singolarità della persona in un vago quanto pericoloso "primato della relazione". Ogni uomo, nella sua singolarità, esprime un progetto di comunità, una direzione della propria libertà nel e per l'incontro e la relazione con l'altro. Nel sogno – e nelle esperienze mistiche di visione – ciò che viene simbolizzato è sempre l'apparire di un mondo-comune nel quale il mondo-proprio del soggetto si è costruito e ha preso coscienza di sé. È per questo che sin dall'antichità si è sempre consigliato di raccontare i propri sogni, soprattutto agli amici, in quanto la restituzione del loro senso non può che avvenire entro la rete di relazioni che, ontologicamente oltre che esistenzialmente, costituiscono lo spazio della libertà e della vita della persona. La direzione del sogno, di cui sopra parlavamo, si rivela essere così un'intenzionalità che per se stessa implica un movimento *comune*, il riconoscimento di una *communitas* all'interno della quale – e solo all'interno della quale – ciò che il sogno indica acquista il suo vero orizzonte. «L'esperienza onirica non può rimanere confinata nel

²¹ L. DE PAULA, *Il sogno senza inconscio*, 56.

privato ma ha bisogno di essere portata allo scoperto e aperta al confronto e al dialogo, possibilmente con chi è esperto e competente: soltanto nella logica della comunicazione e della relazione, infatti, potrà mantenersi viva e trovare le proprie vie nel mondo». ²² Comprendiamo allora che nel sogno «si fa strada un progetto di comunità. [...] Ritroviamo così che mondo proprio e mondo comune, trasformazione interiore e obiettivazione nella prassi, sono i due risvolti di un'unica medaglia, fanno parte di quello stesso percorso che nel sogno ha trovato le sue direzioni». ²³

d. Il terzo e ultimo aspetto da recensire rappresenta forse il cuore della riflessione sin qui svolta, un centro che però ha, a tutta prima, una potenza destabilizzante. Nell'ultima parte del suo volume, De Paula dedica pagine di rara intensità e bellezza alla dimensione che, a suo dire, costituisce il senso ultimo dell'immaginario onirico e, insieme e solo insieme, della vita stessa: la *morte*. Tale lettura, che echeggia e beneficia *in primis* (ma non solo) della riflessione heideggeriana, ci trova particolarmente concordi e avrà un peso non indifferente nell'analisi delle *cinque visite*. Separare infatti le acute analisi critiche al concetto di coscienza moderno che De Paula svolge nella prima parte del suo saggio – e le sue successive letture fenomenologiche dell'esperienza onirica – dall'orizzonte ultimo della morte del quale la filosofa si occupa nella sezione finale del testo ci sembra condanni la riflessione a un ottimo livello epistemologico ma decisamente incompiuto. ²⁴ È interessante notare come sia esattamente l'esperienza paradossale della morte – perché della nostra morte noi non possiamo fare esperienza – ad aprire l'immaginario del sogno al mondo della *possibilità* (Binswanger). Se, come abbiamo visto, il sogno dimostra il suo senso nell'intrinseca direzionalità che possiede, non sarà difficile riconoscere come ogni movimento, ogni tendere a, ogni futuro, debbano misurarsi ultimamente con la morte.

Nel sogno, come nell'esistenza, il limite costitutivo dell'orizzonte del senso è la morte, non tanto intesa come brusca interruzione della vita, ma come traguardo che detta il passo a ogni possibile percorso. In quanto compimento ultimo e definitivo dell'esistenza, infatti, la morte non è minaccia ed ostacolo alla realizza-

²² *Ibi*, 66.

²³ *Ibi*, 72.

²⁴ Potrà essere molto interessante confrontare quanto stiamo qui dicendo con un testo particolarmente brillante del filosofo R. Esposito: *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998. In esso l'Autore, sulla scia di un'acuta analisi etimologica e filosofica del termine e concetto di *communitas*, mostra con persuasione come all'origine dell'essere comunità non vi sia la condivisione di un *pieno* ma di un *vuoto*, di una *mancanza*.

zione, ma ciò che, circoscrivendola, apre alla vita il suo spazio positivo e il suo impulso dinamico, limite essenziale a partire dal quale essa acquista il senso che le è proprio.²⁵

Ancora una volta, e in modo più intenso, il sogno si rivela come *terra di confine* tra questo e l'altro mondo, come *soglia* che mette in comunicazione due dimensioni che il sogno stesso ci mostra non essere in opposizione tra loro. Lungi dal rappresentare una negazione degli slanci vitali e dei progetti della libertà, la morte diventa compimento di un movimento che prelude ad un suo ulteriore inveramento. Per questo «la morte che può essere ritrovata al fondo di ogni sogno [...] non è soltanto un evento ineluttabile, ma anche un τέλος (télos) naturale. Nell'uomo, poi, questo τέλος può essere anticipato e trasformarsi in un movimento di realizzazione che permette di dare un senso compiuto all'esistenza e farle prendere corpo in un progetto».²⁶ Vedremo come questa prospettiva sia assai promettente nel cogliere non solo il senso delle *cinque visite* di don Bosco ma anche il modo in cui egli ne comprese via via il significato: non è un caso, infatti, che collocandosi ai primordi dell'Oratorio, don Bosco intessa il racconto di tali visioni intrecciando la nascita del progetto della Congregazione con l'ingiunzione fattagli da parte dell'arcivescovo Franson e del papa Pio IX di considerare il suo essere *mortale* e di pensare a come far proseguire l'opera degli oratori dopo la sua morte. La morte di don Bosco viene indicata da tali illustri benefattori come *limite* che anziché umiliare lo slancio del presente diventa direzione della vita, slancio verso un progetto da realizzare, possibilità aperta che merita l'investimento di tutte le proprie forze. A conferma di questo carattere *comunitario* (una Congregazione) che si sprieggia dalla considerazione della morte del *singolo* (don Bosco) va questa osservazione: «proprio nella misura in cui costituisce un distacco dall'anonimato del "Si", la presa di coscienza del proprio essere-per-la-morte è condizione necessaria per un'apertura autentica all'altro, per il riconoscimento dell'altro nel suo insostituibile poter-essere che si rapporta ad altri poter-essere in un originario "con"».²⁷

1.3. Sogni e visioni nell'esperienza carismatica della Chiesa

L'approccio scettico della modernità verso fenomeni ritenuti marginali rispetto al paradigma della coscienza intellettualisticamente (o, più vicino

²⁵ L. DE PAULA, *Il sogno senza inconscio*, 105.

²⁶ *Ibi*, 113.

²⁷ *Ibi*, 134.

a noi, neuroscientificamente) intesa è stato proprio anche, *mutatis mutandis*, del modo in cui la teologia ha considerato i cosiddetti fenomeni mistici straordinari. Che la marginalizzazione di tutti questi dati abbia paradossalmente prodotto una loro sempre crescente importanza all'interno del vissuto del popolo di Dio è cosa sulla quale riflettere. Senza voler tirare conclusioni azzardate, è sicuramente possibile affermare che quando un elemento proprio dell'umano viene rimosso o estromesso con supponenza dall'ambito di una religiosità "adulta", esso, facendo appunto parte dell'*humanum*, non potrà che trovare spazio di espressione in ambiti che, data la loro natura reattiva nei confronti della rimozione operata, tenderanno a esagerarne l'importanza. È così che ogniqualvolta ci si confronta con la presenza, nell'esperienza cristiana di alcuni fedeli, di fenomeni straordinari, occorre camminare su un crinale piuttosto disagiata: tra relativizzazione tesa a misconoscerne l'attendibilità e ingenuo e talora morboso attaccamento a tutto ciò che in qualche modo abbia l'apparenza di eccezionale. Due ordini di considerazioni ci invitano a prestare attenzione a questi fenomeni: la incontestabile presenza dell'elemento carismatico nella Chiesa, con i doni che spesso in esso sono elargiti (a); la presenza di tali fenomeni nei grandi carismi di fondazione nel corso della storia della Chiesa (b).

a. È stato merito di K. Rahner l'aver portato l'attenzione, all'interno della riflessione della teologia dogmatica, sull'essenzialità e sulla peculiarità dell'elemento carismatico della Chiesa, accanto a quello istituzionale.²⁸ Ovviamente egli non è stato il solo a riflettere su tali questioni: si pensi anche solo alla produzione balthasariana, con la sua forte ispirazione carismatica e con la decisa messa a tema del rapporto intrinseco tra teologia e santità.²⁹ Rovesciando di non poco la normale successione della discussione, che pone la teologia dogmatica in una posizione di preminenza rispetto al dato carismatico e alla *parola* del mistico, Rahner arriva ad affermare che

attraverso le opere di tutte le persone ispirate il teologo, nella Chiesa, non viene solamente sollecitato a spiegare le loro affermazioni (come se fossero pura vulgarizzazione di tesi teologiche) e a giustificarle oppure, eventualmente, a correggerle e migliorarle. Gli si *chiede* piuttosto se nella sua teologia disponga già di mezzi atti a portare a una coscienza riflessa quanto qui è vissuto, a renderlo più esattamente comprensibile e giustificabile, oppure se la sua teologia debba

²⁸ Cfr. K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa. Principi, imperativi concreti e carismi*, Morcelliana, Brescia 1970.

²⁹ Cfr. il celebre saggio: H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in ID., *Verbum Caro. Saggi teologici*. I, Morcelliana, Brescia 1968, 200-229. Si pensi inoltre alla produzione del teologo G. Moiola, in particolare G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano 1992.

ancora portarsi al livello di queste opere e delle loro affermazioni, debba lasciarsi da loro correggere, prima di render loro giustizia e di prestar loro quel servizio che l'esperienza irriflessa dell'esistenza cristiana in se stessa può attendersi dalla teologia.³⁰

Con questo Rahner non vuole banalmente rovesciare i piatti della bilancia quanto piuttosto ridisegnare in modo più rispondente alla verità dell'evento della Rivelazione il rapporto tra *principi*, necessariamente generali e validi per tutti e quindi proposti e custoditi dal magistero, e *imperativi*, tipici dell'esperienza carismatica e depositari anch'essi, in modo diverso e dipendente dai primi, di una *parola* che Dio pronuncia.³¹ Ora, la possibilità e il darsi di fenomeni straordinari, si iscrivono nel piano attraverso il quale Dio fa conoscere al suo popolo non una Rivelazione *nuova* quanto, piuttosto, un modo *nuovo* di incarnare la verità della fede nelle condizioni sempre differenti che il cammino della Chiesa nel mondo e nel tempo determina. Il senso ecclesiale dei fenomeni straordinari della vita mistica è quindi l'orizzonte entro il quale operarne il discernimento e comprenderne il messaggio e la portata.

Passando dal versante della plausibilità di simili fenomeni e del loro significato a quello delle modalità concrete nelle quali e attraverso le quali essi si danno, Rahner sottolinea come sia necessario coniugare bene l'immediatezza della comunicazione che Dio fa di sé con la mediazione creaturale che riceve questa stessa comunicazione. Le due parti non sono e non possono essere contrapposte nel cristianesimo in base alla centrale e dirimente verità dell'incarnazione del Verbo. È così che fenomeni quali visioni e profezie non sono riducibili ad una sospensione delle facoltà del soggetto che ne annulli completamente l'azione. Si tratta certamente di esperienze nelle quali la passività è dominante ma il soggetto che riceve un simile dono porta con sé tutta la sua individualità, l'apparato culturale e concettuale di cui è provvisto, il temperamento e i vissuti emozionali tipici della sua persona. Tali elementi possono tranquillamente divenire il luogo del darsi di una comunicazione divina: anche un livello di comprensione di tali fenomeni all'interno dello parapsicologico non li riduce a mere produzioni

³⁰ K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, 100.

³¹ Cfr. K. RAHNER, *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza*, Vita e Pensiero, Milano 1995, 50-51. «La possibilità di una rivelazione privata attraverso visioni e connesse audizioni è, per un cristiano, fondamentalmente certa. Dio, in quanto Dio personale e libero, può rendersi percepibile allo spirito creato non solo attraverso le sue opere ma anche attraverso la sua parola, libera e personale» (*ibi*, 38-39). Sulla bellezza e necessità dell'elemento carismatico nella Chiesa si veda K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, 61-62.

o proiezioni arbitrarie del credente.³² «Poiché di fatto il contenuto immaginativo può essere saputo soltanto in quanto sintesi già compiuta dell'intervento divino e delle condizioni soggettive dell'uomo, risulterà molto difficile operare una "distinzione delle fonti". E ciò non solo dal punto di vista fattuale: essa sarà piuttosto, in linea di diritto, impraticabile».³³ Questo dato non esime dal compito del discernimento che, anzi, è doveroso e, nel caso di autentiche rivelazioni divine, richiesto dal fedele stesso; piuttosto invita a non accostare con mentalità positivista ciò che vive della simbolica relazione tra divino e umano, senza confusione e senza separazione. E invita a superare una certa lettura miracolistica di tali fenomeni, quasi che si trattasse di una via privilegiata che sottrae il fedele al drammatico cammino di sequela che Cristo ha chiesto a tutti. Scrive Rahner:

il carisma è sempre legato a una sofferenza. Poiché l'adempire il compito del carisma proprio rimanendo in un corpo unico è soffrire e sopportare (in circostanze ugualmente giustificate) la contropressione dell'attività altrui. Il dono proprio viene sempre limitato e mortificato dal dono dell'altro. Secondo le circostanze è costretto ad attendere il momento del suo sviluppo, finché arriva il *καρπός* e tramonta o cessa di risuonare quello dell'altro. Questo fatto doloroso va preso come conseguenza inevitabile dell'esistenza di una sola Chiesa e di molti doni.³⁴

Avremo anche qui modo di vedere come l'esperienza di don Bosco possa perfettamente iscriversi entro simili coordinate drammatiche. Occorre però, prima, mettere maggiormente a fuoco il significato del fenomeno del *sogno* e della *visione* – che interessa le *cinque visite* – e che è notevolmente attestato nella storia della mistica. Se diamo uno sguardo ad alcuni recenti dizionari di mistica notiamo che il sogno non trova uno spazio molto ampio nella trattazione,³⁵ così come accade che nei classici studi

³² Cfr. *ibi*, 85-86.

³³ *Ibi*, 87. «Se già nella visione immaginativa bisogna supporre necessariamente un elemento soggettivo, ciò potrà dirsi a maggior ragione *dopo* la visione, anche là dove si tratta di persone assolutamente oneste: correzioni involontarie, errori di memoria, utilizzazione di schemi di pensiero precostituiti e di un vocabolario già confezionato nel racconto con il quale inavvertitamente vengono spostate le prospettive, aggiunte involontarie di tipo supplementare, descrizione psicologica e interpretazione dell'accaduto, le quali riescono meglio o peggio a seconda della capacità di auto-osservazione del visionario» (*ibi*, 97-98).

³⁴ K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, 72-73.

³⁵ Cfr. J.L. EMPEREUR, S.J., *Sogni*, in M. DOWNEY (diretto da), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Edizione italiana a cura di Luigi Borriello, o.c.d., LEV, Città del Vaticano 2003, 693-696; R. DI MURO, *Sogno mistico*, in L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - R. DI MURO (edd.), *Nuovo dizionario di mistica*, LEV, Città del Vaticano 2016, 1984-1985.

sul sogno manchi, spesso, una considerazione in merito all'esperienza dei mistici.³⁶ Per trovare indicazioni utili all'ermeneutica di tali fenomeni occorre spostarsi nel campo più frequentato delle comunicazioni divine.³⁷ Seguendo Rahner possiamo anzitutto distinguere le visioni mistiche da quelle profetiche: le prime sono quelle che si riferiscono precipuamente al perfezionamento religioso del veggente; le seconde, oltre a questo dato imprescindibile, affiancano un compito che si rivolge al mondo e alla Chiesa, un messaggio che dal veggente deve essere consegnato a beneficio di tutti.³⁸ Secondo Colzani, «le visioni hanno il valore di segni e non di fatti dogmatici. Intendo per segno una realtà soprannaturale che, per la sua stessa comprensione, esige di spostare l'attenzione dal livello del fatto, più o meno meraviglioso, a quello del significato».³⁹ E prosegue affermando che «in linea generale si può dire che le visioni e le apparizioni hanno un rapporto più con l'etica che con la fede: impegnano cioè a riconoscere nell'oggi la volontà di Dio e a praticarla».⁴⁰ Tali considerazioni spingono non tanto o non solo a non enfatizzare l'aspetto *visivo*, immaginativo della visione, quanto a riconoscerne il senso nell'agire che attraverso di esse si viene a determinare. In tal modo può essere superata una falsa contrapposizione tra l'esperienza dell'*udire* e quella del *vedere*. Spesso, infatti, è stato notato che mentre nella cultura greca il primato spetta al vedere (da cui l'importanza della teoresi) nella spiritualità biblica esso invece è occupato dall'*udire* (da cui il fondamentale registro dell'obbedienza). Se però consideriamo, ad esempio, un testo come il Quarto Vangelo, tale alternativa si fa alquanto problematica: lungi dal contrapporsi, i due registri sono invece intrecciati simbolicamente l'uno nell'altro.⁴¹ La stessa cosa vale per le esperienze mistiche straordinarie: al di là delle classificazioni più usuali e certamente pertinenti, non si possono iscrivere in modo forzato entro tali elenchi fenomeni che, spesso, si trovano nella zona di confine tra una categoria e un'altra.

³⁶ Cfr. MAZZOCCHI G., *Il sogno dei mistici*, in *Sogno e scrittura nelle culture iberiche. Atti del XVII Convegno AISPI*, Roma, Bulzoni 1998, 73-83.

³⁷ Cfr. E. ANCILLI, O.C.D., *Le visioni e le rivelazioni*, in E. ANCILLI - M. PAPAROZZI (edd.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica. II*, Città Nuova, Roma 1984, 473-481; V. MACCA - M. CAPRIOLI, *Comunicazioni mistiche*, in E. ANCILLI E PONTIFICIO ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DEL TERESIANUM (edd.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, I, Città Nuova, Roma 1990, 576-581.

³⁸ Cfr. K. RAHNER, *Visioni e profezie*, 42.

³⁹ G. COLZANI, *Introduzione*, in K. RAHNER, *Visioni e profezie*, 22.

⁴⁰ *Ibi*, 22-23.

⁴¹ Cfr. M. VANNINI, *La visione di Dio nella mistica speculativa*, in «*Servitium*» 169 (2007) 43-50.

È evidente come l'ermeneutica di simili eventi esiga una corretta impostazione epistemologica, sia in ambito teologico sia nel rapporto con le scienze umane che, ovviamente, sono interessate a tali fenomeni. In tal senso desideriamo rimandare alle lucide e precise puntualizzazioni di B. Callieri. Occupandosi del rapporto tra mistica e psichiatria, il celebre studioso riassume e presenta delle istanze che possono essere utili anche al nostro percorso. Egli rammenta allo psicologo – ma può ascoltare con frutto anche il teologo – che davanti all'enorme quantità di dati che l'immaginario mistico porta con sé «l'unica cosa da fare, per lo psicologo, è tornare al *sensu* vissuto di quello che il mistico dice della propria esperienza, dell'«avvenimento»». ⁴² Più che uno sforzo teso a verificare punto per punto il significato di quanto il mistico riporta della propria esperienza, occorre ricostruire la parabola di senso che in essa è annunciata. Come ha brillantemente sostenuto Callieri, è esattamente nell'orizzonte ampio della *direzionalità* propiziata dall'esperienza mistica che va individuata anche la veridicità dell'esperienza stessa e la sua netta differenza rispetto ai fenomeni pseudomistici o psicotici. E, a dire del celebre studioso, nella possibilità di una *comunità* di ascoltatori del racconto del mistico risiede la diversa modalità di relazione che egli, diversamente dallo psicotico, genera attorno a sé. ⁴³ Eccoci riportati, ancora una volta, all'orizzonte comunitario dell'esperienza mistica, vero banco di prova della stessa e criterio affidabile di veridicità. Questa nota citraghetta verso l'ultimo aspetto che intendiamo brevemente considerare: il ruolo del sogno e/o della visione nella storia dei carismi.

b. Che la vicenda biografica e spirituale dei santi sia spesso segnata da fatti straordinari, da visioni o comunicazioni divine che imprimono una direzione precisa o manifestano l'indirizzo della missione che Dio dona loro, è cosa nota e pacifica. Come abbiamo detto fin dall'inizio, seguendo la proposta di Florenskij, nel nostro lavoro possiamo raggruppare sotto lo stesso orizzonte esperienze in sé diverse quali il sogno e la visione, in quanto in esse si dà la stessa comunicazione tra *due mondi* che testimonia la sporgenza della libertà umana sul mistero e la possibilità che in essa l'uomo riceva la visita di Dio. Ora, se le visioni o le locuzioni divine sono molto conosciute nell'esperienza di tanti santi, non così accade per il sogno. È però interessante scoprire come nella vicenda di alcuni tra i santi che maggiormente hanno segnato la storia della Chiesa e dei carismi il

⁴² Cfr. B. CALLIERI, *Esperienza mistica e psichiatria: elementi per una riflessione*, in E. ANCILLI - M. PAPARAZZI (edd.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica. II*, Città Nuova, Roma 1984, 449-471, 449.

⁴³ Cfr. *ibi*, 450.

sogno acquisti un rilievo di primissimo valore. Questi esempi permettono di non isolare l'esperienza di don Bosco in una eccezionalità che, ultimamente, non ne rende giustizia e di non enfatizzare eccessivamente il contesto storico e culturale del suo tempo – propenso a tutto ciò che, essendo straordinario, si faceva veicolo di una lettura provvidenzialista della storia – in quanto il sogno attraversa il vissuto di santi all'interno di tutto l'arco bimillenario della vita della Chiesa.

Il sogno trova uno spazio privilegiato all'interno delle *Confessioni* di sant'Agostino. Nel *Libro III*, il vescovo di Ippona riporta la narrazione di un sogno della madre Monica, avente lui come oggetto, che inciderà non poco sulla comprensione del proprio itinerario di conversione. Monica si vede ritta su un regolo di legno. Un radioso e ilare giovane la raggiunge e le chiede il motivo della sua afflizione. Udito che la donna piange per la perdizione del figlio, il giovane la invita a guardarsi attorno e a vedere che Agostino si trova lì dove è lei, e cioè nello spazio della salvezza. Di questo sogno non ci viene data solo la narrazione ma anche, per così dire, il *conflitto delle interpretazioni*: al commento fuorviante che Agostino fa in merito alla visione onirica, Monica, con determinazione insolita, ribatte proponendo la corretta lettura di quanto da lei sognato.⁴⁴ La straordinaria e affascinante penna di Agostino ci regala qui una delle pagine più belle e ricche sul sogno. Si tratta di un sogno *consolatore*: Monica è consolata da Dio mediante una visione onirica che ha per oggetto ciò che ella porta come dolore e spina nel cuore. Nel sogno il giovane la invita a *guardarsi attorno*: il sogno, cioè, si fa portatore di un modo *altro* di guardare la realtà, invita a orientare in modo nuovo il proprio sguardo, la propria libertà, per riconoscere l'opera di Dio nelle pieghe della storia più buia. Proprio perché frutto di un *orecchiare di Dio al cuore* di Monica, la forza e la speranza che la visione onirica le dona hanno un tale impatto sulla libertà da permetterle di continuare la comunanza di vita con il figlio dissoluto. Splendido è poi il modo in cui Agostino descrive la diversa reazione, sua e della madre, davanti al sogno. Il figlio cerca di *ingegnarsi* a dare una spiegazione che sia una conferma al suo stato vizioso, dal quale la madre sarebbe stata preservata: l'artificiosità della lettura di Agostino è resa evidente dal suo invertire le parole stesse pronunciate nel sogno dal giovane. La reazione di Monica a questa falsa ermeneutica del figlio lo lascia di stucco, ed è l'elemento che più lo impressiona: la fermezza e risolutezza della libertà di Monica, che si è sentita consolata e confermata da Dio nella bontà delle sue preghiere di intercessione, inchioda Agostino a una verità che ancora

⁴⁴ Cfr. SANT'AGOSTINO, *Le confessioni*, Nuova biblioteca agostiniana - Città Nuova, Roma 1975, III, 11.19-20.

non può comprendere. Là dove sei tu sarà anche lui: la visione onirica non permette titubanze, perché la coscienza che si tratti di una comunicazione divina rende intrepida la madre anche dinanzi allo scetticismo del figlio. La conclusione di Agostino è davvero splendida: quel Dio che dopo aver *orecchiato il cuore* di Monica l'ha invitata a orientare in modo nuovo il suo *sguardo sul figlio*, dopo nove anni darà compimento al sogno profetico in virtù delle preghiere di Monica che sono penetrare *fino al suo sguardo*. La reciprocità tra *sguardo/intenzione* di Dio e dell'uomo, mediata dalla comunicazione del sogno, non potrebbe essere meglio descritta. Ed è da notare che il sogno di Monica non riguarda un aspetto o un fatto della vita del figlio, quanto piuttosto l'intero *verso* – che non per nulla preannuncia la sua *con-versione* – della vita stessa di Agostino, il suo *senso* più nascosto che il futuro avrebbe rivelato.

Un secondo celebre esempio lo troviamo in Francesco d'Assisi. Lascia stupiti il modo in cui la narrazione della sua vicenda biografica non sottolinea quasi mai, accanto all'incontro con il lebbroso o alla parola che il Crocifisso gli rivolge a san Damiano, un sogno che, come dicono i primi biografi, segnò e preparò gli stessi eventi della conversione. Si tratta del sogno del palazzo pieno di armi,⁴⁵ nel quale Francesco, ancora animato dagli ideali cavallereschi, vede un maestoso palazzo dotato di soldati e di armi con le insegne della croce e che a lui vengono indicate come sue e dei suoi figli. È interessante notare che il sogno segue il gesto di carità compiuto da Francesco nei confronti di un cavaliere caduto in disgrazia e precede la serie di visioni, dialoghi con Dio ed esperienze che imprimeranno un nuovo corso alla vita dell'assisiato. Anche nel caso di Francesco vi è un fraintendimento: il sogno sembra la conferma dei desideri di gloria cavalleresca che egli sta inseguendo. Il segno della croce sulle armi si rivelerà poi come indicazione del vero padrone che Francesco è chiamato a servire. I biografi parlano di questo come un sogno *memorabile*, che si impresso profondamente nella mente del santo, riconosciuto da lui stesso come l'episodio che maggiormente orientò e dispose la sua libertà verso la nuova via che Dio gli stava aprendo. Egli, inoltre, narrò e condivise tale visione onirica con i suoi fratelli. È per questo che possiamo ricostruire con esattezza tutta la storia degli effetti del sogno, sia nell'ermeneutica datane da Francesco sia in quella costruitasi nella comunione e condivisione dell'oggetto del sogno con i suoi frati.⁴⁶ Ci troviamo nuovamente dinanzi a un sogno che, lungi

⁴⁵ Si veda la narrazione del sogno in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda maggiore*, I, 3, in *Fonti francescane*. Terza edizione rivista e aggiornata, Editrici Francescane, Padova 2011.

⁴⁶ Su queste interessanti questioni si potrà leggere con frutto un interessante volume

dall'essere il corollario di un'esperienza spirituale che altrove si determina, costituisce un intervento e uno svelamento della volontà di Dio tale da imprimere alla persona del santo un nuovo e radicale *verso*.⁴⁷

Volgiamo ora lo sguardo alla spiritualità carmelitana, alla quale la teologia spirituale è grandemente debitrice in merito a una comprensione approfondita e lucida della mistica cristiana in tutte le sue variegate dimensioni. Sia nel caso di Teresa d'Avila che in quello di Giovanni della Croce è noto come il loro atteggiamento nei confronti dei doni eccezionali sia piuttosto prudente se non, spesso, assai negativo. Per loro – come per tutta la Chiesa – i fenomeni mistici straordinari non costituiscono affatto un segno di perfezione nel cammino di santità e, anzi, possono rappresentarne un pericolo poiché spesso vengono sovrastimati a discapito del vero cammino di sequela di Gesù. Nonostante questa chiarissima disposizione di fondo, sia in Teresa che in Giovanni troviamo anche il riconoscimento e l'apprezzamento per quelle visioni che, donate da Dio, vengono accolte come esercizio di umiltà e sprone per percorrere più alacramente la via della totale adesione a Dio. Inoltre, soprattutto nella vita di Teresa sono molte le visioni delle quali ella è favorita e che segnano in modo evidente il suo percorso spirituale. In tal senso, una delle più celebri è, forse, quella dell'inferno che strappa la giovane monaca alla tiepidezza con la quale conduce la sua vita religiosa e la volge con determinazione verso una radicalità che sarà terreno fertile per il progetto di riforma dell'ordine.⁴⁸ Se il

interamente dedicato a questa esperienza onirica del santo: U. BARCARO, *Il sogno memorabile di Francesco d'Assisi. Il sogno del palazzo con le armi. Analisi a cinque livelli: biografico, auto-interpretativo, comunitario, istituzionale e artistico*, Franco Angeli, Milano 2014.

⁴⁷ Una menzione succinta ma necessaria occorre farla in merito a Tommaso d'Aquino. Egli si occupa del sogno nella II^a-II^{ae} della *Summa theologiae*, laddove affronta il tema della divinazione. Come noto, il Dottore Angelico distingue l'attendibilità da concedere alle visioni oniriche a seconda di quale sia la loro origine o causa, interna o esterna, ciascuna delle quali, a sua volta, è suddivisa in due categorie. Se l'interna può essere psicologica o fisiologica, e si riduce quindi all'ambito del soggetto in sé considerato, la causa esterna può essere corporale o spirituale. Quest'ultima può essere Dio o il demonio (*S. th.*, II^a-II^{ae}, q. 95, a. 6 e co). Di qui la necessità di un accurato discernimento sull'origine delle visioni oniriche, così come su qualsiasi altro fenomeno mistico straordinario. E come non ricordare qui, anche solo di passaggio, la celebre *visione di Napoli* del 6 dicembre 1273 che fu donata a Tommaso mentre celebrava l'eucaristia? Sappiamo che dopo tale visione egli interruppe la dettatura della *Summa*, comprendendo forse come non mai il senso della missione teologica che Dio gli aveva affidato e la necessità di *consegnarla* ad altri, secondo la più intima ispirazione del carisma di Domenico (cfr. *Processus*, n. 79, 376s).

⁴⁸ S. TERESA DI GESÙ, DOTTOR DELLA CHIESA, *Vita di S. Teresa di Gesù scritta da lei stessa*, in Id., *Opere*, Postulazione Generale O.C.D., Roma 1997, cap. 32.

giudizio di Teresa, pur prudente, apre alla bontà delle visioni immaginative (pur ritenendo quelle intellettuali le più sicure),⁴⁹ spesso nel suo parlare la vividezza e la nitidezza delle visioni di cui è favorita è da lei contrapposta alla realtà più evanescente e insicura del sogno.

Non stupisce, allora, che per Santa Teresa sia *sueño* il mondo, e realtà l'esperienza privilegiata che vive. Il sogno diventa termine negativo usato paradossalmente per svalutare la realtà sensibile che, a fronte della realtà spirituale, appare scialba e inconsistente. Meglio vedere con gli occhi dell'anima che con quelli del corpo; e l'idea, già biblica (ad esempio Eph 1, 18) e patristica, si arricchisce di connotazioni intime nel momento in cui si riferisce all'esperienza della visione, ed esprime l'anelito di morte (determinato, come sempre in Teresa, più dall'ansia di cielo che dal ribrezzo per il mondo).⁵⁰

In Giovanni della Croce l'accento sulla pericolosità delle visioni, specie corporali o immaginative, è ancora più forte, essendo la sua dottrina centrata sulla spoliazione, sul *nada* dell'uomo di fronte al *todo* di Dio. Il santo illustra ampiamente il fenomeno delle visioni immaginarie soprattutto nel *Libro II* della *Salita*.⁵¹ Pur affermandone la non essenzialità,⁵² la sua ricchissima esperienza di direttore spirituale, nonché la sua personale vicenda, gli permettono di riconoscerne, in determinati casi, anche il valore.⁵³ È così che una santa, intrisa della dottrina dei due grandi mistici, come Teresa di Gesù bambino e del Volto Santo, dimostrerà, nella sua disarmante e profondissima semplicità, come non solo la visione ma anche il sogno possa trovare casa nell'esperienza del Carmelo. Non ci dilunghiamo a questo proposito sul sogno che la carmelitana narra nel *Manoscritto B*, perla della sua dottrina spirituale: sogno che, a suo dire, prelude alla scoperta della propria *via*, della sua missione nella Chiesa.⁵⁴

Dedichiamo invece un'ultima parola al santo del discernimento per eccellenza: Ignazio di Loyola. È interessante notare come l'esperienza della visione sia massicciamente presente nella sua autobiografia, il cosiddetto *Racconto di un pellegrino*,⁵⁵ con notazioni che lasciano aperta la strada

⁴⁹ Cfr. a titolo di esempio: *ibi*, cap. 28.

⁵⁰ Cfr. G. MAZZOCCHI, *Il sogno dei mistici*, 74.

⁵¹ Cfr. S. GIOVANNI DELLA CROCE, DOTTORE DELLA CHIESA, *Salita del Monte Carmelo*, in ID., *Opere*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1998, Libro II, capp. 16-18.

⁵² Cfr. *ibi*, II, 16, 10.

⁵³ Cfr. *ibi*, II, 16, 3.

⁵⁴ Cfr. S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Scritto autobiografico B*, in ID., *Gli scritti*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1970, 246-249.

⁵⁵ IGNAZIO DI LOYOLA, *Racconto di un pellegrino*, Città Nuova, Roma 1998⁴.

all'interpretazione di tali fenomeni sia come visioni sia, talora, come immagini oniriche (a dimostrazione, ancora una volta, del confine spesso labile tra tali fenomeni). Sin dagli inizi della sua conversione egli è favorito di visioni: da quella della Madonna col bambino che lo libera dal giogo della sensualità⁵⁶ a quelle più celebri di Manresa che fondano, di fatto, l'intuizione carismatica specifica di Ignazio.⁵⁷ Non mancano, nel suo racconto, anche esempi di false visioni che il discernimento, successivamente appreso, gli permetterà di smascherare.⁵⁸ Più interessanti ancora, soprattutto in merito alla nostra analisi delle *cinque visite* di don Bosco, sono le note che Ignazio offre in merito agli anni nei quali egli stese il testo delle Costituzioni della Compagnia. Il santo afferma senza reticenze che il periodo di fondazione dell'ordine e di stesura delle Regole fu accompagnato da rivelazioni che Dio gli concesse sotto forma di visioni. Leggiamo nel *Racconto*:

anche quando diceva messa aveva molte visioni; come pure quando componeva le *Costituzioni*, le aveva molto spesso. Ora lo poteva dire più facilmente perché ogni giorno scriveva ciò che gli passava nell'anima. In relazione a ciò, mi mostrò un fascio assai grande di scritti, e me ne lesse una buona parte. Il più riguardava visioni che egli aveva a conferma di qualcuna della Costituzioni. Talvolta vedeva Dio Padre, altra ancora la Madonna che intercedeva o anche confermava.⁵⁹

Come abbiamo potuto constatare, la presenza di fenomeni di *confine* come la visione e il sogno è attestata in esperienze carismatiche di eccezionale valore nella storia della Chiesa.⁶⁰ Degno di nota è il fatto che in tutte le vicende biografiche citate tali fenomeni si collocano nei tornanti decisivi, quelli che imprimono una direzione nuova al percorso del fedele, donandogli una luce che, spesso, non viene immediatamente compresa ma che, in modo chiaro, è percepita come densa di promessa, fautrice di nuove aperture: in una parola, capace di indirizzare l'intero percorso di vita sulla missione che Dio ha affidato o affiderà a beneficio della sua Chiesa. Ogni volta si tratta di un'esperienza che potremmo definire a buon diritto *pasquale*: che abbia i tratti di una conversione morale o spirituale oppure si tinga di imperativi volti alla realizzazione di concrete opere a servizio di Dio, sempre implica un passaggio, l'attraversamento di una soglia oltre la quale

⁵⁶ Cfr. *ibi*, 10. Si tratta di una visione notturna ma che avviene nella veglia.

⁵⁷ Cfr. *ibi*, 28-30. Tali visioni durano per più giorni e hanno per oggetto la Trinità, Cristo e altre visioni intellettuali.

⁵⁸ La falsa visione è descritta al cap. 20, il suo smascheramento al cap. 31.

⁵⁹ *Ibi*, 100.

⁶⁰ Anche in molti casi di servi di Dio, beati e santi contemporanei è attestata la presenza di *sogni* rivelatori.

il soggetto esce trasformato, abilitato ad assumere il compito carismatico consegnatogli. Avviene esattamente così in don Bosco nel momento in cui l'Oratorio si avvia a una sistemazione stabile e il progetto della Congregazione comincia a palesarsi con sempre maggior consapevolezza nel cuore e nella mente del santo dei giovani. È giunto quindi il momento di rivolgersi alle *cinque visite* con quella serenità di indagine e consapevolezza degli strumenti ad essa consoni che questa prima sezione ci ha consegnato.

2. Le *cinque visite*: fonti e storia degli effetti

Il caso che intendiamo approfondire in questo studio e che abbiamo fin dall'inizio indicato con il lemma *cinque visite* è un'esperienza vissuta da don Bosco che, per la sua originalità e per il modo in cui è pervenuta a noi, presenta molti elementi di complessità. Si tratta, infatti, di un fenomeno che non è direttamente riconducibile al sogno – pur presentandone aspetti tipici – in quanto, come vedremo, sembra allinearsi maggiormente a quello della *visione*. Inoltre, se già lo studio di simili esperienze presenta aspetti epistemologici delicati, nel nostro caso la questione si complica anche dal punto di vista documentario: non abbiamo un manoscritto di don Bosco che riporti l'esperienza vissuta ma possediamo vari documenti di diversa natura, in uno dei quali è intervenuto successivamente lo stesso don Bosco. È per questo che, come prima cosa, dobbiamo presentare queste diverse fonti: nel nostro caso esse stesse diventano una via per comprendere il senso spirituale depositato nell'esperienza che il santo ha vissuto.

Nell'avvicinare queste fonti siamo consapevoli dello stato degli studi storici sul carisma salesiano. Ci sembra di poter dire che dopo una stagione nella quale, soprattutto in riferimento ai fenomeni straordinari o soprannaturali nella vita di don Bosco, si sono volute contrapporre le letture agiografiche a quelle storiche, oggi il panorama si presenta molto più composto. Leggendo con attenzione quanto uno studioso del calibro di Pietro Stella, ad esempio, ha scritto in merito, possiamo agevolmente constatare che la sua posizione non è affatto alternativa a quanto asserito dai primi salesiani (ad es. il Lemoyne) oppure da autori come E. Ceria: se Stella giustamente fa delle puntualizzazioni in merito ai loro scritti, queste non sono volte a “demitizzare” o epurare dal vissuto di don Bosco tutto ciò che immediatamente rimanda a una doverosa lettura *mistica* quanto piuttosto – e giustamente – a mettere in guardia e biasimare una certa metodologia e un uso delle fonti che, pur compresi nel loro onesto intento, non possono certo essere avvallati. Il caso dei sogni è, in tal senso, emblematico: Stella ne afferma la gravidanza mistica e apre alla considerazione della loro si-

gnificatività in ordine allo studio della fisionomia del santo; ribadisce con forza, però, la necessità di un serio studio storico-critico delle fonti, non alternativo al primo intento bensì ad esso conseguente.⁶¹

2.1. *Le fonti*

Scegliamo come testo di riferimento, che ci servirà da termine di confronto tra i vari documenti dei quali siamo in possesso, la *Cronaca dell'anno 1864* di don Bonetti.⁶² È in essa, infatti, che, riportando una conferenza del santo dell'8 maggio, si parla esplicitamente di *cinque visite* che don Bosco ricevette tra il 1845 e il 1847, proprio nel momento in cui, costretto da ripetuti sfratti, peregrinava in cerca di una dimora stabile per il nascente oratorio. Trattandosi di un testo piuttosto lungo, preferiamo metterlo per intero in appendice al nostro contributo: lì il lettore potrà ricostruire la trama narrativa della quale noi potremo evidenziare solo alcuni snodi. La conferenza del maggio 1864 assume un ruolo assai importante, così come la sua trascrizione ad opera di Bonetti, redatta con tutta probabilità la sera stessa o l'indomani, e dunque particolarmente attendibile. In essa don Bosco ritiene di poter finalmente svelare alcune circostanze che accompagnarono il nascere dell'oratorio di Valdocco e il sorgere dell'idea di una Congregazione religiosa ad esso consacrata. I fatti che don Bosco racconta sono quelli che possiamo leggere diffusamente nelle MO, ma proposti qui in forma più succinta e, soprattutto, connessi ad alcune *visioni* – don Bosco le chiama *visite* – che egli riceve. Della stessa conferenza abbiamo anche il resoconto, molto simile a quello di Bonetti, nella *Cronaca* di don Ruffino⁶³ nonché la versione riportata da Lemoyne nelle MB al vol. VII (664-665). Mentre Bonetti e Ruffino sono concordi nell'indicare come *visite* le visioni che don Bosco ebbe, nelle MB troviamo una semplificazione netta:

⁶¹ Su questi temi si veda, a mo' di esempio: P. STELLA, *Apologia della storia. Piccola guida critica alle "Memorie biografiche" di don Bosco* [dispense poligrafate], UPS, Roma, aa. 1989-1990; revisione aggiornata aa. 1997-1998 (in particolare le pp. 41-48); ID., *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica. II. Mentalità religiosa e spiritualità*, Pas, Zürich 1969 (in particolare l'Appendice: *Note per uno studio sui sogni di don Bosco*); ID., *Presentazione*, in CRO. Per quanto riguarda la posizione di E. Ceria, rappresentativa è la sua *Introduzione* al Volume XVII delle MB del 1936 (pp. 7-13).

⁶² G. BONETTI, *Conferenza di Don Bosco la domenica 8 maggio 1864*, in ID., *Cronaca dell'anno 1864. Prediche* (ASC A0040605), 9-22. D'ora in poi *Cronaca*. Presenteremo nel paragrafo 3 la struttura narrativa delle *cinque visite*. Sull'importanza delle *Cronache* anche dal punto di vista storico cfr. P. STELLA, *Apologia della storia*, 25.

⁶³ Cfr. G. RUFFINO, *Cronaca. 1861-1862-1863-18614*, in ASC A0080605, 38-53.

palesò i due sogni nei quali aveva visto i preti, i chierici, i giovani che la Provvidenza avrebbe posto sotto la sua direzione: il primo sogno colla chiesa portante scritto sul frontone, *Haec est domus mea: inde exhibit gloria mea*: il secondo sogno del viale e pergolato di rose.⁶⁴

La scelta di Lemoyne è chiaramente a favore della forma ormai nota del sogno: tutto si riduce, di fatto, a due sogni che corrispondono alla quarta e quinta visita. Delle tre visite precedenti non resta traccia. Come detto sin dall'inizio, la quinta visione/visita ha assunto un'importanza tale da costituire ben presto un racconto a sé. In effetti, del cosiddetto sogno del pergolato di rose – e il fluttuare tra il termine sogno e quello di visione è assai significativo – possediamo anche altre attestazioni, a dimostrazione che don Bosco parlò di esso più volte dopo la sera del 1864. Abbiamo due manoscritti anonimi che datano l'uno 1868 e l'altro 1869, i quali riportano entrambi una conferenza di don Bosco nella quale viene da lui riproposta con minor ricchezza di particolari l'immagine del cammino attraverso il pergolato.⁶⁵ Inoltre, nelle MB, già al volume III, mentre si narra l'anno 1847, riferendosi alla *Conferenza* del 1864 il Lemoyne offre un racconto molto dettagliato di quello che, riportando le parole di don Bosco, non è un sogno bensì ciò che la Vergine Maria gli fece *vedere*.⁶⁶ È interessante come la narrazione di questa visione venga anticipata rispetto alla sua ricorrenza effettiva nel racconto del 1864 (MB vol. VII). Il biografo inserisce il racconto nella cornice corrispondente al tempo nel quale don Bosco ricevette la visione e non nella circostanza nella quale per la prima volta la raccontò. Inoltre la versione del Lemoyne è sensibilmente diversa dalla narrazione della quinta visita in Bonetti e Ruffino. Se in queste ultime il personaggio che guida don Bosco rimane indefinito e sempre indicato al maschile, in MB III questi è già identificato con la Vergine. Ma sono molti i punti di distanza che non possiamo raffrontare analiticamente dato lo spazio limitato di questo lavoro.

Questa constatazione, però, ci conduce a introdurre un'altra preziosissima fonte che possediamo e che spiega l'origine dei dati che Lemoyne inserisce rispetto al racconto delle *Cronachette*. Si tratta di una lettera che don Giulio Barberis indirizza a don Bosco nel 1875 e che il santo stesso ripedisce al mittente con appuntate nel testo le sue correzioni e integrazioni

⁶⁴ MB VII, 664.

⁶⁵ Si tratta, rispettivamente, di questi documenti: il primo titola *Conferenza di S. Francesco di Sales 3 Febbraio* – 68, in ASC D 5770101 (ripresa in MB IX, 66-70); il secondo *Conferenza tenuta dal Signor D. Bosco il 10/12 69. A quei della sua Congregazione*, in ASC D 5770103.

⁶⁶ Cfr. MB III, 32-36.

autografe.⁶⁷ In tale missiva don Barberis riporta quanto da lui ricordato della *Conferenza* del maggio 1864: di fatto egli cita l'introduzione di don Bosco, nella quale manifestava la convinzione non essere semplici sogni ma autentiche visioni concesse da Maria quelle che egli ricevette, e poi racconta il cammino lungo il pergolato di rose. Ora, se interessanti sono i raffronti tra la lettera di Barberis e i testi di Bonetti e Ruffino, ancora più interessanti sono le annotazioni e correzioni autografe di don Bosco al testo di Barberis. In esse troviamo l'indicazione che la visione del pergolato non avvenne solo nel '47 ma anche nel '48 e nel '56. Inoltre vi sono altri particolari degni di nota: oltre alla menzione esplicita di Maria sulla quale don Bosco non obietta, compare l'accusa di inganno da parte dei primi seguaci di don Bosco lungo il pergolato o la menzione del duplice soffio di vento al termine del cammino. Altri particolari presenti nelle *Cronachette*, invece, sono diversi, come l'amenissimo giardino nel quale si giunge al termine del cammino che sostituisce l'ampia sala. Interessante, infine, è il fatto che – come documenta lo studio di Mario Fissore presente in questo volume – don Barberis vide nel pergolato di rose un racconto così carismaticamente significativo da farne uno degli assi portanti nella formazione delle prime generazioni di novizi salesiani.⁶⁸

Davanti a questo stato delle fonti alcune considerazioni si impongono.

Anzitutto emerge il rilievo eccezionale dato al fenomeno narrato. Il fatto che tutti i documenti attestino la chiarissima distinzione tra quelli che potevano essere racconti di sogni – più o meno importanti – e quella che fu un'autentica visione di origine celeste è assolutamente importante ai fini della nostra ricerca. Coloro che così si esprimono sono gli stessi che depongono a favore della soprannaturalità del fenomeno dei sogni in don Bosco: eppure qui sentono il dovere, primo tra tutti don Bosco stesso, di specificare la differenza di questo episodio.

Un secondo dato è offerto dal *tempo* nel quale le *cinque visite*, dopo 17 anni di silenzio, vengono narrate da don Bosco e riportate dai primi salesiani. Si tratta degli anni 60-70, anni che, sappiamo bene, rappresentano un momento travagliato per il santo, alle prese con il faticoso *iter* di approvazione definitiva della Congregazione nonché anni della sistemazione del suo edificio educativo e della scrittura dei documenti fondamentali (le MO come il trattatello sul Sistema Preventivo). Le difficoltà incontrate per dare forma stabile e duratura al carisma attraverso l'approvazione delle Costituzioni possono ben avvicinarsi alle fatiche che don Bosco aveva vissuto

⁶⁷ Lettera di don Barberis a don Bosco, Torino 2 febbraio 1875, in ASC 1302709.

⁶⁸ Possediamo varie versioni del sogno del pergolato ad opera di Barberis: per la documentazione rimandiamo allo studio di Mario Fissore in questo volume.

agli albori dell'opera degli Oratori, con al centro il sofferto tentativo di trovare collaboratori atti alla missione alla quale si era consacrato. In tale frangente il santo sperimentò concretamente l'aiuto divino e la guida materna di Maria: pegno di speranza, ora, per il realizzarsi del progetto della Congregazione. Che la storia dell'Oratorio si intrecci e faccia una cosa sola con quella della Congregazione è elemento evidente sia nelle MO sia, ancor prima, nel *Cenno storico* del 1854,⁶⁹ nel *Cenno storico* del 1862,⁷⁰ fino al *Cenno istorico sulla congregazione di S. Francesco di Sales e relativi schiarimenti* redatto da don Bosco per perorare le sue istanze presso la Santa Sede in vista dell'approvazione delle Regole.⁷¹

Un terzo spunto di riflessione interseca l'analisi dei documenti con la lettura teologica che della loro natura può esser data. Non dimentichiamo, infatti, che non ci troviamo di fronte a fonti giuridiche o letterarie, quanto piuttosto a pagine che hanno condensato un'autentica esperienza spirituale, e tra le più significative nella storia della Chiesa. Come tali, dunque, e non solo sotto il profilo storico – assolutamente necessario – esse vanno anche considerate. Ora, l'aspetto sul quale invitiamo a soffermarsi è il senso di quella che potremmo chiamare la *molteplice attestazione delle cinque visite* – in particolare della quinta –, il fatto cioè che le visioni avute da don Bosco siano giunte a noi attraverso una serie di testimoni e non direttamente dal santo. Quello che potrebbe esser visto come elemento problematico, ci sembra invece essere latore di una profonda verità umana e spirituale. Vien da chiedersi, infatti, se quello della molteplicità delle narrazioni ad opera di alcuni dei primi e più qualificati testimoni della santità di don Bosco non sia esattamente il modo in cui il carisma salesiano poteva condensarsi in pagine di profonda spiritualità. Un'esperienza carismatica che ha nello *spirito di famiglia*, nella *confidenza* e nella *relazione* di altissima intensità affettiva e spirituale i propri punti cardine, portatori di una nuova concezione di educazione, non può che essere attestata attraverso una pluralità di testimoni, rappresentanti di quella *comunità* di persone

⁶⁹ Cfr. *Piano di Regolamento per l'Oratorio maschile di S. Francesco di Sales in Torino nella regione Valdocco e Cenno storico dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*, testo critico con introduzione, apparati delle varianti e delle note storico-illustrative in P. BRAIDO (ed.), *Don Bosco educatore scritti e testimonianze*. Terza edizione con la collaborazione di Antonio da Silva Ferreira, Francesco Motto e José Manuel Prellezo, Istituto Storico Salesiano, Fonti, Serie prima, n. 9. Roma, LAS 1997, 108-133.

⁷⁰ *Cenni storici intorno all'Oratorio di S. Francesco di Sales*, Testo critico con introduzione, apparati delle varianti e delle note storico-illustrative in P. BRAIDO (ed.), *Don Bosco educatore scritti e testimonianze*, 134-151.

⁷¹ Edizione critica del testo, con introduzione, in P. BRAIDO, *L'idea della società salesiana nel «Cenno istorico» di don Bosco del 1873/1874*, RSS 2 (1987) 245-331.

per la quale e nella quale il carisma stesso ha preso forma. Vale, in tal senso, e in modo analogico, quanto accade, ad esempio, nella cristologia del NT: lungi dall'allontanare dai tratti singolari e normativi dell'identità di Cristo, le diverse cristologie dei vari autori dei libri del NT si manifestano piuttosto come i *ritratti originali* dell'unico volto di Cristo.⁷² E non può che avvenire così, in quanto la verità di Cristo non è attingibile se non nel simbolico rapporto di Gesù con i suoi, nella logica dell'incarnazione che presiede alla sinfonia che le diverse attestazioni di fede delle prime comunità cristiane hanno determinato.⁷³ Se il Dio che si rivela è comunità di Persone, mistero di unità nella distinzione, anche l'accoglienza e la testimonianza di tale verità non potrà che ricalcarne la dinamica comunionale e intersoggettiva nel concreto della vita dei credenti. Ma se i carismi non sono altro che l'illuminazione di un particolare tratto del volto di Cristo, rivelatore del Padre, non stupisce che pagine come quelle che stiamo esaminando, che riverberano l'esperienza nello Spirito fatta dal fondatore, non si diano se non in quell'orizzonte comunitario verso il quale tendono e che hanno contribuito a formare.

2.2. La storia degli effetti

Da una lettura di tutte le lettere circolari dei Rettori Maggiori, da Rua fino a Chávez, emerge con nitidezza quanto da noi già anticipato: nella tradizione e nel magistero salesiano, la *quinta visita*, il pergolato di rose, ha assunto una vita propria rispetto alla narrazione delle quattro precedenti visioni. Il fatto che queste prime visite corrispondano nella sostanza – anche se con notevoli differenze – al messaggio del sogno della pastorella delle MO ha probabilmente portato a una loro non considerazione. Non così è avvenuto, invece, per l'immagine del cammino lungo le rose e le spine: è per questo che la nostra attenzione si concentrerà sulla *quinta visita* che troviamo abbondantemente richiamata, nella lettera o nel contenuto spirituale che veicola, negli scritti dei successori di don Bosco. Che un confronto con la tradizione successiva a don Bosco sia necessario nel nostro studio è dovuto alla natura stessa di quanto il santo ha *visto*: ovvero il dispiegarsi del disegno di Dio non tanto e solo sulla sua vita e missione

⁷² Riprendiamo questa felice espressione da R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, 2 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo 1996 e 1999.

⁷³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaca Book, Milano 1974.

bensi sulla *casa* da abitare con i suoi figli e sul modo in cui egli avrebbe camminato con loro verso la meta eterna, *télos* di ogni autentico discepolato cristiano. Come la molteplice attestazione, così la ripresa e l'approfondimento del senso delle visioni di don Bosco si iscrive entro il fenomeno stesso, è invocato come dimensione intrinseca a quanto Dio ha fatto conoscere al padre perché lo realizzasse insieme ai suoi figli.⁷⁴ L'eredità di don Bosco vive quindi nella vita dei suoi successori e seguaci: non può che essere così in una *famiglia* e, a maggior ragione, in una famiglia *spirituale*. Molte, dicevamo, sono le ricorrenze della visione del pergolato di rose, o della simbolica in esso contenuta, nelle Lettere dei Rettori Maggiori e non è possibile darne conto in modo analitico data l'ampiezza dei testi che andrebbero citati. Ci limitiamo perciò a evidenziare dei nuclei tematici particolarmente densi attorno ai quali condensare l'insegnamento sviluppato dai successori di don Bosco.

a. Un primo livello, semplice ma interessante dal punto di vista affettivo, è il fatto che i Rettori Maggiori applichino a se stessi il cammino tra le rose e le spine visto dal fondatore, in riferimento all'esercizio del loro servizio di governo e alle congiunture storiche nelle quali essi si sono trovati a condurre la Congregazione. Da don Rua fino a Chávez, questa è una costante delle Lettere, spesso presente nell'*incipit* dei testi. Di fronte alle spine acute che affliggono la guida della Congregazione, l'affetto dei figli, le espressioni concrete della loro carità verso il superiore, diventano l'aiuto necessario per continuare a percorrere una via tanto penosa e carica di spine.⁷⁵ Questa nota ci permette di porre in piena luce quel livello di relazione confidenziale e affettivamente intensa che caratterizza in maniera assai peculiare il carisma salesiano, ovvero l'*amorevolezza*, la quale corrisponde al nucleo generativo della carità pastorale ed educativa ed è autentica forma di partecipazione alla carità del Cuore di Cristo Buon Pastore.

⁷⁴ Infatti, come scrive Eco, «un testo è un prodotto la cui sorte interpretativa fa parte del proprio meccanismo» (U. ECO, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 1983², 54).

⁷⁵ Cfr. a mo' di esempio: M. RUA, *Rose e spine*. Lettera XXIX del 1896, in *Lettere circolari di don Michele Rua ai salesiani*, Direzione Generale delle Opere Salesiane, Torino 1965, 157-158; ID., *Incoraggiamenti e avvisi*. Lettera XXXIX del 1898, in *ibi*, 192; P. ALBERA, *Sulla disciplina religiosa*. Lettera VI del 1911, in *Lettere circolari di d. Paolo Albera ai salesiani*, Società Editrice Internazionale, Torino 1922, 53; ID., *Sull'ubbidienza*. Lettera XI del 1914, in *ibi*, 143; ID., *Effetti e ammaestramenti della guerra - Il primo Cardinale Salesiano - Il XII Capitolo Generale*. Lettera XVI del 1915, in *ibi*, 178; P. CHAVEZ V., *A tutti e ad ogni Salesiano della Congregazione*, marzo 2014, in http://archivio.sdb.org/images/documenti/Salesiani_DB/Capitoli_Generali/CG27/RM_Relazione/CG27_ad_ogni_Salesiano.pdf (ultima visita: 16.06.2017).

b. Un secondo livello dell'ermeneutica della visione del pergolato che traspare dalle Lettere circolari è il riferimento al Cristo della passione e dell'oblazione totale di sé sulla croce in obbedienza al disegno di salvezza e amore del Padre. È questo, a nostro avviso, il terreno sul quale i Rettori Maggiori sviluppano maggiormente la profondità teologica e carismatica che innerva la visione del pergolato, conducendo al cuore del mistero della *sequela Christi* e, come radicalizzazione di essa, della vita religiosa. Anche qui i riferimenti sono moltissimi, diretti e indiretti. La cosa che impressiona, soprattutto tendendo conto della teologia del tempo e della preferenza accordata nei decenni passati alla dimensione ascetica nell'esercizio delle virtù – aspetto assai presente nelle Lettere, come diremo tra breve –, è la centratura sulla dimensione positiva della *oblazione d'amore* di Cristo nella sua pasqua. La sofferenza, i patimenti, le umiliazioni vissute da Gesù sono sempre letti in riferimento al primato della carità che, provenendo dal Padre, è accolta con totalità da Cristo e da lui effusa sull'umanità. In questo modo si evita una declinazione dolorista che enfatizzi il ruolo delle spine trascurando il primato delle rose, per rimanere nella simbolica del pergolato.⁷⁶

c. Tale lettura cristologica permette di restituire alla santità di don Bosco una forma assai più completa e articolata rispetto a certe semplificazioni che non sono mai mancate nella nostra tradizione. Dipingere lo spirito salesiano come contrassegnato dall'allegria e dall'ottimismo senza metterne in luce le profonde radici pasquali e *martiriali* significa esporre i suoi seguaci all'impossibilità di comprenderne l'ispirazione generativa e al rischio di trovarsi, esattamente come nella visione del pergolato, a ritenersi ingannati quando la supposta allegria e gioia (la bellezza delle rose) si scontra con la presenza delle spine pungenti. Su questo tema si concentra con enfasi il magistero salesiano: se fino a Viganò prevale una declinazione di tale dimensione centrata sul suo riverbero ascetico fatto di rinuncia e mortificazione, con la stagione conciliare di cui Viganò fu protagonista si fa strada una lettura dell'ascesi maggiormente imperniata sulla figura della *testimonianza*, del *martirio*, inteso come partecipazione piena del discepolo al mistero della redenzione di Cristo. Scrive Viganò, con la pro-

⁷⁶ Cfr. sempre a mo' di esempio: M. RUA, *La Consacrazione della nostra Pia Società al Sacro Cuore di Gesù*. Lettera XXXIX del 1900, in *Lettere circolari di don Michele Rua ai salesiani*, 282-286; P. ALBERA, *Sull'ubbidienza*, 136; P. RICALDONE, *Formazione del personale salesiano. Studentati filosofici e teologici*, ACS 131 (1945) 50; E. VIGANÒ, *Martirio e passione nello spirito apostolico di don Bosco*, ACG 308 (1983), in *Lettere circolari di don Egidio Viganò ai Salesiani. Volume 1°*, Roma 1996, 502-510; J.E. VECCHI, *Mandati ad annunziare ai poveri un lieto messaggio*, ACG 367 (1999), 20.

fondità teologica a tutti nota: «C'è tanto male da espiare: il peccato nostro e quello dei nostri destinatari. Ci sono tanti semi di bene da irrigare: con il calice della Nuova Alleanza. C'è un potenziale di grazia da impetrare: con la mediazione del mistero pasquale. La carità che patisce è un tesoro da conservare con cura: non deve venir meno tra noi».⁷⁷ Ci troviamo, evidentemente, di fronte a pagine di grande bellezza e profondità spirituale che vien da chiedersi se siano state realmente assimilate in Congregazione, davanti al perdurare di mentalità manageriali o efficientiste nel modo di intendere, a volte, la missione salesiana. Soprattutto le Lettere scritte a commento della santità del fondatore⁷⁸ o in occasione della beatificazione di confratelli martiri si fanno interpreti di questa intensa ermeneutica del carisma,⁷⁹ assieme ad alcune lettere – come l'ultima di don Vecchi⁸⁰ – nelle quali la vicenda biografica del Rettor Maggiore stesso, segnata dalla malattia, conduce a esplorare aspetti del carisma che spesso rimangono in ombra. Il don Bosco del pergolato di rose si staglia, in queste Lettere, con una ampiezza di lettura e una capacità di cogliere le dinamiche più tipiche della vita spirituale e mistica che fa di questi testi un vero patrimonio teologico di approfondimento del carisma – cosa che la teologia, anche in ambito salesiano, non sembra sempre riconoscere, trattando le Lettere circolari con una certa leggerezza o come una fonte meramente documentaria. Scriveva don Viganò nel 1983, a un anno dal cinquantenario della canonizzazione di don Bosco:

Vivere allegri e farsi amare è bello e simpatico, ma può non essere santità. Don Bosco, per rivestire la sua santità con le attraenti caratteristiche pedagogico-pastorali che abbiamo ricordate, ha fatto enormi e ininterrotti sforzi ascetici. Egli ha curato sempre, per sé e per gli altri, una forte pedagogia del dominio di sé. L'ha espressa nel realistico motto «lavoro e temperanza». [...] (qui viene citato il sogno del pergolato di rose) Noi lo seguiamo, convinti che senza disciplina ascetica non costruiremo la santità salesiana. [...] Nella praticità ascetica del lavoro e della temperanza il nostro Padre e Fondatore ci ha lasciato una sperimentata metodologia per la nostra santità. Senza di essa non potremo essere fedeli a quella

⁷⁷ E. VIGANÒ, *Martirio e passione nello spirito apostolico di don Bosco*, 512.

⁷⁸ Cfr. P. RICALDONE, *Strenna del 1935. Fedeltà a don Bosco santo*, ACS 74 (1936); E. VIGANÒ, *Don Bosco santo*, ACG 310 (1983).

⁷⁹ Cfr. E. VIGANÒ, *Martirio e passione nello spirito apostolico di don Bosco*, cit.; J.E. VECCHI, *Santità e martirio all'alba del terzo millennio*, ACG 368 (1999).

⁸⁰ J.E. VECCHI, *Malattia e anzianità nell'esperienza salesiana*, ACG 377 (2001). «Per loro (i giovani) ha offerto, come Gesù per tutti gli uomini, la sua sofferenza e i suoi disagi. Egli aveva ben colto il valore salvifico del dolore unito alle sofferenze di Cristo, comprendendo che è Gesù colui che redime, e la persona che unisce le proprie sofferenze alle Sue ne diventa un segno efficace» (*ibi*, 13. Parentesi nostra).

consacrazione apostolica che ci ha segnati col sigillo dello Spirito Santo e ci attira i doni e le grazie per divenire salesiani santi.⁸¹

d. Ultimo aspetto che recensiamo a proposito del magistero dei Rettori Maggiori, laddove essi richiamano la simbolica del pergolato di rose, è il rapporto tra la carità pastorale del *da mihi animas* e l'osservanza delle Costituzioni.⁸² In modo paradossale vengono così unite la più profonda e totale espressione di amore, che nell'apostolo dei giovani deve essere la dedizione alla loro salvezza, e la più scrupolosa e sincera adesione a quanto la Regola di vita esige. Siamo esattamente all'interno della logica esibita da Gesù nel Cenacolo: l'amore più grande, il dare la vita per gli amici, è obbedienza al *comandamento*, l'amore e la legge si incontrano nella Nuova Alleanza che Gesù instaura nella sua pasqua (cfr. Gv 15,12-14). È a questa tensione feconda tra slancio del cuore e ordine degli affetti che il magistero salesiano, seguendo fedelmente l'intuizione del fondatore, dedica ampie riflessioni che si tingono, talora, della sfumatura del rimprovero e dell'ammonimento. In perfetta consonanza con l'invito di don Bosco, «se mi avete amato in passato, continuate ad amarmi in avvenire colla esatta osservanza delle nostre costituzioni»,⁸³ i suoi successori richiamano al fatto che l'osservanza delle Regole è espressione di un amore intenso a Dio e al fondatore, garanzia di fecondità apostolica e partecipazione a quell'ascesi e mortificazione, a quell'itinerario di spine e fatiche, al quale don Bosco non si sottrasse pur di rispondere in pienezza alla missione a lui affidata a vantaggio dei giovani. «Le nostre Costituzioni e i nostri Regolamenti», scrive Rinaldi, «a primo aspetto appaiono facili, attraenti, e la loro osservanza come un camminare sulle rose: ma nel praticarle si trova tale

⁸¹ E. VIGANÒ, *Don Bosco santo*, 539-541 (parentesi nostra).

⁸² Anche qui a mo' di esempio: M. RUA, *La Consacrazione della nostra Pia Società al Sacro Cuore di Gesù*, 292; P. ALBERA, Contro una riprovevole «legalità». Lettera XXI del 1917, in *Lettere circolari di d. Paolo Albera ai salesiani*, 232; F. RINALDI, *Il Giubileo d'oro delle nostre Costituzioni*, ACS 23 (1924) 177-196 (con uno splendido commento al pergolato); P. RICALDONE, *Nessuna precipitazione né audacia, ma confidenza in Dio e generosità di lavoro e sacrifici*, ACS 129 (1945), soprattutto 380; ID., *Considerazioni sul primo Centenario della Casa-Madre*, ACS 132 (1945) 387-397; R. ZIGGIOTTI, *Lettera del Rettor Maggiore*, ACS 210 (1959) 7-11 (anche qui con una splendida pagina di commento al pergolato); E. VIGANÒ, «Vigilate, con la cintura ai fianchi e le lampade accese», ACG 348 (1994); ID., *Mandati ad annunziare ai poveri un lieto messaggio*, 12-14; P. CHAVEZ V., «Chiamò a sé quelli che Egli volle ed essi andarono da Lui» (Mc 3,13). Nel 150° anniversario della fondazione della Congregazione Salesiana, ACG 404 (2009) 52-54.

⁸³ GIOVANNI BOSCO, *Testamento spirituale*, Testo critico con introduzione, apparati delle varianti e delle note storico-illustrative in P. BRAIDO (ed.), *Don Bosco educatore scritti e testimonianze*, 399-438.

un cilizio di spine pungenti, che ci vuole un coraggio e una generosità a tutta prova per esservi costantemente fedeli».⁸⁴ Nonostante l'ovvia intonazione dei tempi nei quali le Lettere furono scritte, tale primato della carità motivante l'ascesi più esigente è sempre in primo piano e, cosa ancora più interessante, è intimamente e costantemente connesso e innervato sulla missione giovanile:⁸⁵ a dire che l'apostolicità è esattamente la forma del carisma e non una sua successiva traduzione (senza alcuna dicotomia tra consacrazione e missione).⁸⁶

3. Commento teologico-spirituale

Nell'apprestarci a commentare le *cinque visite* alcune premesse sono d'obbligo. Anzitutto si presenta il problema di come armonizzare le diverse fonti di cui disponiamo (cfr. § 2). Data la natura del fenomeno che attestano e forti di quanto da noi mostrato nel § 1, abbiamo deciso di seguire come testo base la *Cronaca* di Bonetti, integrando questa narrazione soprattutto con gli interventi autografi di don Bosco sulla lettera di Barberis. Non riteniamo infatti fondamentale arrivare alle *ipsissima verba* di

⁸⁴ F. RINALDI, *Il Giubileo d'oro delle nostre Costituzioni*, 196.

⁸⁵ Sull'ascesi salesiana in riferimento al pergolato di rose: cfr. J. AUBRY, *L'Esprit invite à accepter avec courage l'ascèse apostolique*, in *Avec Don Bosco vers l'an 2000*, Casa Generalizia Salesiana, Roma 1990, 162-165. Si veda inoltre: A. GIRAUDO, *Il senso dell'ascesi nella spiritualità giovanile di san Giovanni Bosco*, «Catechesi» 75/4 (2006) 58-63; ID., «Se l'educatore si mette con zelo all'opera sua...». L'ascesi e la gioia dell'educare nello spirito di don Bosco, in F. PERRENCHIO ET ALII, *La vita spirituale come impegno*, LAS, Roma 2004, 87-102.

⁸⁶ Un cenno rimarrebbe da fare alla presenza dei temi dei quali ci stiamo occupando nei testi di letteratura spirituale salesiana che hanno rappresentato una sorta di classici nei decenni orsono. Spesso l'intento di questi scritti non è storico bensì prettamente spirituale e/o pedagogico, per cui sono passibili di inevitabili osservazioni quanto all'utilizzo delle fonti. Rimane vero, però, che si tratta di pagine che interpretano con profondità il carisma e il vissuto del fondatore collocandosi nel solco di quella tradizione viva e esistenziale di cui tutti abbiamo beneficiato e che continua a costituire uno dei riferimenti essenziali nell'assimilazione vitale del carisma. Cfr. i volumi di E. Ceria (E. CERIA, *Don Bosco con Dio*, Roma 1988, capp. VIII e XI), A. Caviglia (A. CAVIGLIA, *Conferenze sullo spirito salesiano*, Centro Mariano Salesiano - Istituto Internazionale don Bosco, Torino 1985, capp. IV e X), P. Brocardo (P. BROCARD, *Don Bosco. Profondamente uomo profondamente santo*, LAS, Roma 2001⁴, cap. VIII della Parte prima e capp. I e V della Parte seconda), F. Desramaut (F. DESRAMAUT, *Don Bosco e la vita spirituale*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1969, capp. III e VI). La lista potrebbe allungarsi, e di molto, fino ai pregevoli studi di A. Giraudo che non citiamo rimandando al suo contributo in questo volume.

don Bosco (che, tra l'altro, si riferirebbero a quanto visto 17 anni prima): sarebbe non solo un compito impossibile ma decisamente inutile ai fini di un'ermeneutica teologica della visione. Siamo propensi a considerare le *cinque visite* non come esperienze oniriche bensì come autentiche *visioni immaginative*, assolutamente compatibili anche con la veglia e con il modo in cui don Bosco narra tali eventi e la coscienza che, degli stessi, egli ebbe. Una seconda premessa è dovuta alla lunghezza del testo: un commento esaustivo di esso richiederebbe molta più ampiezza rispetto a quella di cui disponiamo. Si tratterà quindi, nel nostro caso, dell'individuazione di alcuni vettori di senso e delle loro coordinate narrative, bibliche e teologico-spirituali, che avviino, più che esaurire, il confronto con questa magnifica pagina di spiritualità salesiana.

In un primo tempo seguiremo la narrazione di Bonetti nei suoi snodi fondamentali in modo da poter ricostruire la trama delle *cinque visite*, con una successiva messa a fuoco del dato biblico che, in filigrana, percorre tutta l'esperienza riportata. Secondariamente entreremo nella sezione di commento prettamente teologico con la sottolineatura di alcuni temi spirituali e la proposta di una loro comprensione dentro un quadro di riferimento trinitario.

3.1. *Struttura del testo e rimandi biblici*

Di fondamentale importanza ai fini della nostra analisi è il fatto che nella *Conferenza* del maggio 1864 don Bosco incastonò la comunicazione delle visioni all'interno del racconto delle vicende dell'Oratorio migrante. È così che ci troviamo di fronte, per così dire, a un "racconto nel racconto", in quanto le *cinque visite* perseguono una trama logica stringente che si viene gradualmente manifestando all'interno degli eventi intercorsi a don Bosco e ai suoi giovani. Già questo dato è significativo e tipico dei fenomeni di visione, nei quali e attraverso i quali – come abbiamo visto nel caso di molti santi (cfr. il punto 1.3 del § 1) – Dio gradualmente svela la missione del chiamato e lo conferma e consola nelle fatiche e avversità che essa comporta. Che l'orizzonte della missione sia quello all'interno del quale comprendere il senso delle *cinque visite* lo indica chiaramente il modo stesso in cui Bonetti titola l'argomento della *Conferenza*: «Motivo che indusse D. Bosco a darsi tutto all'educazione della gioventù, e a stabilire la congregazione di S. Francesco».⁸⁷ Dedizione alla gioventù e fondazio-

⁸⁷ Cronaca, 9.

ne della Congregazione vengono così ad essere intrinsecamente connesse come aspetti dell'unica missione donata a don Bosco (così come le MO iniziano con la vita stessa di Giovanni).⁸⁸ Anche la premessa che il santo fa ci indirizza verso una comprensione delle *visite* come autentici fenomeni mistici: da una parte egli obbliga i presenti a non far parola con alcuno di quanto avrebbero udito (anche nell'eventualità di una loro uscita dalla Pia Società); dall'altra don Bosco dichiara espressamente che alla titubanza e incertezza se raccontare o no tali fatti rispose il loro permanere fissi nella mente anche dopo la preghiera. Si tratta, in questo caso, di una evidente esperienza di discernimento spirituale tipica del metodo ignaziano volta a riconoscere, attraverso la preghiera, la provenienza e l'origine di un pensiero. Confidando che la comunicazione di questi pensieri torni a maggior gloria di Dio, il santo decide di raccontare *tutto* ai suoi figli. Cos'è questo *tutto*? Non certo e non tanto i fatti che seguono e che erano già più che noti ai presenti. Il *tutto* di cui parla don Bosco non può che essere allora l'apparire chiaro e preciso di Dio come guida e protagonista della storia dell'Oratorio e dei suoi sviluppi. In questa linea vanno le affermazioni tutt'altro che retoriche che spesso don Bosco fa in merito al suo vincere il disagio nel raccontare fatti che potevano sembrare una celebrazione di sé, in quanto convinto che in essi fosse da riconoscere solamente l'opera della grazia.

3.1.1. La tensione dinamica delle *cinque visite*.

Il contesto immediato nel quale le *visite* hanno inizio è il momento in cui, dopo i primi faticosi tentativi di radunare i giovani e quando le cose cominciano ad andare bene,⁸⁹ don Bosco si trova davanti ai primi sfratti ed è angustiato per il rischio che l'Oratorio corre di rimanere senza alcun luogo. Una lettura semiotica della narrazione invita a considerare questa fase come la posizione di un'evidente situazione di ostacolo nei confronti della quale il personaggio protagonista non dispone delle competenze per superarla. Occorre l'intervento di qualcuno che, essendo competente, possa dare nuovo impulso all'azione. È ciò che avviene esattamente attraverso le

⁸⁸ Cfr. *Saggio introduttivo* di A. GIRAUDO, *L'importanza storica e pedagogico-spirituale delle Memorie dell'Oratorio*, in G. BOSCO, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, LAS, Roma 2011, 5-49.

⁸⁹ Per don Bosco, il *modo* di radunare i giovani è la vera difficoltà della missione giovanile: cfr. *Piano di Regolamento per l'Oratorio maschile di S. Francesco di Sales in Torino nella regione Valdocco* e *Cenno storico dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*, cit. Qui la difficoltà aggiuntiva è la mancanza di un *luogo* ove radunare i giovani.

visite fatte a don Bosco. Possiamo dire che le prime quattro sono incentrate sul *dove*, sul *luogo*, in corrispondenza a quanto il santo vive. Corrispondenza che, però, è tutt'altro che banale o piana in quanto lo costringe a un ingaggio serio e sofferto della propria libertà. Nella *prima visita* don Bosco vede una *casa*: non vi sono audizioni, ma il sito indicato gli è così familiare che il mattino seguente (di qui la contiguità tra visione e sogno) don Bosco si reca a vederlo. E qui interviene un primo elemento di difficoltà: la casa veduta è un luogo di vizio, tanto che don Bosco, umiliato, ritiene la visione frutto dell'inganno demoniaco. La *seconda visita* ha le stesse dinamiche della prima, visione della casa senza alcuna audizione, ed è significativo che il giovane sacerdote si rechi nuovamente a vedere, versando questa volta amare lacrime alla vista di un sito così inadatto ai suoi giovani.⁹⁰ Le lacrime sono foriere di una risoluzione: don Bosco rimette il superamento di questa illusione alla potenza della preghiera. L'entusiasmo con il quale si era lanciato sul luogo visto cede il passo all'umile richiesta di luce da parte di Dio. La nuova disposizione del protagonista (l'umiltà è condizione dell'ascolto) permette ora, nella *terza visita*, un notevole salto qualitativo della *visione*, la quale è arricchita di un'*audizione*. La visione non è cambiata, si tratta sempre della stessa casa, ma questa volta interviene una voce a rassicurare don Bosco:

ed ecco una *terza visita*, nella quale mi fu fatta vedere la stessa casa, e questa volta una voce udii che mi disse: – Non temere di andare in questa casa. E non sai che Iddio può dalle spoglie e dalle ricchezze degli Egiziani adornare e arricchire il suo popolo? Allora io fui contento, e cercavo modo di aver quella casa.⁹¹

Semioticamente potremmo dire che il *mandante* (che è un soggetto) interviene perché il soggetto operativo (il personaggio) possa superare l'*impasse*, il *difetto* della situazione di partenza. Perché questo avvenga è necessario che quest'ultimo possieda tre requisiti: *dovere/volere*, *essere in grado*, *sapere come*. La *terza visita* innesca il primo di questi elementi: la volontà di don Bosco è mossa verso quella casa da lui prima scartata. L'“essere in grado” e il “sapere come” si riveleranno nelle successive visite. L'intervento delle parole con le quali il santo viene portato sul piano divino

⁹⁰ Sulla presenza delle lacrime nell'esperienza di don Bosco – che sono anche uno degli elementi più ricorrenti nelle sue visioni oniriche – ci permettiamo di rinviare al nostro: S. MAZZER, “*Tu non hai più padre*”. *Orfanezza e paternità nell'esperienza spirituale di don Bosco a partire dalle Memorie dell'Oratorio di san Francesco di Sales*, in A. BOZZOLO (ed.), *Sapientiam dedit illi. Studi su don Bosco e sul carisma salesiano*, Roma, LAS 2015, 91-140, 94.

⁹¹ Cronaca, 12-13.

di lettura degli eventi imprime al futuro un *verso* nuovo: la libertà di don Bosco si orienta verso *quel* luogo inospitale. Vi arriverà non però su iniziativa propria: dopo lo sfratto da prato Filippi don Bosco narra l'incontro con il «padrone della casa da me veduta» che, dopo una contrattazione, la mette a disposizione dell'Oratorio. In questo dialogo veniamo a conoscere l'intenzione di don Bosco di avere un luogo da adibire a Chiesa: su questo progredire e prendere forma del progetto ecco inserirsi il dinamismo e il rilancio della *quarta visita*.

Più ampia e articolata delle prime tre, questa visione prospetta a don Bosco la casa e la Chiesa così come erano visibili nel 1864, tempo della narrazione di questi fatti, con un interessante movimento temporale verso il *télos* che abbiamo già indicato essere proprio delle visioni, oniriche e non. Da notare che la scritta che don Bosco vede sopra il tempio, «*Haec est domus mea; inde exibat gloria mea*», sposta di non poco il baricentro delle precedenti visite: non si tratta della casa *di* don Bosco o dei giovani (sarà la casa *per* loro), bensì della casa di qualcuno – non specificato nel resoconto di Bonetti – che appartiene sicuramente al mondo di Dio. Questa *quarta visita* ricalca da vicino la visione della Chiesa del sogno della pastorella ma non è nostro interesse stabilire se si tratti dello stesso fenomeno oppure no. A noi interessa il movimento che, ancora una volta, la visione mette in atto. Don Bosco comincia a parlare apertamente ai giovani e ai collaboratori della Chiesa che un giorno sarà edificata: l'agire del giovane prete comincia a intrecciarsi anche concretamente con quello dei suoi destinatari e collaboratori, preludio al tema centrale dell'ultima visita.

Questa, la *quinta*, facilmente databile all'anno '47, fa compiere alla tensione dinamica del racconto un notevole passo in avanti: dal *luogo* verso dove andare si passa alla *forma* del cammino, per terminare poi con un *nuovo luogo* di arrivo del quale il primo non era che preludio e segno. Potremmo dire – fermandoci al livello che ora ci interessa – che nella visione del pergolato si ripropone la dinamica sviluppatasi nelle prime quattro visite considerate insieme: anche qui si passa da un progetto affidato (il camminare per quella strada) all'impossibilità, al difetto del soggetto operante nel corrispondervi per mancanza di competenza (la necessità delle scarpe); è poi l'intervento del mandante a permettere al soggetto di essere in grado di agire (bisogna mettere le scarpe), nonostante l'opera riveli nuovi ostacoli (le spine). Nella *quinta visita* l'azione, però, immediatamente si dilata e allarga: compaiono sulla scena altri personaggi i quali reduplicano il movimento di don Bosco. Il nuovo *limite* che egli incontrerà non sarà più la sua abilità o meno nel percorrere la strada ma la sofferenza nel vedersi costretto a percorrerla da solo, dato l'abbandono dei suoi primi seguaci. Stavolta la soluzione del difetto non proviene dal mandante bensì da nuo-

vi personaggi i quali, consegnando a don Bosco la propria disponibilità, permetteranno il realizzarsi comunitario del compito e il raggiungimento dell'esito sperato: l'arrivo alla meta agognata. È solo a quel punto che il mandante interviene e lo fa con un livello di competenza inaudito: viene infatti spiegato al protagonista il *senso* del cammino compiuto, consegnandone la *direzione* e il significato in ordine alla missione che la visione stessa ha illuminato. Che tale spiegazione sia parte integrante del modo in cui la visione abilita don Bosco al suo ministero è immediatamente chiarito dal prosieguo della *Conferenza*: a cominciare dall'anno 1848 si verifica puntualmente ciò che la visione del pergolato aveva profetizzato. Don Bosco rimane solo, abbandonato da tutti, ma proprio in questo frangente inizia a radunarsi un nuovo gruppo di persone che costituiranno negli anni a venire il germe della Congregazione. A confermare la veridicità delle intuizioni e della direzione manifestata dalle visioni – e, dunque, il loro essere strumento della Provvidenza divina – intervengono sia l'arcivescovo di Torino che il papa Pio IX che suggellano, con la forza e la sicurezza del magistero, la volontà di Dio su don Bosco e la sua nascente opera.

3.1.2. Sfondi e rimandi biblici

La densità e la complessa articolazione delle *cinque visite* portano con sé una ricchissima e sottile trama di rimandi e riflessi biblici. Sappiamo come don Bosco fosse intriso di Parola di Dio ma sappiamo, ancor più profondamente, che la vita stessa di un santo, il dono di un nuovo carisma nella Chiesa, sono in se stessi una *parola* che Dio pronuncia nell'oggi e che ha nella Scrittura la sua ultima verità. È così che norma e criterio nell'ermeneutica di un fenomeno mistico-spirituale dovrà essere la Rivelazione, nel dinamismo che la innerva e nella Parola della Scrittura che ne costituisce l'attestazione normativa. Non potendoci soffermare a lungo su questo aspetto, ci limitiamo a richiamare due grandi matrici bibliche che possono aiutarci a comprendere il dinamismo delle *cinque visite* sempre nell'ottica della lettura teleologica che in questo saggio stiamo proponendo. Tutto questo a partire da un richiamo alla simbolica della *visita* così come attestata nella Scrittura. Lasciamo al lettore, nel confronto con le fonti, ampliare i richiami e le aperture bibliche che rendono ancora più preziosa questa splendida pagina spirituale del carisma salesiano.

a. «“Un grande profeta è sorto tra noi”, e: “Dio ha visitato il suo popolo”» (*Lc* 7,16). Queste espressioni compaiono sulla bocca della folla alla vista della risurrezione del figlio della vedova di Nain ad opera di Gesù. La visita di Dio, ci viene indicato, ha come segno un passaggio dalla morte

alla vita, da una situazione di tenebra, di fatica, a una condizione di luce e di novità. E non è un caso che la folla magnifichi Dio per la sua visita mentre constata la presenza, in mezzo ad essa, di un *profeta*. La visita nella Bibbia, infatti, pur essendo iniziativa gratuita e libera di Dio, ha sempre come referente non solo il popolo nel suo insieme ma anche un singolo, una persona che, per le caratteristiche che viene ad assumere, rientra nello spazio specifico della profezia. Se nel PT il termine visita e il suo corrispettivo verbo sono abbastanza frequenti,⁹² nel NT le ricorrenze sono più contenute.⁹³ Nel PT la visita di Dio rappresenta sempre un intervento che apre al futuro: nei momenti più bui e angosciosi della vita del suo popolo, Dio interviene visitandolo attraverso l'invio di profeti o intervenendo in modo inatteso e prodigioso per ristabilire la prosperità o la fedeltà del suo popolo. La visita di Dio genera storia, la rilancia,⁹⁴ la manifesta come autentica *storia di salvezza*,⁹⁵ fino a quando è Egli stesso, nel suo Figlio, a visitare e redimere il suo popolo. Che Dio visiti attraverso visioni, audizioni o altre mediazioni è di secondaria importanza. Da rilevare, invece, è il duplice carattere della visita: per la Bibbia la visita di Dio è portatrice di salvezza per coloro che sono a Lui fedeli, mentre per gli empi essa si fa veicolo di punizione e castigo. Le due cose vanno insieme: il giudizio di Dio non è arbitrario, la sua connotazione salvifica o punitiva dipende dal modo in cui la libertà dell'uomo si dispone davanti a Lui.⁹⁶

b. Alla luce di questo breve cenno alla realtà della *visita* nella Bibbia passiamo alle due matrici che possono fare da sfondo alle *cinque visite*. La prima è del PT ed è rappresentata dalla vicenda dell'*Esodo*. Senza entrare nei numerosissimi paralleli che si potrebbero istituire con l'esperienza di

⁹² L'uso del termine *episkopê* (che traduce l'ebraico *paqàd* – radice *pqd*) è molto sporadico nella grecoità profana; i traduttori della LXX, invece, lo scelgono di preferenza per indicare una specifica azione di Dio, la sua *visita*.

⁹³ Cfr. M. CRIMELLA, «Dio ha visitato il suo popolo» (Lc 7,16), «Parola Spirito e Vita» 72/2 (2015) 121-134.

⁹⁴ Anche quando, come per Abramo, alla visita e alla promessa di Dio non sembra succedere il loro adempimento e il patriarca cerca altre modalità di attuazione (Ismaele).

⁹⁵ G. GALVAGNO, *Un intervento che apre il futuro: la visita di Dio nel Pentateuco* (Gen 21,1; Gen 50,25; Es 3,16), «Parola Spirito e Vita» 72/2 (2015) 17-30. «Israele avrà un futuro fino a quando saprà riconoscere la visita di Dio anche dentro i risvolti talvolta disperanti della sua vicenda» (*ibi*, 30).

⁹⁶ L. MAZZINGHI, *La visita di Dio nel libro della Sapienza tra punizione e salvezza*, «Parola Spirito e Vita» 72/2 (2015) 87-99, 98. Come non pensare, in merito, al modo in cui don Bosco racconta la morte di coloro che si erano opposti alla sua attività oratoria? Non che tali decessi siano opera di Dio – e don Bosco stesso rifugge una simile lettura – ma certamente per il credente anch'essi entrano a dipanare un disegno provvidenziale divino.

don Bosco (anche a partire dalla simbolica del sogno dei 9 anni), rimania-
mo anche qui al solo livello della tensione dinamica del movimento che
l'Esodo esibisce. L'esperienza del *cammino* e dell'*uscita* sono l'asse portan-
te di esso, tanto da diventare luogo fontale della Rivelazione del PT e pa-
radigma di ogni autentica esperienza di Dio. La travagliata peregrinazione
del popolo nel passaggio dalla schiavitù alla libertà, da un suolo *straniero*
fino alla *terra promessa* passando attraverso un luogo *inospitale* come il
deserto, ha come *incipit* la promessa di una *visita* di Dio. Il libro della *Ge-
nesi* si chiude infatti con queste parole del patriarca Giuseppe: «Io sto per
morire, ma Dio verrà certo a visitarvi e vi farà uscire da questa terra, verso
la terra che egli ha promesso con giuramento ad Abramo, a Isacco e a Gia-
cobbe» (*Gen* 50,24). In tal modo la drammatica vicenda dell'Esodo è legata
a quel "primo esodo", alla prima *uscita* di Abramo dalla sua terra. Dio vi
farà uscire da questa terra: in modo sempre più marcato si fa strada, nella
consapevolezza di Israele, che l'autore della loro liberazione è Dio, perché
l'*uscita* dall'Egitto è stata un dono gratuito della sua benevolenza.⁹⁷ Questa
attestazione di fede diventerà quasi un ritornello nella religiosità ebraica,
un monito nei confronti dell'abbandono dell'alleanza e del tradimento del-
la Legge chiamata a custodirla. Degno di nota è il fatto che l'iniziativa di
Dio di far *uscire* il suo popolo dall'Egitto sia motivata dal suo *scendere* e
farsi prossimo alla miseria di Israele (cfr. *Es* 3,7-10). Nel cuore di questa
visita di Dio, si inserisce il ruolo di Mosè. Egli accoglie non senza fatica
la missione affidatagli, con una vistosa eccezione rispetto al *cliché* dei rac-
conti di chiamata.⁹⁸ In tutta la vicenda dell'Esodo Mosè uscirà trasformato
dall'esperienza della *visione* di Dio, dovrà fare i conti con la sua condizio-
ne di assassino, fuggiasco e straniero: tutta l'umanità di Mosè passerà per
il filtro crocifiggente della fedeltà alla missione ricevuta. Missione che egli
potrà realizzare solo in virtù del suo rapporto con Aronne prima e della
condivisione del peso della guida del popolo con gli anziani poi. La verità
del nome di Dio a lui rivelato sull'Oreb (anch'esso importante nella simbo-
lica del sogno dei 9 anni), racchiusa nella dinamica della *relazione*,⁹⁹ dovrà

⁹⁷ Si ricordi come nella *terza visita* sia esplicitamente richiamata l'esperienza dell'E-
sodo dall'Egitto: «non sai che Iddio può dalle spoglie e dalle ricchezze degli Egiziani
adornare e arricchire il suo popolo?» (*Cronaca*, 13).

⁹⁸ Su questo passo si veda il breve ma intenso articolo di F. SEDLMEIER, *L'unità di Dio
nella Bibbia. Piccola "escursione biblica" sotto la guida di Klaus Hemmerle*, in P. CODA
- A. CLEMENZIA - J. TREMBLAY (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce
dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, 207-220.

⁹⁹ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *Il nome di Dio*, in Id., *Realtà e mistero. Le radici universali
dell'idealismo e la filosofia del nome*, SE, Milano 2013, 63-88; J. RATZINGER, *Introdu-
zione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969, 94-95.

penetrare fin nelle fibre più intime l'anima di Mosè: fuori della relazione con Dio e con il popolo dell'alleanza, Mosè non ha luogo o appartenenza nei quali riconoscere la propria identità, e i tentativi di abbandonare questo duplice legame portano all'insuccesso e alla privazione di *senso* di tutta la sua vicenda biografica.

c. L'impossibilità di *uscire* dal legame, il non avere altro *luogo* dove poter trovare stabilità, emergono anche nella seconda matrice biblica che richiamiamo. Si tratta del *cammino di sequela* così come compare, in particolare, nella splendida pagina del cap. sesto del Quarto Evangelo. I punti dinamici inerenti al movimento che i discepoli compiono in questa pagina sono assai interessanti. Il cap. quinto si chiude con un richiamo alla necessità della fede in Cristo, con una menzione esplicita di Mosè quale testimone profetico della rivelazione attuata in Gesù. La fede è al centro del capitolo sesto: non solo quella della folla ma, ancor prima e di più, quella dei dodici.¹⁰⁰ Essi sono messi alla prova dal Maestro davanti alla sproporzione tra il numero della folla e i pochi pani a disposizione e diventano testimoni dell'intervento risolutore di Gesù. A tale scena, però, succede subito il periglioso attraversamento notturno del lago agitato dal forte vento. A venire incontro alla fatica dei discepoli è ancora una volta Gesù, che li rassicura sulla propria identità e li invita a non temere. Essere con Gesù permette di superare la prova, ma l'ostacolo più pericoloso è quello che abita il cuore dell'uomo e che rende difficile il cammino di fede in Cristo. È quanto si dipana nel drammatico dialogo tra Gesù e i suoi ascoltatori nella sinagoga di Cafarnao. Nell'arco di tale confronto si assiste al riconoscimento che a trovarsi in una situazione di fatica e di abbandono non sono i discepoli ma Gesù. Egli, infatti, si misura con l'incredulità degli ascoltatori, di quella folla che pure ha visto il segno dei pani. Il confronto diventa sempre più un contrasto, paradossalmente a mano a mano che Gesù, nelle sue parole, dispiega la logica di dedizione incondizionata di sé che rappresenta il cuore del gesto e della donazione eucaristica. Davanti a questo profilarsi dell'offerta di un dono che permette e promette la reciproca immanenza, il *vivere per Lui*, la folla reagisce prima con una durezza inaudita e poi con l'abbandono. Gesù è costretto a constatare la durezza del cuore, il peso dell'incredulità e rivolge una domanda piena di vibrante emozione ai dodici: «Volete andarvene anche voi?» (Gv 6,67). La risposta che Pietro dà a nome del gruppo è nota: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna e noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio» (Gv

¹⁰⁰ Si potrebbe però arrivare a dire che il discorso sul Pane di vita manifesta la *fede stessa di Gesù*, la coscienza del suo rapporto unico, singolare e di mutua immanenza con il Padre che fa sì che il Figlio viva per il Padre (cfr. Gv 6,57).

6,68b-69). La chiosa di Gesù però rilancia inaspettatamente il dramma, proiettandolo decisamente lo sguardo verso l'*ora* della consumazione, del tradimento e del successivo ristabilimento di coloro che Egli ha scelto: «Gesù riprese: “Non sono forse io che ho scelto voi, i Dodici? Eppure uno di voi è un diavolo!”». Parlava di Giuda, figlio di Simone Iscariota: costui infatti stava per tradirlo, ed era uno dei Dodici» (Gv 6,70-71). In questo modo la *direzione*, il *verso* della scena, viene chiaramente rinviato al dramma pasquale, momento nel quale la sequela di Gesù acquisterà la forma dello *stare*, della fedeltà al Maestro *fino alla fine*, e che avrà nella Chiesa delle donne, e in Maria in particolare, il suo archetipo.¹⁰¹ Solo la Madre può custodire il discepolo e reciprocamente esserne custodita: solo lei conosce la *forma* e le modalità del cammino e dell'*ora* del Figlio. Solo lei, dunque, può essere guida di coloro che, con il Figlio, camminano *verso il Padre*, verso l'amore più grande.

3.2. Temi spirituali maggiori

Come per la sezione precedente, anche in questo caso si è resa necessaria la scelta di concentrare la nostra attenzione solamente su alcuni grandi temi spirituali tra i moltissimi che l'esperienza di don Bosco presa in esame suggerisce. Soprattutto il pergolato di rose è stato, come abbiamo visto, una miniera di spiritualità e di approfondimento vitale e teologico del carisma. Un elemento da indicare prima di entrare nel merito dei temi scelti è il retroterra teologico e soprattutto spirituale di don Bosco, del quale non possiamo disegnare le coordinate.¹⁰² Ciò che vorremmo solamente ricordare è l'influsso che esercitò la persona e la predicazione di Giuseppe Cafasso nella formazione sacerdotale e spirituale di don Bosco. Leggendo anche solo i volumi che raccolgono le *Meditazioni* e le *Istruzioni* dettate dal Cafasso negli esercizi spirituali per i presbiteri si riconoscono le grandi direttrici della spiritualità sacerdotale tipica del Convitto Ecclesiastico, con intonazioni e enfasi verso le quali l'immaginario religioso e spirituale di don Bosco si rivela debitore.¹⁰³ In particolare, per quanto attiene ai mes-

¹⁰¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Mystrium paschale*, Queriniana, Brescia 2003⁵, 107-108.

¹⁰² Su questo: cfr. PST1; PST2; A. GIRAUDO, *Lo spirito apostolico di don Bosco e i suoi modelli*, in ROSSETTI M. ET ALII, *“Da mihi animas”. Pastori dei giovani*, LAS, Roma 2007, 61-81; ID., *Clero, seminario e società. Aspetti della Restaurazione religiosa a Torino*, LAS, Roma 1993.

¹⁰³ Cfr. G. CAFASSO, *Esercizi spirituali al clero. Meditazioni*, Effatà editrice, Cantalupa 2003; ID., *Esercizi spirituali al clero. Istruzioni*, Effatà editrice, Cantalupa 2007.

saggi propri delle *cinque visite*, e soprattutto della visione del pergolato, è rilevante notare come il Cafasso indichi in modo icastico ai giovani sacerdoti due riferimenti ai quali ricondurre tutta la loro esperienza di Dio e la fonte dello zelo per le anime: il Crocifisso e Maria.¹⁰⁴ Il primo viene da lui indicato come il *solo libro* che un prete deve leggere, meditare, imitare, amare, sfrondando qualsiasi altra “cattedra”. La seconda è l’unica guida del prete, perché solo lei, per così dire, conosce la grammatica e la sintassi del libro della Croce, che è il mistero del suo Figlio. Come non pensare che don Bosco abbia potuto avviare il lavoro di interpretazione delle *cinque visite* anche a partire dalle coordinate spirituali che la sua guida e benefattore cercava di instillare nel cuore dei suoi discepoli? Anche questa sarebbe una direttrice di lavoro assai feconda da percorrere.¹⁰⁵ Entriamo però nel merito dei tre temi che abbiamo scelto ai quali seguirà una prospettiva finale che intende proporre uno sguardo sintetico sull’esperienza spirituale con la quale ci siamo confrontati.

3.2.1. La casa

La metafora della *casa* rappresenta quasi un archetipo nella simbolica biblica e spirituale. Dalla tenda del PT fino alla città santa dell’Apocalisse, il tema della *dimora* di Dio con gli uomini e della *dimora* dell’uomo sulla terra percorre tutta la Scrittura. Anche nella letteratura spirituale si tratta di un tema che attraversa tutti gli scritti mistici dei santi, con una gamma di immagini e percorsi difficile da catalogare e di notevole bellezza. Fondare la propria vita, la propria casa, sulla roccia della fedeltà di Dio, è invito ed espressione di una vita permeata dalla fede (cfr. *Mt* 7,24-27; si pensi anche al significato della radice ebraica del verbo *credere*, ‘*mn*). Nel caso delle *cinque visite*, come abbiamo visto, le prime quattro sono centrate sulla casa che don Bosco sta cercando per dare corpo alla missione che ha sentito germogliargli nel cuore sin dalla fanciullezza. La visione di Dio lo coglie esattamente al centro di questo anelito apostolico e in un momento di grande angoscia e scacco. Don Bosco e i suoi giovani sono rimasti *senza casa*. Ciò che Dio sembrava aver promesso e a cui aveva dato inizio sembra essere amaramente contraddetto dalla mancanza di un *luogo*, di una *terra promessa*. Quella di don Bosco è l’ansia di un *padre*: ha iniziato a radunare

¹⁰⁴ Cfr. solo a mo’ di esempio: G. CAFASSO, *Esercizi spirituali al clero. Meditazioni*, 644.654.698-699.713.; ID., *Esercizi spirituali al clero. Istruzioni*, 32-33.253.

¹⁰⁵ Cfr. G. BUCCELLATO (ed.), *San Giuseppe Cafasso. Il direttore spirituale di don Bosco*, LAS, Roma 2008.

i figli dispersi (cfr. *Gv* 11,52) ma ora si trova senza una casa ove dare stabilità e futuro alla nascente famiglia oratoriana. L'esperienza del fallimento lo coglie in questa forma, così come lo attenderà nuovamente, di lì a poco, nella malattia. Nell'uno e nell'altro caso, don Bosco è chiamato a vivere il tremendo passaggio tra una missione intuita e perseguita con tenacia e una missione ricevuta in dono con gratuità solo dopo che si è sperimentata l'impossibilità di seguirla con le proprie forze e la propria dedizione.

Ora, è molto interessante dal punto di vista spirituale il dinamismo che le *visite* innescano. La casa mostrata nella prima visione sembra essere la realizzazione immediata e pronta al progetto accarezzato da don Bosco. Lo sconcerto nel constatare che si tratta di una casa dove si operano nefandezze lascia il giovane prete confuso e sconsolato. L'insistenza della seconda visione sulla stessa casa lo mette ancora più in crisi, muovendo in lui la necessità di una preghiera che ottenga luce da Dio. In questo modo comprendiamo che la *casa* che Dio prepara deve essere ricevuta come un dono prima di essere cercata, perché così sono i doni di Dio: si affacciano dal cielo ma germogliano dalla terra (cfr. *Sal* 85,12). La partecipazione dell'uomo all'opera di Dio è intrinsecamente richiesta e promossa ma in un modo che preservi e custodisca per sempre la consapevolezza della radice divina del dono stesso. Così è per Abramo con il figlio della promessa, così per Giacobbe che porta nel suo corpo il segno della lotta con Dio, così per il popolo nell'ingresso nella terra promessa, così per il re Davide e il suo proposito di edificare una casa a Dio, fino al prendere dimora del Verbo nell'impossibilità della maternità di una fanciulla vergine. L'entusiasmo subito spento per la visione della casa dovrà essere corretto e orientato: quella che sembrava la risposta a un bisogno immediato deve essere riconosciuta come dono, frutto dell'opera di Dio che «può dalle spoglie e dalle ricchezze degli Egiziani adornare e arricchire il suo popolo».¹⁰⁶ La voce udita nella *terza visita* è eco del monito biblico sulla differenza tra i pensieri di Dio e quelli dell'uomo, sulla distanza delle sue vie dalle nostre vie (cfr. *Is* 55,8). In particolare ritornano alla memoria le parole che Dio rivolge a Davide per mezzo del profeta Natan: «Forse tu mi costruirai una casa, perché io vi abiti? Il Signore ti annuncia che farà a te una casa» (2 *Sam* 7, 5b.11b). Lo zelo del re Davide non viene tanto smorzato, quanto piuttosto reindirizzato verso il movimento proprio della fede: un dare fondato sul ricevere, e un ricevere che sempre ricorderà l'umiltà dalla quale il Signore ha innalzato il suo eletto. Vale per Davide, preso mentre stava pascolando il gregge (cfr. 2 *Sam* 7,8); vale per don Bosco, il quale solo pochi anni pri-

¹⁰⁶ Cronaca, 13.

ma, da prete novello, rivedendo da lontano la propria *casa* natia (!), aveva così commentato il dono del sacerdozio elargito alla sua povera persona: «Quando fui vicino a casa e mirai il luogo del sogno fatto all'età di circa nove anni non potei frenare le lagrime e dire: "Quanto mai sono meravigliosi i disegni della Divina Provvidenza! Dio ha veramente tolto dalla terra un povero fanciullo per collocarlo coi primari del suo popolo"». ¹⁰⁷ E perché sia evidente, per don Bosco, che la nuova *casa* che sta per ricevere è opera e dono di Dio, il riconoscimento del luogo benedetto da Dio deve passare attraverso la prova della fede: non disprezzare e considerare luogo di perdizione la terra che Dio ha scelto per i suoi figli, così come era accaduto agli Israeliti, che avevano mormorato e disprezzato la terra promessa dopo aver sentito il resoconto degli esploratori inviati da Mosè a vedere il paese che Dio aveva riservato ai padri (cfr. *Nm* 13-14).

L'audizione della *terza visita* provoca in don Bosco l'apertura di uno sguardo nuovo: ora quella casa, prima vista come luogo di peccato e di male, appare come spazio della e per la missione, spazio nel quale Dio già sta operando cose nuove (come accaduto a Mosè: prima che lui tornasse in Egitto per compiere l'incarico ricevuto, Dio era già *sceso* incontro al suo popolo). A nostro avviso si colloca qui un elemento così caratterizzante l'esperienza dei santi fondatori da dover esser rilevato con nitidezza. La casa – simbolo della promessa di Dio e della sua presenza tra gli uomini – di colui che porrà la dimensione e la virtù della *purezza* al centro dell'irradiazione di amore propria del suo carisma, è una casa dove regna il vizio, la licenziosità: come don Bosco incredulo confessa, si tratta del luogo meno adatto alla missione educativa giovanile. Ci troviamo di fronte al paradosso che la Rivelazione chiede di attraversare: sono le rovine di Gerusalemme a dover esultare di gioia (cfr. *Is* 52,9); Dio crea cose nuove, richiama alla vita, proprio là dove l'uomo – anche il profeta – vede solo delle ossa inaridite (cfr. *Ez* 37); esattamente là dove ha abbondato il peccato ha sovrabbondato la grazia (cfr. *Rm* 5,20).

Il passaggio di fede che don Bosco è chiamato a fare è reso ancora più forte dalla visione della *quarta visita*. Preceduta dalla narrazione dell'incontro con il padrone di casa Pinardi, e quindi dopo l'apparente soluzione del problema che angustia don Bosco, appare in modo evidente che la casa non è più l'unico orizzonte della promessa: al suo fianco compare una chiesa sopra la quale una scritta – interessante è il fatto che dalla visione si passi a un'audizione e poi a una scritta – annuncia che da questa casa Dio manifesterà la sua gloria. Da luogo di peccato e sensualità, questa *casa* di-

¹⁰⁷ MO 111.

venta addirittura tempio, spazio consacrato a Dio, campo nel quale giovani abbandonati e pericolanti reimpareranno a guardare e amare il cielo, sperimenteranno la tenerezza dell'amore di un Padre che li ama nella persona e nell'umanità di un povero prete. Casa e chiesa: i due grandi "polmoni" che si affacciano sul cortile salesiano, ciascuno dei quali rimanda all'altro in una simbolica corrispondenza nella quale la confidenza della famiglia attorno al padre e amico diventa possibilità di apertura al mistero dell'unico Padre, e la celebrazione e l'incontro con il mistero vivo della carità di Cristo presente nei sacramenti abilita a vivere tutta la vita nel segno della donazione totale di sé nel "guadagnare anime al Signore". Sia la casa che la chiesa, poi, custodiranno e saranno custodite dalla presenza di una donna: mamma Margherita e Maria Immacolata e Ausiliatrice. È sintomatico, infatti, il modo in cui appena giunto in casa Pinardi don Bosco capisce che, a causa della reputazione del luogo, non potrà stabilirvisi se non a condizione che sua madre dimori con lui. Di fatto, l'Oratorio diventerà e potrà sviluppare il clima di una vera e propria casa in virtù della presenza di Margherita. Ma è altrettanto evidente fin da subito al santo dei giovani che il luogo donatogli dalla Provvidenza divina gli è arrivato attraverso la mediazione materna di Maria: e il progetto di una chiesa a lei dedicata non tarderà a maturare nel cuore di don Bosco. Che la presenza e il ruolo unico di Maria nella *direzione* che le *cinque visite* manifestano sia ben chiaro in don Bosco ne è testimonianza il fatto che, come già notavamo, se nella *Cronaca* di Bonetti, il personaggio che guida nella visione del pergolato è anonimo e sempre indicato al maschile, già nella lettera di Barberis – e così nella successiva tradizione – è disambiguato e rivelato essere la Madre di Dio. Nelle correzioni che don Bosco apporta al testo di Barberis egli non interviene su questo punto, anzi, lascia che, come ha scritto il suo discepolo, non solo sin dall'inizio della *quinta visione* la guida sia detto essere Maria ma, di più, conserva anche l'espressione con la quale, nel testo, viene introdotto anche il senso stesso della visione (differente, pure questo, rispetto all'introduzione alla *Conferenza* nella versione di Bonetti):

vi ho già raccontato diverse cose in forma di sogni dai quali possiamo argomentare quanto la Madonna SS. ci ajuti; ma lasciando ora i sogni affinché ci animiamo sempre più a lavorare alla maggior gloria di Dio ed anche perché ci assicuriamo che è Maria Vergine che vuole la nostra congregazione vi racconterò, dacché siamo noi soli, non più un sogno, ma quel che la B. Vergine si piacque di farmi vedere affinché in lei ponessimo tutta la nostra fiducia.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Lettera di don Giulio Barberis a Bosco, 1-2.

Il richiamo di Maria, collegato al disvelamento del senso della *casa* che Dio dona, insieme agli elementi raccolti, indirizza la nostra lettura teologica verso il fulcro cristologico della metafora: *l'incarnazione del Verbo*. Davvero il Verbo ha posto la sua tenda/dimora in mezzo a noi (cfr. *Gv* 1,14), e lo ha fatto in obbedienza e come realizzazione della visita salvifica di Dio.¹⁰⁹ Colui che è l'Emmanuele, il Dio-con-noi, ha preso *casa* tra gli uomini per abilitarci e rivelarci la vertiginosa e gratuita chiamata a diventare eredi di Dio, coeredi di Cristo, concittadini dei santi, familiari di Dio. Non è questo forse l'anelito più profondo del cuore di don Bosco, il centro del suo zelo di educatore-pastore? Le *visite*, allora, rivelano anzitutto la radice cristologica di ogni carisma: ripresentare nell'oggi la logica dell'incarnazione, del dimorare di Dio con gli uomini e degli uomini con Dio. Direbbe santa Elisabetta della Trinità, fare della nostra anima come un'incarnazione del Verbo, un'aggiunta di umanità nella quale Egli rinnovi il suo mistero perché tanti figli possano conoscere e adorare il Padre in spirito e verità.

3.2.2. La sequela

Se già la consegna del *luogo* genera un cammino di fede, con tutte le fatiche che esso comporta, la *quinta visita* pone don Bosco davanti alla *dinamica* e alla *forma* che tale cammino è chiamato ad assumere: quella della *sequela*. Sullo sfondo di *Gv* 6 o dell'Esodo da noi già richiamato, ma prolungando l'orizzonte sul modo in cui Gesù negli Evangelii educa i suoi e li introduce nello *stare con lui* (cfr. *Mc* 3,14), possiamo leggere l'immaginario della visione del pergolato di rose. Il fascino per le rose, per un luogo che si presenta come promettente, capace di mettere in atto la libertà, è il primo momento di ogni chiamata, di ogni sequela. Non si tratta di un inganno: le rose sono realmente belle, il loro splendore non è fasullo. Ogni sequela inizia con un *rapimento* dalle connotazioni *estetiche*: la verità di Dio si manifesta in tutta la sua carica di bellezza che rapisce e muove la volontà nella sua direzione.¹¹⁰ Secondo il temperamento che gli è tipico, e che si era ben manifestato nelle prime *visite*, don Bosco si incammina senza indugio lungo il pergolato. Bastano pochi passi, però, per rendersi conto

¹⁰⁹ Cfr. F. MANZI, «Sono venuto per fare, o Dio, la tua volontà». *La visita salvifica del Figlio (Eb 10,1-18)*, «Parola Spirito e Vita» 72/2 (2015) 147-160.

¹¹⁰ Come noto, è stato soprattutto merito di H.U. von Balthasar, mettere in evidenza l'intrinseca dimensione estetica della Rivelazione e dell'atto di fede che ad essa corrisponde.

della presenza delle spine (delle quali diremo nel prossimo punto). È così che la sequela conosce subito una prima battuta di arresto: essa non è affidata alla buona volontà del chiamato, il quale si rende conto di non essere in grado di percorrere un simile e arduo cammino. Occorrono le scarpe, occorre cioè qualcosa che, pur essendo dato e calzato da me, non è me. Dalla spiegazione delle immagini al termine della visione sappiamo che le scarpe rappresentano la *mortificazione*. Se non la intendiamo in modo riduttivo o banalmente negativo, possiamo vedere in questa indicazione la perfetta conformità alla sequela della quale parla Gesù negli Evangelii: «Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (Mt 16,24). Mortificazione significa *mortis facere*: quale orizzonte è conforme a questo invito se non la consapevolezza di essere *con-morti* e *con-sepolti* con Cristo per essere anche *con-risorti* con Lui (cfr. Rm 6,4-11)?

Questo richiamo alla dimensione agonale della sequela, alla necessità delle *scarpe* per poter percorrere la strada indicata da Dio, ci fa riflettere su un aspetto tipico della vita spirituale e sovente presente nella vita dei santi e dei fondatori in particolare. Si tratta di quella che viene usualmente indicata come la *seconda chiamata*. Ogni cammino di sequela, infatti, presto o tardi, deve scontrarsi con la radicale *impossibilità* di essere percorso. L'entusiasmo degli inizi, che aveva permesso di lasciare tutto per darsi alla missione intravista, cede il passo alla constatazione perentoria che si è realmente impossibilitati a continuare il cammino iniziato. Si tratta di una stagione solitamente molto faticosa, che chiede una libertà e povertà di spirito notevoli. Tale momento non è però altro rispetto a quanto Gesù aveva con chiarezza indicato ai suoi seguaci nel suo commento all'incontro con il giovane ricco. Davanti alla perentorietà con la quale Gesù asserisce che è difficile per chi ha ricchezze entrare nel Regno, i dodici rimangono sconcertati: le ricchezze, che erano considerate segno della benedizione di Dio, diventano ostacolo. Ma se chi è ritenuto gradito a Dio non può entrare nel Regno, cosa ne sarà di tutti gli altri? E non siamo forse noi stessi la nostra più grande ricchezza, l'idolo più difficile da rinnegare? Gesù risponde con una parola che è insieme disperante e portatrice di una nuova promessa: «impossibile agli uomini, ma non a Dio! Perché tutto è possibile a Dio» (Mc 10,27). Impossibile agli uomini: espressione disperante, che sembra far crollare ogni progetto o sogno di sequela; possibile a Dio: apertura di una speranza che, sola, è capace di liberare il cuore del chiamato.¹¹¹ Il tema del rapporto tra possibilità e impossibilità ci rimanda con evidenza alle

¹¹¹ Ci permettiamo di rinviare al nostro: S. MAZZER, *L'impossibile: la divina voragine. Sulla recensione di Massimo Donà*, «Sophia» 8/1 (2016) 103-109.

parole del sogno dei 9 anni: lì, a Giovanni, erano comandate “cose impossibili” da rendere possibili con la “ubbidienza e l’acquisto della scienza”.¹¹² Nessuna spiegazione del sogno veniva fornita al fanciullo: eppure tale visione onirica fu capace di orientare la *direzione* di un’intera vita. Non così avviene nella visione del pergolato: l’impossibilità di camminare sulle rose non rimane sospesa perché l’intervento della guida permette di comprendere che solo con le scarpe sarà possibile riprendere il cammino, senza per questo immunizzarsi dal pericolo delle spine. Proponiamo di considerare tale dinamica come l’apparizione della *seconda chiamata* di don Bosco.¹¹³ Se nella prima scena vocazionale protagonista è lo slancio, l’ardimento e poi la constatazione di un’impossibilità annunciata, il don Bosco degli anni ’40, che nel pieno del suo vigore cerca con zelo di dar forma alla missione che gli preme nel cuore, si scontra con l’impossibilità di percorrere quel sentiero che, ne è convinto, gli è stato indicato dal Signore. Attraverso Maria egli viene confermato: sì, si tratta della sua *missione di discepolo*, ma appunto, essendo vera sequela di Gesù, dovrà rendersi palese – e don Bosco dovrà *patirne* fino in fondo le conseguenze – che a rendere possibile il cammino sulle rose non è la volontà di don Bosco bensì la grazia. Ci sembra questo il motivo per cui ora, a differenza del sogno dei 9 anni, a don Bosco vengono rivelati il senso e la modalità della visione: anche Gesù non ha rivelato agli apostoli lungo il lago di Tiberiade, al momento della prima chiamata, la forma esigente della sequela ma lo ha via via manifestato chiedendo loro l’obbedienza e la scienza che solo la fede può donare. E che don Bosco debba imparare questo lo si comprende dalla dinamica della *quinta visita*, vicina all’esperienza dei dodici nel cap. sesto del Quarto Evangelo. Come a Cafarnao, così nel pergolato molti che avevano abbracciato con entusiasmo la sequela del Maestro operatore di prodigi abbandonano il cammino per l’inaspettata durezza che esso rivela. Molto interessante è, però, la mutazione simbolica che, a questo punto, la dinamica dell’immaginario della visione attesta. Se all’inizio don Bosco è il primo tra i discepoli, il primo a incamminarsi sul sentiero della sequela, ora si viene a determinare, per così dire, una identificazione tra don Bosco e Gesù assai interessante e profonda (su di essa ci soffermeremo nel prossimo punto). Coloro che abbandonano il cammino sulle rose e le spine, infatti, lasciano don Bosco, si sentono ingannati da lui. Così facendo, però, di fatto rinnegano il campo della missione e, con questo, la chiamata stessa

¹¹² Cfr. il contributo di A. Bozzolo in questo volume.

¹¹³ Tra l’abbondante letteratura sul tema, citiamo solamente uno dei testi più intensi, parte di un volume assai prezioso: R. VOILLAU, *La seconda chiamata*, in AA.VV., *La seconda chiamata. Il coraggio della fragilità*, Editrice Monti, Saronno 2007, 15-29.

di Dio: rigettando la sequela di don Bosco rigettano Dio stesso (così come per i profeti biblici, e, di nuovo, Mosè in particolare). I nuovi preti, chierici e laici che compaiono sulla scena – secondo la versione di don Bosco nella lettera di Barberis –, invece, mettendosi a disposizione del prete dei giovani si trovano incamminati sulla via della perfetta sequela di Cristo.

A questo punto occorre sottolineare un ultimo elemento che completa questo affascinante e tutt'altro che scontato quadro della sequela. Nella *Cronaca*, Bonetti scrive che dopo che il primo gruppo lo ha abbandonato e, preceduto dal lamento e dalle lacrime di don Bosco, arriva il nuovo stuolo di collaboratori/discepoli, don Bosco passa dalla prima all'ultima posizione: «Allora io mi rasserenai, e dissi loro: – Ebbene se siete pronti a battere con me questa via incamminatevi: e tutti presero quella strada ed io venivo loro dietro. Pochi si perdettero di animo e indietreggiarono. Una grandissima parte contenti e coraggiosi vi giunsero alla fine, ed io pure». ¹¹⁴ “Io venivo loro dietro”: espressione che, al di là della rispondenza o meno alle parole esatte di don Bosco, dice molto in merito alla *forma* della sequela. Don Bosco *segue* coloro che la Provvidenza gli ha inviato. Proprio perché è il pastore, per primo si mette all'ultimo posto, segue il gregge: l'essere pastore non lo dispensa dall'essere discepolo, tutt'altro. Vengono in mente le celebri parole di Agostino: «Per voi infatti sono vescovo, con voi sono cristiano». ¹¹⁵ Nessuno può condurre altri nel cammino della *sequela Christi* se non la vive per primo, in tutte le sue esigenti modalità. La strada che don Bosco deve percorrere, insieme ai suoi figli, è allora una strada verso la quale la bellezza delle rose orienta: e nulla, nemmeno le spine più acute, deve far dimenticare che la bellezza delle rose è preludio a quella delle rose senza spine. Ma la strada è segnata, come per Gesù, dall'esperienza dolorosa della solitudine e dell'abbandono. Solo così si potranno ricevere compagni e figli con lo stupore di vedere accorrere uno stuolo che non si sa da dove viene, come afferma il profeta: «Costoro, chi me li ha generati? Io ero priva di figli e sterile, esiliata e prigioniera, e questi, chi li ha allevati? Ecco, ero rimasta sola, e costoro dov'erano?» (*Is* 49,21). Solo così essi saranno dono e non possesso, frutti della grazia e non conquiste o merito.

Se il tema della *casa* ci ha condotti a considerare il riverbero spirituale dell'incarnazione del Figlio di Dio nell'esperienza di don Bosco, la *quinta visita* ci conduce a riconoscere nella *forma* del carisma salesiano una partecipazione alla vita stessa di Gesù, a quel mistero di croce e di gloria, di solitudine e abbandono, di bellezza e di prova, che è stata la vicenda terrena del Verbo e che è rivelazione, verità e salvezza della vita di ogni

¹¹⁴ *Cronaca*, 16-17.

¹¹⁵ *Discorso 340. Nell'anniversario della sua ordinazione*, 1.

uomo. Se così è, però, ciò significa che il *verso dove* di Gesù, il cuore del Padre, è anche la meta verso la quale il discepolo è incamminato: la sequela di Cristo, percorsa con e in Lui, dona di giungere con Lui alla destra del Padre, di essere finalmente in quel seno del Padre dove, fin d'ora, la nostra vita è nascosta con Cristo (cfr. *Col* 3,3). La *magnifica sala* (simbolica del banchetto celeste; cfr. Bonetti, Ruffino) o l'*amenissimo giardino* (simbolica del paradiso celeste; cfr. Barberis) non sono che simbolo della gloria del paradiso: comunione piena con Dio e con i fratelli.

3.2.3. La spina

Non c'è dubbio che l'elemento più commentato della *quinta visita* siano da sempre state le acute spine celate dalle magnifiche rose. I Rettori Maggiori, e con loro la tradizione salesiana, hanno riconosciuto a questa immagine così semplice e forte la capacità di penetrare in profondità il cuore del carisma donato a don Bosco e da lui trasmesso ai suoi figli. E, forse, è esattamente nella metafora delle rose e delle spine che ogni membro della famiglia salesiana sente un legame esistenziale con la pagina del pergolato, capace, più di altre, di aderire alla reale esperienza spirituale di coloro che si impegnano a servire l'Evangelo nella cura della gioventù povera e abbandonata. Si tratta, in effetti, di un'immagine densissima, anzitutto a livello biblico. Abbiamo circoscritto la nostra indagine alla sola *spina*, anche se occorrerebbe collocarla sullo sfondo della simbolica del *fiore*, anch'essa molto presente nella Scrittura. La vastità del campo che si aprirebbe esorbita di gran lunga i confini e gli intenti del nostro lavoro. Se consideriamo dunque le ricorrenze del termine *spina* nella Bibbia, troviamo che esso è assai presente nel PT, molto meno nel NT. Per quanto riguarda le coloriture veterotestamentarie, esse si concentrano sulla spina come manifestazione degli effetti della disubbidienza e dell'abbandono di Dio da parte dell'uomo. La terra, che era stata creata e donata come un giardino, in seguito alla rottura dell'alleanza produce rovi e spine e Dio stesso ostruisce con essi il cammino al suo popolo perché si ravveda.¹¹⁶ Da giardino dell'incontro, casa dell'ospitalità reciproca tra Dio e uomo, la terra diventa *casa inospitale*. La metafora viene spinta poi così in là da arrivare a paragonare il peccatore stesso ad una spina che è, per sé, destinata al fuoco.¹¹⁷ Accanto a questa simbolica, con frequenza ne emerge un'altra: a rappresentare una spina per il fedele o per il popolo sono i *nemici*, coloro che si oppongono

¹¹⁶ Cfr. *Gen* 3,18; *Is* 7,25; 32,13; 55,13; *Ger* 4,3; 12,13; *Lam* 3,11; *Os* 2,8; 10,8.

¹¹⁷ Cfr. 2 *Sam* 23,6; *Mi* 7,4; *Gb* 31,40a; *Pr* 15,19; 22,5; 26,9.

e minano l'esistenza serena e felice nella terra della benedizione. Anche in questo caso le nazioni diventano però spina pungente come castigo e conseguenza dell'infedeltà del popolo.¹¹⁸

Tolto il detto sull'impossibilità di raccogliere frutti da spine e rovi,¹¹⁹ nel NT la metafora della spina non ricorre se non in tre luoghi: nella menzione della corona di spine collocata sul capo di Gesù nella sua passione,¹²⁰ in *Eb* 6,8 e in *2Cor* 12, laddove Paolo parla della *spina nella carne*.¹²¹ Ci soffermiamo solamente su quest'ultima ricorrenza, dato il suo significato spirituale così denso e il suo porsi come riferimento privilegiato dell'immagine del pergolato di rose. Lo σκόλωψ di cui parla l'Apostolo si distanzia dal campo semantico del PT: un solo passo di Ezechiele si pone sulla stessa lunghezza d'onda (cfr. *Ez* 28,24). Riportiamo il celebre passo paulino.

Per questo, affinché io non monti in superbia, è stata data alla mia carne una spina, un inviato di Satana per percuotermi, perché io non monti in superbia. A causa di questo per tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. Ed egli mi ha detto: «Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza». Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie debolezze, negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole, è allora che sono forte (*2Cor* 12,7-10).

Non entriamo nella discussione esegetica e nella ricerca dell'individuazione di cosa si celi sotto l'immagine della spina, anche perché tutti gli studiosi ammettono l'imbarazzo nel tentarne un'ermeneutica definitiva. Certo è che per Paolo lo σκόλωψ ha rappresentato un ostacolo, un qualcosa che, a suo parere, andava a compromettere radicalmente la possibilità stessa di onorare la sua missione di evangelizzatore. Se così non fosse egli non avrebbe chiesto di esserne liberato, e per tre volte! Se si fosse trattato di una prova spirituale, di una persecuzione, o di qualsiasi altra fatica nella missione, Paolo non si sarebbe certo sottratto ad esso. E neppure può es-

¹¹⁸ Cfr. *Num* 33,55; *Gs* 23,13; *Gdc* 8,7; *Ez* 2,6.

¹¹⁹ Cfr. *Mt* 7,16; *Lc* 6,44.

¹²⁰ Cfr. *Mt* 27,29; *Mc* 15,17; *Gv* 18,2.

¹²¹ Nel nostro discorso ci riferiremo ai seguenti testi che, per brevità, ci limitiamo a citare così e non in modo puntuale: G. DELLING, σκόλωψ, in *GLNT*, vol. XII, Paideia, Brescia, 555-568; *Seconda Lettera ai Corinzi*. Nuova versione, introduzione e commento di FRANCO MANZI (= I Libri Biblici. Nuovo Testamento 9) Paoline, Milano 2002, 267-297; *Le Lettere ai Corinti*. Commento di HEINZ-DIETRICH WENDLAND (= Nuovo Testamento 7), Paideia, Brescia 1976, 455-461; M.E. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinti* (= Commentario Paideia. Nuovo Testamento 8), Paideia, Brescia 2009, 838-860 (in particolare 838-846).

sere qualcosa che si riferisce a una tentazione, a un cedimento al peccato: mai l'Apostolo si sarebbe vantato di questo. No: la spina ha a che fare direttamente con la missione e si presenta come qualcosa che, secondo Paolo, ne pregiudica la fecondità. Davanti a questo modo di pensare, Dio fa conoscere a Paolo non solo che lo σκόλωψ non gli sarà tolto ma che, anzi, la sua presenza sarà fonte di una nuova comprensione e attuazione della sua missione di apostolo: questa spina farà conoscere a Paolo che la forza di Dio si manifesta pienamente (!) nella debolezza, che a Paolo basta la grazia. Di più: proprio ciò che era stato salutato come ostacolo dirimente, diventa per l'Apostolo motivo di vanto, con una logica che ribalta completamente qualsiasi ragionamento *umano troppo umano*. Alla luce di questa rivelazione non solo lo σκόλωψ ma anche le debolezze, le difficoltà, le persecuzioni, le angosce, già sperimentate da Paolo nella sua missione, diventano un motivo di vanto, acquistano una nuova luce: non sono un bene in se stesse, ma in loro, e solo in loro, può rendersi manifesta l'azione paradossale di Dio.

Se guardiamo alla visione del pergolato nella sua intensa dinamica spirituale, riconosciamo come quanto detto per l'Apostolo delle genti possa essere la filigrana attraverso la quale comprendere l'esperienza di don Bosco. Come nel caso di Paolo, anche per don Bosco le spine sono in relazione a delle *visioni* che potevano diventare motivo di superbia, tentativo di "possedere" l'orizzonte divino della propria missione. Nella visione del pergolato e nelle parole della guida, don Bosco è invitato a riconoscere, come l'Apostolo, la *necessità* delle spine nella strada che deve percorrere. Tema assai delicato, questo, che non può essere letto nel modo giusto se non collegandolo al famoso δέϊ tipico del Terzo Evangelo: parlando di sé in terza persona, Gesù afferma del Figlio dell'uomo che «è necessario che egli soffra molto e venga rifiutato da questa generazione» (Lc 17,25). A differenza di quanti, seguendolo, si sentiranno ingannati, don Bosco non si ribella davanti alla presenza delle spine. Le scarpe stesse, se è vero che gli consentono di camminare lungo il pergolato, è però vero che non lo proteggono dalle altre spine che ai lati e sul capo lo feriscono (secondo la redazione di Barberis, le spine che si infiggono sul capo sono le più acute). L'atteggiamento con il quale don Bosco procede nel sentiero che si fa sempre più martoriante è la riproposizione nella sua persona della *via crucis* di Gesù. Potremmo chiamare il cammino lungo il pergolato la *via crucis salesiana*: e, come per il Figlio di Dio, si tratta di un cammino che è espressione del suo amore *fino alla fine*, autentico *télos* che manifesta l'agape che Dio è, capace di spingersi fino alla totale donazione di sé per l'altro, senza residui. In questa *via*, l'abbandono dei suoi è per Gesù, e per don Bosco, una delle spine più dolorose. E, come Gesù, anche don Bosco arriva alla fine del cammino, insieme a coloro che ne hanno condiviso i passi, comple-

tamente sfigurato: l'aggiunta autografa di don Bosco nella lettera di Barberis dice che arrivarono in «pochi tutti immagriti, scarmigliati e intrisi di sangue».¹²² Questa immagine così intensa è sovrapponibile a quella del Figlio di Dio sul Golgota. Anche lì Egli vi arrivò con i pochi che lo seguirono, e davvero intriso di sangue, sfigurato, mentre Maria viveva lo stesso martirio nel segreto del suo cuore.

Come accennavamo nel 3.2.1., si ha qui un passaggio notevole nel cammino della santità e mistica cristiane: è evidente come la simbolica della visione riveli come non soddisfacente un'ermeneutica del significato spirituale ed esistenziale che rimanga nei canoni dell'*imitazione* di Cristo, tipici del tempo di don Bosco. La potenza della tensione dinamica dell'immagine spinge a riconoscere, molto più radicalmente, che tra Gesù e don Bosco avviene una vera e propria *mutua interiorità* che è rappresentazione plastica fortissima della nota espressione paolina: «sono stato crocifisso con Cristo, e non vivo più io, ma Cristo vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (*Gal* 2,19b-20). Una tale comprensione del rapporto che, nello Spirito, si viene ad instaurare tra Cristo e il discepolo sarà tipica della spiritualità del Novecento e, anche in questo, don Bosco si rivela destinatario di un dono che segna a tutti gli effetti un momento di svolta nella storia dei carismi.

Abbiamo detto che, per Paolo, la spina nella carne diventa il passaggio obbligato verso la comprensione piena della logica della potenza di Dio, che sarà sempre stoltezza agli occhi del mondo (cfr. *ICor* 1,18-25). Nella *quinta visita*, la guida rivela a don Bosco che cosa rappresentano le rose e le spine:

le rose bellissime sono simbolo della carità ardente che deve distinguere te e tutti i tuoi coadiutori nell'educazione della gioventù. Le spine significano tutti gli ostacoli, i patimenti, i dispiaceri che avrai da incontrare in questo impiego. Ma non perderti di coraggio: colla carità, colla mortificazione tutto supererete. E alla fine giungerete ad aver rose senza spine.¹²³

Se le rose sono la carità educativa, la carità ardente del pastore, e se le spine sono parte della stessa pianta, del medesimo campo, possiamo inferire che gli ostacoli e i patimenti di cui le spine sono simbolo sono legati intrinsecamente alla stessa realtà significata dalle rose. Come in Paolo, anche qui la *spina nella carne* di don Bosco è vista come un impedimento

¹²² Lettera di don Barberis a don Bosco, 4.

¹²³ Cronaca, 17.

diretto alla missione della cura dei giovani; ma, ancora una volta come in Paolo, anche per don Bosco la presenza e le ferite inferte dalle spine saranno garanzia dell'origine divina della sua missione, della potenza di Dio e non degli uomini. Come ben sappiamo, non c'è peggior spina di quella che va a ferire proprio ciò che rappresenta il massimo amore: l'amore, la confidenza, la purezza nella dedizione alla cura della gioventù, quando verranno a mancare o, peggio, saranno imbrattati dal peccato, saranno causa di profondo e nascosto dolore per il cuore di don Bosco. Solo Maria poteva farsi guida in questo crocifiggente cammino: lei che, immacolata, conosce tutta la perversa potenza del male che si scaglia con inaudita violenza proprio contro l'Agnello senza macchia, ma che sa anche – e lo vive e lo crede a nome di tutti – che l'impotenza disarmata dell'amore è più forte della morte ed è, fin nel buio del Sabato Santo, profumo e alba di risurrezione. Ritorna, qui, quanto da noi rilevato nel confronto con la proposta di Luisa De Paula, e cioè la determinante presenza della *morte* nel linguaggio onirico, confermata anche in ambito mistico dalla costante memoria della morte quale passaggio che, mentre invita a orientarsi verso le cose di lassù, consegna alla responsabilità più esigente verso il cammino e le persone affidate.¹²⁴ Sullo sfondo di questa presenza della morte come rivelatrice del *sensu* e del *verso* di un'intera vita, comprendiamo come il calzare le scarpe della mortificazione non sia dunque per don Bosco un modo per preservarsi dal patire che l'amore, quando è vero, sempre comporta. Quelle scarpe non sono per soffrire di meno ma di più, esattamente come ben comprese colui che, a dire di don Barberis, fu l'immagine più fedele del fondatore, e cioè Andrea Beltrami.¹²⁵ Un confratello che aveva fatto dell'offerta vittimale il senso della sua vocazione salesiana e che moriva nello stesso anno di Teresa di Lisieux, piccola donna che, spirando, confessava: «Mai avrei creduto che fosse possibile soffrire tanto! mai! mai! Non posso spiegar-

¹²⁴ «Componenti essenziali della nostra natura pulsionale, ma non per questo riducibili a meri istinti, Ἔρως e Θάνατος ci mettono di fronte al nostro limite costitutivo, spingendoci ad andare oltre: oltre ciò che siamo, verso l'altro da noi e verso la vita che resiste oltre e malgrado noi. Per amare dobbiamo morire al nostro Io; per riuscire a morire abbiamo bisogno di amare. Amore e morte coprono cioè lo spazio di uno stesso movimento, il movimento della trascendenza che ci guida all'appropriazione di un orizzonte mobile di senso, di esistenza, di libertà. In quanto manifestazione originaria di questo orizzonte, nel suo costitutivo tendere, l'immaginazione notturna permette di cogliere amore e morte alla loro radice comune» (L. DE PAULA, *Il sogno senza inconscio*, 121).

¹²⁵ Cfr. G. BARBERIS, *Memorie e cenni biografici per servire alla vita del sac. salesiano D. Andrea Beltrami, morto in concetto di santità nel Seminario delle Missioni Estere in Valsalice il 30 dicembre 1987 esposte ai soci ed agli iscritti della Pia Società Salesiana*, Scuola Tipografica Salesiana, S. Benigno Canavese 1901, 6.

melo se non con gli ardenti desideri che ho avuto di salvare anime. [...] Ebbene!... su!... su!... Oh! non vorrei soffrire meno a lungo... *E guardando il suo Crocifisso*: Oh! lo amo! Mio Dio... ti amo!».¹²⁶

3.2.4. Nel castello esteriore

Nella *Cronaca* di Bonetti, don Bosco è giunto alla fine della strada – ma non alla meta! – quando, accortosi dell’abbandono dei suoi seguaci, torna indietro e piange «dirottamente»: è allora che compaiono nuovi discepoli e con essi finalmente giunge alla «grandissima e magnifica sala». Nella *Lettera* di Barberis, invece, il sentiero è percorso una sola volta. Nell’uno e nell’altro caso, però, è assai importante evidenziare come l’ingresso nella sala o nell’«amenissimo giardino» possa avvenire solo *insieme*: don Bosco vi entra insieme ai suoi figli. Addirittura, come abbiamo visto, dalla *Cronaca* possiamo presumere che don Bosco vi sia entrato per ultimo, essendosi messo dietro al gruppo che con lui era disposto a sopportare le ferite delle spine. Nell’insieme di questi dati spicca quella che ci sembra essere la lettura teologico-spirituale che, ultimamente, dice il senso più profondo delle *cinque visite*, ovvero quella *trinitaria*.

Prima di darne una giustificazione, possiamo evidenziare come l’immaginario messo in moto dalle *visioni* sia già in sé portatore di una simbolica trinitaria. Non c’è da meravigliarsi di questo e non occorrono letture forzate per propendere verso ciò: in tutte le esperienze carismatiche dei santi – come si potrebbe agilmente dimostrare – il carattere trinitario dei fenomeni mistici a loro donati, come intelligenza del mistero nel quale sono gratuitamente inseriti e alla scuola del quale sono invitati a porsi, è immediatamente evidente. Nel caso delle *cinque visite* ci sono tre simboli che rimandano alla lettura trinitaria dell’immaginario che in esse si dipana: la *casa*, la *via/sequela* segnata dalla bellezza delle *rose* e dalle insidie delle *spine*, e il *vento*. La casa rimanda all’approdo sicuro, il *dove* verso il quale non si può che tendere perché rappresenta l’*origine* dalla quale si proviene: è il mistero del Padre, Origine del Figlio e nostra, meta e *dove* di Cristo e nostri. La sequela tra rose e spine è chiaro richiamo alla vita di Cristo intesa come un *cammino verso la croce* (von Balthasar): amore e morte sono, in Gesù, un unico mistero di croce e di gloria, la gloria dell’amore dato *fino alla fine*. Infine, nelle correzioni autografe di don Bosco al testo

¹²⁶ SANTA TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Ultimi colloqui, Quaderno giallo*, 30 settembre, in Id., *Opere complete. Scritti e ultime parole*, LEV, Città del Vaticano 1997.

di Barberis, il santo così scrive di sé e dei seguaci giunti, intrisi di sangue, al termine della strada: «Allora soffiò un venticello e tutti guarirono; soffiò un altro vento e mi trovai attorniato da numero immenso di giovani laici, cherici ed anche di preti che si posero a lavorare con me». ¹²⁷ L'assonanza con la visione del profeta Ezechiele dello Spirito che soffia dai quattro venti e ridona vita è fortissima (cfr. *Ez* 37). Lo Spirito Santo, amore che proviene dal Padre e genera la missione, amore consegnato dal Crocifisso Risorto che innerva e sostiene nel dono totale di sé fino alla morte, è il Soffio che ridona vita ai nostri corpi mortali e ci rende *uno* con Dio e tra noi.

Alla luce di questa simbolica – e non poteva che essere così, direbbe Florenskij –, comprendiamo ancor più profondamente la trinitarietà delle *cinque visite*. Prendiamo in prestito un'espressione coniata da Chiara Lubich che ci permette di esprimere con semplicità e incisività quanto desideriamo proporre. Parlando del carisma a lei donato come profezia e segno dei tempi, la Lubich afferma che se nella grande mistica dei secoli precedenti l'orizzonte dell'unione con Dio era prevalentemente stato quello del cammino nel *castello interiore* (Teresa d'Avila), nel nostro tempo Dio dona di raggiungere la stessa santità costruendo e abitando il *castello esteriore*. Dio non lo trovo solamente nella stanza più intima della mia anima, ma anche nella relazione con il fratello, nella quale permetto al Dio che è in me di amare il Dio che è nell'altro: ma questo è ancora una volta amore, che è sempre Dio. È così che si viene a determinare questo movimento: Dio ama Dio *in* Dio. Questa è la Trinità. Se la porta del *castello interiore* è l'orazione, la porta del *castello esteriore* è l'amore e l'unione con il fratello, senza che le due prospettive siano reciprocamente escludenti, anzi. Ci sembra che questa illuminazione renda ultimamente ragione della portata teologico-spirituale delle *cinque visite*: una casa, una chiesa, un pergolato e, soprattutto un *paradiso* nel quale don Bosco non ha potuto giungere se non *insieme* ai suoi figli. Non è stato il fondatore che prima ha fatto un'esperienza di Dio e poi l'ha comunicata ai primi seguaci: il dono del carisma salesiano è cresciuto nelle pieghe e negli umili e sofferiti passi con i quali è cresciuta la *famiglia* di Valdocco. Non un progetto previo ha condotto il fondatore, ma un'intuizione che solo nel volto di un Domenico Savio, di una Mamma Margherita, di un Michele Rua, di una Maria Domenica Mazzarello, poteva essere restituita allo sguardo di Giovanni Bosco. Volti, questi, tutti destinati ad assomigliare ai lineamenti del più bello tra i figli dell'uomo, a quel volto che al termine della sua esistenza terrena non aveva più bellezza da attirare gli sguardi, ma nel quale così, e solo

¹²⁷ Lettera di don Barberis a don Bosco, 4.

così, può manifestarsi la verità di Dio: amore che è sacrificio e gioia, che trasfigura ogni spina nel profumo e nella bellezza eterna delle rose senza spine. Se il Sistema Preventivo è tutto fondato sulla carità, è perché – come l'orizzonte del pergolato rivela – solo queste cose rimangono, «la fede, la speranza e la carità. Ma la più grande di tutte è la carità!» (*ICor* 13,13). Le parole con le quali don Bosco termina la *Conferenza* riportata da Bonetti sono la migliore chiusura di questo semplice lavoro: l'espressione finale ci sembra una delle più belle “definizioni” del carisma salesiano, suscitato da Dio per *allevargli e trarre a Lui anime e giovani*.

Avrò benissimo commesso talvolta delle imprudenze, e queste io non voglio negarle, ma sempre faccio, tutto ho fatto per eseguire il fine e nelle afflizioni, e nelle tribolazioni, nelle persecuzioni ho sempre ricevuto vigore, non mi sono mai lasciato perdere d'animo, e il Signore fu sempre con noi; e lo sarà se noi di buon animo, colla mortificazione e colla spirit[uale] carità ci adopereremo ad allevargli e trarre a Lui anime e i giovani.¹²⁸

APPENDICE

Cronaca dell'anno 1864. Prediche, ms di Giovanni Bonetti, pp. 9-22

Conferenza di Don Bosco la domenica 8 maggio 1864 - Le cinque visite cioè soste, e sogni, per aver luogo oratorio stabile

ASC A0040605 [FDB 924 B3-924 D1]

| p. 9 [FDB 924 B12] |

Motivo che indusse D. Bosco a darsi tutto all'educazione della gioventù, e a stabilire la congregazione di S. Francesco. La sera delli 8 maggio 1864 [domenica] radunata la conferenza prese a dire così:

È già da qualche tempo che io voleva interamente svelare il motivo della nostra società; parlavamo nelle altre conferenze dello scopo, del metodo di ottenerlo, ma non mai sono venuto a chiarirvi del tutto. Prima di tutto io premetto che intendo di obbligare ciascun confratello a non parlare di quanto dirò or ora con qualsiasi persona non appartenente, anche chi in seguito uscisse dalla società. Io non sapevo indurmi a ciò raccontare, ho pregato, e da qualche tempo questo pensiero non mi va più via dalla mente, onde credendo che possa tornar a maggior gloria di Dio, mi sono questa sera indotto a dirvi il tutto. Eccomi intento.

Già fin dalla mia giovinezza io mi sentivo inclinato a trattenermi coi miei compagni, e altri giovanetti, raccontar loro esempi, far loro la dottrina. Quindi io adescandoli con giuochi che tenevo in mia casa | p. 10 [FDB 924 C1] | dopo averli divertiti alquanto, montava poi sopra uno scanno e di lì diceva loro qualche parola d'incoraggiamento, raccontava loro parte della predica sentita altre volte, faceva recitare il SS. Rosario, cantar le

¹²⁸ *Cronaca*, 22.

litanie; e a queste funzioni innanzi casa, nel mio cortile intervenivano in giorno festivo non solo i ragazzi, ma giovanotti di 18, 20 anni, di cui mi animava il vedere come molti fossero ignoranti nelle cose della fede, come male stessero in chiesa ed altri disordini propri di questa età. Questo io continuai fare quando fui in collegio. E conobbi la necessità di darmi alla coltura della gioventù specialmente quando fui poi sacerdote. Fui a Torino, dove potei parlare con diversi giovani, i quali io trovava, anche se grandi, di fede assai ignoranti. Cominciai a chiamarli a me diversi, i quali in certe ore del giorno della festa venivano a trovarmi al Convit[t]o, e lì io li istruiva, li confessava, li ammoniva, ed essi amavano me ed io amava loro.

Arrivai poi al Rifugio, e quivi continuavo ad adoperarmi alla loro istruzione, ed il numero era aumentato assai. Al sabbato sera venivano a confessarsi, e al domani mattina, od alle feste, dicevamo messa | **p. 11** [FDB 924 C2] | Facevamo loro istruzione, alla sera facevamo il catechismo, e molti preti mi aiutavano, e la cosa andava assai bene.

Ma venne il momento che dovetti abbandonare il Rifugio, poiché la Marchesa voleva che questo luogo fosse tutto delle giovani; noi eravamo senza luogo ove andare a fare le nostre radunanze, il catechismo, nessuna[?] chiesa. Cercammo qualche luogo, e l'avemmo; ma appena potemmo andare due o tre volte, che il NN. ci fece fuggire dicendo che non poteva soffrire quei ragazzi, che gridavano troppo, inventando anche molte calunnie, e andando in insulti ci obbligò cercarci altro luogo; ma quel signore un giorno dopo preso da accidente se ne andò in breve all'altra vita. Andammo allora al campo santo; ma il cappellano ci soffrì per qualche volta, e poi andò a far li suoi lamenti, e ci fece fuggire: Ma egli pure assalito da un accidente dopo due giorni era morto. Noi eravamo senza luogo, e nessuno ci volevano. Poi alla vista di queste due morti, morti così repentine in persone che ci perseguitavano in questo modo ci persuademmo che il Signore fosse con noi. Non che io gradisca dell'altrui | **p. 12** [FDB 924 C3] | mal, ma mi persuasi che Iddio voleva così, e che nessuno ci tormentasse.

Io intanto ero angustiato. Quand'ecco che *una visita* mi fu fatta; ed io vidi non molto lungi dal Rifugio una casa, la quale mi fu additata come destinata per me e pei miei giovani. Al domani mattina dissi subito al T. Borelli: – Adesso c'è il luogo. – E dove? glielo dissi. Subito andai a vederla sul luogo. Alla visita, veggio che era una casa infame, dove si commettevano nefandità. Io rimasi mortificato, e dissi: queste sono illusioni diaboliche, e arrossii di me stesso l'aver così presto creduto, e più nulla dissi. Continuummo alla belle meglio andar ora in un posto or in un altro a tener le nostre radunanze, confessare, predicare e andavamo a messa alla Consolata.

Ma ecco un'altra visita; e mostratami quella medesima casa. Io[?] Al domani mi portai non molto lungi da quel luogo, e piangeva e non poteva persuadermi di dover andare in quel luogo d'infamia. Allora dissi: è tempo di pregare affinché Iddio si degni di illuminarmi a trarmi da questi imbrogli.

Ed ecco una terza visita, nella quale mi fu fatta | **p. 13** [FDB 924 C4] | vedere la stessa casa, e questa volta una voce udii che mi disse: – Non temere di andare in questa casa. E non sai che Iddio può dalle spoglie e dalle ricchezze degli Egiziani adornare e arricchire il suo popolo? Allora io fui contento, e cercavo modo di aver quella casa; quand'ecco che il padrone del prato, in cui eravamo soliti ad andare mi venne trovare, e disse che non voleva più che io andassi nel prato coi giovani poiché diceva che pestavano tanto il terreno, che non sarebbe più stato modo di farvi venir l'erba. Io gli misi in mente il contratto; ed egli disse che mi perdonava l'affitto e tutto, ma che non voleva più permettere quelle

adunanze. Allora io fui di nuovo senza luogo. Ma ecco che il giorno appresso presentarsi a me il padrone della casa da me veduta, e dirmi: – Sento che ella cerca una casa per far un laboratorio; allora se vuole affittare la mia, io gliela affitto. – Appunto cerco una casa per fare un Oratorio. – Sì un laboratorio soggiunse il buonuomo. – No, non laboratorio, un Oratorio. – Sì, sì; oratorio, laboratorio tutto lo stesso.

| p. 14 [FDB 924 C5] | E allora mi persuadeva sempre più esser questa volontà di Dio, e mi recai a visitare l'interno di quella casa e la trovai deforme, bassa la volta, sicché non poteva servir a fare una cappella. E dissi: – È un poco bassa per farvi una chiesa. – Ma vuole fare una chiesa? Mi dimandò l'altro. – Sì, e ne fu sommamente contento; e cominciammo di farla scavare più di un metro non potendone alzar la volta, e così ci aggiustammo, e avemmo allora la nostra chiesa, contrasti grandi[?].

Ed ecco una *quarta visita*, nella quale mi fu fatto veder la casa in tutto come è al presente colla chiesa, coll'altar maggiore al posto stesso che si trova al presente; e sopra di esso era scritto in lettere cuibitali queste parole: “*Haec est domus mea; inde exhibit gloria mea*”. E questo mi era rimasto così impresso nella mente e di questo era così persuaso, che io dicevo francamente con tutti: – Di qui a qualche tempo avrò una bella e spaziosa casa, colla nostra chiesa grande abbastanza da contenere un gran numero di giovani. Ed un giorno mi trovava sopra un mucchio di terra coi gio- | p. 15 [FDB 924 C6] | -vani attorno, e dissi loro: – In questo medesimo luogo ove mi trovo ci sarà l'altare maggiore della nostra Chiesa. Così fu. Quando l'architetto prese le misure, senza che io ne' punto parlassi, disse: – Qui va fatto l'altare maggiore, e prese quel luogo medesimo in cui aveva detto alcuni anni prima ai giovani: qui vi sarà l'altar maggiore.

Ma ecco una *quinta visita*. In questa una persona mi condusse e mi collocò[?] in un luogo dove v'era una bella strada, tutta coperta di rose, non solo al di sotto, ma anche sopra in forma di volta, e per accanto tutte erano rose; ma così belle che io non aveva mai vedute di simili; e mi disse – Cammina. Io allora non volli colle scarpe pestar quelle sì belle rose, e mi tolsi le scarpe. Ma feci un passo o due, e poi ah dovetti presto indietreggiare, poiché misi il piede sopra una spina, che mi rese un gravissimo dolore, ed osservai che sotto quelle bellissime rose stavano nascoste moltissime e durissime spine, e non solo al di sotto, ma da tutte parti. Io allora dissi: – Ma qui bisogna | p. 16 [FDB 924 C7] | mettersi le scarpe; e colui che mi guidava riprese: – Certamente che bisogna che ti metta le scarpe. E così feci. Ed aveva meco un gran numero di preti ed altra gente che mi accompagnava. E mi incamminai; e malgrado tutte le mie precauzioni nondimeno di quando in quando prendeva delle punture o da una parte o dall'altra di quelle grosse spine; ma nondimeno giunsi al fine di quella via. Allora mi volsi indietro, e di tanti compagni più nessuno io ne vidi. Io rimasi assai addolorato, e tosto tornai indietro a vedere che facessero e dove fossero, e più nessuno ne vidi. Io mi misi a piangere dirottamente e diceva: – Possibile che mi abbiano tutti ad abbandonare, e che debba trovarmi io solo su questa strada. Ma ecco mentre io andavo meco stesso querelandomi e lagrimando veggio un grande stuolo di preti, e di chierici ed altre persone a venirmi incontro di me. E qui giunti dissermi: – Eccoci noi siamo pronti a seguirla; ci comandi e noi l'obbidiremo.

Allora io mi rasserenai, e dissi loro: – Ebbene se siete pronti a battere con me questa via incamminatevi: e tutti presero quella strada ed io venivo loro | p. 17 [FDB 924 C8] | dietro. Pochi si perdettero di animo e indietreggiarono. Una grandissima parte contenti e coraggiosi vi giunsero alla fine, ed io pure. Qui ecco affacciarsi a noi una grandissima e magnifica sala, dove erano altre bellissime rose, ed osservai, e tutte erano senza spine e

davano un odore una fragranza soavissima. Allora quella persona che mi accompagnava mi indirizzò la parola, e disse: – Ha capito tutto? – No, gli risposi, la prego di spiegarmi ogni cosa, ed allora egli: – Sappi dunque, che questa strada significa la cura che ti devi prendere della gioventù. Tu devi camminare su questa strada colle scarpe, ossia colla mortificazione. Le rose bellissime sono simbolo della carità ardente che deve distinguere te e tutti i tuoi coadiutori nell'educazione della gioventù. Le spine significano tutti gli ostacoli, i patimenti, i dispiaceri che avrai da incontrare in questo impiego. Ma non perderti di coraggio: colla carità, colla mortificazione tutto supererete. E alla fine giungerete ad aver rose senza spine | **p. 18** [FDB 924 C9] | come hai veduto in questa ricca sala a cui siete arrivati. Ed io mi trovai nella mia camera senz'altro, desto come al presente sono.

Ma venne il tempo delle prove, il '48; i miei coadiutori presero a dettare leggi che io non approvava. Volevano condurre i giovani sulle piazze a gridare noi pure evviva l'Italia; taluni presero a predicare anche ai giovani cose tali; e io era poscia costretto a salire sul pulpito e disdire quanto avevano detto; ed era costretto a dir loro che più non venissero, e che io non aveva più bisogno della loro opera. Quei pochi che ancora rimanevano vennero pure da me alienati dai più inviperiti, ed io era solo. Si aggiunse ancor che io andava sempre dicendo con grande enfasi che io vedeva già una bella casa grande, colla grande chiesa; sicché non solo era deriso, ma si venne al punto che alcuni anche di quelli che parevano più calmi, e miei amici mi presero in disparte e mi consigliarono a ritirarmi nell'ospedale dei pazzi dicendomi che prendendo la malattia nel suo principio avrei | **p. 19** [FDB 924 C10] | potuto presto essere sanato, e farmi passare quelle pazze idee, lontano dagli affari. Ma io ad essi e a quanti a ciò mi volevano indurre ridendo rispondeva che io sapeva che mi diceva, che aveva pieno senno, e ripeteva loro, che non sarebbero andati molti anni che avrebbero veduto avverato quanto diceva. E da me solo doveva confessare, dire messa, predicare, ricrearmi coi giovani, fare il catechismo, cantare vespro, fare l'istruzione, e dare la benedizione; nessuno più compariva a darmi mano. E coll'aiuto di Dio sono sempre andato avanti. Cominciai poi ad avere giovani in casa, e a questi faceva io scuola di latino, alla sera mentre mangiava mostravo loro il canto fermo agli uni, agli altri la musica, ed era una scena non più vista; ma a tutto mi confortava poichè vedeva che non era lungi il tempo che avrei avuto giovani che avrebbero queste cose saputo insegnare a me stesso. Alcuni chierici allevati da me cominciavano a sollevarmi in alcune cose.

| **p. 20** [FDB 924 C11] | Intanto la casa che prima era solo affittata fu da me comperata col soccorso di alcune persone caritatevoli; poscia cominciammo a innalzare una parte della fabbrica d'adesso[?]; nel '51 ponemmo la pietra fondamentale della chiesa nuova, e le cose andavano bene. Alcuni di quei medesimi che mi davano del pazzo vedendo le cose andar così a me si riunirono; ed uno di questi i più scaldati venne più volte a predicare in questa chiesa medesima, e solevano dire con grande foga: – Io era pazzo, non D. Bosco. Monsignor Fransoni era sommamente contento dell'opera nostra, ed una volta fattomi chiamare mi disse: – D. Bosco voi siete mortale; è bene che pensiate al modo che anche dopo vostra morte si continui l'opera degli oratori. Ed io fin d'allora pensai a gettar le basi di una congregazione di persone che tutte si consacrassero pel bene della gioventù. Ma intanto vennero quei tempi burrascosi, e Monsignor Fransoni dovette andarsene in esiglio. Di lì continuò | **p. 21** [FDB 924 C12] | sempre a proteggerci e favorirci in tutti i modi.

Ma io aveva bisogno di consigliarmi con qualche persona di polso; ed è per questo che mi risolsi di recarmi a Roma. Qui andai a trovare Pio IX, il quale dopo alcune parole mi disse: – Sig. abbate Bosco, voi siete mortale; avete già pensato a perpetrare l'opera degli oratori? Io vi assicuro che rimasi commosso alle lacrime al sentirmi rivolgere dal Sommo Pontefice quelle stesse parole, che dirette già mi aveva l'arcivescovo Frasoni; e risposi: – Santo Padre, sono venuto a Roma per questo motivo, e ci ponemmo parlare in lungo, ed una volta ci trattenemmo quasi un'ora e mezzo sopra di queste cose ed egli stesso mi disse come avrei potuto piantare queste basi. Ed allora raccontai al Papa tutte le cose, che dissi a voi. Nessuno mai le seppe, se non il Papa. Ma ora taluno potrà dire: – Ma queste cose tornano a gloria di D. Bosco. Niente affatto: a me tocca solo di rendere a Dio un conto tremendo se avrò operato in modo da adempiere la divina volontà di Dio. | **p. 22** [FDB 924 D1] | Convinto io che questo non era che un progetto di Dio, che si degnò di monstrarcelo, io ho sempre opinato che a ciò potessi pervenire. Avrò benissimo commesso talvolta delle imprudenze, e queste io non voglio negarle, ma sempre faccio, tutto ho fatto per eseguire il fine e nelle afflizioni, e nelle tribolazioni, nelle persecuzioni ho sempre ricevuto vigore, non mi sono mai lasciato perdere d'animo, e il Signore fu sempre con noi; e lo sarà se noi di buon animo, colla mortificazione e colla spirit[uale] carità ci adopreremo ad allevargli e trarre a Lui anime e i giovani.