

DON BOSCO E LA MODERNITÀ

Pietro SCOPPOLA

1. Don Bosco è moderno: motivi

Il tema «don Bosco e la modernità» può forse offrire un punto di vista interessante per una valutazione di insieme del ruolo di don Bosco nella vita della Chiesa e nella storia italiana. Il tema non è nuovo: un contributo assai significativo in questa direzione lo ha dato il bel volume curato da Francesco Traniello, edito dalla SEI poco più di un anno fa, *Don Bosco nella storia della cultura popolare* e in esso, in particolare, il saggio di Piero Bairati;¹ e poi ancora un saggio dello stesso Traniello su *Don Bosco e il problema della modernità*.²

I motivi che hanno spinto, per don Bosco, a parlare di modernità – ma vedremo subito quanto complesso e controverso è il senso di questa parola – sono molti, di vario ordine e ormai noti.

Don Bosco è moderno per un metodo educativo che valorizza la libera espressione del giovane, le sue risorse più intime e personali piuttosto che sottoporlo a modelli precostruiti: Pietro Prini, nella prefazione al volume di Palumbieri,³ ha visto in questo una anticipazione di alcune intuizioni dell'umanesimo personalistico del nostro secolo. Don Bosco è moderno perché utilizza uno strumento antico di formazione giovanile quale l'oratorio, trasformandolo però in un mezzo efficace di inserimento e di presenza della Chiesa nella nuova realtà urbana; è moderno per la sua attenzione e vorrei dire predilezione per la città rispetto ad una cultura cattolica rivolta invece a privilegiare la campagna; è moderno per aver saputo realizzare un sapiente equilibrio – come ha messo in evidenza Luciano Pazzaglia⁴ – fra scuola, formazione pro-

¹ P. BAIRATI, *Cultura salesiana e società industriale*, in: F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare* Torino, SEI 1987, p. 331-357.

² F. TRANIELLO, *Don Bosco e il problema della modernità*, in: *Don Bosco e le sfide della modernità*, Torino, Centro studi «C. Trabucco» 1988, p. 39-46.

³ Nella presentazione al volume di S. PALUMBIERI, *Don Bosco e l'uomo nell'orizzonte del personalismo*, Torino, Gribaudi 1987.

⁴ L. PAZZAGLIA, *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco*, in: F. TRANIELLO, *Don Bosco nella storia della cultura popolare* 43-80.

fessionale e lavoro in anni in cui il problema era del tutto assente dalla legislazione italiana.

E ancora: questo prete, nato in un piccolo borgo contadino, si mostra capace di individuare e percorrere una via originale dentro la realtà del nascente capitalismo italiano, di creare una spiritualità cristiana, che alimenta atteggiamenti e virtù di iniziativa, di responsabilità e di solidarietà; di fatto contribuisce in qualche modo a dare un'anima alla nuova economia meritando, come si sa, la stima di grandi capitani di industria.

In questo convegno questi aspetti dell'opera di don Bosco sono stati discussi e ulteriormente approfonditi. Certo, ha ragione Tramontin quando nella sua relazione invita a non indulgere alla tentazione di vedere in don Bosco «anticipazioni filosofiche o teologiche»; il giudizio sulle anticipazioni è sempre rischioso in campo storico perché può far perdere il senso del contesto in cui una figura ed un'opera vanno collocati. Ma pur con questa avvertenza il problema, come cercherò di spiegare, rimane tutto aperto perché don Bosco deborda dal suo tempo, nel senso che ne supera di fatto e in più direzioni i limiti, sia sul piano della mentalità che delle opere intraprese.

Ma l'intento del mio intervento non vorrebbe essere quello di riassumere queste cose, sulle quali del resto ebbi già occasione di richiamare l'attenzione un anno fa ricordando la figura di don Bosco a Torino in occasione della celebrazione del centenario della sua morte,⁵ magari per graduare meglio qualche affermazione: oggi il proposito vorrebbe essere quello di collocare questa riflessione sulla modernità di don Bosco, nel contesto più ampio del dibattito apertosi negli ultimi anni sul tema del rapporto fra Chiesa e modernità, per verificare se e quanto il caso di don Bosco possa giovare ad orientarci in una questione che appare assai intricata.

2. Modernità: concetto complesso

Che cosa è la modernità? Il concetto, come si sa, è fra i più complessi ed è rimasto a lungo legato al modello e alle categorie offerte dall'occidente. Ma Habermas, in un suo «discorso filosofico» sulla modernità,⁶ ha in qualche modo dissociato il concetto di modernità dal legame che lo univa alle categorie della razionalità occidentale: non esiste una unica via alla modernità; i processi di modernizzazione vanno considerati e valutati all'interno delle differenti realtà storiche. Questa riflessione, alla quale anche Traniello accenna nel saggio appena citato, rende più problematico e, vorrei dire, più aperto il discorso sul rapporto fra modernità e valori.

⁵ Si può vederla ora nel fascicolo *Don Bosco e le sfide della modernità* (cf sopra, nota 2).

⁶ In edizione italiana: J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza 1987.

La modernità non è necessariamente un criterio di valore; se lo diventa non può più essere assunta nel senso corrente di adeguazione al processo storico reale, di accettazione del nuovo; ma deve implicare un qualche significato più profondo e comprensivo sul piano umano; altrimenti ciò che viene dopo dovrebbe necessariamente valere più di quel che sta prima, anche il nazismo rispetto alla Repubblica di Weimar! Uno studioso inglese, Tim Mason, ha sottolineato tutte le ambiguità insite nell'uso ideologico dei termini *moderno*, *modernità*, *modernizzazione* per giungere alla conclusione «che ogni valido concetto *comprensivo* di modernità o di modernizzazione debba essere ispirato a giudizi di valore e quindi ad un impegno morale e pedagogico per il futuro... Dire modernizzazione significa dire qualcosa su quello che 'noi' vogliamo, su ciò che rimane ancora da raggiungere».⁷ Dunque bisogna distinguere fra una modernità intesa come valore, come progresso umano, ed una modernità intesa semplicemente come realtà nuova che si manifesta nel processo storico.

Ulteriori precisazioni sono state proposte da Gino Germani,⁸ per il quale la modernizzazione non solo non è un giudizio di valore ma non è neppure riconducibile al generico concetto di novità o di modernità; essa implica un preciso riferimento a quei processi che caratterizzano la società europea nel nuovo secolo e che la prima guerra mondiale ha fortemente accelerati e che hanno contribuito alla creazione della società di massa nel senso attuale del termine.

A mio avviso conviene allo storico non caricare la modernità di contenuti assiologici ma limitarsi a registrarla come un dato del processo storico reale definendone e precisandone i contenuti in relazione a circostanze di tempo e di ambiente (in questo senso può essere utile il concetto specifico di modernizzazione). Cosicché quando si definisce moderna o antimoderna una concezione o una azione, non si formula necessariamente un giudizio.

Tanto più questo discorso vale per la Chiesa. Non si può assumere la modernità come criterio di giudizio nei confronti degli atteggiamenti della Chiesa. Quando uno studioso, pur acuto e sempre stimolante come Ernesto Galli della Loggia, denuncia l'«assoluta avversione della tradizione cattolica per gli sviluppi sociali del mondo moderno» e l'«inadeguatezza propria dei cattolici a secondare e a controllare da un punto di vista ideologico e culturale la crescita moderna del paese»⁹ non solo compie una forzatura sulla realtà storica ma richiama anche implicitamente un criterio di valore che non è per nulla scontato.

Gabriele De Rosa ha ammonito più volte e giustamente sui rischi che pos-

⁷ T. MASON, *Moderno, modernità, modernizzazione: un montaggio*, in «Movimento operaio e socialista» 10 (1987) n. 1-2, dedicato al tema: *Storia contemporanea oggi. Per una discussione*.

⁸ G. GERMANI, *Sociologia della modernizzazione. L'esperienza dell'America Latina*, Bari, Laterza 1971.

⁹ E. GALLI DELLA LOGGIA, *Ideologie, classi e costume*, in: V. CASTRONOVO (a cura), *L'Italia contemporanea 1945-1975*, Torino 1976.

sono derivare dall'applicazione di categorie desunte dalla storia politica e sociale, fra le quali certamente anche quella della modernità, alla storia della Chiesa, ai suoi uomini, ai movimenti che al suo interno hanno le loro radici: «non possiamo ignorare – egli ha notato – la struttura della Chiesa, che è secolare, la coscienza che essa ha della sua missione, il suo linguaggio, che trae da una scienza, la teologia, estranea al mondo laico, il proprio alimento».¹⁰

È evidente che osservazioni metodologiche di questo tipo devono essere tenute ben presenti di fronte ad una figura come quella di don Bosco: bisogna superare la semplice constatazione della sua capacità di anticipare in tante intuizioni ed iniziative, orientamenti educativi o forme di impegno che solo in anni a lui successivi avranno pieno corso nella società italiana e nel mondo cattolico; e occorre invece interrogarsi sull'intreccio fra questa apertura al nuovo, e il mondo dei suoi valori, il suo modo di essere cattolico, il suo essere prete nella Chiesa del suo tempo. Tutta la sua opera per il mondo giovanile, ad esempio, con gli elementi di modernità cui si è accennato, risulta incomprensibile se non si risale alla preoccupazione religiosa e spirituale – intesa nei termini più antichi e tradizionali di «salvezza delle anime» – che l'ha costantemente animata. Come convivono, dunque, in lui le aperture al moderno nel processo educativo con i presupposti più tradizionali dell'impegno di un sacerdote fra i giovani?

3. Rapporto fra Chiesa e modernità

Un'approfondita analisi del rapporto fra Chiesa e modernità è stata compiuta da un giovane e valente studioso, Renato Moro, in un saggio appena comparso che si riferisce esplicitamente al periodo fascista, ma il cui interesse, sul piano storiografico, va molto al di là dell'obiettivo per cui è stato concepito.¹¹ All'autore interessa in particolare l'effetto indotto dai processi di modernizzazione, nel significato specifico proposto da Germani di cui si è fatto cenno, nel mondo cattolico; interessano cioè le trasformazioni che tali processi hanno provocato nella mentalità cattolica e nella struttura stessa della presenza cattolica nel periodo fascista: è evidente che questa parte dell'analisi non è utilizzabile per il nostro tema. Assai utile per il nostro tema è invece la riflessione che l'autore sviluppa sulle diverse interpretazioni che sono state proposte del rapporto fra moderno e antimoderno nella vita della Chiesa.

Nella storiografia sono emerse due fondamentali ipotesi per quanto concerne questo rapporto nella vita della Chiesa. Da un lato questo rapporto è stato inteso nel senso di un'insanabile dicotomia come sembra suggerire Gior-

¹⁰ Cito dall'intervento di G. DE ROSA sulla relazione di A. MONTICONE, *Religiosità popolare e coscienza civile da Pio XII a Giovanni XXIII*, in «Sociologia» (gennaio-agosto 1984) 115.

¹¹ R. MORO, *Il modernismo buono. La «modernizzazione» cattolica fra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, in «Storia contemporanea» (agosto 1988).

gio Campanini quando indica nel conflitto fra «tradizione» e «modernità» «una discriminante fondamentale nella vicenda complessiva del movimento cattolico». ¹² Dall'altro invece si è definito questo rapporto nei termini di una compresenza e di una dialettica fra i due elementi, come suggerisce ad esempio Emile Poulat nel suo saggio *Église contre bourgeoisie*. ¹³

In realtà le due posizioni convivono per alcuni tratti ma nel complesso si succedono storicamente: dopo il superamento delle posizioni più coerentemente antimoderne del tradizionalismo demestriano, una certa dialettica moderno-antimoderno caratterizza tutta la storia del movimento cattolico. Le stesse posizioni più attente e più aperte alle esigenze della modernità – si tratti del cattolicesimo liberale nel primo ottocento o della democrazia cristiana alla fine del secolo – esprimono sempre anche una riserva critica, non sono mai riducibili ad una «resa» di fronte al moderno. De Rosa nell'intervento cui ho fatto appena riferimento insiste sugli irrinunciabili motivi di riserva e di opposizione della Chiesa di fronte alla società uscita dai processi di industrializzazione dell'ottocento.

Non si tratta evidentemente di assumere questa idea del rapporto dialettico moderno-antimoderno come una formula astratta e di comodo nella quale tutti i contrasti scompaiono e tutto si giustifica. Si tratta al contrario di verificare come questo rapporto si esprime nei diversi momenti, nelle diverse componenti o nelle diverse figure del movimento cattolico e della storia della Chiesa in età contemporanea.

Come è noto si può individuare non solo per alcuni gruppi o iniziative particolari ma per la Chiesa nel suo insieme un momento che segna il passaggio dal puro e semplice rifiuto di principio della modernità ad una posizione più complessa ed articolata: questo momento coincide con la successione di Leone XIII a Pio IX. Il pontificato di Pio IX era stato dominato, dopo la breve fase iniziale, da quella «psicologia dell'assedio», da quella posizione difensiva, da quegli atteggiamenti incondizionatamente negativi verso la modernità che gli storici, sia pure nel quadro di diverse valutazioni, hanno concordemente sottolineato. Una sintesi coerente e significativa fra l'obiettivo della restaurazione cattolica e la presa di coscienza della realtà nuova uscita dalla rivoluzione liberale si delinea invece nel magistero della Chiesa a partire dal pontificato di Leone XIII: è a partire da quel pontificato che anche i movimenti cattolici organizzati verranno assumendo, almeno sul piano strumentale, le connotazioni moderne che ne caratterizzano la storia successiva; è a

¹² G. CAMPANINI, *Il movimento cattolico fra tradizione e modernità*, in «Istituto per la storia della Resistenza in provincia di Alessandria», Quaderno n. 14 (1984) 44-45.

¹³ E. POULAT, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Casterman 1977 [ed. it. *La Chiesa contro la borghesia. Introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, Casale Monferrato, Marietti 1984].

partire da quel pontificato che si potrà parlare – come ha fatto Antonio Acerbi – di un «progetto storico» che guida l'azione della Chiesa.¹⁴

Dunque per il movimento che si ispira ad una incondizionata fedeltà papale – diverso è naturalmente il discorso per il cattolicesimo liberale – il momento del passaggio da una posizione di semplice contrapposizione ad una più articolata, che non esclude una apertura sia pure strumentale alla modernità, si colloca nell'ultimo quarto del secolo.

4. L'apertura di don Bosco al moderno

Ora quello che colpisce considerando l'opera don Bosco è che essa, pur collocandosi per la maggior parte nel pontificato di Pio IX e pur muovendo da una posizione di intransigente fedeltà papale, e ignorando perciò le distinzioni proprie alla cultura e alla mentalità cattolico-liberale, specialmente in tema di potere temporale, è di gran lunga in anticipo sul movimento intransigente per quanto riguarda l'attenzione, la comprensione e l'uso più aperto – e verrebbe voglia di dire spregiudicato – di alcuni dati nuovi offerti dalla realtà del suo tempo. Don Bosco non si può inquadrare cioè in una visione dicotomica fra moderno e antimoderno.

Ma l'apertura di don Bosco al moderno – è questo il punto sul quale vorrei richiamare l'attenzione – non è riconducibile né ad una matrice cattolico-liberale o neoguelfa né alla linea della progettualità nuova che si delinea a partire dal pontificato leoniano, nella quale la restaurazione cattolica è affidata alla partecipazione del popolo cristiano, con gli strumenti perciò della democrazia.

Don Bosco, come è noto, condivise per un momento le speranze neoguelfe, ma quando esse furono liquidate dallo stesso Pio IX con la allocuzione dell'aprile del '48, prese nettamente le distanze dagli sviluppi del movimento: mentre la maggior parte dei neoguelfiolgevano le loro speranze patriottiche verso il Piemonte e Casa Savoia, don Bosco rimase temporalista.

Il temporalismo ha avuto indubbiamente per don Bosco anche una valenza tattica: la sua fedeltà al Papa era una condizione essenziale per l'efficacia della sua opera; era una garanzia ed una copertura per un impegno che, di fatto, lo portava ad un costante confronto e spesso ad una collaborazione con gli uomini e con le istituzioni dello Stato liberale.

Ma il temporalismo non condusse don Bosco nelle file del movimento dei cattolici intransigenti, di una opposizione programmata cioè allo Stato che, pur motivata da ragioni religiose, ebbe indubbiamente una forte valenza ideologica e politica antiliberale. Don Bosco fu temporalista ma si tenne lontano

¹⁴ Si veda il saggio di A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazione tra chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Milano, Vita e Pensiero 1979.

dalla politica intransigente; più in generale escluse la politica dall'orizzonte del suo impegno.

Il rifiuto della politica tuttavia non esclude, come è noto, una serie di valori civili: il rispetto proclamato e praticato per l'autorità costituita e per le leggi dello Stato e un impegno coerente e costante per la formazione di virtù civili nei suoi allievi e discepoli. La sua opera incide perciò anche sul piano della politica.

Si può, come suggerisce Bellerate – e l'intuizione mi sembra interessante – far risalire l'invito rivolto da don Bosco ai suoi allievi al rispetto dello Stato e delle leggi ai vecchi canoni dell'alleanza fra trono e altare piuttosto che vedervi il germe di un senso moderno dello Stato; ma rimane il fatto di una posizione originale e diversa rispetto a quella dell'intransigentismo cui per altri aspetti don Bosco si richiama.

Non è possibile insomma collocare don Bosco nelle file del conciliatorismo, ma nemmeno è consentito aggregarlo all'intransigentismo che si sviluppa vigoroso a partire dalla metà degli anni settanta. Il suo rapporto con la modernità ci appare estraneo a quel progetto della riconquista cattolica con gli strumenti offerti dallo Stato liberale e dalla nascente democrazia che verrà prendendo forma in Italia dopo la fine del pontificato di Pio IX. La figura e l'opera di don Bosco non si inquadrano in una visione dicotomica del rapporto fra tradizione e modernità, ma neppure si prestano ad un'interpretazione dialettica del rapporto fra i due elementi.

Si è insistito – e giustamente – sul pragmatismo di don Bosco.

Stefano Pivato affrontando in maniera assai acuta il tema del teatro popolare pone in luce la sintesi in don Bosco tra passatismo ideologico e modernità pragmatistica. Giuseppe Tuninetti, riproponendo nella sua comunicazione il tema del conflitto fra don Bosco e il vescovo Gastaldi al quale ha dedicato una importante ricerca,¹⁵ sottolinea il comportamento assai disinvolto di don Bosco che prima favorisce la nomina del vescovo, nella speranza di averlo amico, poi si rivolge a Roma per scavalcare le resistenze del vescovo stesso in tema di ordinamento della nascente congregazione salesiana.

5. Le radici spirituali della modernità di don Bosco

Ma un pragmatismo che si spinge così avanti, che investe i rapporti stessi con l'autorità ecclesiastica, non diventa a sua volta una categoria mentale? non investe i fini stessi dell'azione? Insomma, come c'è in campo morale un rapporto fra mezzi e fini, sicché i mezzi qualificano il fine assai più di quanto ne siano giustificati, come è possibile immaginare la compresenza di passatismo

¹⁵ G. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi 1815-1883*, 2 voll., Roma - Casale Monf., Edizioni Piemme 1983.1988.

intransigente e spregiudicata modernità di mezzi senza ipotizzare un'interazione fra i due elementi?

Ma quali sono allora le radici della modernità di don Bosco, della sua originale e del tutto personale sintesi fra fedeltà cattolica e papale e apertura ai tempi nuovi della società italiana? Sembra che egli sfugga da ogni parte a qualsiasi tentativo di inserirlo in una delle tante categorie entro le quali il movimento cattolico e l'opera stessa della Chiesa sono state ripensate e inquadrate storicamente. Si potrebbe vedere in questo semplicemente una conferma della fragilità e della inadeguatezza delle categorie storiche cui pure siamo costretti a ricorrere se non altro per render comprensibile il processo storico, per esprimerci e discutere i temi della nostra ricerca. Ma forse vi è qualcosa di più.

Anche questa formula del rapporto dialettico fra moderno e antimoderno applicata alla Chiesa e al movimento cattolico deve essere relativizzata e storicizzata. La stagione dei progetti storici, nel senso proposto da Antonio Acerbi, legata appunto all'ipotesi della restaurazione della cristianità con gli strumenti nuovi offerti dalla nuova realtà ha un inizio, come si è detto, ma ha anche un suo momento di crisi e forse una fine. Più esattamente dobbiamo dire che essa è continuamente in crisi sin dalla sua prima espressione in periodo leoniano: perché l'uso strumentale della modernità dà luogo a tensioni che obbligano a ripensare i valori stessi della tradizione; perché, volendosi esprimere in termini filosofici, il rapporto tradizione-modernità più che dialettico, nel senso di dar luogo ad una sintesi, è semplicemente conflittuale nel senso di mettere via via in crisi uno dei due elementi, la tradizione o la modernità.

La stagione dei progetti sembra concludersi quando si apre il pontificato di Giovanni XXIII per una diversa intuizione religiosa e spirituale del ruolo e del servizio papale da parte del nuovo papa. Angelo Roncalli – come recenti ricerche hanno ben messo in evidenza¹⁶ – è sostanzialmente estraneo, sin dagli anni della sua formazione, alla cultura del progetto storico e proprio in ragione di questa estraneità, è rimasto in certo modo indenne dalla coppia dialettica moderno-antimoderno che caratterizza e divide profondamente la vita della Chiesa in epoca contemporanea. Le radici della sua religiosità di cristiano e di pastore sono apparse collocate, nelle ricerche recenti, in una zona più profonda e stabile, meno esposta alle polemiche culturali e alle lacerazioni che esse comportano: sono apparse collocate nella Bibbia, nei Padri e nella grande tradizione del pensiero cristiano.

Egli, come è noto, poté traversare senza lacerazioni e tormenti interiori la crisi modernista: non fu modernista ma nemmeno antimodernista; capì l'im-

¹⁶ Cfr il volume a cura di G. ALBERIGO, *Papa Giovanni*, Bari, Laterza 1987; si veda, per un'illustrazione dell'interpretazione cui faccio cenno nel testo, la mia recensione *Intorno a Giovanni XXIII*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 24 (1988) 1.

portanza della storia e del metodo critico proprio come strumento per attingere alla ricchezza della tradizione cristiana.

Credo che per don Bosco si debba procedere nello stesso senso e con lo stesso metodo: si debba risalire alla sua formazione religiosa, come hanno fatto nelle loro relazioni Marcocchi e Pazzaglia, all'influenza esercitata su di lui dal Cafasso, all'esempio di un piegarsi amorevole della Chiesa, in alcune sue grandi figure, su una condizione umana debole, sofferente e peccatrice. La formazione religiosa di don Bosco, come quella di Papa Giovanni, rimane estranea alle grandi controversie ideologiche del tempo; come Roncalli è profondamente segnato dalla spiritualità della fuga dal mondo ed ha un grande amore per *L'imitazione di Cristo*; ma come Roncalli – lo ha notato acutamente Maurizio Guasco stabilendo più di una analogia fra don Bosco e Papa Giovanni¹⁷ – sostituisce al binomio salvezza-timore l'altro salvezza-gioia; e, come il futuro papa del Concilio Vaticano II, assume a modello Francesco di Sales, il santo della amorevolezza.

La sua modernità, se di modernità vogliamo parlare, non ha dunque radici ideologiche, non è riconducibile ad alcun progetto culturale o politico; ha radici in una spiritualità fresca e spontanea, che alimenta un atteggiamento di libertà verso tutti e tutto. Come ha ben sottolineato Francesco Traniello la stessa ispirazione religiosa che fa nascere «tendenze ultramontane, devozionistiche e moralistiche [...] agisce anche come fattore propulsivo e movente di innovazione nell'alimentare la specifica sensibilità donboschiana verso i problemi più acuti e particolari della società moderna».

Dunque la modernità di don Bosco non si colloca in un rapporto dialettico con la tradizione; ma ha le stesse radici interiori del richiamo alla tradizione e con la tradizione convive in un equilibrio interiorizzato che non è riducibile ad alcuna formula ideologica; ma che è solo un dato di spiritualità e di vita interiore. Certo don Bosco è un personaggio scomodo per gli studiosi di storia: non si inquadra facilmente nelle loro categorie. Gli strumenti di analisi sono limitati quando si tratta di attingere al segreto della vita interiore.

Questo aiuta anche a comprendere la fecondità della sua opera: proprio perché non chiusa in una formula progettuale o in uno schema ideologico, essa ha potuto svilupparsi con la storia della società contemporanea – e della Chiesa nella società contemporanea – ed è rimasta aperta alle nuove sfide della modernità.

Direi sotto questo profilo – mi sia consentita una piccola divagazione fuori dei confini del discorso storico – che la parola ultima sulla modernità di don Bosco non possono dirla che i suoi successori con le loro scelte e il loro lavoro quotidiano. Una parola importante l'hanno già detta con questo congresso con la libertà di spirito con la quale hanno aperto questa riflessione storico-critica

¹⁷ M. GUASCO, *Don Bosco nella storia religiosa del suo tempo*, in: *Don Bosco e le sfide della modernità* 21-37.

sul loro fondatore. E, a mio avviso, non c'è per nulla da temere che il don Bosco che esce dalla critica storica, caro a Pietro Stella, sia in contrasto con il don Bosco che i suoi discepoli hanno interiorizzato come ispiratore della loro azione. Se le osservazioni che sono venute svolgendo hanno qualche fondamento c'è da credere anzi che il don Bosco che esce dalla critica storica, liberato dai molti fronzoli di una immagine che è anch'essa un interessante argomento di storia della cultura popolare – in quanto il santo stesso, a quanto sembra, ha contribuito a crearla – sarà un ispiratore ancor più efficace e significativo per l'opera dei suoi successori.