

PIETRO STELLA

Bilancio delle forme di conoscenza e degli studi su don Bosco

in *Don Bosco nella storia*. Atti del 1° congresso internazionale di studi su don Bosco, Roma, 16-20 gennaio 1989, a cura di M. MIDALI, Roma, LAS, 1989 (Studi storici, 10), 21-36.

BILANCIO DELLE FORME DI CONOSCENZA E DEGLI STUDI SU DON BOSCO

Pietro STELLA

«Il "caso don Bosco" – ha scritto di recente Francesco Traniello –, oggetto in precedenza di rappresentazioni molto spesso stereotipe o paradossali, sta diventando un rilevante terreno di applicazione o di verifica di nuove linee di ricerca».¹

Autore d'importanti studi su Antonio Rosmini e specialista di storia del movimento cattolico, Traniello ha potuto esprimersi in questi termini, perché aveva presenti i temi e la qualità degli studi che sono stati pubblicati nel volume da lui diretto, dal titolo: *Don Bosco nella storia della cultura popolare* (1987). Gli autori dei singoli saggi, quasi tutti non salesiani, avevano potuto avvalersi dei materiali e degli studi ch'erano stati pubblicati in questi ultimi lustri dai salesiani stessi.

Ma accanto alle impressioni ottimistiche e incoraggianti di Traniello, altre se ne sono aggiunte nel corso di quest'anno: più caute, se non proprio discordanti, fondate più o meno criticamente su quanto è dato di osservare nel quadro delle manifestazioni celebrative per il centenario della morte di don Bosco.²

C'è da chiedersi se non sia prematuro compromettersi in pronostici più definitivi prima ancora che si esca del tutto dall'anno centenario, e prima che si diradi l'alone emotivo che, si voglia o non si voglia, è diffuso anche attorno al congresso di studi che ci accingiamo ad avviare. Una serie di cautele infatti è suggerita anzitutto dall'esame delle interconnessioni ch'è possibile vedere tra le forme di conoscenza, tuttora prevalenti e radicate, e la produzione scientifica

¹ F. TRANIELLO, *Don Bosco e il problema della modernità*, in: *Don Bosco e le sfide della modernità*, Centro Studi «C. Trabucco», Torino 1988, p. 41. Il titolo generale del quaderno riecheggia quello di J. RÉMY, *Le défi de la modernité: la stratégie de la hiérarchie catholique en Belgique au XIX^e et XX^e siècles et l'idée de chrétienté*, in «Social Compass» 34 (1987) 151-173. L'intero numero di «Social Compass» contiene contributi vari sotto il titolo comune: «Les églises et la modernité en Europe occidentale».

² Cf F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987, e la recensione che ne ha fatto Luciano Tamburini, in «Studi Piemontesi» 17 (1988) 1, 247-249.

che in particolare i salesiani sono riusciti ad apportare dall'interno delle loro istituzioni.

1. La riflessione salesiana sul sistema educativo di don Bosco fino al secondo dopoguerra

Uno dei campi di riflessione che da sempre è stato coltivato all'interno delle istituzioni salesiane è quello del sistema educativo posto in pratica e teorizzato dal santo fondatore. Dai brevi pacati spunti di don Francesco Cerruti sulle «idee» pedagogiche di don Bosco (1883)³ e da altre elaborazioni più o meno teoretiche si è passati, nel clima del processo di beatificazione (1890-1929), a presentazioni che ponevano l'accento sui principi pedagogici fondamentali enucleati da don Bosco stesso in una conferenza tenuta a Nizza nel 1877 («questo sistema si appoggia tutto sopra la ragione, la religione e sopra l'amorevolezza»)⁴ oppure anche si è passati a discorsi e considerazioni che enfatizzavano la specificità religiosa del sistema educativo, mediante il quale i salesiani tendevano a contraddistinguersi da altre istituzioni (la sacerdotalità carismatica ed esemplare di Don Bosco, la pratica dei sacramenti come tipica e irrinunciabile all'interno degli istituti educativi salesiani).⁵

Fra le due guerre, con il regime fascista al potere, i salesiani e certe élites cattoliche ottennero che don Bosco fosse inserito fra i classici di pedagogia nei programmi scolastici italiani. Agli occhi di chi promosse tale iniziativa, nelle stesse proclamazioni di Pio XI, don Bosco infatti era come un gigante che spiccava tra gli educatori cattolici dell'800, promotore di un'educazione completa, tanto più da esaltare, quanto più appariva da contrapporre a chi promuoveva un'educazione imperniata sull'addestramento fisico e sul mito della forza conquistatrice: cose tutte che portavano a pronosticare l'avvio di uno scontro violento di popoli e una nuova immane conflagrazione mondiale.⁶

Nonostante opposizioni e critiche, l'inserimento di don Bosco nell'olimpico

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

⁴ *Inaugurazione del patronato S. Pietro in Nizza a Mare. Scopo del medesimo esposto dal sacerdote Giovanni Bosco con appendice sul sistema preventivo nella educazione della gioventù*, Torino, Tip. e libr. salesiana 1877; cf edizione critica curata da Pietro Braidò, in: BOSCO, *Scritti pedagogici* 125-230.

⁵ Sulle sottolineature della dimensione spirituale e religiosa cf J.M. PRELLEZO, *Lo studio della pedagogia nella congregazione salesiana: alcuni momenti rilevanti (1874-1941)*, in: J.E. VECCHI - J.M. PRELLEZO (a cura), *Prassi educativa pastorale e scienze dell'educazione*, Roma, Ed. SDB 1988, p. 61-71; ID., *Studio e riflessione pedagogica nella congregazione salesiana (1874-1941). Note per la storia*, in RSS 7 (1988) 35-88.

⁶ Cf P. STELLA, *La canonizzazione di don Bosco tra fascismo e universalismo*, in: TRANIELLO, *Don Bosco nella storia della cultura popolare* 359-382; ID., *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, Vol. III: *La canonizzazione (1888-1934)*, Roma, LAS 1988.

dei pedagogisti fu reso possibile dal clima ambiguo di compromesso politico e di enfattizzazione religiosa nell'ambito della cosiddetta civiltà che veniva vantata dalla retorica fascista. Alimentato da riserve critiche o anche avvelenato da stroncature fatte da pedagogisti laici di rilievo (Ernesto Codignola e altri), il dibattito attorno alla figura e al pensiero pedagogico di don Bosco obbligò i pedagogisti cattolici, e in particolare i salesiani, a meglio definire in quale senso don Bosco potesse essere considerato, oltre che un educatore rispettabile, un pedagogista degno di questo nome.

Nell'ambito di questo tipo di studi l'opera più significativa può considerarsi il libro di don Pietro Braidò: *Il sistema preventivo di don Bosco* (1955).⁷ Le idee e le istituzioni del santo prete piemontese vi sono presentate nella loro articolazione; dalla loro analisi scaturisce persuasiva la conclusione che le opere e le idee di don Bosco sono definibili appropriatamente un «sistema», le cui peculiarità e anche originalità sono poste in evidenza attraverso il confronto con le opere e le idee di pedagogisti ed educatori con i quali don Bosco stesso fu in più diretto rapporto. Il volume di don Braidò, ormai classico, si può dire è come l'apice di tutto un ciclo di studi, volti, più che all'analisi del divenire delle iniziative e delle intuizioni di don Bosco, all'esame della loro articolazione logica e alla definizione della loro validità pedagogica. Ma si può aggiungere che il libro di don Braidò può essere considerato come un atto di coraggio (compiuto e forse anche sofferto), e come un atto di fiducia da parte del rettor maggiore di allora, don Renato Ziggiotti. L'opera sul «sistema preventivo» usciva a pochi anni dalla morte di don Pietro Ricaldone (1870-1951), il superiore che con grandi capacità di governo aveva retto la congregazione salesiana e ne aveva guidato il rigoglio nel periodo non facile fra le due guerre. Don Braidò teneva già in quegli anni l'insegnamento sul sistema educativo di don Bosco al Pontificio Ateneo Salesiano nell'ambito della facoltà di filosofia. Di don Ricaldone si apprezzava la lungimiranza dimostrata nel fondare l'Ateneo; ma anche ben si conosceva l'attaccamento geloso al proprio supremo ruolo magisteriale nella congregazione. Si poneva insomma più netto in quegli anni il problema del rapporto fra senso della tradizione donboschiana e libertà della ricerca scientifica.

L'Ateneo intanto s'inseriva con ruolo preminente nella rete di case di formazione salesiana, rese necessarie dalla fase espansiva che si stava attraversando ed erette in varie parti del mondo per via anche degli stimoli posti in atto dalla S.C. degli Studi.

⁷ P. BRAIDÒ, *Il sistema preventivo di don Bosco*. Prefazione di D. Eugenio Ceria, Torino, PAS 1955 (2ª ed., Zürich, PAS-Verlag 1964).

2. Dalla ricerca filologico-letteraria alla reinterpretazione globale

Appunto negli studentati, e in particolare in quelli del Piemonte, cominciarono a diventare più insistenti vari interrogativi sull'attendibilità della letteratura agiografica donboschiana e sulle forme di conoscenza da essa promananti. L'inquietudine delle giovani leve tendeva a diventare diffidenza nei confronti delle *Memorie biografiche* di don Bosco: l'opera monumentale iniziata nella sua redazione da don Giambattista Lemoyne già vivente lo stesso don Bosco e pubblicata via via in diciannove volumi dal 1898 al 1939. A don Eugenio Ceria, autore degli ultimi nove volumi, fu sottoposta una serie di questioni che affrontavano in pieno il problema del valore da assegnare alle *Memorie*: «Si dice – gli fu chiesto – che don Lemoyne non sarebbe uno storico, ma un romanzatore della storia. – Nelle *Memorie biografiche* ci sono troppi fatti che non reggono alla critica. – Anche i volumi curati da don Ceria non sono pienamente storici, ma encomiastici e laudativi».⁸

Si poneva ormai netto e urgente il problema non indifferente della credibilità da prestare a documenti e a testimonianze che, all'interno della congregazione salesiana, erano il fondamento letterario su cui i superiori maggiori e i capitoli generali (ma anche gli stessi papi nelle loro allocuzioni) poggiavano l'impalcatura del loro insegnamento. Per la cultura non salesiana, soprattutto per quella laica, si trattava forse di problemi marginali; ma per i salesiani invece erano in gioco questioni, se non essenziali, per lo meno di grande importanza sul piano vitale della congregazione stessa.

Il primo tentativo di risposta scientifica venne dalla Francia. Il salesiano don Francis Desramaut, professore di storia ecclesiastica nello scolasticato teologico di Lione, elaborò e discusse come propria tesi dottorale alle Facultés Théologiques de Lyon una tesi appunto sul primo volume delle *Memorie biografiche*.⁹ Il lavoro comprendeva una documentatissima ricostruzione della figura morale e intellettuale di don Lemoyne, vista come alla base di un tipo di utilizzazione di fonti orali e scritte. Don Desramaut sfatava anzitutto definitivamente la diceria che don Lemoyne avesse sbadatamente o ingenuamente distrutto la documentazione originaria da lui utilizzata per comporre la prima stesura delle *Memorie biografiche*: tutta la massa dei materiali esisteva, e continua a esistere, nella sua globalità presso l'Archivio Centrale Salesiano. Fondava inoltre nettamente la persuasione che don Lemoyne era stato un onesto e scrupoloso utilizzatore di testimonianze altrui, quasi sempre trascritte e intrecciate in un unico canovaccio letterario. Era una conclusione importante; ma il documentatissimo lavoro di don Desramaut rimaneva pur sempre solo un

⁸ Lettera litografata di 14 pagine con la data: «Torino 9.III.1953»; cf in proposito P. STELLA, *Le ricerche su don Bosco nel venticinquennio 1960-1985: bilancio, problemi, prospettive*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 373-396.

⁹ *Les Mémoires I de Giovanni Battista Lemoyne. Étude d'un livre fondamental sur la jeunesse de saint Jean Bosco*, Lyon, Imprimerie de Louis-Jean de Gap, 1962.

primo passo. Esorbitava le concrete possibilità dello studioso francese una ricerca minuta in Italia di altre fonti documentarie, fuori della cerchia salesiana, da confrontare con quelle utilizzate dal Lemoyne. Per quanto apparisse appagante ciò che aveva scritto sull'onestà del Lemoyne, rimaneva tutta da indagare la mentalità che aveva portato a tessere forme narrative dalle quali scaturiva una soprannaturalità secondo schemi, per dir così, medievali nel primo e più ancora nei volumi successivi delle *Memorie biografiche*. Nella ristretta cerchia di storici salesiani si avvertivano i pregi e i limiti dell'opera di don Desramaut: dall'indagine meramente filologico-letteraria conveniva passare a ipotesi interpretative e a modelli di ricerca storica che fondassero una reinterpretazione globale sia delle fonti documentarie sia della figura storica di don Bosco. Dall'analisi dei singoli tasselli che avevano costituito le pagine delle *Memorie biografiche* conveniva passare a quella della mentalità entro cui si collocavano e da cui scaturivano le fonti utilizzate dal Lemoyne, a partire dalle *Memorie dell'Oratorio*, che don Bosco aveva scritto tardivamente – non certo con intenti storici o cronachistici e documentari –, che sono alla base di ogni ricostruzione agiografica apparsa dopo di esse: dalle pagine del «Bollettino salesiano» fino ai profili che ne hanno tracciato, oltre a don Lemoyne, autori salesiani ed estranei, come Joergensen, Huysmans, Crispolti, Vercesi, Salotti, Hugo Wast, Rodolfo Fierro ed altri.

Già nel 1965, pubblicando brani delle *Memorie dell'Oratorio* in un'antologia di scritti donboschiani sul sistema preventivo, don Braidò poneva sull'avviso circa le cautele da usare nei confronti di questo scritto che con la narrazione selettiva, enfaticizzata, familiarmente giocosa di episodi mirava a convalidare nei salesiani il convincimento che la loro congregazione, voluta e protetta da Dio, era portatrice di un metodo educativo capace di attrarre, oltre che simpatie e aiuti, centinaia e migliaia di giovani.¹⁰ Era implicito in quanto asseriva don Braidò il monito che non piccoli problemi ponevano le *Memorie dell'Oratorio* a chi chiedeva ad esse altri messaggi.

Nel clima che ormai preludeva al concilio Vaticano II si discusse in Italia, ad esempio, se non era opportuno ormai accantonare il *Giovane provveduto*, il libretto di don Bosco che da oltre un secolo serviva a inquadrare le pratiche di pietà nelle istituzioni salesiane: tradotto in francese e in spagnolo già per ispirazione di don Bosco, tradotto successivamente in lingue asiatiche, era finito per diventare il codice normativo della vita devozionale e altamente liturgica degli oratori, dei collegi e persino degli assembramenti di culto organizzati fin dai primi incontri tra gl'indios Onas dell'Argentina meridionale o fra le tribù Bororos nel cuore del Mato Grosso.¹¹

Era in gioco l'interpretazione che si era finiti per dare al motto lanciato da

¹⁰ BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 3s.

¹¹ Cf in proposito F. DESRAMAUT (a cura), *La vita di preghiera del religioso salesiano*, Lyon, 10-11 settembre 1968 (Colloqui sulla vita salesiana, 1), Leumann-Torino, Elle Di Ci 1969.

don Ricaldone in una sua classica lettera circolare l'anno della canonizzazione (strenna del rettor maggiore per il 1935): «Fedeltà a don Bosco santo»:¹² si trattava infatti d'interpellarsi responsabilmente sui pericoli di un fissismo attaccato alla ripetizione del passato con il rischio di disancorarsi dalla società pluralistica in cui era immerso ormai il mondo giovanile. Lo slogan del 1934-35 era da completare in rapporto alle necessità di un aggiornamento: «la fedeltà a don Bosco santo e i suoi rischi». Ma in favore del rinnovamento non era difficile argomentare: se nel *Giovane provveduto* il santo autore aveva raccolto (e ciò risultava da una minuta ricerca filologico-storica) le pratiche religiose in uso nelle parrocchie di provenienza dei giovani degli oratori o dei collegi, e dove idealmente sarebbero rifluiti, ne derivava che la fedeltà al santo fondatore doveva indurre i figli spirituali a riporre nel sacrario di una biblioteca (e non tra i libri destinati al macero!) il *Giovane provveduto* e adottare al suo posto formulari idonei all'inserimento nel movimento liturgico, in quello ecumenico e più in generale nel senso di collettività umana che, nonostante la guerra fredda e gli acuti conflitti sociali, era vivo e presente nel mondo giovanile.

Contro il fissismo e la ripetizione cristallizzata di gesti e di detti che sembravano quasi produrre «ex opere operato» effetti educativi meravigliosi, alla luce dell'analisi storico-filologica e al di là di essa scaturivano due fatti importanti. Anzitutto era facile rilevare come il mondo mentale dell'800 e la stessa impalcatura teologica ch'era stata di don Bosco erano fatti superati o superabili. Don Bosco stesso, negli anni della maturità e della massima espansione delle sue opere (ch'egli propagandava oltretutto chiedendo sussidi a chiunque), aveva accantonato, senza farsene alcun problema, il rigido e alquanto elementare controversismo antivaldese degli anni '50; i salesiani a loro volta senza traumi avevano abbandonata la teologia semitradizionalista che è possibile cogliere nel *Cattolico istruito* (1853) e in altri scritti boschiani anteriori al concilio Vaticano I.

Ma erano realtà di un mondo che non era più il nostro anche l'organizzazione dei giovani in strutture familiari verticistiche e paternalistiche, e con la separazione sociale dei sessi. L'apertura degli oratori salesiani ai giovani, così come spontaneamente venivano, ragazzi e ragazze, era una soluzione che, per intuito e senso pratico, i salesiani e le figlie di Maria Ausiliatrice fecero, appunto in linea con l'intuito e il senso pratico del loro fondatore.¹³

In secondo luogo era evidente ed ampiamente dimostrabile in don Bosco, più che il fissismo, la capacità di adattamento a situazioni cangianti: dai pri-

¹² L'edizione ufficiale è in ACS (24 marzo 1936) 1-195, con il titolo: *Strenna del 1935. Fedeltà a don Bosco santo*. Fu subito ristampata in un volumetto a parte in dodicesimo: *Strenna del Rettor maggiore per il 1935. Fedeltà a don Bosco santo*, Torino, SEI 1936.

¹³ Le istanze di rinnovamento sono attestate nel volume collettaneo: P. BRAIDO - L. CALONGHI e altri, *Don Bosco educatore oggi*, Roma, PAS 1960 (2ª ed. riveduta e accresciuta, Zürich, PAS-Verlag 1963).

mordi dell'oratorio per la gioventù cosiddetta povera e abbandonata, fino all'organizzazione di collegi e alle spedizioni di salesiani in America latina.

In particolare ne derivava una rilettura radicalmente rinnovata di alcuni elementi più caratteristici e suggestivi dell'agiografia donboschiana: l'insieme dei sogni profetici, delle predizioni di morti e dei miracoli strepitosi (come la risurrezione temporanea del giovane «Carlo» nel 1849), dei fatti cioè e delle narrazioni che intessevano in misura notevole e spettacolare le *Memorie biografiche* a mano a mano che don Lemoyne e poi don Ceria procedevano nell'elaborarne la redazione.

Queste e altre ipotesi interpretative furono il filo conduttore dei due volumi apparsi nel 1968 e 1969 con il titolo: *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*.¹⁴ Alla comparsa del primo volume si riaccese per un momento in modo abbastanza acuto il problema del rapporto fra ricerca scientifica e tutela della sana tradizione donboschiana. Nella riunione dei superiori provinciali d'Europa, del Medio Oriente, Africa Centrale, Stati Uniti e Australia, tenuta a Como nell'aprile 1968, i rappresentanti dell'area tedesca espressero la loro preoccupazione nei confronti delle nuove ricerche «modernistiche e incaute» che si stavano facendo su don Bosco all'Ateneo Salesiano.¹⁵ Ma il rettor maggiore di allora, don Luigi Ricceri, e il suo consiglio lasciarono che l'indagine storica proseguisse e in qualche modo contribuisse alla riflessione e all'aggiornamento che ormai erano richiesti dalla fase applicativa del Vaticano II.

Esiti positivi si ebbero in questo senso con la creazione nel 1973 di un Centro Studi don Bosco presso l'Ateneo, ch'era ormai riconosciuto dalla S. Sede come Università Pontificia Salesiana, e poi finalmente nel dicembre del 1981 con la fondazione dell'Istituto Storico Salesiano a Roma presso la Casa Generalizia. Dopo di allora i contributi di studio su don Bosco e le sue opere si sono moltiplicati con esiti di buon livello scientifico sia all'UPS sia altrove nel mondo salesiano.

Frutto in parte di apertura a certe tecniche d'indagine e a certi filoni storiografici volti allo studio della presenza religiosa nel tessuto sociale, frutto anche in parte d'interrogativi sorti all'interno della congregazione salesiana sull'impegno nei confronti delle fasce di povertà nel mondo, fu il volume *Don Bosco nella storia economica e sociale: 1815-1870* (1980).¹⁶ In esso don Bosco risulta collocato – nel trapasso dai quadri privilegiati e assistenziali della restaurazione a quelli della società liberale – tra coloro che tendono a trovare forme di supporto economico e di consenso collettivo alle proprie iniziative che non siano essenzialmente quelli della rendita fondiaria paternalistica; don

¹⁴ *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. Vol. I: *Vita e opere*, Zürich, PAS-Verlag 1968; Vol. II: *Mentalità religiosa e spiritualità*, ivi 1969 (2ª ed. Roma, LAS 1979-1981).

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

¹⁶ Roma, LAS 1980.

Bosco in definitiva è presentato quasi come un imprenditore autonomo nel campo educativo e filantropico entro gli schemi dell'economia e della società liberale. Il volume chiaramente manifesta la non piena confidenza con le tecniche statistiche e anche una competenza alquanto vacillante nel campo della storiografia specifica dell'economia e delle dottrine economiche. Tuttavia nel suo insieme è frutto di un lavoro di scavo di prima mano e apre piste interessanti verso ricerche nel campo del mondo contadino e delle sue strategie.

Verso questo tipo di ricerche la cerchia di studiosi salesiani, che per lo più è di formazione umanistica, filosofica e teologica, si dimostra però ancora adesso abbastanza impreparata e sguarnita. Prevalgono perciò in questi ultimi anni contributi che nel complesso si collocano più soddisfacentemente nell'ambito della ricerca filologica o in quello della storiografia etico-politica e pedagogica.

Molto lontano ci porterebbe la rassegna analitica e distinta di quanto in questi ultimi anni hanno pubblicato i salesiani su don Bosco.

A titolo di esempio, fra i tanti contributi merita menzionare quelli di don Francesco Motto sulla parte ch'ebbe don Bosco nella nomina di vescovi in Italia dopo il 1865; e sui passi che fece, dopo la legge delle guarentigie del 1871, per la concessione del regio *exequatur* ai vescovi in ordine ai beni temporali delle singole diocesi.¹⁷ Frutto di appassionate ricerche nell'Archivio Segreto Vaticano, e presso archivi italiani pubblici e privati, questi saggi di don Motto mettono in risalto la figura di don Bosco in un quadro a dire il vero alquanto enfaticizzato, giacché a quanto pare don Bosco non entrò per nulla o quasi per nulla nella trattativa per la nomina di vescovi in sedi che andavano dalla Lombardia e dal Veneto fino alle province napoletane e alla Puglia.

Il coinvolgimento di don Bosco nelle pratiche relative a vescovi del Piemonte e della Liguria può considerarsi in particolare un avvenimento di grande portata in ordine allo sviluppo delle opere educative da lui promosse. Prima d'allora infatti il nome di don Bosco ricorre sporadicamente sui fogli cattolici non piemontesi, tra quello di preti benefici e zelanti che operavano qua e là in Italia. Mentr'erano in corso le trattative per l'*exequatur* il suo nome balzò alla ribalta in modo inatteso, come quello di un personaggio che aveva entrate inopinatamente negli ambienti governativi e presso la S. Sede. In quegli anni, sembrerebbe, maturò in don Bosco stesso la coscienza di una propria vocazione non più solo in ordine al Piemonte, ma per più ampi spazi della società e della chiesa. Poco dopo gl'interventi per l'*exequatur* ebbero inizio le spedizioni missionarie dei salesiani in America, e poi gl'insediamenti in Francia e in Spagna.

Prestando attenzione a quanto di recente ha adombrato don Braido, si di-

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

rebbe che gli articoli e gli opuscoli che cominciarono ad apparire in Francia e in Italia negli anni '70 su don Bosco e sul suo miracoloso sistema educativo sembra abbiano indotto don Bosco stesso a tentare un abbozzo di teorizzazione di quello che, bene o male, chiamò il «sistema preventivo nell'educazione della gioventù»: con formule ch'egli stesso e i suoi figli spirituali più avvertiti (ed è questa una notazione di don José Manuel Prellezo) variarono senza troppe formalizzazioni e anche superarono.¹⁸

Accanto alle ricerche di don Motto e ai contributi connessi di don Braido e di don Prellezo è da segnalare la dissertazione dottorale di don Jacques Schepens sui sacramenti della penitenza e dell'eucaristia negli scritti di don Bosco.¹⁹ Anche in questo caso si tratta di una riesplorazione minutissima di fonti edite e inedite nel quadro del trapasso dal rigorismo al benignismo.

Quel che si sarebbe potuto desiderare di più era forse una maggiore attenzione ai referenti dell'attività e dell'ideologia religiosa di don Bosco; un'attenzione maggiore cioè alla mentalità e al comportamento sia del mondo giovanile sia delle collettività più larghe entro le quali penetrarono il messaggio e l'opera di don Bosco. In tal senso sarebbe stato opportuno interrogare altre fonti, oltre quelle adoperate.²⁰ Il rito della confessione, ad esempio, poteva essere esplorato nella religiosità che via via andò gravitando attorno al santuario dell'Ausiliatrice, cioè attorno a un centro di culto che collegava insieme la città e il territorio, le istituzioni educative di don Bosco e i circuiti del culto popolare.

Ricerche come quelle di don Motto e di don Schepens approfondiscono o per lo meno allargano la conoscenza di aspetti e momenti della vita di don Bosco collocato nel suo tempo. Altre recenti indagini dischiudono il campo verso gli sviluppi ch'ebbe l'opera salesiana dopo la morte del fondatore, più o meno in connessione con l'immagine che ne è stata coltivata. Interessanti sotto quest'aspetto sono sia alcune puntualizzazioni che don Pietro Braido ha fatto in margine all'edizione di lettere di don Lemoyne, sia le suggestioni che don José Manuel Prellezo ha avanzato indagando sull'atteggiamento dei primi sale-

¹⁸ J.M. PRELLEZO, *Il sistema preventivo riletto dai primi salesiani*, in: C. NANNI (a cura), *Don Bosco e la sua esperienza pedagogica: eredità, contesti, sviluppi, risonanze*. Atti del 5° Seminario di «Orientamenti Pedagogici» (Venezia-Cini 3-5 ottobre 1988), Roma, LAS 1989, p. 40-61.

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

²⁰ Sul senso della confessione e sul comportamento dei giovani cf ad esempio la testimonianza di Giovanni Roda, chiamato a deporre come testimone «ex officio» al processo apostolico per la beatificazione di Domenico Savio nell'ottobre 1916: Sacra Rituum Congregatio e.mo ac rev.mo domino cardinali Vincentio Vannutelli relatore. Asten. et Taurinen. *Beatificationis et canonizationis servi Dei Dominici Savio adolescentis laici alumni oratorii salesiani. Positio super virtutibus*, Romae, typ. Guerra et Mirri [1930]: *Summarium super dubio: An constet de virtutibus theolalibus fide, spe et charitate...*, p. 5. Riporta l'episodio nella forma più schematica M. MOLINERIS, *Nuova vita di Domenico Savio*, Colle Don Bosco, Ist. Salesiano 1974, p. 134. Se ne trova qualche cenno nello studio di A. CAVIGLIA, *Savio Domenico e don Bosco*, in: *Opere e scritti editi e inediti di Don Bosco*, IV, Torino, SEI 1943, p. 146.

siani nei confronti delle presentazioni che don Bosco fece del proprio sistema educativo.²¹

Don Lemoyne, aggregatosi ai salesiani essendo già prete, di don Bosco – nota don Braido – tendeva a cogliere con particolare preferenza quanto appariva prodigioso, miracoloso, manifestazione soprannaturale dell'intervento divino; se da una parte tendeva a essere un cronista preciso dei movimenti e dei detti di colui che lo aveva conquistato come figlio spirituale, dall'altra il Lemoyne era sempre in avida ricerca di relazioni scritte su quanto don Bosco andava esponendo come sogni nei sermoncini serali che non di rado teneva alla numerosissima accolta di giovani a Valdocco. Ciò che don Bosco narrava come fosse una parabola o un sogno avuto di notte o di giorno, comunque volessero intenderlo gli uditori, era, per don Lemoyne, senz'altro l'esposizione fedele di rivelazioni celesti.

Anche don Cerruti si poneva moderatamente tra quanti ritenevano i sogni di don Bosco eventi soprannaturali. Ma la sua attenzione andava di preferenza all'organizzazione concreta e fattiva dell'educazione all'Oratorio o nelle altre case salesiane. All'interno dei più fedeli collaboratori di don Bosco egli è tra quanti più insistono perché i fondamenti del sistema educativo siano tradotti veramente in ragionevolezza e razionalità nel rapporto tra educatori e giovani, in religiosità ben equilibrata ed essenziale, in carità intesa di fatto come dedizione quotidiana e intelligente al proprio ruolo di educatori. Nelle deposizioni ai processi di beatificazione di don Bosco, e poi del suo antico collega di studi Domenico Savio, don Cerruti pone l'accento più sulle virtù dimostrate nella vita dai due servi di Dio che non sulla spettacolarità di manifestazioni prodigiose intese come indice di doni soprannaturali.

Don Bosco inserì don Cerruti fra i dirigenti dell'opera salesiana: come direttore del collegio municipale di Alassio, superiore dell'ispettoria ligure e poi come consigliere scolastico generale. Don Lemoyne, dopo incarichi di direzione, finì per avere quello più congeniale di segretario del capitolo superiore, con larghi margini di tempo per fare lo scrittore di teatrini e di «Lecture cattoliche», il poeta d'occasione, lo storiografo della congregazione.

Alle propensioni spirituali di don Lemoyne si deve il risalto che acquistano nelle *Memorie biografiche* i miracoli e i sogni, quest'ultimi delineati tutti e singoli come rivelazioni celesti di cose occulte presenti o future. A lui (ma già originariamente a don Bosco) si deve la tradizione orale e quella letteraria che finì per radicare nei salesiani dalla fine dell'800 in avanti l'idea, un po' millenaristica e apocalittica, che la loro espansione nel mondo, il loro impiantarsi in precise località fosse davvero l'adempimento di un futuro già visto da don Bosco stesso nei suoi sogni; visto – scrisse all'inizio di questo secolo il cardinale cappuccino Vivés y Tuto, entusiasta cardinale ponente la causa di bea-

²¹ P. BRAIDO - R. ARENAL LLATA, *Don Giovanni Battista Lemoyne attraverso 20 lettere a don Michele Rua*, in RSS 7 (1988) 89-170; di J.M. PELLEZO cf gli articoli citati sopra, nota 5.

tificazione – «quasi in un cinematografo».²² Don Cerruti è invece l'esponente di un'attitudine più discreta, ma non meno fattiva, che porta a dare un senso civile, e per dir così più universalmente accettabile, all'opera educativa salesiana.

Gli studi storici fatti di recente da salesiani si muovono insomma verso una rilettura dell'esperienza di don Bosco rivisitata su fonti di prima mano al di là del diaframma delle *Memorie biografiche*; non dimenticano tuttavia che i diciannove monumentali volumi delle *Memorie* costituiscono un termine di confronto obbligato, data l'importanza che hanno avuto e che continuano ad avere nella trasmissione letteraria, visiva e orale dell'immagine di don Bosco.

Nel ventaglio d'indirizzi che abbiamo sommariamente e lacunosamente presentato, si collocano lavori interessanti di salesiani residenti o quanto meno originari di varie parti del mondo: di don Francis Desramaut, don Cayetano Bruno, don Ramón Alberdi, don Jesús Guerra, don Jesús Borrego, don Natale Cerrato, don Reinhold Weinschenk, don Antonio Ferreira da Silva; delle figlie di Maria Ausiliatrice: suor Giselda Capetti, suor Cecilia Romero, suor María Esthér Posada, suor Piera Cavaglià, suor Anita Deleidi; e altri e altre ancora.

Più o meno connessi agli studi storici, o quanto meno accanto ad essi, altri se ne collocano miranti a una lettura più profonda e alquanto atemporale della personalità di don Bosco, a partire da presupposti filosofici, psicologici e psicanalitici; tra questi si distinguono: un ampio saggio di don Sabino Palumbieri, articoli di don Bruno Bellerate, di don Pio Scilligo e don Xavier Thévenot.²³

Se si ripercorre quanto abbiamo presentato della produzione di studio salesiana e delle forme di conoscenza entro cui essa si colloca, se anche si vuole approfondire più minutamente l'analisi, mi pare si giunge alla conclusione che i saggi di studio finora prodotti sono nel complesso la risposta a interrogativi interni della congregazione salesiana e delle figlie di Maria Ausiliatrice (cioè del nucleo più essenziale dell'area di culto e di memoria donboschiana).

Le constatazioni di Francesco Traniello, dalle quali abbiamo preso l'avvio, sono certamente frutto della sua sensibilità di studioso; ma, direi, sono da considerare generose e ottimistiche, se si bada al coinvolgimento, ancora debole, dei salesiani agl'interrogativi del mondo scientifico più largo, eventualmente interessato o interessabile al «caso don Bosco» come utile terreno di verifica e di analisi.

In qualche studioso salesiano si rileva, certamente, l'assunzione di modelli conoscitivi e di tecniche di ricerca oggi in uso consolidato (o anche non di rado oggetto di discussione): lo studio della mentalità e della religiosità secondo moduli comuni presso la scuola delle «Annales» o presso altri, il ri-

²² Cf BS 41 (1917) 182 e STELLA, *Don Bosco* III 146.

²³ In proposito si vedano le ultime annate di «Salesianum», «Orientamenti pedagogici», RSS.

corso all'antropologia culturale, l'uso di metodi e modelli propri della storia economica e sociale; ovvero anche l'accettazione di presupposti psicanalitici, filosofici e pedagogici (lo studio, ad esempio, del sistema preventivo a partire dai modelli di Lacan; la personalità di don Bosco indagata a partire da filosofie personaliste o dalle teorie interpretative di un Freud o di un Lévi-Strauss).

Ma a questo punto c'è da chiedersi se non si tratta appena di tentativi individuali e sporadici; e non ancora di consolidati progetti corali di lavoro. Tanto più si è indotti alla cautela quanto più si riflette sulle difficoltà che tuttora sta affrontando l'Istituto Storico Salesiano per garantirsi un vivaio di giovani reclute. Il Centro Studi don Bosco, a sua volta, all'interno dell'UPS riesce a svolgere in qualche modo i compiti didattici; ma – ed è indice della sua fragilità – non riesce a completare la ristampa anastatica degli scritti di don Bosco iniziata nel 1976-77 con la serie comprendente i libri e gli opuscoli. Esistono certamente problemi tecnici; ma, soprattutto, manca chi comunque riesca o s'impegni a ricostituire la cinghia di trasmissione tra progettatori scientifici (rimasti come generali senza esercito), esecutori tecnici ed editori. Mentre intanto, ancora nel corso di quest'anno, la conoscenza affettiva continua ad attingere entusiasta senz'altro alla *legenda aurea* delle *Memorie*, ricanta non di rado (nel cinema apparso di recente, in libri, in conferenze ed esortazioni) le leggende agiografiche impresse nell'animo di tutti; supera, come un'imponente ondata spumeggiante, i pochi massi rocciosi che la ricerca storica è riuscita a collocare qua e là in quest'ultimi trent'anni; manifesta lo stacco non del tutto superato tra cultura popolare salesiana – che si consuma come in passato stando sulla breccia tra i giovani – e la ricerca scientifica.

3. Contributi recenti di studio e forme di conoscenza in ambito non salesiano

In questo stato di cose dagli studiosi esterni all'ambito salesiano non ci si può attendere altro che saggi puntuali, inquadramenti generali, tentativi di approccio particolari e parziali. Tali sono, ad esempio, il saggio di Francesco Traniello sulla *Storia d'Italia* scritta dal santo, quello di Giacomo Dacquino sulla psicologia di don Bosco, di Stefano Pivato sulla stampa popolare o sul teatro, di Maria Luisa Trebiliani sulla donna nella mentalità e nell'esperienza educativa di don Bosco; oppure anche le interessanti proposte di Piero Bairati sulla «cultura salesiana» e la società industriale tra '800 ed epoca fascista.²⁴

Sergio Quinzio in un saggio del 1986 ha riaperto il discorso sulla collocazione di don Bosco nella storia della spiritualità cattolica e in quella del cattolicesimo sociale.²⁵

²⁴ G. DACQUINO, *Psicologia di don Bosco*, Torino, SEI 1988; gli altri saggi sono nel volume collettaneo curato da TRANIELLO, *Don Bosco nella storia della cultura popolare* (cf sopra, nota 2).

²⁵ S. QUINZIO, *Domande sulla santità. Don Bosco, Cafasso, Cottolengo*, Torino, Ed. Gruppo Abele 1986.

Franco Bolgiani intervenendo nel 1987 a un convegno sul tema «Cristiani e cultura a Torino» si è soffermato su quella «salesiana» nel quadro più ampio delle culture dominanti più radicate e più caratteristiche. Dominante sarebbe stata anzitutto quella connessa all'affermarsi dello stato sabaudo da metà '500 all'unificazione nazionale, e che Bolgiani chiama, per intendersi, «cultura militare»; a questa, soprattutto dopo il decollo dell'industria automobilistica, sarebbe subentrata, come dominante e plasmante, la «cultura industriale», con la «Fiat» quale tempio maggiore e quale referente principale di un modo di pensare e di vivere della collettività torinese. Un proprio spazio e una propria autorevole autonomia acquistò tuttavia una cultura laica di alto e medio livello, con un solido pilastro nel mondo universitario e con efficaci poli di diffusione nell'editoria di avanguardia più attiva e più prospera. La cultura cattolica fu, secondo Bolgiani, nel complesso fiacca, ripetitiva e conformista dall'epoca tridentina a quella risorgimentale; poi, indebolita e chiusa in se stessa, finì per passare al ruolo di subcultura. Entro questa, prosegue Bolgiani, si comprende come poté prosperare nell'ambito ecclesiastico e cattolico una sorta di cultura salesiana; una cultura cioè che si generava e si sviluppava nell'ambito del gioco e dell'istruzione giovanile, in quella del tempo libero e del tempo sacro di strati sociali per lo più di provenienza rurale senza pretese di una rifondazione scientifica; una cultura certamente da riscoprire, ma che fu tutto sommato irrilevante agli occhi della cultura laica di matrice positivista o idealista, liberale o sociale, gramsciana o neoilluminista; una cultura ch'era fatalmente esposta a essere utilizzata per propri fini da quella industriale dominante. Il convegno «Cristiani e cultura a Torino» fu tenuto nell'istituto salesiano di via Caboto 27, sede della facoltà teologica dell'UPS - Sezione distaccata di Torino. Tra gli ascoltatori di Bolgiani ci furono, oltre che professori e studenti dell'UPS, preti secolari e laici ex allievi di oratori e di colleghi salesiani. Si ebbero reazioni vivaci. Tra gli altri prese la parola l'onorevole Armando Sabatini (n. 1908), già membro del Comitato di Liberazione Nazionale costituitosi presso la «Fiat» dopo l'8 settembre 1943 e già deputato al parlamento, antico affezionato frequentatore dell'oratorio di via Caboto – così come il più giovane onorevole Carlo Donat Cattin (n. 1919) – prima e dopo la caduta del fascismo. Secondo Sabatini il quadro tracciato da Bolgiani era senz'altro inadeguato. Sia lui sia altri ex allievi salesiani non si riconoscevano nella «cultura» ch'era stata delineata dal relatore; l'oratorio, in lui come in altri, aveva alimentata la fede religiosa; i dibattiti su argomenti filosofici e sociali tenuti da professori dell'Ateneo salesiano, come don Gemmellaro e don Mattai, erano stati a suo giudizio solidi e ricchi, apprezzati nella loro ossatura speculativa e ideologica da filosofi d'ispirazione idealista e spiritualista come Augusto Guzzo. Ma le esperienze oratoriane ricordate da Sabatini furono episodi circoscritti oppure sono da ritenere come l'indice di una realtà culturale che nel suo evolversi è stata più complessa, più articolata e meno chiusa di quanto si evincerebbe dalla esposizione necessariamente schematica e voluta-

mente provocatoria del professor Bolgiani?²⁶ Non ha parlato, ad esempio, Bolgiani del salesiano don Paolo Ubaldi, che fu primo professore di letteratura cristiana antica latina e greca in una università italiana (la Cattolica di Milano) dal 1924 al 1934, fondatore della «Corona Patrum Salesiana» edita dalla SEI (l'editrice salesiana di Torino), maestro insigne, e come tale venerato da Michele Pellegrino, il cardinale del concilio e del postconcilio nell'archidiocesi torinese;²⁷ né ha rilevato Bolgiani che fu la SEI una delle prime editrici in Italia a pubblicare opere di Jacques Maritain.²⁸ Il suo è certamente un quadro severo, forse impietoso e fatto da un punto prospettico elitario; induce tuttavia a riflettere sulle caratteristiche dei quadri ecclesiastici e di quelli del mondo cattolico entro cui i salesiani hanno operato con nell'animo la saga del loro carismatico e santo fondatore.

Pietro Scoppola, nei termini concessigli da un discorso celebrativo particolarmente importante qual era quello pronunziato a Torino per l'apertura dell'anno centenario, ha posto a frutto la sua competenza di storico contemporaneista e di specialista degli esiti politici del modernismo in Italia per affrontare il tema di don Bosco «santo sociale» entro quello connesso e comprensivo di don Bosco «santo moderno». Nella trama dell'esposizione di Scoppola sono discernibili alcuni variegati apprezzamenti sulla teologia e sugli schemi mentali di don Bosco, sui suoi scritti apologetici e spirituali: elementi tutti nel complesso collocabili in zone di resistenza conservatrice tradizionale cattolica, ma entro cui non è da sottovalutare o da perdere di vista la consapevolezza, che don Bosco dimostra di avere radicatissima, della realtà cristiana percepita nella sua essenza e nella sua storia: consapevolezza che il santo possiede ed esprime in forme che andò tuttavia epurando e relativizzando negli anni più maturi e nel quadro di esperienze profondamente diverse da quelle dei suoi primi esperimenti sacerdotali ed educativi a Torino. Sicché si potrebbe dire un po' paradossalmente (ma su questo certamente si avrà modo di discutere) che la modernità di don Bosco è da ricercare nel raccordo tra questo cristianesimo essenziale, e quasi solo di livello catechistico che relativizza il resto (e che pur sempre si esprime in formule non «moderne»), e le scelte organizzative ch'egli fece entro il mondo giovanile e quello della tecnica.²⁹

²⁶ F. BOLGIANI, *Proposte di lettura del retroterra storico*, in: *Cristiani e cultura a Torino*. Atti del convegno Torino (3-5 aprile 1987), Milano, Angeli 1988, p. 34-53.

²⁷ M. PELLEGRINO, *Un cinquantennio di studi patristici in Italia*, in «La Scuola cattolica» 80 (1952) 424-452 (spec. p. 430s e 450).

²⁸ J. MARITAIN, *Introduzione generale alla filosofia*, traduz. di Antonio Cojazzi, Torino, SEI 1922 [ediz. successive: 1926 1934 1938 1946].

²⁹ P. SCOPPOLA, *Don Bosco nella storia civile*, in: *Don Bosco e le sfide della modernità* 7-20. Il tema della «modernità di don Bosco» è toccato anche da P. Bairati nel suo saggio: *Cultura salesiana e società industriale*, in: TRANIELLO, *Don Bosco nella storia della cultura popolare* 351-355; ma è facile comprendere che si tratta di letture discutibili. A tale proposito vengono alla mente oltre che gli articoli di «Social Compass» 1987 già citati: W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung. Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalter*, in «Archiv für Reforma-

Vengono in mente alcune battute apparentemente recise di Norberto Bobbio: «riformismo» e «moderno» sono due parole da bandire, tanto esse sono ormai vaghe e ambigue nel linguaggio corrente, soprattutto nel gergo dei politici.³⁰ Bobbio reagiva avendo presente un saggio storico di Giovanni Aliberti sulla modernizzazione del Mezzogiorno negli anni delle riforme napoleoniche. Aliberti ha replicato asserendo che i termini «riforme» e «riformismo» non si possono eliminare dal linguaggio storico, dove, per quanto concerne il '700, hanno un senso specifico, che chi fa e studia libri di storia ben comprende; tanto meno è sopprimibile il termine «moderno», usato per definire epoche storiche e le trasformazioni strutturali che in esse avvengono.³¹ Era questo in sostanza ciò che Bobbio giustamente pretendeva: un uso appropriato, non oscillante e non ambiguo di strumenti della conoscenza e del linguaggio; un uso inoltre corretto di modelli interpretativi.

Per quanto concerne don Bosco, è proprio quello che si constata, ad esempio, in una conferenza venata d'ironia che Maurilio Guasco, altro storico cattolico contemporaneista, ha tenuto a Firenze in quest'anno centenario.³²

Tra gli studiosi non salesiani, che sono intervenuti su don Bosco nel corso di quest'anno, meritano a parer mio particolare attenzione pedagogisti e storici della pedagogia, i quali hanno messo in rilievo più che le formulazioni elementari e non veramente sistematiche del 1877 sul «sistema preventivo», le intuizioni che le reggono nel loro divenire e, in rapporto con queste, il ruolo ch'ebbero l'uso del tempo libero e il gioco nell'esperienza educativa boschiana: sia nell'assemblamento spontaneo giovanile degli oratori, sia in quello abbastanza disinibito (anche se non privo di elementi costrittivi o addirittura repressivi) del collegio salesiano: dove il gioco in cortile era importante momento di vita nonché salutare valvola di scarico.³³ Ipotesi di questo tipo colgono nel giusto, nel senso che inducono a collocare veramente la modernità di don Bosco nel suo impegno entro il mondo giovanile; donde poi la opportunità e necessità di esplorare più integralmente appunto questo mondo, indagandone le movenze psichiche e sociali di allora.

Come ho avuto modo di notare e ribadire, e come del resto è ormai risaputo dai cultori di storia demografica e sociale, la gioventù, che emerge come classe a sé stante, è per se stessa elemento di modernità nell'800 e nel '900.³⁴

tionsgeschichte» 68 (1977) 226-252; J. HERF, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*, Bologna, Il Mulino 1988; J.A. SCHMIECHEN, *The Victorians, the Historians and the Idea of Modernism*, in «American Historical Review» 93 (1988) 287-316.

³⁰ Cf il quotidiano di Torino «La Stampa», 8 febbraio 1987.

³¹ G. ALIBERTI, *Sistema sociopolitico ed organizzazione dello stato nel Mezzogiorno napoleonico*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa» 17 (1988) 33, 25-43.

³² M. GUASCO, *Don Bosco nella storia religiosa del suo tempo*, in: *Don Bosco e le sfide della modernità* 21-38.

³³ Cf in particolare gli atti del seminario di studio tenuto a Venezia il 3-5 ottobre 1988 (cf sopra, nota 18).

³⁴ STELLA, *La canonizzazione di don Bosco tra fascismo e universalismo* 368s; ID., *Don*

In tanto don Bosco potrebbe essere considerato un santo moderno, in quanto è uno dei non molti che all'interno delle strutture religiose e politiche ebbe la ventura e l'abilità di organizzare in proprio un'offerta di opere e di attività confacenti alle movenze psichiche, alle aspirazioni d'inserimento nella vita, alle utopie che nutrivano i giovani in ambienti che dapprima erano impregnati di religiosità praticante, poi invece erano sempre più «moderni», nel senso ch'erano sempre più segnati dalla mobilità geografica e sociale in strutture politiche non più confessionali.

In uno sguardo panoramico di lungo periodo che volesse definire a grandi linee la presenza cristiana nella storia dall'età di Costantino fino a quella che taluno tende a chiamare neo-costantiniana, don Bosco forse si collocherebbe nel cattolicesimo che s'impegna in un disegno sociale («fare buoni cristiani e onesti cittadini») in un'epoca che va dalle iniziative dell'«Amicizia cattolica» agli anni che prepararono la *Rerum novarum*. In questa collocazione si contraddistinguerebbe per l'impegno tra i giovani dei ceti popolari emergenti. La sua utopia finale fu il sogno che l'educazione della gioventù, promossa secondo il sistema da lui praticato, avrebbe riempito sempre più il mondo di operatori salesiani, cioè di una trama sempre più vasta di buoni cristiani e onesti cittadini.

Sono, questi, alcuni piccoli frammenti d'ipotesi, che sicuramente lo svolgimento del nostro convegno potrà vagliare con una riflessione che ci si ripromette più attenta e orchestrata a più voci.