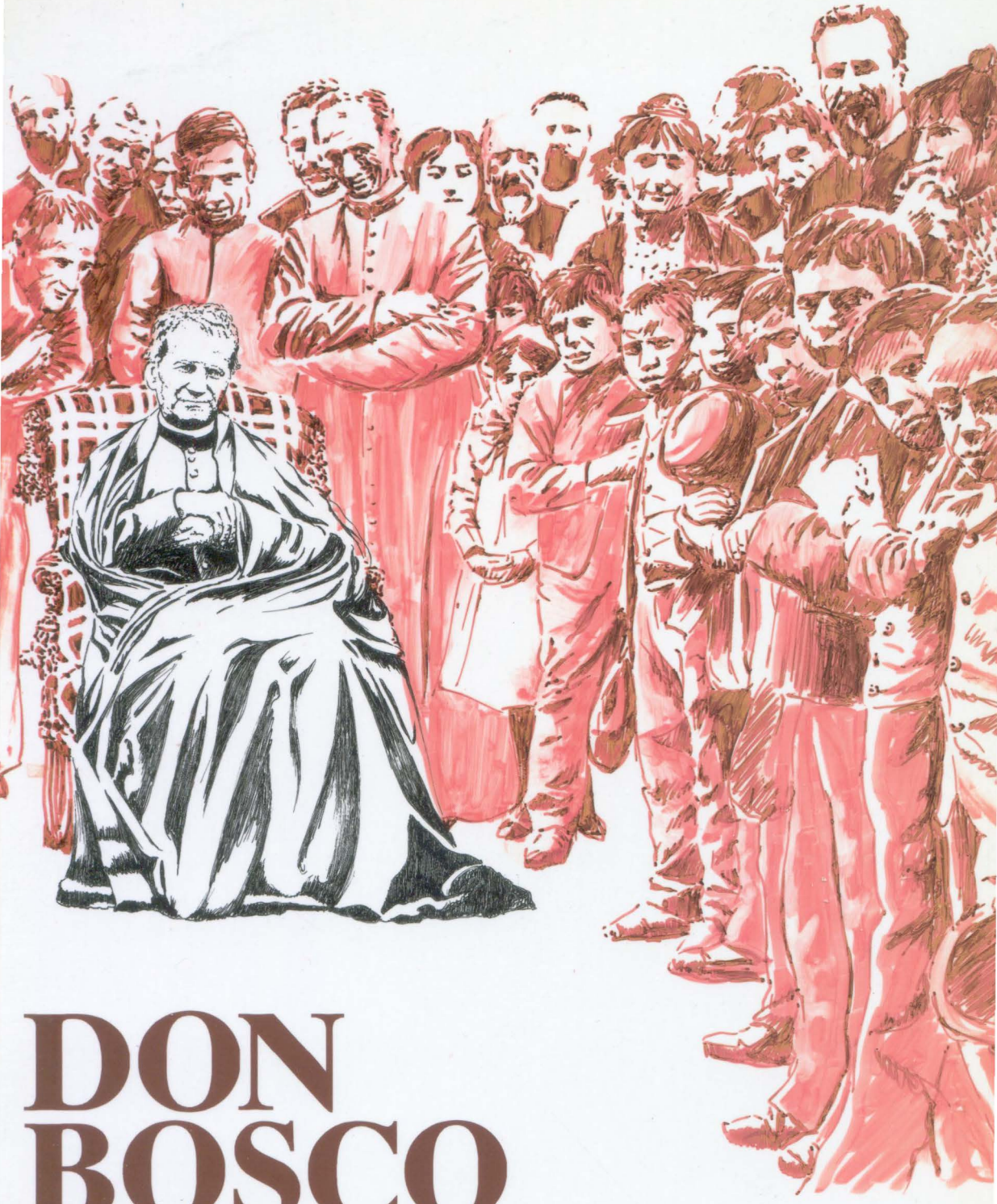

DON BOSCO NELLA STORIA

a cura di
MARIO MIDALI

LAS - ROMA

Della stessa collana:

1. **Caselle S.,** Cascinali e contadini in Monferrato. I Bosco di Chieri nel secolo XVIII.
2. **Stella P.,** Gli scritti a stampa di S. Giovanni Bosco.
3. **Stella P.,** Don Bosco nella storia della religiosità cattolica. *Vol. I:* Vita e opere.
4. **Stella P.,** Don Bosco nella storia della religiosità cattolica. *Vol. II:* Mentalità religiosa e spiritualità.
5. **Stella P.,** Don Bosco nella storia della religiosità cattolica. *Vol. III:* La canonizzazione (1888-1934).
6. **Braido P.,** L'inedito «Breve catechismo dei fanciulli ad uso della Diocesi di Torino» di Don Bosco.
7. **Albertazzi A.** (a cura), Card. Svampa G., Lettere al fratello.
8. **Stella P.,** Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870).
9. **Semeraro C.,** Restaurazione. Chiesa e Società. La «Seconda Ricupera» e la rinascita degli ordini religiosi nello Stato Pontificio (Marche e Legazioni 1815-1823).
10. **Midali M.** (a cura), Don Bosco nella storia. Atti del 1° Congresso Internazionale di studi su Don Bosco (Università Pontificia Salesiana - Roma, 16-20 gennaio 1989).

ISBN 88-213-0201-6

L. 50.000

18

DON BOSCO NELLA STORIA

Atti del 1° Congresso Internazionale di Studi su Don Bosco

(Università Pontificia Salesiana - Roma, 16-20 gennaio 1989)

a cura di

MARIO MIDALI

LAS - ROMA

Copertina di Juli Bort

© Aprile 1990 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA

ISBN 88-213-0201-6

Fotocomposizione: LAS □ *Stampa:* Tip. "Grafica 10", Via G. Antoniucci – 06012 Città di Castello (PG)

Pubblicazioni del
CENTRO STUDI DON BOSCO

Studi storici - 10

U.P.S. - BIBLIOTECA
DON BOSCO

DOPPIO

CONTROLLATO

PRESENTAZIONE

Questo volume raccoglie i contributi (relazioni e comunicazioni) presentati al 1° Congresso Internazionale di studi su don Bosco svoltosi a Roma dal 16 al 20 gennaio 1989. Esce contemporaneamente anche in edizione spagnola ed inglese.

Le relazioni e le comunicazioni qui pubblicate coincidono sostanzialmente con il testo presentato dagli autori nelle assemblee generali del congresso e, per le comunicazioni libere, nelle riunioni del gruppo linguistico italiano. Gli stessi autori, in un secondo momento, hanno rivisto i loro manoscritti, vi hanno introdotto ritocchi o precisazioni e li hanno corredati dell'indispensabile documentazione. Solo in pochi casi – indicati di volta in volta – la breve nota bibliografica aggiunta è opera del curatore.

La struttura del volume non riflette materialmente l'ordine seguito nella presentazione dei temi ai congressisti. I piccoli cambiamenti che, per diversi motivi, vennero introdotti nell'andamento dei lavori congressuali e, soprattutto, le caratteristiche dei contributi hanno spinto il comitato scientifico a strutturare la pubblicazione secondo criteri ritenuti più pertinenti. Tutti gli studi vengono riuniti attorno a quattro tematiche omogenee: I. Don Bosco nella storiografia; II. Don Bosco nella Chiesa e nella società; III. Don Bosco e l'educazione; IV. Don Bosco e la cultura popolare.

Completano il volume le «conclusioni» del congresso e alcune «comunicazioni libere», presentate nel gruppo linguistico italiano. Al riguardo, occorre far presente che, per esigenze editoriali e di spazio, non è stato possibile pubblicare tutti i contributi orali e scritti presentati nei tre gruppi linguistici (inglese, italiano e spagnolo). In seguito a un attento esame dei manoscritti, il comitato scientifico si è visto nella necessità di mandarne a stampa solo alcuni e, per ogni edizione, quelli della rispettiva lingua.

Questa edizione italiana è stata preparata sulla base degli originali. Per comodità e per agevolare eventuali consultazioni si notificano qui i criteri generali seguiti.

Innanzitutto occorre far presente, anche se la cosa può apparire ovvia, che si è cercato di rispettare rigorosamente il testo elaborato dagli autori. È loro la responsabilità del proprio contributo, salvo, naturalmente, le possibili imprecisioni o sviste sfuggite nella trascrizione di citazioni o nella traduzione di qualche contributo dall'originale francese o spagnolo.

Gli interventi del curatore sono stati fondamentalmente di carattere "tec-

nico": ha integrato, nei limiti del possibile, i dati bibliografici (luogo, editrice e data di pubblicazione...); ha unificato la presentazione dell'apparato critico; ha introdotto alcuni sottotitoli per facilitare la lettura di esposti densi e sprovvisti di articolazioni. Nel caso in cui l'una o l'altra di queste modifiche poteva significare cambio di un certo peso, si è tenuto conto del parere dell'autore.

Se si considerano le diverse tematiche studiate e soprattutto la diversità dei punti di vista in cui sono affrontate e delle fonti utilizzate, è facile comprendere che non sempre è stato possibile stare mordicus *a criteri totalmente uniformi nel curare l'edizione. In generale si è cercato di rispettare le caratteristiche e le modalità peculiari di ciascun contributo rivelative delle legittime preferenze che l'autore segue nella presentazione formale del suo studio. Ma si è anche cercato di tener presenti le esigenze di uniformità e di correttezza metodologica, necessarie per agevolare l'uso dell'opera da parte dello studioso e del lettore.*

Roma, 24 maggio 1989

Mario MIDALI

SOMMARIO

Abbreviazioni e sigle 9
Organismi del Congresso 11

Saluto inaugurale (E. Viganò) 13
Introduzione (R. Giannatelli) 15

Parte I: DON BOSCO NELLA STORIOGRAFIA

Bilancio delle forme di conoscenza e degli studi su don Bosco (P. Stella) * 21
Come hanno lavorato gli autori delle Memorie biografiche (F. Desramaut) 37
L'Epistolario come fonte di conoscenza e di studi su don Bosco. Progetto di un'edizione critica (F. Motto) 67
La situazione e l'utilizzazione dell'Archivio Salesiano Centrale (R. Farina) 81

Parte II: DON BOSCO NELLA CHIESA E NELLA SOCIETÀ

Don Bosco e la Chiesa nel mondo del loro tempo (E. Poulat) * 93
L'esperienza e il senso della Chiesa nell'opera di don Bosco (J.M. Laboa) * 107
Il conflitto fra don Bosco e l'arcivescovo di Torino Lorenzo Gastaldi (1871-1883) (G. Tuninetti) 135
Chiesa e mondo nella «Storia Ecclesiastica» di don Bosco (F. Molinari) 143
Alle radici della spiritualità di don Bosco (M. Marcocchi) 157
Don Bosco e le associazioni cattoliche in Spagna (R. Alberdi) 177
Don Bosco e Maria Domenica Mazzarello: rapporto storico-spirituale (A. Deleidi) 205
L'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice in rapporto a don Bosco (M.E. Posada) 217
Don Bosco e la società civile (G. Bracco) 231
Don Bosco e il mondo del lavoro (S. Tramontin) 237

Parte III: DON BOSCO E L'EDUCAZIONE

La scelta dei giovani e la proposta educativa di don Bosco (L. Pazzaglia) * 259
La pedagogia di san Giovanni Bosco nel suo secolo (G. Avanzini) 289
Don Bosco e l'oratorio (1841-1855) (G. Chiosso) 297
Don Bosco e la scuola umanistica (B. Bellerate) 315
Don Bosco e le scuole professionali (1870-1887) (J.M. Prellezo) 331

* L'asterisco indica le relazioni del Congresso.

Integrazione scuola-extrascuola nella prospettiva di don Bosco (C. Scurati) 355
Don Bosco e l'educazione ai sacramenti della penitenza e dell'eucaristia (J. Schepens) 371
Don Bosco e la formazione delle vocazioni ecclesiastiche e religiose (F. Jiménez) ... 393

Parte IV: DON BOSCO E LA CULTURA POPOLARE

Don Bosco nella storia della cultura popolare in Italia (F. Traniello) * 411
Don Bosco e il teatro popolare (S. Pivato) 427
Don Bosco e la stampa (F. Malgeri) 439
Don Bosco e la musica (G. Sforza) 449
Originalità delle missioni patagoniche di don Bosco (J. Borrego) 453

Parte V: COMUNICAZIONI LIBERE

Don Bosco e i vescovi di Mondovì (1842-1897) (M.F. Mellano) 471
Don Bosco e don Guanella (M. Carrozzino) 495
Don Bosco e l'assistenza agli emigranti (G. Rosoli) 507
L'influenza materna sulla pedagogia di don Bosco (O. Rossi Cassottana) 517

Parte VI: CONCLUSIONI

Introduzione all'Assemblea conclusiva (card. A.M. Javierre Ortas) 529
Don Bosco e la modernità (P. Scoppola) 531
Prospettive e iniziative della ricerca su don Bosco (P. Braido) 541

Indice alfabetico dei nomi di persona 551
Indice generale 565

ABBREVIAZIONI E SIGLE

ACG	*Atti del Consiglio Generale della Congregazione Salesiana* (dal 1984 in poi)
ACS	*Atti del Capitolo (Consiglio) Superiore della Congregazione Salesiana* (prima del 1984)
AGFMA	Archivio Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice (Roma)
Annali	E. CERIA, *Annali della Società Salesiana*, 4 vol., Torino, SEI 1941-1955
ASC	Archivio Salesiano Centrale (Roma)
ASV	Archivio Segreto Vaticano (Roma)
BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo*	G. BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo nell'educazione della gioventù*, a cura di P. Braido, Brescia, La Scuola 1965
BOSCO, *Scritti pedagogici*	G. BOSCO, *Scritti pedagogici e spirituali*, a cura di J. Borrego, P. Braido, P. Ferreira da Silva, F. Motto, J.M. Prellezo, Roma, LAS 1987
BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa*	P. BRAIDO (a cura), *Don Bosco nella Chiesa a servizio dell'umanità*. Studi e testimonianze, Roma, LAS 1987
Cronistoria	G. CAPETTI (a cura), *Cronistoria dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, 5 vol., Roma, Istituto delle FMA 1974-1978
BS	«Bollettino Salesiano»
E	*Epistolario di S. Giovanni Bosco*, 4 vol., a cura di E. Ceria, Torino, SEI 1955-1959
FMA	Figlie di Maria Ausiliatrice
ISS	Istituto Storico Salesiano (Roma)
LC	«Letture Cattoliche»
MB	G.B. LEMOYNE - A. AMADEI - E. CERIA, *Memorie Biografiche di Don (del Beato, di San) Giovanni Bosco*, 19 vol., San Benigno Canavese - Torino 1898-1937
MO	G. BOSCO, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, a cura di E. Ceria, Torino, SEI 1946
OE	G. BOSCO, *Opere Edite*. Prima Serie: *Libri e opuscoli*, voll. 37, Roma, LAS 1976-1977; Seconda Serie: *Contributi su giornali e periodici*, vol. 38, Roma, LAS 1987
RSS	«Ricerche Storiche Salesiane»
SDB	Salesiani di Don Bosco

SE	G. BOSCO, *Storia Ecclesiastica ad uso delle scuole..*, Torino, Tip. Speirani e Ferrero 1845
STELLA, *Don Bosco* I II III	P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, vol. I: *Vita e opere*, Roma, LAS 1979 (1ª ed. 1968); vol. II: *Mentalità religiosa e spiritualità*, Roma, LAS 1981 (1ª ed. 1969); vol. III: *La canonizzazione (1888-1934)*, Roma, LAS 1988

Comitato Promotore

GIANNATELLI Roberto, Rettore dell'UPS (Presidente)
MIDALI Mario e BERTONE Tarcisio, Vice-rettori dell'UPS
PICCA Juan, Decano della Facoltà di Teologia dell'UPS
PELLEREY Michele, Decano della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'UPS
COLOMBO Antonia, Preside della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium», Roma
BRAIDO Pietro, Direttore dell'Istituto Storico Salesiano, Roma

Comitato Scientifico

MIDALI Mario, Vice-rettore dell'UPS (Presidente)
ALBERDI Ramón, Centro Salesiano de Estudios Teológicos, Barcelona
BORREGO Jesús, Istituto Storico Salesiano, Roma
DELEIDI Anita, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium», Roma
DESRAMAUT Francis, Université Catholique, Lyon
FARINA Marcella, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium», Roma
MOTTO Francesco, Istituto Storico Salesiano, Roma
PRELLEZO José Manuel, Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'UPS
SCHEPENS Jacques, Centrum voor Kerkerlijke Studies, Leuven, e Facoltà di Teologia dell'UPS
STELLA Pietro, Università «La Sapienza», Roma

Comitato Organizzatore

BERTONE Tarcisio, Vice-rettore dell'UPS (Presidente)
SCHEPENS Jacques, Centrum voor Kerkerlijke Studies, Leuven, e Facoltà di Teologia dell'UPS (Segretario)
ARDITO Sabino, Facoltà di Diritto Canonico dell'UPS
CHENIS Carlo, Facoltà di Filosofia dell'UPS
COFFELE Gianfranco, Facoltà di Teologia dell'UPS
DAL COVOLO Enrico, Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche dell'UPS
FIZZOTTI Eugenio, Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'UPS
PUTHOTA Benjamin, Amministratore dell'UPS
BISOGNI Silvana, Segreteria del Rettore dell'UPS

Presidenti delle Assemblee Generali

SCOPPOLA Pietro, Università «La Sapienza», Roma (16 gennaio)
AUBERT Roger, Université Catholique Louvain-La-Neuve (17 gennaio)
POUPARD Card. Paul, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura (18 gennaio)
MARTINA Giacomo, Pontificia Università Gregoriana, Roma (18 gennaio)

TRANIELLO Francesco, Università di Torino (19 gennaio)
GALINO Angeles, Universidad Complutense, Madrid (19 gennaio)
JAVIERRE ORTAS Card. Antonio M., Bibliotecario e Archivista di S.R.C. (20 gennaio)

Elenco dei Collaboratori

ALBERDI Ramón, Centro Salesiano de Estudios Teológicos, Barcelona
AVANZINI Guy, Université «Lumière», Lyon
BELLERATE Bruno, Università «La Sapienza», Roma
BORREGO Jesús, Istituto Storico Salesiano, Roma
BRACCO Giuseppe, Università di Torino
BRAIDO Pietro, Istituto Storico Salesiano e Università Pontificia Salesiana, Roma
CARROZZINO Michela, Centro Studi Guanelliani, Roma
CHIOSSO Giorgio, Università di Lecce
DELEIDI Anita, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium», Roma
DESRAMAUT Francis, Université Catholique, Lyon
FARINA Raffaele, Università Pontificia Salesiana, Roma
JIMENEZ Fausto, Centro Salesiano de Estudios Teológicos, Madrid
LABOA Juan María, Universidad de Comillas, Madrid
MALGERI Francesco, Università «La Sapienza», Roma
MARCOCCHI Massimo, Università Cattolica, Milano
MELLANO Maria Franca, Ricercatrice, Roma
MOLINARI Franco, Università Cattolica, Milano
MOTTO Francesco, Istituto Storico Salesiano, Roma
PAZZAGLIA Luciano, Università Cattolica, Milano
PIVATO Stefano, Università di Trieste
POSADA María Esthér, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium», Roma
POULAT Émile, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris
PRELLEZO José Manuel, Università Pontificia Salesiana, Roma
ROSOLI Gianfausto, Studi Emigrazione, Roma
ROSSI CASSOTTANA Olga, Università di Genova
SCHEPENS Jacques, Centrum voor Kerkerlijke Studies, Leuven, e Università Pontificia Salesiana, Roma
SCOPPOLA Pietro, Università «La Sapienza», Roma
SCURATI Cesare, Università Cattolica, Milano
SFORZA Giulio, Università «La Sapienza», Roma
STELLA Pietro, Università «La Sapienza», Roma
TRAMONTIN Silvio, Facoltà Teologica Interregionale, Milano
TRANIELLO Francesco, Università di Torino
TUNINETTI Giuseppe, Facoltà Teologica Interregionale, Sezione di Torino

SALUTO INAUGURALE

Eminenze
Eccellenze
Sig. Rettore e Autorità accademiche
Illustri Convegnisti tutti,

è per me un piacere e un onore porgervi il saluto più deferente e un vivo ringraziamento per la vostra presenza, mentre auspico un felice esito a questa singolare iniziativa universitaria.

Si tratta del 1° Congresso internazionale di studi sulla poliedrica figura di San Giovanni Bosco: riveste un particolare rilievo nel variegato ventaglio di iniziative che hanno caratterizzato la celebrazione del centenario della sua morte.

Il Congresso, organizzato dalla Università Pontificia Salesiana, è aperto al mondo accademico internazionale. È volto ad approfondire, a livello di ricerca storica ispirata da rigore scientifico, la personalità e la rilevanza di don Bosco nelle vicissitudini del secolo scorso.

Si propone di "fare il punto" degli studi e di altre forme di conoscenza su di lui, mettendo in evidenza, nello stesso tempo, i motivi dell'attualità del suo messaggio per la società contemporanea.

L'importanza di tale iniziativa e del suo esito è particolarmente percepibile da chi, come me, ha il ministero di animatore di una grande Famiglia impegnata a curare e a sviluppare la sua eredità pedagogico-pastorale.

Ho potuto partecipare in prima persona a numerose celebrazioni, a vari livelli e in ogni parte del mondo. Don Bosco non solo ha varcato effettivamente i confini del suo secolo, ma anche quelli della sua Famiglia apostolica. È da tempo un Santo della Chiesa universale, riconosciuto come eminente maestro di educazione cristiana e inoltre come caposcuola di una peculiare spiritualità assai viva ed attuale dopo più di un secolo.

La sua figura e la sua opera hanno riscosso e continuano a riscuotere notevole interesse in vasti settori del vivere sociale, dal mondo dell'educazione e della scuola a quello del lavoro e del tempo libero, dall'area della cultura popolare a quella dell'economia e della politica e, anche, da un tipo operativo di rilettura evangelica a quello di peculiari istituzioni di vita consacrata.

C'è un aspetto su cui la produzione scientifica – specialmente teologica – è, fino ad oggi, ancora limitata: quello ecclesiale del suo ruolo di Fondatore. Esso non entra direttamente, mi sembra, negli obiettivi di questo Congresso.

È un aspetto delicato e complesso, da me fortemente sentito, e in cui mi trovo vitalmente coinvolto.

Un investigatore del tema ha scritto giustamente: «Lo studio dei Fondatori non è cosa tanto facile anche se abbiamo a nostra disposizione parecchi metodi scientifici di investigazione, perché i Fondatori sono restii a qualsiasi spiegazione unicamente storicista, sociologica e psicologica. Quando li avviciniamo, urtiamo contro qualcosa che ci sfugge; ed anche quando crediamo di conoscerli bene, ogni volta che li studiamo, scopriamo qualcosa di nuovo. Come spiegare questo mistero, questa inesauribile ricchezza? Semplicemente col fatto che incontrandoci con un Fondatore per mezzo di lui è Dio che opera».[1]

Rimane così aperta una importante prospettiva che può anche influire sul significato delle varie ricerche, ma a cui le altre scienze possono apportare preziosi lumi.

È, dunque, assai importante, non solo per i suoi discepoli ma per il vasto mondo della cultura, poter disporre di studi su Don Bosco e la sua Opera condotti con rigorosi criteri scientifici, base indispensabile per una presentazione della sua statura storica e del suo messaggio, saldamente ancorata a dati obiettivi e sottratta il più possibile a visioni distorte, a valutazioni parziali, a descrizioni approssimative.

Faccio voti che il Congresso possa offrire in tal senso contributi, che vengano ad aggiungersi ad altri studi oggi, in parte, già disponibili.

Grazie!

Don Egidio VIGANÒ
Gran Cancelliere dell'UPS
e Rettor Maggiore dei Salesiani

[1] Th. GRZESZCZYK, *Il carisma dei Fondatori* = Collana «Sanctitas in caritate», Roma 1974, p. 11.

INTRODUZIONE

Roberto GIANNATELLI

Come Rettore dell'Università Pontificia Salesiana rivolgo un saluto deferente ai partecipanti al 1° Congresso internazionale di studi su San Giovanni Bosco e, a nome del Comitato Promotore, desidero ringraziare quanti, a vario livello, hanno reso possibile la sua realizzazione: i relatori, gli organizzatori, gli sponsors (in particolare: la Cassa di Risparmio di Roma e le Editrici SEI di Torino e Elle Di Ci di Leumann-Torino), e voi tutti, Congressisti, che avete aderito al nostro invito.

La vasta e variegata comunità universitaria dell'UPS, con le sue cinque Facoltà di Teologia, Scienze dell'Educazione, Filosofia, Diritto Canonico e Lettere, con i suoi 1.000 studenti provenienti da 65 nazioni, con i 120 docenti e officiali, vi porge il benvenuto ed è lieta di offrirvi l'ospitalità che, pur essendo semplice ed austera, vuole essere aperta e cordiale, secondo l'eredità ricevuta da don Bosco, Protettore e Ispiratore della nostra Università, definita dal Gran Cancelliere «Università di don Bosco per i giovani».

La partecipazione dell'UPS all'evento del Centenario della morte di San Giovanni Bosco poteva sembrare un fatto scontato. E, infatti, fin dal novembre del 1983, il Senato accademico si è impegnato a definire il programma dell'Università per il 1988. Nella seduta del 3 dicembre 1986, il Senato votava una risoluzione che fissava in 7 punti gli impegni della comunità universitaria. Li richiamo brevemente:

1. il numero speciale della rivista «Salesianum» dedicato a «Pensiero e prassi di don Bosco» (gennaio 1988);
2. il Congresso internazionale di studi su San Giovanni Bosco (16-20 gennaio 1989);
3. speciali corsi accademici su don Bosco e la Salesianità, con la collaborazione di Visiting Professors;
4. il concorso «don Bosco '88» per premiare le migliori ricerche degli studenti su temi donboschiani;
5. la pubblicazione del volume: «Don Bosco: attualità di un magistero pedagogico» (LAS, 1987), volume che avrebbe approfondito le ragioni della proposta di don Bosco «Dottore della Chiesa per l'educazione cristiana»;
6. il pellegrinaggio della comunità dell'UPS nella terra di don Bosco;

7. la progettazione della nuova «Biblioteca don Bosco» nella nostra Università.

Tra le varie proposte del Centenario, quella del *Congresso internazionale* è risultata la più laboriosa nella sua genesi e definizione. Si pensava in un primo tempo a un convegno di ampio respiro e di attualizzazione sul tema: «Don Bosco educatore». A questo scopo aveva lavorato, fin dalla primavera del 1985, un gruppo misto di Professori dell'UPS e della Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» delle FMA. Si progettava una ricerca che, a partire dalla domanda educativa delle nuove generazioni, risalisse alla memoria storica dell'«esperienza preventiva di don Bosco», e possibilmente alla tradizione post-donboschiana, per ritrovare motivi attuali per l'educazione della gioventù.

L'ipotesi veniva in seguito abbandonata, dando preferenza all'idea di un Congresso scientifico, non limitato all'aspetto pedagogico, ma capace di affrontare la globalità della ricca e complessa figura di don Bosco.

Lo studio di «don Bosco educatore» sarebbe stato assunto dalla Facoltà di Scienze dell'Educazione con due rilevanti iniziative:

– il Convegno dei pedagogisti salesiani: «Prassi educativo-pastorale e scienze dell'educazione» (Roma, settembre 1987);[1]

– il Seminario interideologico, promosso attraverso la rivista *Orientamenti Pedagogici*: «L'esperienza pedagogica in don Bosco: eredità, contesti, risonanze, sviluppi» (Venezia, Fondazione Cini, 3-5 ottobre 1988).[2]

Inoltre la Facoltà di Diritto Canonico avrebbe promosso un convegno su «I diritti del minore» nella memoria di quanto aveva operato in questo campo il Santo Educatore (30 ottobre - 2 novembre 1988).

Solo nel maggio 1987 il Senato accademico dell'UPS giungeva a fissare in modo definitivo la finalità e l'indole del nostro Congresso:

– il Congresso, da organizzarsi a conclusione dell'Annò centenario di don Bosco, si sarebbe rivolto al mondo scientifico internazionale, proponendosi lo scopo di sollecitare una più ampia considerazione della figura e dell'opera di San Giovanni Bosco;

– il Congresso si sarebbe caratterizzato per una duplice attenzione: quella di "fare il punto", cioè di proporre un bilancio di 100 anni di studi e di forme di conoscenza su don Bosco; e quella di aprire, possibilmente, una nuova fase di studi "donboschiani", più ricca nelle sue articolazioni e più critica nella sua metodologia.

Il Senato accademico proponeva, inoltre, di condividere la responsabilità del Congresso con l'Istituto Storico Salesiano e la Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» delle FMA.

In questo breve anno e mezzo di preparazione, il Comitato Scientifico, in

[1] J.E. VECCHI - J.M. PRELLEZO (a cura), *Prassi educativa pastorale e scienze dell'educazione*, Roma, Editrice SDB 1988.

[2] C. NANNI (a cura), *Don Bosco e la sua esperienza pedagogica*, Roma, LAS 1989.

dialogo con i Relatori ai quali sono state proposte le relazioni di base e le comunicazioni, ha definito *l'articolazione del Congresso*:

– il primo giorno avrebbe effettuato un *bilancio* delle forme di conoscenza e degli studi su don Bosco e affrontato alcuni problemi di metodologia storica;

– il secondo giorno avrebbe trattato il *rapporto tra don Bosco e la società civile*;

– nel terzo giorno del Congresso si sarebbe studiato il *rapporto tra don Bosco e la comunità ecclesiale* con due relazioni: una più caratterizzata da un taglio storico-sociologico, l'altra più attenta all'esperienza educativa ed ecclesiale;

– la quarta giornata si sarebbe concentrata sul tema della *scelta dei giovani e la proposta educativa di don Bosco*;

– l'ultimo giorno avrebbe trovato il modo di considerare altri aspetti della personalità di don Bosco, come quelli di *don Bosco educatore del popolo, comunicatore sociale*, uomo e prete *aperto alla mondialità*.

Le conclusioni del Congresso sarebbero state affidate ai Proff. P. Scoppola, dell'Università «La Sapienza» di Roma, e P. Braido, Direttore dell'Istituto Storico Salesiano.

Nel quadro del Congresso assume un particolare significato la lezione dottorale del Card. Carlo M. Martini, Arcivescovo di Milano, sul tema: «Il Vangelo, don Bosco, i giovani», in occasione del conferimento del Dottorato *honoris causa* in Scienze dell'Educazione, da parte della nostra Università. Siamo già sull'onda del dopo-don Bosco e della «storia degli effetti».

Concludendo, desidero ricordare che la *partecipazione attiva dei Congressisti* è prevista nelle seguenti forme:

– i brevi interventi in aula di chiarificazione e integrazione anche in chiave di dibattito;

– la partecipazione alle sezioni linguistiche (italiana, spagnola, inglese) previste nei pomeriggi di lunedì e martedì;

– le comunicazioni orali nelle sezioni linguistiche;

– la consegna di comunicazioni scritte, in vista della loro pubblicazione negli Atti.

Presento, infine, le persone con cui avremo un maggior contatto durante il Congresso:

– il Presidente del Comitato scientifico, il Vice-rettore, prof. Mario Midali;

– il Presidente del Comitato organizzativo, il Vice-rettore, prof. Tarcisio Bertone;

– il Segretario del Congresso, prof. Jacques Schepens;

– i responsabili della Segreteria esecutiva, prof. Enrico dal Covolo e dott.ssa Silvana Bisogni.

Parte I

DON BOSCO NELLA STORIOGRAFIA

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 irrinunziabile all'interno degl'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'olimpo

[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 Braido, 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 enfatizzazione 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 Braido: *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 Braido, 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 Braido 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 Braido 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. BRAIDO, *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 Memorie I de Giovanni Battista Lemoyne. Étude d'un livre fondamental sur la jeunesse de saint Jean Bosco*, Lyon, Imprimérie 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 Braido poneva sull'avviso circa le cautele da usare nei confronti di questo scritto che con la narrazione selettiva, enfatizzata, 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 Braido 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 enfatizzato, 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 entrature inopinate 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 theologalibus 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 «Letture cattoliche», il poeta d'occasione, lo storiografo della congregazione.

Alle propensioni spirituali di don Lemoyne si deve il risalto che acquistarono 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. Prellezo 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'avvìo, 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 collegi 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 possedè ed espresse 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'assembramento 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 cooperatori 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.

Bosco III 278; ID., *Lo studio e gli studi su Don Bosco e sul pensiero pedagogico-educativo: problemi e prospettive*, in: VECCHI - PRELLEZO, *Prassi educativa pastorale e scienze dell'educazione* 26.

COME HANNO LAVORATO GLI AUTORI DELLE MEMORIE BIOGRAFICHE

Francis DESRAMAUT

1. Le Memorie biografiche di don Bosco

I diciannove volumi delle *Memorie biografiche di don Giovanni Bosco*, pubblicati nel corso di 40 anni, precisamente tra il 1898 e il 1939, durante la prima metà del nostro secolo ventesimo, vennero firmati successivamente da tre preti salesiani: Giovanni Battista Lemoyne per i volumi I-IX, Eugenio Ceria per i volumi XI-XIX e Angelo Amadei per il volume X.[1] Lo studio attento del loro insieme (circa sedicimila pagine), che il titolo della presente comunicazione sembra annunciare, richiederebbe un numero indeterminato di volumi. Nel 1987, l'esame critico di un esposto del volume IX di complessive 80 righe, peraltro complesse, mi ha fatto scrivere un articolo di 24 pagine per la rivista «Ricerche Storiche Salesiane».[2] Questa bibbia salesiana potrà occupare generazioni di commentatori nei secoli futuri, se essi proveranno gusto nel farlo. In effetti, i problemi posti sono a volte tanto ardui quanto quelli dei vangeli sinottici. Personalmente mi limiterò qui a fare alcune osservazioni generali sugli autori, i loro documenti e l'uso che ne hanno fatto.

2. I tre autori delle Memorie

Le *Memorie* furono dapprima e, in certa maniera, sono rimaste fino alla fine l'opera di Giovanni Battista Lemoyne (1839-1916).[3] Questi entrò da don Bosco a Torino nel 1864 dopo due anni dall'ordinazione sacerdotale; si mostrò subito appassionatamente attaccato al suo maestro e ne divenne segretario particolare a Valdocco (Torino) tra il 1883 e il 1888. Intraprese nel 1884 la reda-

[1] Il volume dell'*Indice*, opera di don Ernesto Foglio, è apparso nel 1948.

[2] 7 (1987) 81-104.

[3] Studio assai interessante su questo personaggio nel ricco articolo di P. BRAIDO - R. ARENAL LLATA, *Don Giovanni Battista Lemoyne attraverso 20 lettere a don Michele Rua*, in RSS 7 (1988) 89-170.

zione e la composizione del documento che diventerà più tardi le *Memorie biografiche*. Nel 1885 tale documento venne intitolato *Documenti per scrivere la storia di D. Giovanni Bosco, dell'Oratorio di S. Francesco di Sales e della Congregazione Salesiana*, titolo generale d'una collezione di 45 registri contenenti degli stampati incollati tra loro in colonna e riguardanti l'intera vita di don Bosco, anno dopo anno, dalla sua nascita nel 1815 alla sua morte nel 1888.

Don Lemoyne era uno scrittore: fu «biografo, agiografo, narratore, drammaturgo, poeta», stando a un'enumerazione,[4] che può essere facilmente documentata; fu uno scrittore coscienzioso, un narratore gradevole e gustoso delle «Letture cattoliche» di una volta, un compositore di commoventi drammi teatrali, un «valente poeta», secondo una formula usata da don Bosco nei suoi riguardi, un santo prete... Quanto alle sue doti di storico, lo studio del suo metodo di lavoro nella redazione delle *Memorie biografiche* ce le rivelerà subito. A partire dal 1898, i suoi primi 7 volumi delle *Memorie* usciranno a un ritmo rapido (1898-1909). Fecero seguito a tale sua opera principale un'importante biografia di don Bosco in due volumi.[5] Prima di morire potè comporre solo altri due tomi delle *Memorie* e raggiungere così solamente l'anno 1870 della vita di don Bosco. Il volume VIII uscì nel 1912 e il volume IX, postumo, nel 1917.

Alla morte di don Lemoyne (1916), Angelo Amadei (1868-1945), già da otto anni direttore del «Bollettino salesiano», ricevette molto naturalmente l'incarico di proseguire e completare le *Memorie biografiche*. Don Amadei era un apostolo zelante, estremamente fedele al suo confessionale nella basilica di Maria Ausiliatrice, a cui attraeva ogni sorta di penitenti, un vero «venator animarum», si è scritto di lui,[6] molto a suo agio nelle celebrazioni festive e nel redigere articoli edificanti. Gli si devono anche lavori considerevoli: una biografia di don Bosco in cui, nel 1929, cercò di far parlare i testimoni della sua vita:[7] opera che successivamente amplierà in due volumi;[8] e una grossa biografia di don Rua, primo successore di don Bosco.[9] Tuttavia, don Amadei non fu il vero continuatore di don Lemoyne e ciò per diverse ragioni più o meno facilmente individuabili: la sua lentezza e minuziosità nel lavoro, secondo alcuni (l'autore dell'articolo intitolato *Amadei Angelo* nel *Dizionario biografico dei Salesiani*); la molteplicità dei suoi impegni, secondo una sua lettera, letta dal sottoscritto negli archivi salesiani di Torino; le controversie

[4] Cf *ivi* 100.

[5] *Vita del Venerabile Servo di Dio Giovanni Bosco fondatore della Pia Società Salesiana, dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice e dei Cooperatori Salesiani*, 2 vol., Torino, SEI 1911-1913, 656 e 680 p.

[6] Cf E. VALENTINI, *Amadei Angelo*, in: *Dizionario biografico dei Salesiani*, Torino, Ufficio Stampa Salesiano 1968, p. 17.

[7] Cf A. AMADEI, *Don Bosco e il suo apostolato*, Torino, SEI 1929, 810 p.

[8] Cf A. AMADEI, *Don Bosco e il suo apostolato*, 2 vol., Torino, SEI 1940, 526 e 560 p.

[9] Cf A. AMADEI, *Il Servo di Dio Michele Rua*, 3 vol., Torino, SEI 1931-1934, 848, 770 e 772 p.

sulla santità di don Bosco negli affari di cui doveva parlare a partire dal 1871, stando all'introduzione del volume X delle *Memorie*, uscito ben ultimo nel 1939...

Nell'anno della beatificazione di don Bosco (1929), il pubblico salesiano costatava, tra il sorpreso e lo scandalizzato, che la grande storia del neo beato non era uscita dalla situazione di stallo in cui si era venuta a trovare dopo la morte di don Lemoyne. Il beato don Bosco era rimasto amputato di 18 anni di vita. I lamenti erano generali; solo l'allora rettor maggiore, don Rinaldi, mantenne il silenzio, mi raccontò una volta don Ceria. Alla fine, nell'estate del 1929, don Rinaldi fece venire da Roma a Torino don Eugenio Ceria, scrittore veterano, che pose rimedio alla situazione.[10] Don Eugenio Ceria (1870-1957) era professore di lettere classiche e già direttore di *Gymnasium*, periodico didattico per le scuole secondarie. Nel corso della sua già lunga carriera, aveva pubblicato soprattutto dei commenti d'autori greci e latini: Lisia e Senofonte da una parte, Cicerone, san Girolamo, Cesare, Virgilio e Tito Livio dall'altra. All'età di 60 anni, questo distinto letterato, persona calma e fine, iniziò una seconda vita. Tra il 1930 e la sua morte nel 1957, si consacrò unicamente alla storia salesiana. I volumi dall'XI fino al XIX delle *Memorie biografiche*, riguardanti gli anni 1875-1888 di don Bosco, con un complemento riguardante la sua glorificazione, uscirono con lodevole alacrità tra il 1930 e il 1939. Questo ammirevole lavoratore, preso gusto di don Bosco, redasse in seguito varie biografie dei discepoli del santo (Maria Mazzarello, don Rua, don Beltrami, don Rinaldi), inoltre preziose notizie sui «capitolari salesiani» e sui coadiutori salesiani, un libretto ben fatto sui cooperatori salesiani, e infine quattro grossi volumi di *Annali della Società Salesiana* (che ricoprono gli anni 1841-1921) e l'*Epistolario di don Bosco*, il cui ultimo volume non poté vedere pubblicato per la sopravvenuta morte. Negli anni della canonizzazione, mentre proseguiva l'edizione delle *Memorie*, aveva pure composto una biografia di don Bosco in un volume di lusso,[11] che forse è la migliore vita divulgativa del santo torinese del nostro secolo XX. Don Ceria era un umanista classico nel senso genuino dell'espressione. Aveva il culto della misura. Il suo fraseggiare dall'andatura ciceroniana era quindi limpido e scorrevole. Aveva il gusto delle cose semplici e belle, e le descriveva con parole mai ricercate. Non era affatto ligio all'erudizione. La forma letteraria impressa ai volumi XI-XIX delle *Memorie biografiche* ne risentì positivamente.

[10] Su don Ceria si vedano le notizie di E. VALENTINI, *Don Eugenio Ceria*, Torino, SEI 1957; e *Ceria Eugenio*, in: *Dizionario biografico dei Salesiani* 79-81.

[11] *San Giovanni Bosco nella vita e nelle opere*, illustrato da G.B. Gallizzi, Torino, SEI 1938, 444 p.

3. Il titolo generale dell'opera

Il titolo del primo volume delle *Memorie* (destinato a divenire in seguito quello dell'intera opera, con le uniche varianti introdotte dal progredire della causa di beatificazione e di canonizzazione di don Bosco) è il seguente: *Memorie biografiche di don Giovanni Bosco*, raccolte dal sac. salesiano Giovanni Battista Lemoyne, vol. I.[12] Esso rivelava una certa modestia.[13] Come don Bosco stesso aveva composto non una storia vera e propria della sua opera, ma delle *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*, cioè delle *Memorie per servire alla storia dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*, così don Lemoyne, stando unicamente al titolo del primo volume, intraprese a scrivere sul fondatore dei salesiani non già una biografia nel senso tecnico del termine, ma delle *Memorie biografiche*, cioè delle *Memorie per servire alla biografia* del santo torinese. Ma oltrepassiamo la facciata per entrare nel monumento. La vera intenzione del suo autore e il genere della sua opera emergono dalle prime frasi della prefazione. L'autore vi scrive: «Coll'affetto di fratello amatissimo presento ai cari Salesiani la biografia del nostro venerato Padre in Gesù Cristo, don Giovanni Bosco».[14] Veniamo così meglio informati: con il suo grosso volume sulla giovinezza di Giovanni Bosco, egli voleva offrire ai salesiani le premesse di una biografia di don Bosco.

4. Il predominio di don Lemoyne sull'insieme

La rapidità con cui don Ceria terminò le *Memorie* tra il 1930 e il 1939 si spiega solo se si presta attenzione all'immenso lavoro preparatorio di don Lemoyne e alla fiducia senza riserve che don Ceria ebbe per lui. Giovanni Battista Lemoyne diede alle *Memorie* le loro fonti, la loro architettura generale e, anche per i 10 volumi che non potè redigere, la forma di racconto almeno fino a un certo punto. In questo saggio sul metodo di lavoro dei tre autori delle *Memorie biografiche*, mi dilungherò di preferenza su di lui, benché autore dei soli primi 9 volumi della collezione.

[12] Ediz. extra-commerciale, S. Benigno Canavese, Scuola Tipografica, Libreria Salesiana 1898, XXIV-532 p.

[13] Si può vedere, su tale questione, il mio libro: *Les Memorie I de Giovanni Battista Lemoyne*. Etude d'un ouvrage fondamental sur la jeunesse de saint Jean Bosco, Lyon, Maison d'études Saint-Jean-Bosco 1962, p. 84-86.

[14] MB I, p. VII.

5. La ricerca e sistemazione dei documenti

La ricerca, la comprensione e infine l'utilizzazione dei documenti, sono queste le tre tappe di un lavoro in cui il nostro storico di don Bosco rivelerà le sue qualità professionali.

Don Lemoyne volle riunire tutti i documenti atti ad arricchire, per poco che ciò fosse, il suo racconto su don Bosco e la sua opera. Anche se ampio, esso non era altro, nello spirito del nostro compilatore, che un «racconto» su don Bosco. Riteneva dunque soltanto, o poco ci manca, gli elementi narrativi. I piani edilizi, le fotografie, i libri di contabilità, i registri scolastici..., che esigevano trattamenti particolari, erano quasi sempre ignorati. Le sue preferenze andavano a testi già composti da testimoni immediati, quelli di don Bosco in primo luogo.

Come direttore del collegio di Lanzo (1865-1877), don Lemoyne aveva raccolto con la massima cura le *buonenotti*, i discorsetti e le lettere di don Bosco ai suoi giovani. Quando ne divenne segretario a Torino, nel dicembre del 1883, aiutato da un altro appassionato di don Bosco, che era pure un archivista risoluto, don Gioachino Berto (1847-1914), raccolse tutto quello che poté trovare su di lui. Interrogò e vagliò i testimoni della sua vita passata. I racconti sulla madre di don Bosco, Margherita Occhiena, di cui pubblicò la vita nel 1886, lo interessarono assai. Dovette mettere in chiaro il contenuto di taccuini, quaderni, libretti di note non sufficientemente leggibili. E, sovente dopo un'elaborazione destinata a rendere il racconto facile da seguire, iniziò a classificare i suoi materiali, con frammenti ritagliati per lo più secondo la cronologia di don Bosco, e a sistemarli nei registri dei *Documenti per scrivere*, che divennero così un immenso percorso ad uso dello storico del grand'uomo. Incominciò la confezione di tali registri nel 1885, in un'epoca in cui la raccolta della documentazione era solo ai suoi inizi. In altre parole, il lavoro euristico e quello redazionale – in effetti i *Documenti* costituivano una prima redazione – andarono di pari passo per don Lemoyne. Man mano che ne veniva a conoscenza, egli inseriva i nuovi pezzi nei suoi registri. Tuttavia, a partire dal processo di don Bosco, si decise a passare a una nuova tappa: le deposizioni dei testimoni, frammentarie come le cronache, entrarono a far parte dei dossiers preparati più direttamente in vista della redazione dei vari volumi delle *Memorie biografiche*. Don Lemoyne, infatti, s'interrogò con la maggior diligenza possibile sulle testimonianze prodotte nel processo informativo di canonizzazione svoltosi a Torino negli anni '90. Contrariamente a quanto lascia intendere un'annotazione contenuta nella sua introduzione generale, egli utilizzò le deposizioni di tale processo già nel primo volume delle sue *Memorie*, apparso nel 1898 e riguardante gli anni della giovinezza del nostro santo.

Ogni giorno di più ci si rende conto che le *Memorie biografiche* sono un'immensa collezione di mosaici di documenti biografici, ritagliati a pezzi e inseriti in una trama d'articoli distribuiti a loro volta in capitoli e in libri più o meno omogenei. La loro storia dovrebbe quindi comportare l'analisi della

massa di documenti che fu accumulata allora su don Bosco, in particolare da don Lemoyne. A questo stadio dello studio, non posso fare altro che enumerare i principali pezzi e aggiungere qualche parola circa la loro interpretazione.

Erano sicuramente scritti di don Bosco stesso: le *Memorie dell'Oratorio* riguardanti gli anni 1815-1855, il testamento spirituale,[15] le lettere circolari o personali; le biografie pubblicate di Luigi Comollo, Domenico Savio, Michele Magone, Francesco Besucco, Giuseppe Cafasso; i racconti manoscritti o stampati sulla vita della sua opera; le perquisizioni, il viaggio a Roma del 1858, la consacrazione della chiesa di Maria Ausiliatrice, le «meraviglie» o «grazie» attribuite a Maria venerata a Valdocco...; i regolamenti e le costituzioni della sua opera locale (di Torino) e ben presto mondiale (la congregazione salesiana, l'unione dei cooperatori salesiani...). Le minute minori o gli schemi interessavano don Berto, che le rimetteva a don Lemoyne.

Dopo don Bosco venivano i suoi uditori o almeno i suoi contemporanei, che avevano scritto cose viste o intese a suo riguardo. Probabilmente conviene iniziare questa serie con la *Storia dell'Oratorio*, che Giovanni Bonetti (1838-1891) pubblicò a puntate nel «Bollettino salesiano» vivente don Bosco e che divenne poi un grosso volume intitolato: *Cinque lustri dell'Oratorio salesiano fondato dal Sac. Don Giovanni Bosco.*[16] Si aggiungerà alla *Storia* le puntate del «Bollettino» degli ultimi anni di don Bosco sulle *Passeggiate autunnali.* I verbali delle riunioni dei direttori salesiani, del «capitolo superiore» e dei capitoli generali dal 1877 al 1886 rientravano anch'essi nella documentazione raccolta da don Lemoyne. Ma egli privilegiava i taccuini o quaderni di ricordi e osservazioni dei seguenti testimoni: Domenico Ruffino (1840-1865), Giovanni Bonetti (appena nominato), Antonio Sala (1836-1895), Gioachino Berto (citato sopra), Giulio Barberis (1847-1927), Francesco Cerruti (1844-1917), Giovanni Garino (1845-1908), Giuseppe Lazzero (1837-1910), Francesco Provera (1836-1874), Carlo Maria Viglietti (1864-1915), Pietro Enria (1841-1898), Giovanni Battista Francesia (1838-1930), Secondo Marchisio (1857-1914)... In questa lista conviene far entrare lo stesso don Lemoyne che, contrariamente a una leggenda tenace, non si sbarazzò affatto sistematicamente delle sue note personali. Don Rua aveva composto un prezioso *Libro dell'esperienza*, un *Necrologio...*, e aveva pure scritto annotazioni sovente su pezzi minuscoli di carta. A questa serie già lunga, i futuri storici aggiungeranno i cronisti, che a volte furono soltanto copisti: Gresino, Ghigliotto, Peloso, Dompè, Vignolo, Veronesi, e altri ancora la cui scrittura è riconoscibile consultando raccolte di aneddoti o di «sogni» riuniti negli archivi salesiani di Roma.

[15] Cf *Memorie dal 1841 al 1884-5-6*, che Francesco Motto ha pubblicato in RSS 4 (1985) 73-130.

[16] Cf G. BONETTI, *Cinque lustri dell'Oratorio salesiano fondato dal Sac. Don Giovanni Bosco*, Torino, Tipografia salesiana 1892, 774 p. Da notare che don Lemoyne ha incollato nei *Documenti* le colonne del BS e non già le pagine dei *Cinque lustri*, che non sembra quindi siano intervenute come tali nella composizione delle MB.

Non è evidentemente il caso di formulare giudizi generosi e validi per tutti questi testimoni, e meno ancora per ciascuno degli episodi da loro raccontati e per tutte le frasi di don Bosco da loro trasmesse, quasi che la loro prossimità all'eroe della storia garantisca in modo assoluto l'obiettività, la lucidità, la finezza... dei loro rilievi. Questi documenti vanno «compresi». Il genere letterario delle cronache dovrà interessare da vicino il commentatore. Si distinguerà la *reportatio* immediata dal ricordo più o meno lontano, il verbale dalla testimonianza posteriore, la testimonianza diretta dalla testimonianza indiretta, il sogno dalla parabola onirica, la stessa testimonianza dal suo commento autorizzato o meno, od ancora la formulazione originale dalla formulazione elaborata. Qui gli esempi si affollano a centinaia, forse a migliaia. Il biglietto di don Rua sull'appellativo di «salesiano»[17] non fu affatto (checché lasci supporre don Lemoyne quando scrive: «... ne tenne memoria in un suo scritto») una specie di verbale della riunione del gennaio 1854, ma una nota scritta da don Rua, probabilmnete alla domanda del biografo, 40 o 50 anni dopo l'avvenimento.[18] Al suo ritorno da Roma nel febbraio del 1870, don Bosco tenne una lunga conferenza ai suoi salesiani di Valdocco per informarli del suo viaggio. Il risultato fu una *reportatio*, che don Lemoyne pubblicò nei suoi *Documenti* pressappoco nei termini percepiti da un testimone auricolare attento. Ma quante *buonenotti* diedero origine a brevi riassunti!... Quando Bonetti nel 1861-1863 o Viglietti nel 1884-1885 raccoglievano dalle labbra di don Bosco dei tratti della sua vita passata, che si premurarono di scrivere sui loro taccuini, si trattava di testimonianze dirette, benché, del resto, assai posteriori agli avvenimenti riferiti e, quindi, esposte a tutte le ricostruzioni fantasiose del ricordo. Ma i medesimi testimoni potevano pure registrare storielle circolanti nel loro ambiente, che altri avrebbero forse contestato se ne fossero venuti a conoscenza. Si trattava di «cose che si raccontano», come Domenico Ruffino scriveva in capo ad alcuni aneddoti su don Bosco. Un certo quadernetto di Giovanni Bonetti (20 foglietti di cui solo 10 scritti) racchiude 6 episodi sorprendenti, tutti d'origine imprecisata: «Mirabile conversione di un ateo»;[19] «Il giovanotto risvegliato da morte»;[20] «Il cane grigio»;[21] «Le castagne»;[22] «Moltiplicazione delle ostie».[23] Sono aneddoti che, autentici o no, vennero resi pubblici solo molto tempo dopo di quando erano stati registrati. Sarebbe bene non accordare loro più credito di quanto meritano storielle raccontate per venire incontro a pregiudizi o a ideologie dominanti nei vari gruppi umani.

[17] Cf MB V 9/20-29: (dopo la / è indicata la riga o le righe).

[18] In effetti, don Lemoyne lo ignorò quando compose i suoi *Documenti*, quindi fino al 1891; e la critica interna conforta tale datazione tardiva.

[19] Cf MB IV 156.

[20] Cf MB III 495.

[21] Cf MB IV 416.

[22] Cf MB III 576.

[23] Cf MB III 441.

Osservazioni analoghe potrebbero essere fatte a proposito delle deposizioni riunite in occasione del processo di canonizzazione di don Bosco e confluite nelle nostre *Memorie biografiche*. Nel loro insieme erano assai preziose e molto interessanti. Sfilarono a Torino preti diocesani, preti salesiani, coadiutori salesiani e laici: Giovanni Bertagna, Gioachino Berto, Secondo Marchisio, Giovanni Giacomelli, Felice Reviglio, Giacomo Manolino, Giuseppe Turco, Giovanni Filipello, Giorgio Moglia, Giacinto Ballesio, Angelo Savio, Francesco Dalmazzo, Giovanni Branda, Pietro Enria, Leonardo Murialdo, Giovanni Cagliero, Francesco Cerruti, Giovanni Battista Piano, Giuseppe Rossi, Giovanni Villa, Giovanni Battista Francesia, Luigi Piscetta, Giulio Barberis, Giovanni Battista Lemoyne, Giovanni Bisio, Michele Rua, Giovanni Turchi, Ascanio Savio, Giovanni Battista Anfossi, Domenico Bongioanni, Giuseppe Corno, Antonio Berrone e tredici altre persone, uomini e donne, convocati specialmente per chiarire problemi attinenti i miracoli. Don Pietro Stella ha cercato di classificare questi testimoni per iniziare a soppesarne le testimonianze. Da un punto di vista ideale, occorrerebbe seguire i meandri di ciascun elemento di tali deposizioni rimontando alle loro fonti d'informazione e alla stessa mentalità delle persone interessate. Si deve sapere che gli asserti più assoluti sull'ascesi di don Bosco ci arrivano – salvo migliore informazione – da don Berto, che era un uomo scrupoloso e più o meno ossessionato. Lo stesso Berto e il suo confratello Giulio Barberis fecero lunghe deposizioni al processo a partire dai soli *Documenti* di don Lemoyne, che potevano consultare e ricopiare a piacimento a Valdocco. Li ripresero a volte in modo servile. Per questo, le approssimazioni, forse gli errori delle loro fonti ricomparivano, più aggravate che corrette, nelle loro deposizioni. Lo fecero indubbiamente con la miglior buona fede del mondo. Ma si converrà che varie testimonianze del processo di don Bosco potevano avere alle loro spalle una storia già lunga, la cui conoscenza è indispensabile per chi vuole comprenderle.

Un altro rilievo piuttosto generale: la forma cosiddetta «definitiva» delle cronache e dei verbali, fatta propria dall'autore delle *Memorie*, non è sempre o sovente quella uscita di getto dalla penna del loro redattore. Per quanto riguarda le cronache, il caso più interessante mi sembra quello di Carlo Maria Viglietti nel suo resoconto degli ultimi anni di don Bosco (1884-1888). Distribuito in numerosi quaderni, rivisto e ricopiato a diverse riprese, tale racconto pone al commentatore un cumulo di problemi particolari. Si scopre che la cronaca primitiva risulta la più sicura; tuttavia anche passaggi aggiunti in seguito non sono privi di interesse per la conoscenza di don Bosco. Quanto ai verbali: generalmente il segretario designato prende nota di ciò che sente o comprende man mano che si svolge la seduta. Ma deve poi comporre un testo ufficialmente accettabile: si impongono così aggiunte, modifiche, soppressioni. Compie tale lavoro per lo più da solo, a volte nel consiglio. Le forme assunte dai verbali della prima sessione del capitolo generale dei salesiani del 1877, affidati a don Giulio Barberis, sono – a mio parere – ricche d'insegnamento per lo storico e, quindi, per la biografia di don Bosco. In effetti, la versione primi-

tiva è piena di frasi cancellate e di aggiunte, che vanno lette con attenzione perché consentono di conoscere lo svolgimento del dibattito. È vero che vi si possono cercare di preferenza vari tratti della mentalità dei correttori (e di don Bosco in capo a tutti): in questo caso, i ritocchi, che non sono puramente formali, meritano di essere anch'essi esaminati con cura.

6. La comprensione e l'utilizzo dei documenti

Simili riflessioni non sono state fatte da don Lemoyne compilatore, e del resto neppure dai suoi successori don Amadei e don Ceria. A don Lemoyne bastava che il testimone fosse «onesto», qualità da lui valutata in funzione di criteri morali. Raccoglieva la sua versione nella sua forma più rifinita, la stendeva, allineando tutti i dettagli sullo stesso piano, stralciava, accostando passaggi paralleli, tutte le informazioni che non conosceva ancora e le distribuiva in funzione di una griglia generale dell'opera, che era rigorosamente e il più possibile cronologica. Per don Lemoyne – e si ricorderà qui che i *Documenti* redatti secondo questo principio ricoprono tutta la vita del santo e riguardano pure i volumi di don Amadei e don Ceria –, la migliore storia di don Bosco sarebbe quella che riunisce su di lui il maggior numero di informazioni assicurate da testimoni. Nulla gli sembrava trascurabile, si trattasse pure di una frase o di una sola parola. Questo culto della quantità mi pare denunci in lui delle convinzioni «sostanzialiste» che, unite ad altre, sono segnali della mentalità «prescientifica» del nostro storico.[24] «Per una tendenza quasi naturale – scrisse Gaston Bachelard al capitolo dell'*Obstacle substantialiste* – lo spirito prescientifico blocca su un oggetto tutte le conoscenze in cui tale oggetto svolge un ruolo, senza occuparsi della gerarchia dei ruoli empirici. Unisce direttamente alla sostanza qualità diverse, tanto una qualità superficiale che una qualità profonda, sia una qualità palese che una qualità occulta». Si preoccupa «dell'esperienza esteriore evidente, ma rifugge dalla critica nel profondo del suo cuore».[25] Don Lemoyne raccoglieva tutto ciò che i documenti gli insegnavano e lo riportava nella sua opera, con il rischio palese di ripetere più volte lo stesso fatto, allorché gli era pervenuto sotto forme differenti, e quindi con il rischio di doppiare o triplicare asserti o episodi di per sé unici.[26]

Alcuni esempi non sono forse inutili. Quando narrava la sua giovinezza, don Bosco, per ragioni rimaste oscure, non faceva mai allusioni al suo soggiorno come garzone alla cascina Moglia di Moncucco, dove dovette trascor-

[24] Riprendo sull'argomento le idee e il vocabolario di G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, 13ème éd. (1ère éd. 1938), Paris 1986, p. 131-133.

[25] *Ivi* 99.

[26] Cf *Les Memorie I de Giovanni Battista Lemoyne* 213-266, al capitolo su: *La lecture et l'ordonnance de la matière*.

rere circa 18 mesi (nel 1828-1829), quando aveva dai 13 ai 14 anni. Ora, interrogata dal salesiano Secondo Marchisio durante l'estate del 1888, e successivamente dagli avvocati del processo informativo negli anni '90, la gente della cascina, a cominciare da Dorotea Moglia, Giovanni Moglia, Giorgio Moglia, fino a quelli che l'avevano frequentato, ne parlarono abbondantemente. Un tratto dell'adolescente Bosco aveva colpito questi paesani: Giovanni aveva rifiutato di rimanere solo con una bambina dei Moglia, e ciò malgrado gli ordini di Dorotea. Per narrare questo episodio, don Lemoyne si trovava davanti almeno sette pericopi, senza contarne due altre che generalizzavano il rifiuto.[27] Egli ritenne che, nel caso, uno dei testimoni dava al rifiuto una forma diversa da quella degli altri e, di conseguenza, se ne distingueva.[28] La risposta venne così doppiata nelle *Memorie biografiche*. Il garzone disse a Dorotea, secondo la maggior parte delle testimonianze: «Datemi dei ragazzi, e ne governo fin che volete, ma bambine non debbo governarne»; e secondo la testimonianza particolare: «Io non sono destinato a questo! rispondeva pacatamente Giovanni».[29]

Questo meccanismo d'inclusione ha pure duplicato il discorso raccontato da Giovannino a don Calosso nel novembre del 1829 lungo la strada che da Buttigliera conduceva alla cascina dei Becchi. L'episodio è noto. Don Calosso, meravigliato del fare disinvolto di un ragazzo che non conosceva ancora, gli chiese di ripetere l'omelia del predicatore del giubileo. Giovanni accondiscese. Don Lemoyne disponeva al riguardo di tre fonti: un frammento delle *Memorie dell'Oratorio* di don Bosco, un frammento d'una cronaca di Domenico Ruffino e un frammento degli *Annali* di Giovanni Bonetti, quest'ultimo peraltro era parallelo a quello di Ruffino. Ciascuno di questi racconti conosceva un unico discorso ripetuto dal fanciullo. Ma i loro racconti non si armonizzavano perfettamente tra loro: il discorso di Ruffino-Bonetti aveva una forma propria che non era quella delle *Memorie dell'Oratorio*. Inoltre, nelle *Memorie* il ragazzo parlava «per più di mezz'ora», mentre Ruffino lo faveva ripetere la predica solo per dieci minuti. Di fronte a tale problema, il «sostanzialista», avaro fin nei più piccoli servizi, credendo con ciò di servire la verità, non può esitare: conserva tutto. Don Lemoyne non dubitò che don Bosco avesse potuto, a 12 anni di distanza (nel 1861 per Bonetti-Ruffino, nel 1873 per le *Memorie dell'Oratorio*) ripetere con una formula differente la predica della sua infanzia, di cui ricordava solo che era stata sui novissimi. Lo fece quindi parlare innanzitutto «per più di mezz'ora» su una predica e, in seguito, per una decina di minuti su un'altra, per un totale di circa tre quarti d'ora.[30]

[27] Rossi testimoniò: «Le madri di famiglia gli affidarono la custodia dei loro bambini e il giovane Bosco lo faceva molto volentieri ad eccezione delle bambine» (G. ROSSI, *Processo ordinario della Curia di Torino*, p. 2511). C'erano tante «madri di famiglia» alla Moglia?

[28] Questa deposizione fatta, credo, da Giorgio Moglia, venne publicata da don Lemoyne nei *Documenti* XLIII 3.

[29] Cf MB I 199/5-16.

[30] Cf MB I 177/16-178/1.

Le due guarigioni talmente simili della donna paralitica in occasione della consacrazione della chiesa di Maria Ausiliatrice a Torino nel 1868 sono nate allo stesso modo nella storia salesiana. La prima deriva da un racconto di don Bosco a don Lemoyne nel 1884;[31] la seconda, tre pagine più avanti nelle *Memorie* IX, secondo una raccolta stampata nell'anno dell'avvenimento.[32] Altri doppioni, meno facili da scoprire, sono però quasi altrettanto certi: l'episodio dei ragazzi rimasti bagnati dalla pioggia durante una passeggiata e accolti dal cavaliere Gonella, riportato nel volume VI delle MB, secondo la biografia di Magone scritta da don Bosco, e ripetuto nel volume VII delle MB – in un altro anno – secondo un aneddoto raccolto nel 1884;[33] la guarigione istantanea di un ragazzino morente a Parigi avvenuta nell'aprile del 1883 secondo testimoni immediati, narrata in MB XVI 131-133 e ripetuta, secondo un racconto posteriore di una dama di nome Maria Ortega a don Evasio Rabagliati, in MB XVI 224-225.[34] Gli storici salesiani del futuro avranno un campo immenso per esercitare la loro sagacia...

7. L'indifferenza nella comprensione dei documenti

Su questo punto pare che lo storico di don Bosco abbia confuso due piani: quello della vita o della storia vissuta e quello del racconto della vita o della storia o ancora del documento attestante tale storia. Si parte dall'ipotesi della loro normale coincidenza: un piano rispecchia l'altro. Si suppone che le mediazioni dei documenti siano trasparenti e i loro messaggi ovvi. La comprensione del documento, nella sua formalità peculiare, non fa mai (o quasi) problema. Orbene, «non è così facile comprendere un documento, sapere ciò che è, ciò che dice, ciò che significa».[35] L'agiografo di don Bosco dimentica che l'esposto storico (cioè i suoi documenti) fa sempre corpo con le persone o i gruppi di persone, che parlarono o scrissero in un determinato tempo, scelsero le proprie prospettive, trascurarono dettagli, ne forgiarono altri per farsi capire (per comunicare, diremmo noi oggi volentieri), all'occasione ne immaginarono

[31] Vedere il taccuino di G.B. LEMOYNE, *Ricordi di gabinetto*, 22 febbraio 1884; passato in MB IX 257/13-27.

[32] Cf G. BOSCO, *Rimembranza di una solennità in onore di Maria Ausiliatrice*, Torino, 1868, p. 49-50; passato in MB IX 260/21-261/7.

[33] MB VI 54/15-22, secondo la *Vita Magone* (1861) cap. XII; e MB VII 278/1-33, secondo G.B. LEMOYNE, *Ricordi di gabinetto*, 22 febbraio 1884. Senza essere assolutamente certo, il duplicato è qui assai probabile.

[34] Si tratta della guarigione del figlio di Bouillé, raccontato secondo l'*Ancien Magistrat* in *Documenti* XXV 127; racconto confortato dalla cronaca di Charlotte Bethford; figura in MB XVI 131/17-133/8. Si tratta della guarigione di un ragazzo non designato con il suo nome in un racconto di Maria Ortega a don Rabagliati, riversato in *Documenti* XLIV 460 e da lì passato in MB XVI 224/28-225/26.

[35] H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, Editions du Seuil 1954, p. 101.

in buona fede, e colorirono il tutto con i loro sentimenti e desideri. Chi ha un po' di dimestichezza con la storia intravvede le conseguenze di un metodo che fa economia in fatto di «comprensione» sistematica dei testi utilizzati. In effetti, il testo è un prodotto. Ha il peso di un oggetto fabbricato. Non può mai essere utilizzato come un semplice vetro trasparente, che «s'affaccia» sul reale o sulla storia di cui parla. Applicato alla Bibbia, questo metodo «naïf» confonde pezzi didattici e racconti storici, leggende e realtà, aneddoti popolari e lettere ufficiali, ecc. Quanto a noi, scegliamo un esempio così a caso: la storia del barbiere del paese di Castelnuovo. Don Bosco rifiutò un giorno di farsi radere la barba da una donna, almeno così sembra. L'episodio oggi assai divertente per i commentatori della sua vita è un aneddoto, che Giovanni Bonetti introduce nel modo seguente in uno dei suoi quaderni: «Otto giorni or sono – siamo nel febbraio 1862 – due del suo paese, D. Savio e il Suddiacono Cagliero mi raccontarono questo del Signor D. Bosco. Un giorno D. Bosco era venuto a Castelnuovo. Avendo bisogno di farsi fare la barba [...]. Ciò visto tosto si alzò, prese il suo cappello e salutando le disse: Non permetterò giammai che una donna venga a prendermi pel naso».[36] È una storiella amena, così come la gente del paese la vendeva. Quanto alla scena stessa e alle parole realmente pronunciate..., conviene pensarci su due volte – e forse di più – prima di decidere se la risposta di don Bosco, la cui formulazione ci sfuggirà sempre, fu un segno della sua «castità selvaggia»... L'autore delle *Memorie* fa credere a una specie di reportage recente: «D. Savio Angelo e Mons. Cagliero ci raccontarono come egli, giunto una volta a Castelnuovo e avendo bisogno di farsi radere la barba, cercò di una bottega...», ecc. Ma così facendo, egli fa economia in fatto di giusta «comprensione» del documento e quindi del suo significato.

Le conseguenze di una tale omissione possono essere gravi. Don Lemoyne e, al suo seguito, don Ceria avrebbero dovuto impegnarsi nel «comprendere» a fondo i due racconti di «bilocazione» di don Bosco, prima nel 1878 e poi nel 1886. Mentre in tali due date egli era certamente a Torino, le *Memorie* lo fanno apparire in carne e ossa, il 14 settembre 1878 a Saint-Rambert d'Albon, in Francia, prestando fede a una lettera, datata 13 aprile 1891, della signora Adèle Clément; e, nella notte tra il 5 e il 6 febbraio 1886, a Sarrià, presso Barcellona, sulla fede del prete salesiano Giovanni Branda.[37] La prima testimonianza è una supposizione senza serio fondamento. Quanto alla seconda, è solo segno di una «visione», non certo di una «bilocazione» propriamente detta. Nell'esercizio della sua funzione, il giudice sa che ogni testimonianza deve essere soppesata. Purtroppo, l'agiografo dell'era prescientifica attaccato alla tradizione se n'è guardato bene, specialmente quando la reputazione del

[36] G. BONETTI, *Annali* II, p. 36s. Il tratto ricomparve in MB V 161/24-162/10.

[37] Il fatto di Saint-Rambert, secondo *Documenti* XLIII 335-336, corroborato da una lettera della figlia della signora Clément, Lyon, 18 aprile 1932, in MB XIV 680/20-684/9; il fatto di Sarrià, secondo *Documenti* XXXI 86-89, in MB XVIII 35/18-39/21.

suo santo rischiava di venire in qualche modo offuscata. L'agiografo che si è familiarizzato con le scienze umane e con il metodo «scientifico» è obbligato a valutare criticamente le testimonianze e, più in generale, a «comprendere» i documenti. Altrimenti, alcuni colpi di bacchetta espongono facilmente al rischio di far campare in aria meravigliosi «castelli spirituali».

Non è il caso di cercare scuse per questo difettoso e criticabile modo di procedere degli autori delle *Memorie*, e di don Lemoyne in particolare. Non risponde al vero dire che «essi erano uomini del loro tempo». Parlando anche solo dell'agiografia – e non della storia in generale che compì grandi progressi nell'epoca moderna –, i Bollandisti avevano lavorato già da oltre 250 anni quando don Lemoyne pubblicò il suo primo volume delle *Memorie biografiche*. Essi studiavano i documenti agiografici secondo metodi sempre più affinati dalla critica storica. Nei secoli XVII e XVIII, gli storici di Port-Royal avevano contribuito a trasformare l'agiografia in vera storia. Le Nain de Tillemont, quando aveva dissertato sui santi nelle sue *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*,[38] l'aveva fatto da storico. Le *Mémoires pour servir à la vie...* di diversi personaggi di quell'epoca – i cui titoli annunciavano del resto curiosamente quello scelto da don Lemoyne per celebrare don Bosco – erano di buona qualità. Il generale basso livello scientifico riscontrabile nelle pie biografie d'uso corrente nel secolo XVIII e, più ancora, nel secolo XIX, la cui preoccupazione di edificare sovrastava quella di dire e spiegare il vero, è incontestabile. Ma guarda caso, il ritorno all'agiografia rigorosa coincise con la fine del secolo scorso e quindi con la nascita delle nostre *Memorie*, in un momento in cui Louis Duchesne (1843-1922) e Hippolyte Delehaye (1859-1941) attaccarono violentemente, nel «Bulletin critique» e nei loro lavori specializzati, le «leggende agiografiche». L'eccellente iniziazione del bollandista Charles De Smedt, *Principes de la critique historique*, era stata pubblicata nel 1883. Altri, accanto a costoro, costruivano in tale linea. Nel 1895, gli autori della collezione *Les Saints*, pubblicata a Parigi sotto la direzione d'Henry Joly, erano convinti che i libretti dovevano essere rigorosamente storici. Furono spesso operette veramente riuscite. Lo stesso Delehaye vi pubblicò il suo *Saint Jean Berchmans*.[39] Tuttavia, per quanto cerchiamo, questa corrente «scientifica» che, detto di passaggio, è lontana dall'essersi imposta nella nostra epoca e negli stessi ambienti francofoni, tale corrente – dico – non raggiunse il clero italiano; e l'antimodernismo dell'inizio del secolo XX dubitò perfino della sua ortodossia. Don Lemoyne si era formato a Genova verso il 1860. Ora, secondo quanto afferma Pietro Scoppola in un articolo del 1971, «stando alle relazioni e osservazioni fatte al secolo XIX dagli

[38] Cf LE NAIN de TILLEMONT, *Mémoire pour servir...*, Paris, Robustel 1693-1712.

[39] Cf H. DELEHAYE, *Saint Jean Berchmans*, Paris, Lecoffre 1921, 172 p. Si veda, nell'articolo di P. POURRAT, *Biographies spirituelles*, in: *Dictionnaire de spiritualité* I, Paris, Beauchesne 1937, col. 1715-1719, il paragrafo su *L'évolution de la biographie spirituelle à l'époque moderne*; e R. AIGRAIN, *L'hagiographie*. Ses sources, ses méthodes, son histoire, Paris, Bloud et Gay 1953, *passim*.

eruditi, sovente stranieri, il livello della cultura ecclesiastica nell'ambiente di tale secolo è assai mediocre. Ricerche più recenti hanno precisato senza smentirle queste impressioni d'insieme. [...] Il livello degli studi, le cui gravi insufficienze erano state denunciate da Rosmini nelle *Cinque piaghe della Santa Chiesa*, rimane, nonostante qualche progresso, assai basso; i professori non sono, nell'insieme, selezionati secondo le loro competenze. Salvo alcune eccezioni, gli studi positivi sono trascurati...».[40] Gli studi positivi erano trascurati e i nostri storici salesiani parteciparono dello spirito «prescientifico» dell'ambiente culturale della loro nazione, che, nella ricerca di qualsiasi dato, non si prende il disturbo di valutare e controllare le sue «esperienze». Occorre, perciò, superare una tappa, essendosi ormai addentrati nell'era «scientifica».[41] In tale modo si sono fatti progressi nella fisica e nella biologia, ma anche nella storia. Infatti lo storico è, a suo modo, un uomo della sperimentazione. Possiede il suo tesoro di concetti; pone delle domande, fa delle ipotesi, le controlla, le verifica e le sfuma a partire dalla documentazione. I concetti sono i suoi strumenti, i documenti il luogo delle sue «esperienze», nelle quali e con le quali egli interroga il passato degli uomini.[42]

Don Lemoyne credeva di aver gettato le fondamenta di un'opera del tutto «razionale». «Non la fantasia, ma il cuore, guidato dalla fredda ragione, dopo lunghe disquisizioni, corrispondenze, confronti dettò queste pagine. Le narrazioni, i dialoghi, ogni cosa che ho creduto degna di memoria, non sono che la fedele esposizione letterale di quanto i testi esposero».[43] Purtroppo egli confondeva perfezione «razionale» e accumulazione «sostanziale», cioè accumulazione di testimonianze documentarie ovvero di elementi espressivi – non analizzati e compresi sistematicamente – della storia passata. La sua opera corse il rischio d'essere un enorme testimone della storia o dell'agiografia «prescientifica».

8. L'utilizzo della documentazione

Si dirà, con ragione, che ciò che importava, per questi autori della prima generazione, era riunire documenti e renderli leggibili. I nostri tre biografi vi sono riusciti, almeno apparentemente, dato che hanno composto 19 volumi, che il pubblico a cui erano destinati lesse senza stancarsi dopo la loro pubblicazione. Vennero tradotti in tre lingue (inglese, olandese, spagnolo). La loro

[40] P. SCOPPOLA, *Italie. Période contemporaine*, in: *Dictionnaire de spiritualité* VII, 2ème partie, Paris 1971, col. 2296-2297.

[41] Quest'osservazione, come varie altre qui, è ripresa da G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique* citato alla nota 24.

[42] Si veda, nell'eccellente libretto già citato di H.I. MARROU, *De la connaissance historique* 146-168, il paragrafo su «l'usage du concept».

[43] MB I, p. IX.

mole è per lo meno un indice dell'abbondanza dei documenti riversati in questa specie di enciclopedica storia salesiana primitiva... È doveroso rendere qui omaggio a don Lemoyne, editore di lettere private o circolari, raccoglitore d'articoli di periodici e di piccoli stampati nei suoi *Documenti per scrivere...* Così ha pure reso un servizio senza prezzo alla storia di don Bosco. A loro volta, del resto sovente al seguito di don Lemoyne, don Amadei e don Ceria pubblicarono nei volumi X-XIX un notevole numero di testi originali. Le appendici contenenti documenti stampati in carattere piccolo nei volumi di don Ceria, sempre più abbondanti man mano che la vita di don Bosco si snodava sotto la sua penna, sono già state di grande aiuto a coloro che le hanno consultate. (Una specie troppo rara, è vero, tra i volgarizzatori e i commentatori di don Bosco, che preferiscono il racconto scorrevole). I «documenti», riprodotti con cura (ho potuto verificarlo) nei *Documenti* di don Lemoyne e nelle appendici di don Amadei e di don Ceria, rispondono alle attese degli storici di don Bosco. Così, per la storia del lungo viaggio di don Bosco in Francia nella primavera del 1883, vi si trovano informazioni di prima mano e quindi materiale utilizzabile registrato nei 70 testi o insieme di testi (lettere, cronache, resoconti di sedute, memorie, articoli di giornali) pubblicati in appendice nel volume XVI delle *Memorie biografiche...*

Ma vi è il resto, dove il meglio è mescolato in modo inestricabile al meno buono e al contestabile, con l'applicazione di procedimenti redazionali che forse si incomincia a intravvedere. I nostri autori ci tenevano a una concezione del racconto storico prodotto, che mi permetto di qualificare anch'esso come prescientifico. Secondo tale concezione, i documenti non erano altro che il calco di una storia vissuta e la loro forma specifica era indifferente; bastava organizzarli e presentarli in maniera coerente. Soltanto l'originalità (la singolarità) del dettaglio interessava l'agiografo. Egli certamente avrebbe scritto – così pensava – la migliore storia con il massimo di tasselli allineati, disposti e inseriti in un racconto che, grazie a loro, sarebbe risultato estremamente ricco. Ritroviamo il «sostanzialismo» avaro dello spirito prescientifico.

L'incuria per la forma peculiare, cioè sovente per il genere e sempre per il «senso» del documento, ricomparve nella stessa composizione del testo delle *Memorie*, che, lo si ricorderà, iniziò con i *Documenti*. Per illuminare il lettore, probabilmente conviene confidargli che tale opera di «compilazione» esordì, quanto a pezzi come i «sogni» di don Bosco, ancor prima dei *Documenti...*, per interessamento di don Lemoyne (ed anche, io credo, di don Berto). L'importante, nel comporre il racconto, era di riflettervi la «realtà», la quale emergeva dall'insieme dei dettagli dei fatti: così si credeva, ma a torto. (L'alta precisione, specie dei numeri, è, ci dice Gaston Bachelard, un altro tratto della mentalità prescientifica. L'uomo dotato di spirito scientifico ha la modestia del probabile e dell'approssimativo, soprattutto in campo storico...). Di conseguenza, una testimonianza debitamente attribuita a un personaggio designato dal suo nome potrà essere arricchita d'informazioni parallele; un discorso dato come pronunciato una tal sera potrà essere corretto e interpolato con l'aiuto,

non solo di ricordi complementari sui discorsi, ma anche di tratti riguardanti avvenimenti (a volte onirici) da esso riportati, e assumere forme dalle proporzioni straordinarie, che avrebbero stupito persone non avvertite. Oppure, se il genere della testimonianza riveste relativamente poca importanza, si costruirà un racconto in prima persona e, all'occorrenza, lo si porrà sulle labbra o nella penna di don Bosco per colorire e drammatizzare un capitolo o un paragrafo. Dal momento che i dettagli sono esatti, e che lo sono tutti, la scelta di un sottogenere letterario (citazione del testo, testimonianza personale, «parole» del testimone citato, discorsi in forma...) importa assai poco. È solo questione di estetica, pensa il nostro biografo.

Per sedurre il suo lettore, egli farà parlare volentieri il suo eroe in prima persona. Perciò basterà per lo più riprodurre testi di don Bosco o discorsi presi al volo dai suoi discepoli. Don Lemoyne non si accontentava di «citazioni» che, per dirla in breve, chiameremo «autentiche» (ma non lo erano sempre). Ai suoi scritti e racconti omogenei, egli aggiungeva, senza notificarlo preventivamente, interventi diretti o indiretti di don Bosco stesso appartenenti ad altri periodi della sua vita, come pure di altre persone. Riuscì così, senza volerlo, a far assumere a don Bosco un linguaggio assolutamente estraneo sulle sue labbra e nella sua penna di uomo semplice e diretto. Nelle *Memorie biografiche*, il racconto sulla prima messa di don Bosco, la domenica 6 giugno 1841, nella chiesa di san Francesco d'Assisi a Torino è annunciato in modo inequivocabile: «Nel noto suo manoscritto D. Bosco scrive ancora quanto segue...».[44] Don Lemoyne si riferiva certamente alle *Memorie dell'Oratorio*, dove leggiamo: «... ed ho celebrato la mia prima messa nella chiesa di S. Francesco d'Assisi, dove era capo di conferenza D. Cafasso. Era ansiosamente aspettato in mia patria, dove da molti anni non si era più celebrata messa nuova; ma ho preferito di celebrarla in Torino senza rumore, e quello posso chiamarlo il più bel giorno della mia vita. Nel Memento di quella memoranda messa ho procurato di fare divota menzione di tutti i miei professori, benefattori spirituali e temporali, e segnatamente del compianto D. Calosso, che ho sempre ricordato come grande ed insigne benefattore. Lunedì...».[45] Questo piccolo racconto tranquillo d'una giornata tra le maggiori della storia del suo santo parve meschino e, in ogni caso, insufficiente a don Lemoyne, che aveva altro da dire al riguardo. Alle 9 righe delle *Memorie dell'Oratorio* corrispondono, tra virgolette, più di 20 righe nelle *Memorie biografiche*.[46] Dopo aver seguito per 8 righe il manoscritto che possediamo, peraltro con minuscole varianti (l'aggiunta del nome di don Cafasso...), le nostre *Memorie* sviano repentinamente, per ritornarvi dopo 6 altre righe e, infine, riprenderlo nuovamente e definitivamente al termine del discorso. Ecco come risulta la ricostruzione

[44] MB I 519/5s.
[45] MO 115/52-61.
[46] MB I 519/9-29.

del Lemoyne: «... La mia prima Messa l'ho celebrata nella chiesa di S. Francesco d'Assisi, dove era capo di conferenza D. Giuseppe Cafasso, mio insigne benefattore e direttore. Era ansiosamente aspettato in mia patria, ove da varii anni non si era celebrata Messa nuova; ma ho preferito celebrarla in Torino senza rumore, all'altare del S. Angelo Custode, posto in questa chiesa dal lato del Vangelo. In questo giorno la Chiesa universale celebrava la festa della SS. Trinità, l'archidiocesi di Torino quella del Miracolo del SS. Sacramento, la chiesa di S. Francesco di Assisi la festa della Madonna delle Grazie, quivi onorata da tempo antichissimo, e quello posso chiamarlo il più bel giorno della mia vita. Nel *memento* di quella memoranda Messa ho procurato di fare devota menzione di tutti i miei professori, benefattori spirituali e temporali, e segnatamente del compianto D. Calosso, che ho sempre ricordato come grande ed insigne benefattore. È pia credenza che il Signore conceda infallibilmente quella grazia, che il nuovo sacerdote gli domanda celebrando la prima Messa; io chiesi ardentemente l'efficacia della parola, per poter fare del bene alle anime. Mi pare che il Signore abbia ascoltato la mia umile preghiera».

Il frammento autografo è stato ampliato in due tempi principali, prima nei *Documenti* e poi nelle *Memorie biografiche* del 1898. Fu allungato a partire dai *Documenti* II, cioè nel 1885. Il testo delle *Memorie dell'Oratorio*: «... e ho celebrato la mia prima messa» vi è riprodotto fino alla frase riguardante don Calosso compreso, cioè per la totalità del racconto della giornata. La pericopa sulla grazia dell'efficacia della parola – che non è priva d'interesse per la conoscenza della psicologia di don Bosco – entra allora in scena. Vi si legge: «... e ho celebrato la mia prima messa nella chiesa di S. Francesco d'Assisi dove era capo di conferenze D. Cafasso. Era ansiosamente [...] del compianto D. Calosso che ho sempre ricordato come grande ed insigne benefattore. È pia credenza che il Signore conceda infallibilmente quella grazia che il nuovo sacerdote gli domanda celebrando la prima messa. Io chiesi ardentemente l'*efficacia della parola*. Mi pare che il Signore abbia ascoltato la mia umile preghiera. Lunedì...».[47] Tale aggiunta, derivata sicuramente da una testimonianza scritta, che un giorno forse si ritroverà, cominciò a deformare il racconto originale di don Bosco.

L'alterazione venne aggravata dopo la morte di quest'ultimo. Don Lemoyne inserì nelle prime righe della rifinitura dei *Documenti* alcune formule tratte dalla memoria autografa che chiamiamo *Testamento spirituale* di don Bosco. Si deve a lui l'andamento: «La mia prima Messa l'ho celebrata», come pure, per designare don Cafasso le parole: «Giuseppe» e «mio insigne benefattore e direttore».[48] Egli ricavò pure dalla deposizione fatta al processo da don Ascanio Savio l'inciso circonstanziale: «per poter fare del bene alle anime», inciso posto a commento della preghiera per l'efficacia della paro-

[47] *Documenti* II 6.

[48] Vedere l'edizione di MOTTO, *Memorie dal 1841* 20/8-10; e MB I 519/9.11.

la.[49] Infine, circa i diversi uffici del 6 giugno 1841, egli riversò nel testo di don Bosco le informazioni che un liturgista gli aveva trasmesso nel 1891. Lorenzo Romano aveva comunicato a don Lemoyne l'11 dicembre 1891, a nome del rettore della chiesa di san Francesco d'Assisi, a Torino, don Luigi Dadesso: «Ho fatto le ricerche che la S.V. Ill.ma desiderava nei registri di questa Chiesa ed ho trovato che il M.R.D. Bosco Giovanni celebrò appunto la prima sua messa il 6 giugno 1841 e la celebrò all'altare del Santo Angelo Custode posto in questa chiesa dal lato del vangelo». Lorenzo Romano proseguiva, apparentemente di sua testa: «E in questo giorno la Chiesa universale celebrava la festa della SS. Trinità, l'Archidiocesi di Torino quella del miracolo del SS. Sacramento, la Chiesa di S. Francesco d'Assisi la festa della Madonna delle Grazie onorata in detta Chiesa da tempo antichissimo...».[50] Questa è l'origine delle seguenti righe erudite delle nostre *Memorie*: «... all'altare del S. Angelo Custode, posto in questa chiesa dal lato del Vangelo. In questo giorno la Chiesa universale celebrava la festa della SS. Trinità, l'archidiocesi di Torino quella del Miracolo del SS. Sacramento, la chiesa di S. Francesco di Assisi la festa della Madonna delle Grazie, quivi onorata da tempo antichissimo». La loro presenza sorprende in uno scritto di don Bosco. Il metodo di lavoro di don Lemoyne lo spiega. Indifferente alla natura (o alla «forma») delle mediazioni documentarie: lettere, testimonianze dirette, testimonianze indirette, scritti, «parole» riferite, discorsi scritti, discorsi ascoltati e «riportati», ecc., egli sceglieva senza alcun rigore le forme particolari del suo esposto. I dettagli della sostanza – la sola importante ai suoi occhi – potevano essere inseriti in un commento, in un discorso o in una citazione tra virgolette. La pretesa citazione dal «noto manoscritto» di don Bosco circa la sua prima messa a san Francesco d'Assisi è un amalgama di frammenti eterocliti (benché di buona qualità), che istruiscono sul fatto, ma ingannano sull'eroe, sul suo stile, i suoi ricordi e i suoi sentimenti accertati... Non andiamo ad immaginare un manoscritto perduto o sconosciuto di don Bosco sul periodo, come lo fa istintivamente quasi la totalità dei lettori delle *Memorie biografiche*. Questo testo attribuito imprudentemente alla mano di don Bosco fu di fatto una composizione di don Lemoyne.[51]

Egli applicò tale procedimento dozzine e, forse, centinaia di volte nell'in-

[49] L'aggiunta deriva certamente da Ascanio Savio, *ad 13um*, che ha pure fornito il seguito del testo, fuori citazione, di MB I 519/30ss. Vi si legge: «Posso solo attestare, che egli, come mi disse, in occasione della sua ordinazione tra le grazie aveva domandato il dono della parola per far del bene alle anime. A mio giudizio egli ottenne abbondantemente la grazia...» (Ascanio Savio, *ad 13um*; Processo ordinario della Curia di Torino, p. 4552).

[50] Lettera di Lorenzo Romano a G.B. Lemoyne, Torino, 11 dicembre 1891, riportata in *Documenti* XLIII 9.

[51] L'ultimo biografo che si lasciò prendere da tale citazione apocrifa è, per quanto ne so, il prudente Secondo Caselle nel suo libro assai buono *Giovanni Bosco, Chieri, 1831-1841...* Torino, Acclaim 1988, p. 208, dove il passaggio attribuito a don Bosco è stato riprodotto integralmente e tra virgolette,

sieme delle sue *Memorie biografiche*. Le citazioni, anche quelle di don Bosco, solo raramente sono fedeli e non sono mai sicure. Siccome l'avvenimento in causa era riportato in parecchi racconti paralleli, il documento «citato» venne ritoccato e interpolato.

È necessario insistere su questo aspetto del lavoro di don Lemoyne e, di contraccolpo, degli altri due autori delle *Memorie*, che poterono fondarsi sui suoi *Documenti* già elaborati. Le loro citazioni sono più o meno inutilizzabili come tali. Il commentatore dovrà soffermarsi su quelle che potrebbero offrire un'idea particolare (e falsa) dei personaggi messi in scena. La storia della *Sacra di S. Michele* raccontata da don Bosco ai suoi ragazzi a passeggio con una precisione estrema, inattesa perfino in un narratore dotato di buona memoria, è un altro caso assolutamente probativo, perché è estremamente facile identificare il testo originale. Leggiamo nel volume IV delle *Memorie*, nel racconto di una passeggiata datata del 1850, queste righe poste sulle labbra di don Bosco, che parla ai suoi ragazzi: «Perciò disse loro: "Questo santuario di S. Michele delle Chiuse detto comunemente *La Sacra di S. Michele*, perché consacrato ad onore di quest'Arcangelo, è una delle più celebri Abbazie dei Benedettini in Piemonte. Da semplice romitaggio che era verso l'anno 990, fabbricato ad ispirazione di S. Michele da un certo Giovanni da Ravenna, uomo di santa vita, che era colà ritirato, fu mutato pochi anni dopo da Ugone di Montboisier detto lo Scucito, gentiluomo dell'Alvernia, in maestosa chiesa di stile gotico, con un grande Convento annesso per l'abitazione dei monaci..."». Il racconto continua su una grande pagina: Ugone di Montboisier affidò i lavori di costruzione a «Atverto o Avverto», abbate di Lusathe in Francia. Quando i lavori furono terminati, questi fece venire dei monaci benedettini nel nuovo monastero; essi elessero Atverto come abbate. Nell'abbazia vi furono ben presto fino a 300 monaci. Nel 1383, decaduta la primitiva disciplina, divenne abbazia commendatizia sotto il protettorato dei conti di Savoia, e ciò fino all'invasione francese degli inizi del secolo XIX... Il narratore termina il suo esposto erudito con la storia della Valle di Susa e della vittoria riportata da Carlo Magno sul re dei Longobardi...[52] E a questo punto si chiudono le virgolette. Vari lettori e commentatori, anche veterani, sono rimasti estasiati davanti all'erudizione di don Bosco! In ciò si sono lasciati prendere dal nostro biografo, che credette di poter qui applicare i suoi procedimenti di drammaturgo. Verso il 1880, il «Bollettino salesiano» aveva raccontato in un opuscolo la *Storia dell'Oratorio*, che fu, come sappiamo, una delle buone fonti delle *Memorie*. Il testo sopra riportato figura al capitolo XXVIII di tale *Storia*, pubblicato nel numero di aprile del 1881 del «Bollettino». Vi si legge all'articolo intitolato: *Visita alla Sacra di S. Michele*, ai piedi della pagina 15, una lunga nota storica, verosimilmente ricopiata dall'autore, Giovanni Bonetti, da un'enciclopedia. Basterà riprenderne le prime righe per comprendere il meccanismo che sfociò

[52] MB IV 118/29-119/32.

nel racconto attribuito a don Bosco nelle *Memorie biografiche*. «Il Santuario di S. Michele della Chiusa, detto comunemente *La Sacra di S. Michele*, perché consacrata ad onore di quest'Arcangelo, è una delle più celebri Abbazie dei Benedettini in Piemonte. Da semplice romitaggio che era verso l'anno 990, fabbricato ad ispirazione di S. Michele da un certo Giovanni da Ravenna, uomo di santa vita che s'era colà ritirato...». Non vi manca neppure l'aneddoto dello stratagemma di Carlo Magno nella Valle di Susa per averla vinta sui Longobardi.[53] Quanto a don Bosco, una sola cosa è sicura: durante la passeggiata chiaccherò volentieri con i suoi ragazzi. Don Lemoyne profittò dell'episodio per presentare ai suoi lettori la Sacra di san Michele, monumento che interessava – da molto lontano, a dire il vero – la storia salesiana.

Si sa che egli non provò nessuno scrupolo nel qualificare come «testamento» di don Bosco ai suoi cooperatori una composizione, ritrovata – a suo dire – tra le carte del santo subito dopo il decesso, munita della scritta: «Da aprirsi dopo la mia morte». Ne inserì un esemplare stampato nei suoi *Documenti* accompagnato dalla presentazione: «Ecco il prezioso documento».[54] Don Ceria, troppo fedele ai suoi principi, seguì purtroppo il suo confratello nelle *Memorie biografiche*:[55] egli però riconobbe in seguito la vera storia di tale pretesa lettera autografa, che invece era una redazione di Giovanni Bonetti.[56]

Don Lemoyne avvicinò i frammenti, li giustappose, li interpolò l'uno nell'altro in nome di ciò che riteneva rispondere a verità e da tutto questo ne risultarono, in certi casi – poco frequenti, ma infinitamente incresciosi – delle false caratterizzazioni. Il mosaico usciva allora in una forma del tutto nuova dovuta al trattamento a cui il compilatore aveva sottoposto i documenti primitivi, di cui all'occasione ne riproduceva i riferimenti. La pericope sulla prima messa nella chiesa di san Francesco d'Assisi è un caso. Un amalgama tra i più ingannevoli è quello attinente il racconto dell'udienza assolutamente immaginaria accordata da Pio IX a don Bosco il 12 febbraio 1870. Ognuno dei suoi pezzi è pressoché «sostanzialmente» autentico, ma la ricostruzione dell'insieme è del tutto gratuita. Si tratta d'una udienza fantomatica.[57]

Il «discorso fedele» di don Lemoyne poteva dunque riprodurre le stesse parole di don Bosco e riflettere lo spirito del fondatore dei salesiani. Era pertanto un'impresa laboriosa d'organizzazione dei ricordi, di selezione orientata, di piccole aggiunte, a partire da un universo simbolico in cui il nostro narratore, come ogni narratore, era radicato.

[53] *Storia dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*, in BS 4 (1881) 15.

[54] *Documenti* XL 324-332.

[55] MB XVIII 621-623, con l'introduzione: «Don Bosco diceva...».

[56] Cf E IV 393 nota.

[57] Cf F. DESRAMAUT, *Le récit de l'audience pontificale du 12 février 1870 dans les Memorie biografiche de don Bosco*, in RSS 6 (1987) 81-104.

9. La spiegazione «carismatica» di don Bosco fatta da don Lemoyne

Secondo la sua intenzione generale, don Lemoyne non pensava ad altro che a descrivere, con l'aiuto di un nugolo di testimoni, la vita dell'uomo straordinario ch'era stato don Bosco. Ma, sorretto dall'ammirazione e insieme da un movimento naturale di conoscenza, cercò anche di afferrare tale vita nella sua delicatezza e nelle sue sfumature infinite, e di penetrarne la verità e i meccanismi fino alle profondità di un'anima posta tra le mani di Dio. La sua descrizione diveniva così spiegazione. Dalle parole e dagli atti rimontava alle loro cause. In tal modo, come ogni vera storia, così anche quella di don Bosco era resa «intelligibile». Ricorreva perciò a strumenti concettuali, su cui occorrerebbe riflettere a lungo in uno studio rigoroso dei nostri agiografi salesiani. In effetti, il principale dei tre sovrappose a don Bosco un'immagine ideale: quella che don Lemoyne aveva dentro di sé. Armato di tale concezione, di cui non era necessariamente consapevole e che non cercò certamente di criticare talmente pareva che gli si imponesse, si mise a spiegare la vita del suo eroe. Credo che un lungo capitolo potrebbe essere scritto a proposito di questo *Idealtypus* di don Lemoyne. Gli storici della mentalità salesiana potrebbero essere interessati a riflettervi, perché, tramite le *Memorie*, esso ha impregnato tale mentalità fino a un punto difficile da misurare, ma sicuramente assai rilevante.

Accenno solo a un tratto maggiore, che potrebbe essere detto inglobante. Per don Lemoyne, don Bosco era un uomo carismatico nel senso weberiano del termine. Fin dal suo primo incontro con lui (esperienza di Lerma) gli aveva attribuito tale potere. Questa visione influì successivamente sull'interpretazione che diede della vita del santo. Come ha scritto di recente Xavier Thévenot, proprio a riguardo del nostro don Bosco, «il potere carismatico è visto come straordinario e, quando il detentore è un credente, come soprannaturale, cioè dato da Dio. Colui che lo detiene dice di sentirsi come investito d'una missione che, in qualche modo, lo costringe interiormente e lo conforta nella sua legittimità. [...] Da un punto di vista psicanalitico si dirà che il *leader* carismatico è instaurato o vissuto come un *soggetto supposto* dotato di *sapere* e *potere*. Iperidealizzato dai suoi discepoli, egli appare loro come fornito della perfezione e come capace di riuscire là dove altri falliscono. Si finisce per attribuirgli una certa fama d'infallibilità e di onnipotenza, come pure, molto spesso, una spiccata capacità di dominio sui suoi desideri aggressivi e sessuali: riconoscere infatti che il *leader* è mosso da desideri del genere, sarebbe infliggere una smentita particolarmente dura al desiderio d'onnipotenza infantile su cui poggia il processo di idealizzazione».[58]

[58] X. THÉVENOT, *Don Bosco éducateur et le système préventif* (Colloque universitaire de Lyon) 1988. Vedere la traduzione italiana della relazione in «Orientamenti pedagogici» 25 (1988) 704-705.

Quando rileggeva la propria vita, don Bosco provava certo la sensazione che Dio e Maria l'avevano guidato, illuminato e sostenuto nei suoi laboriosi tentativi alla fine coronati da successo. Se la «surdeterminazione» è, per lo psicologo, il «carattere d'una condotta determinata da più motivazioni concorrenti», allora riteneva d'essere stato anch'egli «surdeterminato» dal cielo. Affermò per esempio d'aver visto in sogno la Vergine Maria che gli indicò, all'inizio della sua vita sacerdotale, un terreno di Valdocco (quello su cui di fatto venne eretto il santuario che conosciamo) e gli disse: «Hic domus mea...»; ma si guardò bene dall'andare oltre. Mai pretese di avere ricevuto fin dall'inizio una specie di programmazione divina, con una «vocazione» talmente chiara che gli sarebbe bastato comprenderla ed eseguirla lungo la sua esistenza. Tale lettura «surdeterminata» (e caratteristica, anch'essa, secondo Gaston Bachelard, di uno spirito prescientifico), che scavalcava le «cause seconde», non poteva non frenare ed anche ridurre a nulla le spiegazioni «naturali» e quindi l'intelligenza propriamente storica della vita del santo. Ed è proprio il caso verificatosi con don Lemoyne nelle sue *Memorie*. Egli non aveva nulla dello storico scettico, che rifiuta a priori di scoprire un senso nella sua storia. Ma tale senso lo dava prematuramente in funzione di una prima esperienza mai seriamente verificata. Il buon uomo cadeva così nel difetto opposto, anch'esso grave, che si chiama fantasia. E don Lemoyne è giunto a imporre le sue vedute «fantastiche» con dei procedimenti assai discutibili.

Infatti la trasposizione di formule generali in formule personalizzate attribuite a don Bosco è particolarmente incresciosa, quando si tratta di commenti interpretativi del biografo, che acquistano in tal modo un'autorità immeritata. Il recente articolo delle «Ricerche Storiche Salesiane» su don Lemoyne storico di don Bosco riproduce passaggi della sua prefazione a un libretto da lui pubblicato nel 1889 a proposito del ruolo di Maria nella vita di don Bosco. Eccone uno tra i vari: «In un sol motto diciamo tutto. Ogni volta che D. Bosco si accingeva ad un'impresa, parlava come se vedesse chiaramente tutto lo svolgimento più o meno fortunoso di ciascuna [...] come un capitano di una nave [...] conosce tutta la sua strada prima ancora di partire dal porto. Oh quanto è buona la Madonna!».[59] Quattro anni prima, don Lemoyne aveva manifestato pressappoco la stessa idea nei *Documenti* III a riguardo dell'anno 1847, quando, secondo il suo testo, don Bosco era andato da Torino a Stresa da Antonio Rosmini, di cui intendeva divenire discepolo. Scopriamo nel bel mezzo di un periodo: «Da parte sua era disposto ad essere obbedientissimo a chiunque gli avesse comandato, anzi avrebbe preferito poter condurre avanti il suo piano sotto la condotta altrui, cioè guidato dall'obbedienza di un superiore. Ma la Vergine Maria avevagli indicato in visione il campo nel quale do-

[59] G.B. LEMOYNE, *La Madonna di Don Bosco ossia Relazione di alcune grazie concesse da Maria Ausiliatrice ai suoi devoti*, Torino, Tip. Sal. 1889, p. 17s. Citato da BRAIDO - ARENAL LLATA, *Don Giovanni Battista Lemoyne* 113.

veva lavorare. Esso aveva un piano fatto, premeditato, dal quale non poteva e non voleva assolutamente staccarsi. Esso era in modo assoluto responsabile della riuscita. Vedeva chiaramente le file che doveva tendere, i mezzi che doveva adoperare per riuscire nell'impresa, quindi non poteva mandare a vuoto il suo disegno con esporlo in balia di altri. In questo anno volle solo osservare se lo poteva eseguire in qualche istituto già esistente, ma non tardava ad avvedersi che no...».[60] Nelle *Memorie biografiche*, la forza persuasiva di queste riflessioni è acuita dall'essere attribuita allo stesso don Bosco. Certo questa attribuzione può sembrare in parte fondata. Un brano di almeno una delle versioni manoscritte della *Cronichetta* detta di don Barberis conteneva in prima persona la quasi totalità delle formule e le metteva sulle labbra di don Bosco. Ma il santo stesso non faceva intervenire la Madonna. Il «piano» era suo. Solo dopo le spiegazioni di don Bosco, il redattore della *Cronichetta* aveva scritto motu proprio: « A me pare schietto e netto che volesse dire così: – Maria Vergine mi aveva indicato in visione il campo nel quale doveva lavorare. Mi fece vedere i mezzi da adoperarvi per riuscirvi». Nelle *Memorie* don Lemoyne seguì o imitò questo cronista. Rifuse il testo dei *Documenti* in prima persona e incominciò: «Ma la Vergine Maria, ci narrava più tardi D. Bosco, mi aveva indicato in visione il campo nel quale io doveva lavorare. Possedeva *adunque* il disegno di un piano...».[61] Il «piano» molto umano del fondatore diveniva una specie di rivelazione.

Occorrerebbe reperire, sul filo dei volumi delle *Memorie*, le frasi con cui don Lemoyne attribuì, così, senza la minima sfumatura, a Dio e a Maria i piani che il loro discepolo Giovanni Bosco realizzò nella sua vita. Tale scorciatoia sulla vocazione giovanile di don Bosco ha sedotto parecchio i suoi biografi. Si legge a proposito della veglia dell'ordinazione sacerdotale del 1841: «A questo punto non possiamo far a meno di fissare lo sguardo sul progressivo e razionale succedersi dei sorprendenti sogni. Ai 9 anni Giovanni Bosco viene a conoscere la grandiosa missione, che a lui sarà affidata; ai 16 ode la promessa dei mezzi materiali, indispensabili per albergare e nutrire innumerevoli giovani; ai 19 un imperioso comando gli fa intendere non esser libero di rifiutare la missione affidatagli; ai 21 è palesata la classe de' giovani, della quale dovrà specialmente curare il bene spirituale; ai 22, gli è additata una grande città, Torino, nella quale dovrà dar principio alle sue apostoliche fatiche e alle sue fondazioni. E qui, come vedremo, non si arresteranno queste misteriose indicazioni, ma continueranno ad intervalli fino che sia compiuta l'opera di Dio. Si dovran dir forse queste mere combinazioni di fantasia?».[62] Eh si, caro don Lemoyne: sono proprio «combinazioni di fantasia»! Ma sono tue e non di don Bosco. Infatti, forse tu l'hai scordato quando scrivevi questa

[60] *Documenti* III 151.

[61] MB III 247/11-32. Il brano della *Cronichetta* (ASC 110, *Barberis*) ancora inedita, quaderno III (non paginato), è stato riprodotto in FdB 796 E8-10.

[62] MB I 426/6-20.

conclusione sul «progressivo e razionale succedersi dei varii sorprendenti sogni» di gioventù; ma questi racconti di «sogni» da te datati ai 16, 19 e 21 anni di don Bosco erano, nelle pagine precedenti del tuo volume, versioni probabili o certe dell'unico sogno dei 9 anni distribuiti lungo la giovinezza di Giovanni Bosco a partire da un'informazione cronologica estremamente debole.[63]

Con queste interpretazioni «surdeterminate» più o meno gratuite, la tavolozza biografica ne acquistò in tratti meravigliosi. Ma la «comprensione» della storia di don Bosco ne perdette nelle stesse proporzioni. E la consigliabile continuità tra significante e significato risultò rotta. Infatti l'uomo che si sente predestinato e che conosce il suo cammino vede e avanza a colpo sicuro. Le sue ricerche, i suoi dubbi, le sue imprese, i suoi errori, le sue scoperte, i suoi regressi provvisori fino ai suoi trionfi rispecchiano una specie di teatro d'ombre. La parte, la vera parte, la si recita altrove. Una tale esistenza è possibile sulla terra? In ogni caso, don Bosco non s'è mai espresso sul suo destino (e sulla sua surdeterminazione) con l'asseveranza che don Lemoyne assai imprudentemente gli attribuì. La grazia di Dio e l'intercessione di Maria sono indubitabili per il credente come nel caso di don Bosco. Ma il tipo di surdeterminazione che don Lemoyne crede di leggervi nuoce singolarmente una corretta riflessione storica sulla vita di don Bosco. Un pregiudizio iniziale la svia. Che cosa diventa nel caso l'uomo che ricerca e si adatta costantemente quale fu il vero don Bosco?

L'*Idealtypus* di santo, utilizzato da don Lemoyne per «comprendere» la vita di don Bosco, comportava altri aspetti, soprattutto virtuosi: l'umiltà, la dolcezza, la bontà..., del resto indotti dal carisma di *leader*. Il loro influsso più o meno cosciente nello spirito del biografo risuonò fin nella riproduzione delle parole e delle frasi scritte del suo eroe. La sua aggressività venne sistematicamente affievolita. Per esempio, don Lemoyne non ammetteva che don Bosco si fosse arrabbiato (la parola *rabbia* è sostituita sistematicamente con *sdegno*) o avesse aggredito violentemente un allievo, anche solo in sogno... Fu questo uno dei gravi limiti di un lavoro per tanti versi colossale.

10. Il metodo di don Ceria

I procedimenti di costruzione e di composizione di don Amadei, per il X volume delle *Memorie*, sono stati vicini a quelli di don Lemoyne per i volumi precedenti. Il clima del racconto è pressoché lo stesso. Poi, a partire dal volume XI, il tono cambia. La serie dei nove volumi di don Ceria è omogenea. Questi libri sono scritti bene e interessanti. Ma tali qualità non soddisfano le

[63] Mi sono spiegato a lungo su questi doppioni del sogno dei nove anni, in *Les Memorie I de Giovanni Battista Lemoyne* 250-256.

esigenze che abbiamo oggi. Ameremmo sapere se, con don Ceria, la storiografia di don Bosco passa poco o molto da uno stadio «prescientifico», in cui si attardò don Lemoyne, a un'era più conforme alle nostre dotte (e legittime) preoccupazioni...

Come si è detto a più riprese, per giungere a confezionare la storia degli anni che vanno dal 1875 al 1888 della vita di don Bosco in un tempo record e in ragione di un volume per anno, malgrado il cumulo enorme di documentazione che occorreva dominare, don Ceria seguì passo passo i *Documenti* ordinati anno per anno in una trentina di registri (il registro XV verteva sull'anno 1875) e riguardanti il periodo che doveva descrivere. Fece alcune ricerche complementari, tutto sommato poco numerose. Quando modificò i *Documenti*, che erano già, come sappiamo, una storia più o meno ben costruita di don Bosco, non contestò od anche non «soppesò» mai, per così dire, le costruzioni particolari del suo predecessore. Non cercò di identificare le fonti che questi aveva avuto a disposizione. Un esempio tra cento altri. Per il volume XVIII, ricopiò senza riferimenti, dialogo e commento compreso, il racconto della curiosa visita a don Bosco, il 3 febbraio 1886, da parte di un avvocato francese che l'interrogò in maniera poco discreta sui Borboni.[64] La finale suonava così: «Qualcuno dubitò che fosse un agente esploratore della polizia francese, mandato a esplorare le idee politiche di Don Bosco» – in particolare sulla possibilità di una restaurazione monarchica nel paese – . «In ogni modo le risposte del Santo non potevano destare sospetti né offrire appiglio ad accuse. Era stato sempre suo sistema di non entrare mai in politica». Ora tale finale esisteva pressoché identica nei *Documenti*.

Tuttavia non s'accanì, come don Lemoyne, nell'includere i minimi dettagli nel suo racconto di don Bosco. Ben presto si permise di riassumere pezzi o di estrarre periodi significativi, libertà redazionali che don Lemoyne non si era mai concesse. Ma i principi di lettura e di interpretazione dei nostri due agiografi si assomigliavano assai. Don Ceria, come don Lemoyne, riteneva che ogni testimonianza è un riflesso della vita e, presa tale e quale, permette di ricostruirla. Non si impose quindi di analizzarne il cammino nel mondo, nello spirito e, all'occasione, nella penna del testimone. Questi infatti poteva aver rilasciato delle versioni successive alla sua testimonianza, e l'ultima (era il caso di Viglietti) non era necessariamente la migliore. Tuttavia, l'esperienza acquisita con la letteratura greco-latina, lo spinse, credo, a diffidare a volte dei dialoghi e dello stile diretto, che quindi traspose in racconto lineare. Confrontando le *Memorie* con le loro fonti, i *Documenti*, ci si convince pure del fatto che egli insistette meno dei loro redattori più frequenti (non solo don Lemoyne, ma anche don Berto), sulle predizioni e le profezie come tali di don Bosco. Egli riprodusse, nello stesso racconto, i documenti originali, senza permettersi di ritoccarli. Le sue letture inesatte, a volte incresciose, erano invo-

[64] La fonte in *Documenti* XXXI 44s è ripresa in MB XVIII 28/30-29/31.

lontarie.[65] Assai più moderno di don Lemoyne, che si è accostato volentieri a Jacopo da Voragine, non indulse sistematicamente all'aspetto meraviglioso. Dal nostro punto di vista, ci fu dunque un progresso da una generazione all'altra. Tuttavia, a questo livello di lettura della documentazione, don Ceria, benché più prudente o più sospettoso di don Lemoyne, non superò veramente il genere letterario qualificato come «prescientifico» del suo predecessore.

La composizione stessa del testo delle *Memorie* dimostra l'abilità di don Ceria nello scrivere. Nei suoi volumi, la materia degli anni di vita di don Bosco è sempre organizzata, non semplicemente giustapposta in modo azzardato a beneficio della cronologia. Ogni capitolo ha avuto un proprio titolo che corrisponde pressappoco al suo contenuto. Il racconto è limpido. La storia si snoda agevolmente. Per apprezzare l'opera letteraria di don Ceria, basta interrompere la lettura di uno dei suoi volumi e riprendere 50 pagine di don Amadei: vi parrà di passare da un giardino dai viali diritti e ben rastrellati a un bosco di sterpaglie in cui ci si perde. Al lettore dell'insieme delle *Memorie*, gli anni 1871-1874 della vita di don Bosco (raccontati da don Amadei) rimangono enigmatici. Egli conserva invece dei ricordi caratteristici di ognuno degli anni che vanno dal 1875 al 1888 (raccontati da don Ceria), con la partenza dei primi missionari, le fondazioni riuscite o mancate in Francia, i tentativi di don Bosco a Roma sotto mons. Gastaldi, l'affare della *Concordia* imposto da Leone XIII, il grande viaggio a Parigi nel 1883, il viaggio in Spagna nel 1886, gli ultimi mesi dolorosi di don Bosco. Li deve alla narrazione chiara e piacevole di don Ceria.

Ciononostante le opzioni di don Ceria redattore delle *Memorie* erano a volte contestabili. Egli temperò gli episodi bruschi, addolcì le proposte e, a volte, soppresse alcuni tratti spiacevoli dei suoi personaggi. Comportamento diplomatico, il più delle volte! D'altronde don Ceria stesso mi raccontò una volta a Torino (esattamente il 12 agosto 1952) che un canonico della curia locale gli aveva rifiutato, nel 1930, l'*imprimatur* del volume XI delle *Memorie* (il primo da lui firmato), perché vi si metteva in cattiva luce l'arcivescovo Gastaldi; aveva parlato dell'affare a P. Rosa, s.j. della «Civiltà cattolica»; quest'ultimo gli aveva consigliato di presentare la sua opera *pro manuscripto*, artificio giuridico che lo dispensò del visto della curia torinese; il libro poté così essere pubblicato. Ma sono convinto che don Ceria trasse lezione dall'incidente, per esempio nel senso che doveva risparmiare i personaggi ecclesiastici. Così si spiegano vari silenzi e diverse cancellazioni.[66] I racconti di don

[65] Tra esse, don Ceria fa dire a don Bosco, in occasione del Capitolo generale del 1883, che il BS doveva essere diffuso «come un periodico pubblico» (cf MB XVI 412/26s), mentre il verbale Marenco, che aveva sotto gli occhi (ASC 46, CG 1883, p. 6) affermava esattamente il contrario: «... non promuoverlo come un periodico».

[66] Mi raccontò lo stesso giorno una disavventura simile, che ebbe maggiori conseguenze. Nel 1938, un revisore – un cardinale, mi disse, se non l'ho compreso male – gli aveva imposto di sopprimere tutto un capitolo su mons. Gastaldi nelle bozze del suo bel libro *San Giovanni Bosco*

Ceria sono sempre moderati: egli evita di segnalare i lamenti e i singhiozzi di don Bosco, come pure di tutta l'assemblea della chiesa di Maria Ausiliatrice alla partenza dei missionari per Quito;[67] addolcisce le proposte di don Bosco riguardanti gli *inquilini* di Valdocco in occasione della riunione del capitolo superiore;[68] i «molti salesiani» che «hanno nulla di spirito salesiano» d'un intervento di don Bosco al suo capitolo il 5 novembre del 1885, sono diventati nelle *Memorie* di don Ceria: «*certi* Salesiani hanno nulla di spirito salesiano»...[69] I tratti non hanno dunque il vigore che oggi ci augureremmo.

Il problema della comprensione della vita di don Bosco da parte di don Ceria meriterebbe molteplici sviluppi fondati su esempi e confronti giudiziosi. M'è difficile qui dedicarmi in modo utile. Credo di poter avanzare questa osservazione: nella sua interpretazione ordinaria della vita di don Bosco, don Ceria, nonostante la sua sottomissione abituale ai racconti e commenti dei suoi documenti, evitò gli eccessi e le sistematizzazioni di don Lemoyne;[70] ma si è sforzato poco per uscire dalle spiegazioni religiose e meravigliose verso cui andava la sua predilezione. Seguì più sovente le sue fonti e spiegò (sommariamente) don Bosco come l'avevano fatto queste ultime.

11. Rilievi conclusivi

Per concludere questa fin troppo breve serie di osservazioni sul metodo di lavoro dei tre autori delle *Memorie biografiche* di don Bosco, conviene, credo, pensare a due categorie di persone le cui intenzioni non sono affatto le stesse. Ci sono quelli che cercano di nutrirsi spiritualmente con la lettura corsiva delle *Memorie biografiche*, che sono per loro un libro di devozione; e coloro che scorrono questi grossi volumi per estrarre elementi di studio (storico, psicologico, teologico...); per costoro esse sono una comoda raccolta di documenti su don Bosco.

I primi dispongono, nelle *Memorie*, di una «storia» di don Bosco, che è

nella vita e nelle opere. Eseguì l'ordine non senza tristezza. Si trova così alle ultime righe del capitolo XXXIV sulla chiesa di san Giovanni Evangelista (p. 283): «Fu uno dei tanti dolorosi episodi innestati nella storia di una tribolazione che per la sua natura, per la sua durata e per i suoi effetti fu certamente la più grave sofferta dal Santo», frase che costituiva probabilmente il passaggio al capitolo censurato. Il testo continua semplicemente: «Ma considerazioni di ordine superiore consigliano di rimettere a tempo e a luogo più opportuno la narrazione di quelle vicende».

[67] Confrontare *Documenti* XXXVI 77 e MB XVIII 430/3-16.

[68] Confrontare *Documenti* XXX 521-523 e MB XVII 581/15-28.

[69] Confrontare *Documenti* XXX 571 e MB XVII 586/25s.

[70] Egli salta, per esempio, nei *Documenti*, l'inverosimile assimilazione delle relazioni epistolari tra don Bosco e la contessa parigina di Cessac a quelle di san Francesco di Sales alla Chantal. Confrontare *Documenti* XLIV 461: «... Erano una riproduzione di quelle di S. Francesco di Sales alla Chantal...», e MB XVI 231/22-24, dove si legge: «... sembra che abbia ricevuto da lui molte lettere di direzione spirituale. Così si dice; ma noi finora non ne conosciamo neppure una». Si deve intendere: «Si dice nei *Documenti*...», che aveva sott'occhi nello scrivere.

«vera», né più né meno di ogni storia nel senso popolare della parola, pittoresca, edificante, colorita (salvo il volume X), ricca di fatti e frasi atti ad arricchire lo spirito. I benefici di una lettura corsiva delle *Memorie*, controllata da un'esperienza sul punto di divenire centenaria, sembra per certi aspetti evidente. Non si spreca il proprio tempo a dedicarvisi, al contrario, pur ammettendo che, anche a questo livello ci possa essere chi preferisce legittimamente letture di don Bosco più «vere» e fondate.

Questa comunicazione tuttavia è destinata soprattutto a una seconda categoria di lettori, a coloro che si dedicano, poco o molto, a *studi* su don Bosco. Il consiglio deve essere differente. Partirei da una riflessione, tra le più autorevoli, che don Ceria fece a me, come a parecchi altri, alla fine della sua vita. «A coloro – mi diceva pressappoco con le sue parole – a coloro che intendono scrivere tesi su don Bosco, consiglio sempre di cambiare soggetto. Più tardi, forse, quando le lettere di don Bosco saranno pubblicate...». Riconosceva che le sue *Memorie*, in cui molti altri hanno ravvisato la fonte unica e definitiva di studi seri su don Bosco, non potevano servire di base a studi rigorosi sul medesimo. Se si mettono da parte i *Documenti* pubblicati come tali da lui e da don Amadei alla fine dei loro volumi, aveva cento volte ragione. Infatti se i grossi libri di don Lemoyne e quelli dei suoi due successori, perché dipendono da lui, vennero costruiti secondo i criteri «prescientifici» di composizione e interpretazione che ho cercato di mettere in chiaro, l'autenticità di elementi che vi si spigolano di preferenza, cioè le proposte del santo e le osservazioni dei testimoni immediati della sua vita (i cronisti...), non vi è mai garantita. Di più, non vi mancano le riletture ricorrenti, gli apocrifi frequenti e le storie divenute leggende con l'amalgama di differenti tratti d'orizzonte. Se debbono fare una ricerca, la facciano di preferenza sulle fonti stesse della storia di don Bosco. Le *Opere edite* da sole hanno consentito a Jacques Schepens di redigere la sua voluminosa e interessante tesi: «*Pénitence et eucharistie dans la méthode éducative et pastorale de don Bosco. Etude à partir de ses écrits imprimés*».[71] Che questi ricercatori ricorrano agli scritti autografi, agli scritti pubblicati, alle lettere inviate o ricevute da don Bosco, alle cronache e ai verbali, editi o no, come ha fatto il professore Luciano Pazzaglia nel suo eccellente studio su *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco (1846-1886)*.[72] Eviteranno così le disavventure in cui sono incorsi altri che si sono serviti delle *Memorie biografiche*. Ne citerò uno solo, che è stato all'origine del testo ufficiale del capitolo generale salesiano del 1984, perché, in qualità di membro di detto capitolo, mi sento al riguardo per lo meno materialmente in colpa. Nel primo articolo delle loro costituzioni rinnovate in tale anno, i salesiani hanno abusato di una formula attribuita a don Bosco dalle *Memorie biografiche*, citate con

[71] Roma, Università Pontificia Salesiana, 1986, 2 vol. 498 e 279 p.

[72] Cf F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987, p. 13-80.

precisione in nota: «... Formò in lui un cuore di padre e di maestro, capace di una dedizione totale: "Ho promesso a Dio che fin l'ultimo mio respiro sarebbe stato per i miei poveri giovani"» (MB XVIII 258). Di fatto, la cronaca di Carlo Viglietti, fonte del *logion* riprodotto nel posto citato delle *Memorie biografiche*, faceva dire a don Bosco che aveva promesso a Dio che «fin l'ultimo mio respiro» sarebbe stato, non già, come nel testo trascritto, per i suoi «poveri giovani», bensì per i suoi «poveri orfanelli», cioè per i giovani abbandonati di cui era divenuto padre. C'è una bella differenza tra «vivere per i giovani» e «vivere per i giovani abbandonati»!

(*Traduzione dal francese*)

L'EPISTOLARIO COME FONTE DI CONOSCENZA E DI STUDI SU DON BOSCO
Progetto di un'edizione critica

Francesco MOTTO

0. Premessa

Fra gli scritti «donboschiani» di particolare valore, di cui esistono solo edizioni inadeguate od incomplete, si collocano senza ombra di dubbio le sue lettere. Proprio sulla base di tale considerazione l'Istituto Storico Salesiano fin dal suo sorgere ha programmato, fra i lavori ai quali riservare un'attenzione prioritaria, l'edizione critica ed integrale dell'epistolario del santo.[1] Quattro anni fa mi venne così affidata la cura di quella che si annuncia come un'impresa dalla portata culturale travalicante ogni intento celebrativo o rituale, anche se viene a coincidere col ridestarsi dell'interesse intorno alla figura ed all'opera dell'educatore piemontese in occasione del centenario della sua morte.

Il presente congresso di studi mi offre l'opportunità di anticipare *in nuce* ed *extra operam* il valore di un simile epistolario, la prassi archivistica filologica seguita e la prospettiva ermeneutica entro la quale si intende inquadrare il lavoro di ricomposizione del *corpus* epistolare stesso.

Dico subito che se gli Italiani, come vuole un luogo comune, non amano leggere gli epistolari,[2] quello di don Bosco non dovrebbe verosimilmente sti-

[1] Cf *Proposte per un piano di lavoro unitario e comune*, in RSS 1 (1982) 95. Giova subito notare che nel nostro caso l'accezione del termine «epistolario» è semplicemente quella di «raccolta di tutte le lettere». Non si pone cioè la distinzione fra lettere scritte per uno scopo pratico, in riferimento a circostanze concrete ed effettivamente spedite ad un destinatario (la cui collazione, opera di uno studioso, dovrebbe chiamarsi propriamente «raccolta di lettere») e lettere messe assieme con scopo artistico dallo stesso autore e spesso rivolte ad un lettore fittizio (solitamente definite dagli studiosi di retorica col termine «epistolario»).

[2] In altri paesi invece le edizioni di corrispondenze di letterati, pittori, musici, politici e di altri personaggi illustri della storia incontrano favori crescenti presso comuni lettori. Gli studi sul fenomeno epistolare, sulla natura e sulla funzione della lettera paiono comunque sulla cresta dell'onda. In Francia da tempo si organizzano «Colloqui» sul tema e si sono creati dei centri di ricerca e di documentazione di corrispondenze moderne e contemporanee. In Italia solo di recente

molare la conosciuta inappetenza dei miei connazionali per almeno quattro ragioni che brevemente espongo:

1. Anzitutto la progettata nuova edizione non promette assolutamente di soddisfare il discutibile gusto per il sensazionale e neppure di svelare inedite vite segrete dello scrittore. Don Bosco nelle sue lettere, che pure si collocano fra gli scritti di immediata schiettezza e col più alto tasso di sincerità, tende (e sovente riesce) a non rivelare la sua più profonda vita interiore, i suoi drammi di coscienza, il suo intimo sentire di quel momento. A parte il fatto che nel suo armadio è perfettamente inutile cercare scheletri.

2. Identica delusione proverebbe chi, considerando che si tratta del copiosissimo epistolario di un sacerdote santo, di un educatore non comune, di un fondatore geniale, di un operatore sociale dall'attività incredibilmente vasta, si aspettasse di trovare ampie ed esaustive trattazioni di carattere spirituale, ascetico, pedagogico. No, solo qua e là sparse fra espressioni dettate dalle innumerevoli preoccupazioni del vivere quotidiano si possono reperire luccicanti perle di dottrina e di saggezza, frutto di santità di vita, di audacia pastorale, di accortezza pedagogica.

3. Né miglior fortuna avrebbe l'eventuale attesa di sensazionali scoperte di natura politica, sociale, religiosa. Certo don Bosco, vivendo ed operando in quel periodo di forte travaglio che va sotto il nome di «risorgimento» parla esplicitamente o allude a fatti e personaggi storici di primissimo piano, dà giudizi su vicende politiche, sociali e religiose del suo tempo; ma la politica in senso stretto, l'analisi della società civile e religiosa in quanto tale entrano nel suo raggio di interesse solo nella misura in cui vengono ad incidere sul tessuto ordinario della sua vita, ritmata dalle responsabilità di padre, educatore, imprenditore, superiore, amico, amministratore di somme anche ingenti.

4. Infine ancora una volta di disappunto sarebbe il risultato di chi si attendesse dalle lettere di don Bosco un'opera d'arte, un modello epistolografico cui attribuire dignità di «genere letterario». Don Bosco non redasse le sue lettere come esercizio retorico o strumento per passare alla gloria letteraria, vezzo pur tanto caro al suo secolo; sul piano della revisione formale non sottopose le sue lettere a particolari interventi stilistici e lessicali. Scriva al papa e al ministro o si rivolga all'umile popolano e al giovane collegiale, il suo stile è sostanzialmente identico: fatto di semplicità, di schiettezza, di familiarità, di arguzia, non privo di esitazioni nella scrittura e nell'ortografia, punteggiato di

si è notata una forte crescita quantitativa e qualitativa di «addetti ai lavori». Convegni al riguardo si sono tenuti nel 1983 a Bressanone, nel 1984 ad Urbino ed ancor più recentemente a Genova. Nel 1986 è nata la casa editrice Rosellina Archinto che pubblica solo epistolari. Pregevoli articoli di divulgazione su giornali e riviste vengono a sottolineare di tanto in tanto il grande interesse che le scritture private possono avere come fonti storiche e come fonti linguistiche.

piemontesismi e gallicismi, spesso nutrito di irregolarità grammaticali e sintattiche, per altro non disdicevoli in quanto destinate a restare nell'ambiente riservato del destinatario.[3]

Quella di don Bosco è una corrispondenza di «affari», di «normale amministrazione», diremmo oggi, ossia vergata con la massima rapidità e solo per comunicare un messaggio utilizzabile da chi lo riceve: frasi concise e prive di enfasi, comunicazioni dirette, brevi, talvolta lapidarie, scandite in apertura e chiusura dall'adozione di medesimi *patterns* propri di chi scrive sotto l'assillo di tante occupazioni e rischia ad ogni momento di venirne travolto.[4] Avesse avuto a sua disposizione il telefono, lui avrebbe risparmiato centinaia di ore di lavoro e noi raccoglitori avremmo tra le mani, anziché un ricco tesoro, un deludente bottino. Scrisse perché costretto dalle inderogabili esigenze della sua missione sacerdotale ed educativa, dalla dura necessità di provvedere il pane alle migliaia di ragazzi accolti nelle sue opere, dal dovere di aiutare, indirizzare, sostenere quanti gli aprivano il cuore: lettere di augurio e di annunzio, di congratulazione e di ringraziamento, d'invito e di rifiuto, di giustificazione e di commiato, di supplica e di consiglio, di rimprovero e di raccomandazione, di presentazione e di conforto, di poche righe e di varie pagine, burocratiche e circolari. Con fondamento si può dire che ogni categoria epistolografica è rappresentata da qualche esemplare.

[3] Non credo si compia alcuna profanazione o rivelazione di segreto epistolare allorché si offre al pubblico quanto don Bosco aveva coperto col velo dell'intimità. Per lettere scritte oltre un secolo fa, è ormai giunto il momento in cui hanno cessato di essere confidenziali e sono entrate nella storia. Fra l'altro don Bosco stesso non escluse un'eventuale loro pubblicazione, sia pure con qualche cautela. Scrisse infatti nel suo «testamento spirituale»: «Se mai accadesse di stampare qualche mia lettera italiana si usi grande attenzione nel senso e nella dottrina, perché la maggior parte furono scritte precipitosamente e quindi con pericolo di molte inesattezze. Le lettere francesi poi si possono bruciare; ma se mai taluno volesse stamparne, mi raccomando che siano lette e corrette da qualche conoscitore di quella lingua francese, affinché le parole non esprimano un senso non voluto e facciano cadere la burla o il disprezzo sulla religione a favore di cui furono scritte» (BOSCO, *Scritti pedagogici* 336-337).

[4] La fretta con cui don Bosco redasse le sue lettere è sottolineata più volte nelle *Memorie biografiche:* «Era anche ammirabile la sua attitudine nello scrivere con grande celerità. Più volte in vari anni il Ch. Durando accompagnò D. Bosco al Convitto di S. Francesco per aiutarlo nella spedizione delle lettere. Ed ecco che cosa accadeva. D. Bosco, scritta una lettera, la porgeva a Durando il quale la piegava, la suggellava e vi scriveva sopra l'indirizzo. Ma prima che il chierico avesse compita la suddetta operazione, ecco dinanzi a lui una seconda lettera finita. Il chierico si affrettava, ma non ne aveva ancor finito l'indirizzo, che sopraggiungeva un terzo foglio, e così via via per ore ed ore. Quando finalmente veniva il momento di ritornare all'Oratorio, D. Bosco, ringraziato il Signore, esclamava sorridendo, senza mostrarsi stanco: – Ecco il modo di sbrigar molti affari! – E certamente il numero di lettere ch'egli scriveva sembrerebbe favoloso se non vi fossero molti testimoni di questa meraviglia» (MB V 609-610). Negli ultimi anni della sua vita don Bosco avrebbe confessato a don Barberis: «Oggi, come quasi tutti i giorni, alle due e un quarto dopo pranzo, ero già al tavolino a lavorare; non mi sono mosso fino alle otto: eppure non ho potuto sbrigarmi di tutto. Ho ancora il tavolo coperto di lettere, che aspettano risposta. E non si può dire che io vada adagio nello scrivere. Ne fo passare del lavoro sotto le mie dita! Mi accorgo che a forza di pratica e dell'incalzarsi di una cosa sull'altra, ho acquistato una celerità, che non so se possa darsi maggiore» (MB XII 38-39).

Poste queste premesse, sembra più che legittimo chiedersi che senso abbia allora affrontare l'impegnativa cura di un simile epistolario.

1. La ragione costitutiva dell'epistolario e della sua edizione critica

Perché dunque darsi tanta pena? Perché quando un uomo ha giocato un ruolo non indifferente nella «Storia» del suo paese, quando la sua influenza ha raggiunto lui vivente varie nazioni e nel secolo successivo praticamente tutto il mondo, quando le molteplici sfaccettature della sua personalità sono state e sono tuttora oggetto di riflessione e di studio – ed il presente congresso ne è la prova più lampante – è importante poter disporre di strumenti di analisi i più completi e i più seri possibile.

Ora per la conoscenza di don Bosco, della sua figura morale, delle vicissitudini della sua vita, dei suoi metodi di azione, che cosa di più sicuro e completo delle migliaia di lettere che ha scritto durante l'arco di oltre 40 anni? Tanto più che si è di fronte ad un personaggio che ha fatto dell'impegno epistolare una delle occupazioni precipue delle sue giornate.[5]

1.1. *Un insostituibile servizio al biografo e allo storico*

Il biografo e lo storico che avanzano nel loro lavoro sempre più verificano che nessuna vita sarà mai raccontata senza il soccorso di materiali documentali, primo fra tutti la corrispondenza. Certo, ognun sa che dalle lettere non ci si deve aspettare una storia compiuta, bensì discorsi frammentari, bisognosi d'integrazioni e approfondimenti. Un epistolario deve essere vagliato con quella acribia critica che comunemente si adopera con qualsiasi altra fonte: così ad esempio non possono essere sottovalutate le debolezze intrinseche ad ogni corrispondenza: il carattere personale, soggettivo, singolare della testimonianza, la proclamata trasparenza dell'io che potrebbe essere ingannatrice, l'assenza di contestualizzazione, ecc.[6] Ma ciò non toglie che qualsiasi serio

[5] Anche se accettabili con qualche legittima riserva, ecco altre testimonianze dei memorialisti e di don Bosco stesso: «Le lettere da lui ricevute o spedite sono incalcolabili. Tra la giornata e la notte ne scriveva e postillava fino a 250. Sbalordisce la moltitudine e la varietà delle materie sulle quali era obbligato a rispondere o a trattare [...]. Ne ricevette da ogni parte del mondo, e siamo persuasi che non vi ha quasi città in Europa nella quale non siano pervenute, qua poche, là moltissime, delle sue lettere» (MB IV 540-541). Nella lettera del 4 luglio 1881 così don Bosco si rivolgeva al cavalier Carlo Fava: «Scrivere a Lei mi è di molto sollievo in mezzo alle mie 500 lettere, cui vado in questo momento a cominciare la risposta». Ormai anziano confidava melanconicamente ai suoi: «Certi giorni [...] scrivevo anche più di cento lettere» (MB XVII 459; vedi pure nota precedente).

[6] «La correspondance est un matériau d'un maniement délicat, un témoignage trompeur malgré les apparences et qui reste nécessairement lacunaire, par défaut de conservation des envois

tentativo d'indagare con scrupolo storico sulla persona e sull'opera di un personaggio esiga l'analisi attenta delle sue lettere, spesso unico riscontro di fatti ed opinioni di valore decisivo.

L'epistolario di don Bosco, come è ovvio, non si sottrae a questa regola. Considerato attentamente, accostato con molteplici metodi di indagine, convenientemente decodificato, costituisce una sicura fonte da cui attingere certezza di avvenimenti e di circostanze, ragioni delle sue scelte e sovente la piena espressione delle sue convinzioni e del suo spirito. Lettere scritte *currenti calamo* nel respiro di un riposo sereno o nell'impeto di una amarezza crudele, nello slancio del cuore lieto o sotto l'incubo di un imminente pericolo, permettono quasi di violare la sua *privacy*, di entrare nella sua cameretta, di vederlo seduto al suo tavolo di lavoro, di fotografarlo immerso in problemi, difficoltà, speranze, ideali. Poste, come intendo fare, in stretto ordine cronologico e pertanto nell'apparente disordine di lettere di affari o di auguri, di suggerimenti spirituali o di richieste materiali, esprimono ad un tempo la vita ed il commento di chi le ha vergate. Se pensiamo che per tutto il periodo più intenso della sua attività di educatore sarà disponibile una lettera in media ogni 3-4 giorni,[7] è facile arguire come biografi e storici potranno e dovranno diventare utenti massicci di un simile epistolario.

Ho usato a proposito il tempo futuro «potranno e dovranno», perché nonostante la vastissima letteratura pubblicata su don Bosco in questi cento anni che ci separano dalla sua morte, la storiografia soffre ancora per la carenza di dati sicuri, esaurienti e definitivi (ovviamente nel senso che tali termini assumono nelle questioni storiche). La lunga vita di don Bosco, l'amplissima gamma delle sue attività, la complicata serie di eventi di cui fu pro-

et des réponses, par volonté expresse ou négligence de l'auteur, à cause de diverses formes de censure, par le fait que rarissimes sont le lettres "sincères", etc. Les correspondances étant presque toujours tout sauf ce qu'on voudrait qu'elles fussent: un matériau fiable, à valeur documentaire, lisible au premier degré...» (Préface di G. Ulysse a *La correspondance* 2 Actes du Colloque International, Aix-en-Provence, Université de Provence 1985, p. VI). Rimane comunque vero che situazioni, sentimenti, emozioni della vita quotidiana e personale di don Bosco sono meglio individuabili nelle sue lettere che non in altri suoi scritti, grazie all'allentamento di quell'attenta vigilanza degli elementi di contenuto e di forma, cui invece normalmente sottoponeva i testi per la stampa.

[7] Del decennio 1830-1840 si conserva solo una minuta di lettera vergata su un quaderno lungo l'anno scolastico 1835-1836. Del primo quinquennio degli anni quaranta rimangono praticamente poche lettere sul finire del 1845. L'ultimo testo olografo risale al dicembre 1887. È difficile fare calcoli sia pure approssimativi su quante lettere don Bosco possa aver scritto durante la sua vita. Don Ceria nel 1933 scriveva: «Le lettere di don Bosco pubblicate sono assai meno numerose di quelle che o andarono perdute o giacciono nell'oblio» (MB XIV 556). Tuttavia volendo avanzare qualche cifra, credo che se ne possano ipotizzare oltre 20 mila, di cui qualche centinaia in lingua francese e pochissime in lingua spagnola, inglese e tedesca (solitamente con la sola firma autografa). Di molte non ne è rimasta traccia alcuna; di altre si hanno documenti ineccepibili che ne garantiscono l'esistenza sebbene non si conservino i contenuti e non siano conosciute nell'originale.

tagonista o in cui venne coinvolto attendono a tutt'oggi un non semplice lavoro di controllo.

Gli stessi fatti riferiti dalle pur voluminosissime *Memorie biografiche* richiedono una verifica sistematica, e le limitate ma promettenti ricerche attuate in tale direzione hanno solo stimolato la sete d'ulteriori riscontri.[8] Una volta conosciuto veramente «come sono andate le cose», per esprimerci con l'aurea formula di Ranke, una volta accertati con cura gli eventi, si potrà fare un passo avanti nella critica storica proponendosi interrogativi storiografici sostanziali e correggendo valutazioni, giudizi e pregiudizi dovuti ad apparente ovvietà di cause e di effetti, a sottofondi documentari incerti, inesatti, quando non addirittura falsi o ideologici.[9] Per altro la ricchezza di dettagli illumina di per sé una serie di questioni assai delicate e fornisce una fonte di spunti critici e di osservazioni che forse non può dirsi neanche oggi interamente utilizzata ed esaurita.

Cosicché il principale motivo di interesse offerto dall'epistolario di don Bosco è proprio quello di fornire una cospicua documentazione da porre alla base della futura ricostruzione storica, così da rendere meno imprecisa o, se vogliamo, da integrare la valutazione della sua complessa personalità: e ciò attraverso la viva voce del protagonista, registrata con immediatezza e vivacità.

Non credo che dal massiccio apporto documentario dell'epistolario in cantiere dovrebbe nascere un'immagine radicalmente «altra» da quella ormai conosciuta nella cerchia dei suoi migliori studiosi, ma è indubbio che il don Bosco che emerge dalle lettere si discosta più di quanto non si creda da quello presentato da certa letteratura anche recente. Una cosa è il don Bosco dei sogni, il don Bosco dei miracoli e dei prodigi, il don Bosco del «numinoso», ed una cosa è il don Bosco «feriale» del carteggio epistolare, che si presenta in chiave di concretezza o di problematicità, di contraddizioni ed incertezze, su una lunghezza d'onda terrena. Nelle sue lettere don Bosco brilla, per così dire, del fascino del quotidiano, privo com'è di qualsiasi veste enigmatica che, sia pure involontariamente, concederebbe spazio ad una irrelata atmosfera intrisa di ambigua indeterminatezza.

[8] Aprì gli studi in tale prospettiva l'articolo di J. KLEIN - E. VALENTINI, *Una rettificazione cronologica delle Memorie di san Giovanni Bosco*, in: «Salesianum» 17 (1955) 581-610; recentemente sono apparsi altri analoghi saggi in vari numeri di RSS. Si veda al riguardo la comunicazione di F. Desramaut a questo stesso congresso.

[9] Un esempio di attenta «rivisitazione» di interpretazioni passate bisognose di correzioni è dato dalla comunicazione di Giuseppe Tuninetti a questo stesso congresso a proposito della lunga e dolorosa vertenza che don Bosco ebbe con mons. Lorenzo Gastaldi.

1.2. *Strumento di lavoro per molti studiosi*

Un altro elemento non trascurabile offerto dalla corrispondenza in oggetto consiste nel fatto che la straordinaria ricchezza di relazioni sociali intessute da don Bosco ci offre uno spaccato della vita sociale, politica, culturale, economica, ecclesiale di quella seconda metà del secolo scorso così violentemente scossa da contrasti di ogni genere. La lettera, è noto, è uno strumento sociale e quindi mostra la figura dello scrittore e dei suoi corrispondenti in una particolare situazione, di fronte a precise contingenze sia personali che collettive; pertanto nell'insieme può restituire, in qualche modo, il sapore di un'epoca ed elementi per un migliore profilo di personaggi che in essa hanno operato.

Senza voler qui assumere l'inutile compito di apologista dell'epistolario progettato contro gli eventuali suoi detrattori, a riprova di quanto detto basti notare l'estrema varietà dei referenti: autorità civili quali capi di stato o di governo (Vittorio Emanuele II, Cavour, Rattazzi, Ricasoli, Minghetti, Lanza, Imperatore d'Austria...), personalità ecclesiastiche come papi, cardinali, vescovi, superiori di istituti religiosi (Pio IX, Leone XIII, card. Antonelli, Rosmini...), scrittori e uomini di cultura (Tommaseo, Balbo, Pellico, Vallauri, padri della «Civiltà Cattolica»...), aristocratici ed esponenti della nobiltà piemontese, fiorentina, romana, nizzarda, parigina, marsigliese, barcellonese, sudamericana, umilissimi benefattori, clero diocesano, religiosi e religiose, adulti e giovani di bassa estrazione sociale, ecc. Ora, anche se il carteggio con tali corrispondenti si colloca molto spesso in un ambito prettamente pecuniario, pur tuttavia permette talora di individuare alcuni aspetti della loro personalità e del loro ambiente, ne evidenzia il rapporto instaurato con don Bosco, ne lascia cogliere a volte la situazione morale e spirituale.

Se ci chiediamo che cos'altro ci possono dire le lettere di don Bosco, la risposta potrebbe essere «moltissimo» o, almeno, molte più cose di ciò che potremmo conoscere senza di esse. L'epistolario di don Bosco, nella forma critica con cui verrà editato, manda per cosi dire segnali non solo nella direzione della biografia e della storia, ma anche della psicologia e della psicanalisi, dell'economia e della sociologia, della teologia e della spiritualità, della letteratura e della linguistica, della storia locale e della politica, della genealogia e della pedagogia.[10] Utilizzabile come è sincronicamente e diacronicamente, per via analitica o sintetica, può essere accostato secondo criteri d'integrazione

[10] I diversi significati ed aspetti di un epistolario sono stati oggetto di dibattito in varie sedi. Recentissimi modelli di molteplici accostamenti sono ad es. raccolti in vari «quaderni di retorica e poetica» diretti da G. Folena: cf *La Lettera familiare*, Padova, Liviana Editrice 1985; per la Francia si veda il sopracitato colloquio internazionale di Aix-en-Provence (*La correspondance*). Per alcune possibili letture degli scritti di don Bosco, e quindi anche delle sue lettere, utili sono i suggerimenti offerti da R. FARINA, *Leggere don Bosco oggi. Note e suggestioni metodologiche*, in: P. BROCARDO (a cura), *La formazione permanente interpella gli istituti religiosi*, Leumann (Torino), LDC 1976, p. 349-404.

pluridisciplinare e venire così a costituire uno spazio rivelatore di coordinate epistemiche di cultura e di civiltà. E ancor più, grazie all'applicazione di diversi metodi e di adeguati strumenti di analisi, l'epistolario di don Bosco potrebbe fornire utili e talora indispensabili supporti documentari per quel salto di qualità nella conoscenza di don Bosco da varie parti, e non solo da oggi, auspicato.

In tale ottica anche le esitazioni della scrittura, gli errori d'ortografia e di sintassi, le frasi cancellate ma ancora decifrabili, la frequenza di forme idiomatiche, una volta rilevate, anziché disturbare possono servire ad attestare il livello di apprendimento della lingua da parte dello scrittore, la sua capacità di esprimersi per iscritto ma in chiave di «parlato», la forma letteraria propria di un'epoca, di un ambiente, di un personaggio.

2. I problemi fondamentali di metodo

Affermata così l'utilità dell'edizione critica in cantiere, i problemi di metodo che mi si sono posti sono quelli comuni a tutti gli editori di epistolari di largo respiro. Molti passi sono stati fatti nella scienza e nell'arte di editare lettere, ma a tutt'oggi i principi editoriali non sono stati fissati (e forse mai lo saranno) con assoluta certezza data la peculiarità di ogni epistolario.[11] Tre comunque le questioni: la *raccolta dei testi,* la loro *trascrizione*, le varie *note critiche e storiche.*

Prima però di esporre in breve il modo in cui ciascuno di questi tre problemi è stato affrontato nell'edizione in corso, credo debba prioritariamente rispondere ad una domanda: per chi sono state raccolte e saranno pubblicate queste lettere? Questo perché definire il pubblico cui ci si rivolge significa adottare un metodo di lavoro anziché un altro. Se difatti uno si propone di piacere agli specialisti, sarà necessario provvedere loro minute informazioni e dettagli, che il lettore generico trova di nessun interesse e quasi certamente de-

[11] Il problema è sentito in ogni nazione. In ambito italiano le voci bibliografiche sull'argomento non sono molto numerose. Si può comunque proficuamente consultare: M. MARTI, *L'epistolario come «genere» e un problema editoriale*, in: *Studi e problemi di critica testuale.* Convegno di Studi di Filologia Italiana, Bologna 1961, p. 203-208; fra le più utili introduzioni a raccolte di lettere citiamo quella di E. Garin a: A. LABRIOLA, *Epistolario 1861-1890*, a cura di D. Dugini e R. Martinelli, Roma, Editori Riuniti 1983. In ambito francese: PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ D'HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA FRANCE, *Les éditions de correspondances.* Colloque 20 avril 1968. Paris, Librairie Armand Colin 1969; *Ecrire publier lire les correspondances.* Actes du colloque international: «Les correspondances». Publications de l'Université de Nantes 1983. In lingua inglese: E. BOWERS, *Some principles for scholarly editions of nineteenth-century american authors*, in «Studies in Bibliography» (1964) 223-228; G.T. TANSELLE, *Some principles for editorial apparatus*, in «Studies in Bibliography» (1972) 41-88. Per autori di lingua tedesca: S. SCHEIBE, *Some notes on Letter editions: With special reference to german writers*, in «Studies in Bibliography» (1986) 36-148. Ricordiamo infine che in Canada, a Toronto, da anni si tengono simposi di *editing texts*, i cui atti vengono poi regolarmente pubblicati.

finirà «pedanteria» o «idolatria documentaria». Ma se questi elementi vengono tolti, l'erudito potrà considerarlo un tentativo di «popolarizzazione» e di «divulgazione», che pertanto esula assolutamente dai suoi interessi.

Alla suddetta domanda in parte ho già risposto precedentemente: il ruolo editoriale che ho assunto è quello di offrire uno strumento di lavoro esaustivo ed utile quanto più possibile a cultori e studiosi di varie discipline. Si dirà: ma chi ha bisogno di tutte le annotazioni o spiegazioni che precedono o seguono il testo della lettera? Chi esige quella estrema scrupolosità al testo, che talvolta rischia di impedire una lettura corrente? La risposta è: «nessuno». Ma il testo non si edita per una persona sola. Si pubblica per un gran numero di persone, ivi compresi quanti non sono specialisti di qualche disciplina, quanti conoscono poco o nulla della storia di don Bosco e delle origini della congregazione salesiana, quanti della situazione sociale, politica, culturale, religiosa nell'ottocento italiano sono per vari motivi pressoché all'oscuro.

In altre parole tenterò di offrire un'edizione critica, erudita, scientifica ma che non esclude l'accessibilità del grande pubblico, la lettura corrente dell'onesto lettore, che non è necessariamente uno studioso o un topo di biblioteca. E come è sempre difficile resistere alla tentazione di dire tutto, così è possibile scrivere poco per alcuni e troppo per altri. Come criterio generale di stesura delle annotazioni descrittive ed esplicative, più che a norme astratte, si farà appello all'esperienza altrui, al confronto, al senso di misura che nasce dal proposito di mantenere anche tipograficamente in primo piano il documento di don Bosco e di limitarne l'illustrazione a quanto può servire alla sua piena intelligibilità.

Ma torniamo ai principi editoriali di cui si diceva.

2.1. *La recensione ecdotica*

Inutile sottolineare che anche per il curatore dell'epistolario in questione non si sono presentate le condizioni ideali di lavoro, vale a dire tutte le lettere autografe di don Bosco, tutte le risposte che ha ricevuto e tutti i documenti che permettono di ben comprendere le lettere scritte e ricevute. Anche se non abbiamo alcun diritto di muovere rilievi critici a quanti prima di noi si sono cimentati nella pubblicazione di lettere di don Bosco, rimane comunque un fatto che sia i compilatori delle *Memorie biografiche* sia don Ceria nell'*Epistolario* da lui curato[12] hanno cercato di assicurare il contenuto delle lettere (ri-

[12] I 19 volumi delle MB riportano in ordine non sempre cronologico circa 2360 lettere; di esse si servì sia G. Luzi (S. G. Bosco, *Lettere scelte*, Paravia 1945) sia l'ottuagenario don Eugenio Ceria per la sua edizione dell'*Epistolario* ricco di 2845 testi. Purtroppo don Ceria per quasi nessuna delle lettere originali, che pure ebbe temporaneamente in mano per concessione dei legittimi proprietari, ne indicò l'ubicazione, per cui anche l'editore critico per molte di esse dovrà affidarsi al testo a stampa del suo predecessore, senza poterne verificare la piena attendibilità. Tal-

velatosi per altro non sempre filologicamente impeccabile) senza porsi il problema del contenente, vale a dire del supporto archivistico che solo ne garantisce l'autenticità ed il valore.

Per questo motivo ho cominciato dalla regola di cui non credo si possa mettere in dubbio la legittimità, vale a dire vedere personalmente gli autografi o per lo meno la fotocopia dei medesimi. La loro ricerca e la raccolta finora hanno fruttato l'abbondante messe di oltre 3.000,[13] ivi comprese quelle di poche righe, cui si devono aggiungere varie centinaia di testi a stampa non suffragati dal ritrovamento del manoscritto ma garantiti da testimoni degni di fede.

Non è qui il luogo per anticipare la storia archivistica e la storia della tradizione manoscritta o a stampa delle lettere. Basti dire che le laboriose inventariazioni, i fastidiosi spogli, le fruttuose o deludenti ricerche furono condotte, per ora soprattutto in Italia, su indicazioni di repertorio, su fortunose iniziative personali, su inchiesta esplorativa presso centinaia di archivi e biblioteche pubbliche e private, civili ed ecclesiastiche, in singole famiglie raggiunte grazie ai mezzi di comunicazione di massa. Evidentemente non si è trascurato di ricorrere all'annuncio dell'indagine in corso su riviste storiche specializzate ed alla sensibilizzazione di tutte le comunità salesiane sparse nel mondo.[14]

Tralascio pure di raccontare deliziosi o sconcertanti episodi di cui sono stato testimone, di commentare atti di generosità e di avarizia, di sottolineare la distruzione di originali per incuria degli eredi o per eccesso di devozione, di richiamare quel pizzico di diplomazia posto in atto per avere per lo meno copia di manoscritti custoditi da collezionisti particolarmente gelosi nei confronti del curatore ufficiale. Né spendo parole per lumeggiare un aspetto non secondario della ricerca: quello commerciale, acuitosi per il fatto che molti testi hanno varcato le frontiere originarie e che il centenario ha incentivato la corsa ed il prezzo degli autografi da parte degli antiquari. Un nome per tutti: la famosa casa d'asta londinese, Sothebys, anni fa pose in catalogo e vendette due lettere originali di don Bosco, verosimilmente di non particolare importanza. Nonostante vari tentativi, a tutt'oggi non sono riuscito a localizzarle.

L'ancora provvisorio censimento ha comunque già evidenziato massicci

volta poi di una lettera sarà disponibile solo un estratto (dovuto ad una tradizione parziale) ovvero una semplice indicazione di esistenza. Dall'epistolario di don Ceria sono state pure ricavate le decine di lettere pubblicate in: G. BOSCO, *Scritti spirituali*, vol. a cura di J. Aubry, Roma, Città Nuova 1976 (recentemente rieditate in un unico volume).

[13] Nella convinzione che le lettere da pubblicarsi nel primo volume – relative agli anni 1835-1864 – difficilmente si trovano in paesi esteri – per altro numerosi e non solo in Europa – a tutt'oggi la ricerca «a tappeto» è stata condotta solo sul territorio italiano. Praticamente non c'è stato giornale o rivista a larga diffusione che, interpellato, non abbia accolto l'invito di pubblicare la notizia della ricerca in corso. Cassa di risonanza sono state anche le celebrazioni per il centenario della morte di don Bosco.

[14] Gli originali e le fotocopie di lettere inedite, conservate nell'archivio centrale salesiano, attualmente sono più di un migliaio, un certo numero delle quali di rilevante valore storico.

vuoti cronologici, la distruzione o gli smarrimenti definitivi di corrispondenze autografe anche importanti,[15] la gravità dei danni che possono derivare al materiale epistolare ed all'edizione critica integrale di un epistolario da archivi privi di precisa inventariazione. Le maggiori collezioni di originali sono reperibili nell'archivio salesiano centrale, nell'archivio segreto vaticano, nell'archivio storico comunale di Torino, nell'archivio centrale dello Stato a Roma, in alcuni archivi diocesani, specialmente dell'ex regno sabaudo.[16]

I documenti pervenuti offrono un quadro qualitativo di notevole varietà diplomatica: si va dalle numerose minute agli originali olografi, dagli apografi con firma autografa a copie variamente autenticate, da semplici trascrizioni a testi a stampa, purtroppo non irreprensibili, ai quali mancando gli originali sarà giocoforza affidarsi.

2.2. *L'edizione del testo*

Lo scopo di un'edizione critica è quello di dare al lettore un testo autentico ed accurato, così da poter essere utilizzato da chiunque abbia in esso qualche interesse. Se così non fosse, anche il più minuzioso e completo apparato editoriale risulterebbe privo di valore.

Come riprodurre le lettere di don Bosco? Esattamente tali e quali, senza modifiche ed interventi arbitrari dell'editore: vale a dire con gli stessi criteri filologici con cui si pubblicherebbe qualsiasi altro scritto d'autore. Qualora si dovesse correggere dal punto di vista storiografico qualche errore, si ricorre-

[15] Si pensi alla mancanza quasi totale della corrispondenza con mons. Luigi Fransoni, sotto la cui giurisdizione don Bosco operò per quasi ventanni. Così pure finora è stata impossibile la consultazione dell'archivio di casa Savoia, che dovrebbe custodire scritti di notevole interesse. Lettere ad autorità centrali dello Stato sono andate disperse per tutta una serie di motivi, non ultimo quello dei trasferimenti della capitale da Torino a Firenze, e da Firenze a Roma. Delle decine di missive alla famiglia Callori, in buona parte fortunatamente già pubblicate, è impresa quasi disperata pensare di recuperare l'originale.

[16] Per quanto riguarda ad esempio la ricerca della corrispondenza di don Bosco col papa e con la curia romana, nel solo archivio segreto vaticano si devono compulsare centinaia di fascicoli sparsi in una serie di fondi: *Segreteria di Stato, Epistulae Latinae, Epistulae ad Principes, Congregazione dei Vescovi e Regolari, Spogli Cardinali, Nunziatura di Torino, Brevi* ecc. Vi si aggiungano gli archivi delle congregazioni romane non confluiti in quello segreto: *Congregazione dei Vescovi e Regolari*, di *Propaganda Fide*, dell'*Indice*, ecc. Considerata la vastità e l'organizzazione dei fondi dell'archivio segreto vaticano si può comprendere la complessità di una ricerca esauriente. Qualche passo in tale direzione l'ho già fatto, e qualche nuova acquisizione è già apparsa sulla rivista dell'Istituto Storico Salesiano e in *L'azione mediatrice di don Bosco nella questione delle sedi vescovili vacanti in Italia dal 1858 alla morte di Pio IX (1878)*, nel volume: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 251-328. Pure l'ASC è in fase di riordinamento; di conseguenza non si esclude la scoperta di ulteriori lettere o di indicazioni per le stesse. Quanto all'archivio storico comunale di Torino non si prospettano particolari sorprese, in quanto un'indagine di una certa consistenza è stata ultimamente condotta in vari suoi fondi: cf l'introduzione del recentissimo studio (in tre parti): G. BRACCO (a cura), *Torino e Don Bosco*, Torino, Archivio Storico della città di Torino 1989.

rebbe alle «note» sottostanti. La scrittura dell'educatore piemontese, come molti sanno, pone qualche problema di lettura: ma per chi vi si è reso familiare le esitazioni si riducono quasi solo alla scelta fra una maiuscola ed una minuscola, alla decifrazione di una lettera o di una sillaba che pare (o forse è) una ma non può che essere un'altra, all'interpretazione di una parola scarsamente visibile. Altro è evidentemente il problema di rilevare le molteplici correzioni apportate da lui o da altri, sulle minute e talvolta pure sugli originali.

Comunque la nostra edizione, che non sarà di carattere diplomatico (ma con le tecniche fotografiche moderne e per testi dell'ottocento ha ancora senso una trascrizione diplomatica?), riprodurrà il testo delle lettere il più filologicamente attendibile, anche se «corretto» da minimi ed indispensabili ritocchi interpuntivi ed ortografici, dall'uso del corsivo per i titoli di opere o per espressioni di altre lingue, dall'integrazione di evidenti *lapsus calami* (per altro sempre indicati), dalla diversa paragrafazione rispetto all'originale.

2.3. *Note dell'editore*

L'articolazione delle note sarà la seguente:

1. Il testo della lettera verrà preceduto dalle *note descrittive*. In esse si daranno tutte le informazioni relative al manoscritto (o testo a stampa) che si edita: posizione archivistica, dimensioni, eventuale colore della carta e dell'inchiostro, condizioni di conservazione, segni particolari, timbri postali, tipologia diplomatica, edizioni anteriori apparse nelle *Memorie biografiche* e nell'*Epistolario* curate da don Ceria, breve regesto della lettera. Ovviamente rimane sempre la possibilità che don Bosco non abbia spedito la lettera.

2. L'*apparato delle varianti* verrà ubicato immediatamente dopo il testo della lettera e del relativo indirizzo. Nei casi in cui si avrà sotto mano la minuta della lettera, la si confronterà con l'originale autografo o allografo che sia, e pertanto l'apparato critico ne registrerà tutte le variazioni. Onestà vuole però che si dica subito come per la maggior parte delle volte, più che di interessante sviluppo di idee o di nuovi apporti sostanziali, si tratta o di aggiunte e soppressioni di limitato interesse, ovvero di correzioni formali di non evidente valore letterario. L'augurio è che un simile corredo di varianti non venga a costituire un solitario monumento alla pedantesca ossessione dell'editore ma possa diventare un possibile strumento di analisi linguistica e di miglior conoscenza del personaggio don Bosco.

3. Infine seguiranno le *annotazioni storiche* che data la natura dell'epistolario in questione, si collocheranno soprattutto nella linea:

– della biografia, in rapporto ai numerosissimi corrispondenti o personaggi citati, spesso sconosciuti non solo ai repertori nazionali, ma anche a quelli regionali o locali;

– dell'archivistica per le risposte alle singole lettere o per altri documenti cui si allude: giova qui notare come chi è estraneo può sorvolare su certi accenni, su certe espressioni o modi di dire, che invece può cogliere chi è più addentro alle «segrete cose», chi appartiene alla famiglia spirituale di don Bosco;

– della cronistica o storiografia locale per le vicende in atto, i loro antefatti e le loro conseguenze.

Dopo la collazione dei testi, il maggior problema è costituito dalla loro opportuna e precisa illustrazione. Il pericolo, cui si accennava, è quello di schiacciare sotto il peso d'annotazioni eccessive il testo della lettera, che resta il *movens* di un'edizione. Subordinando, come è giusto, il mio compito a quello dello scrittore, vorrei riuscire a dare sistematicamente tutti gli schiarimenti indispensabili e niente altro. Va da sé che in rapporto a tale indispensabilità le opinioni variano. Comunque in linea di massima le note storiche o esplicative serviranno per l'identificazione del destinatario, dei personaggi e dei luoghi citati, per la giustificazione dell'eventuale proposta di datazione, per la spiegazione di parole od espressioni di difficile comprensione ad un comune lettore dei nostri giorni, per alcune informazioni circa luoghi, ambienti, situazioni che riuscirebbero incomprensibili ad un pubblico non unicamente italiano o che comunque potrebbero essere talvolta di difficile reperimento da parte degli stessi studiosi.

Si lasceranno a chi è dotato di speciali competenze le analisi linguistiche ed estetiche, le interpretazioni storiche, i giudizi di valore, la biografia critica di don Bosco. Invece si approfitterà di tali note per riportare *in extenso*, per estratti o per sintesi le lettere *a* don Bosco, nel caso in cui dovessero servire a meglio comprendere quelle *di* don Bosco. Analogamente si farà per molti di quei documenti di un certo valore quali promemoria, biglietti, scritti di varia natura che, pur non essendo lettere vere e proprie,[17] tuttavia si ritiene importante darli alle stampe unitamente all'epistolario. In caso di eccessiva lunghezza, un'appendice documentaria potrà servire all'uopo.

3. Conclusione

Da tempo mi pongo un quesito di non trascurabile rilievo sul piano metodologico: devo aspettare di raccogliere tutte le lettere prima di incominciare a pubblicare l'epistolario? A parte il fatto che nessuna pubblicazione di questo genere potrà mai dirsi completa, in quanto le ricerche non saranno mai estese abbastanza, al quesito sono orientato a rispondere negativamente per il fatto

[17] Per lettera intendiamo una comunicazione scritta da un soggetto ad un altro, con una data ed un luogo di partenza, un luogo di arrivo, un caratteristico inizio (*incipit*) ed un saluto conclusivo, seguito da firma.

che se attendo di avere tutte le lettere, probabilmente non le pubblicherò mai. L'attuale difficile situazione di decine di biblioteche ed archivi, per non dire l'impossibilità di identificare i discendenti od eredi dei destinatari di centinaia di manoscritti, sono la più tangibile dimostrazione che lettere di don Bosco potranno apparire nella maniera e nei luoghi più impensati.[18]

Il fatto comunque non dovrebbe costituire un problema: sarà sempre possibile aggiungere supplementi e, grazie agli indici, collocare ciascuna lettera nella stretta sequenza cronologica seguita per i testi che erano disponibili al momento dell'edizione dei singoli volumi. Del resto non credo ci sia maggior pubblicità che la pubblicazione stessa.

Il curatore dell'epistolario è perfettamente conscio della sua inadeguatezza per il non facile compito che gli è stato affidato e della sua temerità nell'accettarlo. La sola speciale qualifica che può vantare è quella dell'età che gli dovrebbe permettere, *Deo volente,* di portare a termine l'opera cui ha posto mano, e che si augura possa diventare un contributo prezioso per un'interpretazione ben fondata del significato storico, nella chiesa e nella società, della personalità e dell'opera di un uomo di nome don Bosco.

[18] Prova ne è che ci sono già pervenute lettere da ambienti e paesi in cui era arduo sospettare la presenza di autografi di don Bosco: dal Madagascar, dal Canadà, da città degli Stati Uniti, del Guatemala, della Cecoslovacchia ecc. Non sempre il destinatario di tali lettere risiedeva in quella località; talvolta gli originali sono stati colà portati da missionari che in qualche modo ne erano venuti in possesso.

LA SITUAZIONE E L'UTILIZZAZIONE DELL'ARCHIVIO SALESIANO CENTRALE [1]

Raffaele FARINA

1. Brevi cenni storici sull'Archivio dagli inizi al 1972 [2]

Tra i primi scritti di don Bosco troviamo un Regolamento per gli Oratori Festivi, composto tra il 1847 e il 1852, di cui si conserva il manoscritto. L'intero capitolo IX è dedicato all'Archivista o Cancelliere.[3] Questi, vi si legge, aveva il compito di custodire i vari registri, tenere sotto chiave la musica dell'Oratorio, curare la piccola Biblioteca di libri scelti per la gioventù, notando nome e dimora di colui al quale impresta i libri e vigilando che non si perda alcuna cosa di proprietà dell'Oratorio. Si tratta in sostanza di una serie di disposizioni mutuate da altri regolamenti e che negli oratori di don Bosco rimasero a quanto pare lettera morta. Gli Archivi delle opere salesiane sorsero tuttavia empiricamente e con documentazione abbondante. Don Bosco usava conservare quanto riteneva importante alla gestione e alla memoria dei fatti: suoi scartafacci scolastici, elenchi di giovani, registri di cresimati, registrazioni di messe, quietanze di tipografi. Il teologo Giovanni Borel, suo primo collaboratore, già nel 1846 teneva e custodiva la contabilità; poi don Vittorio Alasonatti cominciò a raccogliere registri di accettazione, di spese e introiti, di profitto scolastico.

Non si tratta ancora dell'Archivio della Congregazione, ma si prelude ad esso. Alle carte promananti dall'attività ufficiale e sociale si aggiungevano testimonianze varie sulle gesta del fondatore. Già negli anni 1860-61, i giovani membri della nascente Congregazione religiosa (tra i quali Ruffino, Bonetti, Francesia, Rua e altri) si sentivano in dovere di formare una Commissione per

[1] Devo la stesura di questo contributo alla generosa e fedele collaborazione di don Vendel Fenyö.

[2] Cf P. STELLA, *Archivio Centrale Salesiano*, in: L. PASZTOR, *Guida alle fonti per la storia dell'America Latina negli Archivi della Santa Sede e negli Archivi ecclesiastici d'Italia*, Città del Vaticano 1970, p. 521; V. FENYÖ, *L'Archivio Salesiano Centrale*, in RSS 4 (1985) 149-151.

[3] Vedine l'edizione del 1877 in: OE XXIX 49s. Cf pure MB III 104.

registrare i fatti giudicati straordinari e le parole del loro Superiore e Padre, perché «nulla di quello che appartiene a don Bosco cadesse in oblio».[4]

L'Archivio segue le vicissitudini e gli sviluppi della nascente Congregazione e della Casa Madre di Torino Valdocco. Gli fu assegnato un locale apposito, non sempre sufficientemente spazioso, ma sano. Il responsabile ne è stato sin dall'inizio il Segretario generale della Congregazione. Non si ha traccia di un qualche Regolamento od opuscolo illustrativo di esso. Il quarto successore di S. Giovanni Bosco, don Pietro Ricaldone, dedica un numero degli *Atti del Capitolo Superiore* agli Archivi, nel quale si dilunga a parlare degli archivi delle Case Salesiane, si sofferma sugli archivi ispettoriali e si limita a nominare soltanto l'«Archivio Generale della Congregazione».[5]

Nell'ultimo dopoguerra maturò l'idea di un completo riordinamento dell'Archivio (fu l'occasione per cambiarne il nome in «Archivio Centrale Salesiano»), lo si dotò di scaffalature metalliche e soprattutto di un nuovo Titolario, ispirato al sistema decimale. L'anima dell'impresa fu don Tommaso Bordas. Egli preparò il nuovo Titolario, che doveva servire indistintamente alle Biblioteche e agli Archivi.[6] Forse in vista dell'utilizzazione di esso nelle Biblioteche, nel nuovo Titolario furono inseriti numerosi argomenti, preparati con cura meticolosa, che compromisero, almeno parzialmente, l'ordinamento essenzialmente archivistico, secondo la natura delle pratiche: molti materiali infatti furono scorporati dall'incartamento al quale avrebbero dovuto afferire e furono collocati in posizioni disparate (carteggi di singoli superiori, carte varie versate comunque dai singoli Dicasteri alla Segreteria generale del Consiglio Superiore, ecc.); fu così sconvolto il principio archivistico della provenienza e la stessa cronologia del materiale cartaceo, versato con frequenza talvolta settimanale nell'Archivio, che lentamente assorbì e confuse *in uno solo* l'Archivio corrente e quello storico di una Congregazione ormai a dimensioni mondiali.

Durante la sua vita più che secolare l'Archivio ebbe diverse denominazioni. Inizialmente si usava indistintamente il termine «Archivio della Congregazione» o «Archivio Salesiano». Dai primi decenni di questo secolo si parla dell'«Archivio del Capitolo Superiore», dicitura questa reperibile sulla maggior parte delle carte conservate fino al 1972. Dal 1951 al 1985 ha portato il nome di «Archivio Centrale Salesiano»[7] e, con l'entrata in vigore del *Regolamento,* quello di «Archivio Salesiano Centrale».[8]

[4] MB VI 861-863; VII 129.

[5] ACS (1943) n. 120, 279.

[6] Cf T. BORDAS, *La clasificación decimal aplicada a la Congregación Salesiana para sus Bibliotecas y Archivos*, in «Boletín de la Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Madrid» II/14 (1953) 13-16.

[7] A dire il vero il volume di don Torras, di cui nella nota 13, porta già la dicitura «Archivio Salesiano Centrale». Sembra però che il cambiamento, voluto per evitare confusione con la medesima abbreviazione usata per la pubblicazione periodica *Atti del Consiglio Superiore* (*ACS*), sia diventato ufficiale solo nel 1985.

[8] ACG (1985) n. 314, 48-56.

Sotto la dipendenza del Segretario generale del Consiglio Superiore (oggi «Consiglio Generale») si sono succeduti, dal tempo di don Bosco sino ad oggi, i seguenti Archivisti nella direzione dell'Archivio Centrale Salesiano:[9]

1. *Don Gioacchino Berto* (1847-1914): segretario di don Bosco fino al 1882, si faceva aiutare, nel suo lavoro archivistico, da don Michele Rua, don Angelo Lago, don Giuseppe Lazzero, don Francesco Dalmazzo e altri. Anche *don Carlo Viglietti* (1864-1915), che gli successe nel 1882 come segretario di don Bosco, fu suo collaboratore nel raccogliere e ordinare accuratamente gli scritti riguardanti la Congregazione salesiana.

2. *Don Giovanni Schläpfer* (1884-1946): da chierico studente aiutava don Berto e, appena ordinato sacerdote il 20 luglio del 1913, alle dipendenze di don Calogero Gusmano, segretario del Consiglio Superiore (1912-1935), successe a don Berto come Archivista. Catalogò l'Archivio con l'aiuto del sig. Giuseppe Balestra (1868-1942), segretario particolare di don Rua. Don Schläpfer, sia pure con criteri empirici, elaborò un accurato ordinamento dell'Archivio, poi sconvolto dal suo successore. Fu responsabile dell'Archivio fino al 1946.

3. *Don Tomás Bordas* (1889-1968): lavorò all'Archivio sin dal 1926 e ne assunse la direzione nel 1946, alla morte di don Schläpfer. Fu coadiuvato in Archivio da don Johann Birkenbiehl e da don Luigi Tavano. Oltre per la prima redazione sistematica di un Titolario dell'Archivio, ispirata alla classificazione decimale di Dewey, come abbiamo detto sopra, è ricordato per aver collaborato al trasferimento della parte più importante dell'Archivio nei sotterranei della basilica di Maria Ausiliatrice a Torino, per sottrarla all'eventualità di una distruzione nei bombardamenti aerei della città durante la seconda guerra mondiale.

4. *Don Pietro Stella,* apprezzato studioso di don Bosco, fu affiancato a don Bordas nel 1961 e diresse l'Archivio fino al 1965. Si dedicò particolarmente alla organizzazione e classificazione del Fondo don Bosco, dalla cui accurata conoscenza provengono i suoi noti lavori storici su don Bosco.

5. Attualmente, pur se con il grado di Vice-Direttore dal 1985, dirige dal 1965 l'Archivio *don Vendel Fenyö,* con l'aiuto da qualche anno di don Tarcisio Valsecchi e, recentemente, di don Jaroslav Polácek e di don Ambrogio Park. Va qui pure ricordata la breve, eppure efficace, direzione biennale (1980-81) di *don Ugo Santucci.*[10]

[9] Cf A. MARTÍN, *Jaen en los Archivos de Roma: Instituciones giennenses en el Archivo Central Salesiano,* in «Boletín del Instituto de Estudios Giennenses» 90 (1976) 6-7.

[10] Cf *Elenco Salesiani don Bosco 1980/1981,* vol. I 11-12 (Settori e Attività della Casa Generalizia).

2. La problematica emersa dopo il trasferimento a Roma (1972)

Nel 1972 la Direzione Generale Opere don Bosco si trasferì da Torino a Roma, in una nuova sede (via della Pisana, 1111, appena fuori del Grande Raccordo Anulare), portando con sé anche l'Archivio. L'ordinato trasporto e la nuova sistemazione avvenne, senza inconvenienti, nel giro di pochi mesi. La maggior parte dei documenti è stata collocata su scaffalature metalliche, in contenitori *Resisto*, in un locale almeno per adesso sufficientemente ampio, climatizzato con temperatura a 20° e umidità a 50°.

La mancanza di spazio costrinse subito ad una scelta, che, in fin dei conti, si è dimostrata utile, quella cioè di scorporare dall'Archivio la cosiddetta "Biblioteca storica" di Torino-Valdocco, che ha trovato anch'essa, con la creazione dell'Istituto Storico Salesiano nel 1982 e, dopo il 1985, con la risistemazione della Biblioteca della Casa Generalizia, la sua sistemazione definitiva. Non va taciuto in questa sede il fatto deplorevole che, in questa separazione, fatta senza un dovuto controllo, sono andati dispersi alcuni esemplari di opere che facevano parte della cosiddetta «Biblioteca di don Bosco», la biblioteca utilizzata cioè dal Santo durante la sua vita. A questo va aggiunto il fatto che buona parte di questa cosiddetta «Biblioteca di don Bosco» è rimasta ancora a Torino-Valdocco, separata dall'altra parte trasferita a Roma.

Questo è stato uno dei problemi che il Responsabile dell'Archivio, arrivato a Roma, negli anni della grande crisi, ha dovuto allora affrontare. La problematica è stata da don Fenyö, soprattutto nel 1973, ripetutamente, pur con la discrezione che gli è caratteristica, presentata in promemoria e appunti, che sono noti a quelli che nel ventennio passato hanno avuto a che fare con l'Archivio o si sono occupati in qualche modo di studi sul nostro fondatore e sulla Congregazione salesiana.[11] Ecco sintenticamente alcuni dei problemi individuati:

1. La classificazione decimale, messa in atto dal 1951, ebbe il merito di facilitare la ricerca del materiale per argomenti e persone, ma senza salvaguardare sufficientemente e adeguatamente il principio archivistico della provenienza del materiale. Essa non rispecchiava perciò, come avrebbe dovuto, la storia, le strutture e le competenze dell'ente, di cui raccoglieva e ordinava il materiale documentario.[12]

[11] Cf ad esempio V. FENYÖ, *L'Archivio Centrale: difficoltà nella consultazione* (15 aprile 1973); ID., *I problemi del titolario nell'Archivio Centrale Salesiano* (2 maggio 1973). Cf pure J. HOMOLA, *La funzione della Segreteria generale di una Casa Generalizia in rapporto coll'Archivio, in modo particolare con quello corrente* (Lavoro di studio presentato nella Scuola di Archivistica dell'Archivio Segreto Vaticano, 1973). Questo lavoro, redatto da un salesiano, fa riferimento alla situazione dell'Archivio della Casa Generalizia Salesiana.

[12] Leggendo il contributo di cui sopra alla nota 6, si desume chiaramente che il criterio adottato da don Bordas, nella raccolta e nell'ordinamento del materiale, fu quello di un ben attrezzato Ufficio Stampa. Vale la pena di ricordare come da tale Ufficio egli provenisse quando assunse l'incarico di Archivista.

2. Il Titolario, redatto con i suddetti criteri della classificazione decimale, non teneva conto della divisione in uso negli Archivi delle Case Generalizie, la divisione cioè nei tre nuclei tradizionali di *generalia*, *provincialia*, *personalia*, sebbene questi si potessero desumere senza grandi difficoltà dall'insieme delle voci.

3. La consultazione era difficile per mancanza di strumenti di descrizione e di ricerca. Unico strumento era il Titolario, dei cui difetti abbiamo detto qui sopra.

4. Il materiale archivistico non era diviso con criterio unico; molto materiale dello stesso tipo si trovava in diversi fondi.

5. La schedatura del materiale era ed è rimasta a metà, in alcune parti o fondi ben fatta, altrove meno. Per questi motivi e per quelli detti al n. 3, la consultazione richiede che l'archivista dedichi molto tempo nella ricerca a servizio del ricercatore-studioso o che permetta allo studioso la ricerca diretta del materiale, ciò che è inammissibile.

6. Mancava il *Regolamento dell'Archivio* e ciò creava i problemi di cui abbiamo appena detto e altri, quali ad esempio il problema del versamento del materiale dagli Uffici nell'Archivio e quello dello scarto del medesimo materiale.

7. Alcuni dei problemi dell'Archivio erano frutto della insufficiente organizzazione degli Uffici, che producono i documenti che sono poi versati nell'Archivio.

3. La riproduzione su microschede del «Fondo don Bosco» (1979-1980)

La sezione dell'Archivio riguardante il Fondatore, continuamente consultata, come lo fu sin dagli inizi della Congregazione, ha bisogno della maggior salvaguardia. Perciò si è pensato di conservarne l'integrità ricorrendo alla microfilmatura. Il lavoro fu realizzato tra il giugno del 1979 e il giugno del 1980 dal sacerdote salesiano spagnolo don Alfonso Torras. Si tratta di 2.322 microschede (150 x 104 mm), ognuna delle quali contiene 60 fotogrammi. Il che vuol dire 139.151 pagine di documenti riprodotti.

Per un'adegnata utilizzazione di questo Fondo microfilmato si è proceduto alla numerazione delle carte una per una, in vista della collocazione verticale ed orizzontale sulla microscheda: 5 file di 12 fotogrammi per scheda. Poi si rese necessario l'indice o catalogo per individuare ogni singolo documento sistemato sulla microscheda. Questo ultimo paziente lavoro di don Torras venne poi pubblicato a stampa in 629 pagine.[13] La consultazione di questo Fondo microfilmato è possibile non solo presso l'Archivio Salesiano Centrale,

[13] ARCHIVIO SALESIANO CENTRALE, *Fondo don Bosco,* Microschedatura e Descrizione, a cura di A. Torras, Roma, Direzione Generale Opere don Bosco 1980.

ma anche presso molte delle istituzioni salesiane nel mondo che ne hanno acquisito copia.[14]

La realizzazione di una tale impresa, pur con qualche menda, dovuta alla non compiuta organizzazione dell'Archivio, è meritevole di plauso. Essa non solo ha adempiuto lo scopo prefissosi di salvaguardare per i posteri tale prezioso tesoro dagli eventi del tempo (guerre, incendi, terremoti, ecc.) e dall'usura della consultazione continuata, ma lo ha messo praticamente a disposizione degli studiosi di tutto il mondo, che non sempre hanno la possibilità di poter consultare a Roma gli originali.

Proprio una più facile utilizzazione di questo Fondo microfilmato fa pensare ad una seconda edizione di esso, quando sarà compiuta la computerizzazione del Fondo don Bosco. Si potrà allora far apparire su ogni scheda la segnatura propria di ogni documento e si potrà approntare una Guida di consultazione più intuitivamente accessibile.[15]

4. La sistemazione recente dell'Archivio (1984-1988)

L'iniziativa della riproduzione del «Fondo don Bosco» su microschede è un esempio dimostrativo di un clima nuovo, che, dietro la spinta dei Capitoli Generali, a cominciare da quello Speciale del 1971-1972, aveva dato, con un invito al rinnovamento, anche uno stimolo allo studio dello spirito del fondatore e delle origini e conseguentemente alla valorizzazione di quanto tramandato anche per iscritto. Si possono ricordare, come più rilevanti, la rifondazione, nel 1972, presso l'Università Pontificia Salesiana del *Centro Studi don Bosco*, che fece seguito al Capitolo Generale Speciale (vedine gli *Atti* al n. 186),[16] e la fondazione, nel 1982, presso la Casa Generalizia *dell'Istituto Storico Salesiano,* in conformità con la delibera del Capitolo Generale 21° del 1977-78 (*Atti* n. 105c).[17]

L'esigenze di ricerca e di studio dell'Istituto Storico, appena nato, diedero la spinta definitiva alla recente sistemazione dell'Archivio, alla cui preparazione e avvio ho partecipato in maniera attiva e diretta. Ciò fu fatto soprattutto in tre tappe: la preparazione e promulgazione del Regolamento, la preparazione della computerizzazione, la computerizzazione stessa.

[14] A. Torras, dietro richiesta di alcune ispettorie salesiane, realizzò, tra il 1980 e il 1982, una seconda serie di microschede (149.090 fotogrammi), di cui purtroppo non ha pubblicato la guida.

[15] Alcuni cenni sulla strutturazione del «Fondo don Bosco» vedili in: P. STELLA, *Gli scritti a stampa di S. Giovanni Bosco*, Roma, LAS 1977, p. 15-16.

[16] *Atti del Capitolo Generale Speciale XX*, 457. Cf R. FARINA, *Leggere don Bosco oggi: note e suggestioni metodologiche*, in: P. BROCARDO (a cura), *La formazione permanente interpella gli Istituti Religiosi,* Torino-Leumann, LDC 1976, p. 356.

[17] Cf il primo numero di RSS 1 (1982).

4.1. *Il Regolamento dell'Archivio Salesiano Centrale (24 maggio 1985)*

Promulgato con lettera del Rettor Maggiore, indirizzata al Segretario generale,[18] il Regolamento dell'Archivio ne contiene il programma di ristrutturazione, che si va attuando da 3 anni a questa parte e che si può dire sostanzialmente realizzato, se si prescinde dal fatto che la corsa con il tempo per la computerizzazione di tutto il materiale archivistico durerà un certo non ben definito numero di anni.

Mi pare opportuno rilevarne qui alcuni dei contenuti più importanti:

1. La costituzione di un gruppo di Archivisti, debitamente preparati, guidati da un Direttore e un Vice-Direttore, che si occupano dell'ordinamento, della classificazione e inventarizzazione, della codificazione e computerizzazione, nonché della conservazione della documentazione contenuta nell'Archivio (art. 4-14). Fino a questo momento tutta la responsabilità e il lavoro cadevano, quasi esclusivamente, sulle spalle di una sola persona.

2. La divisione del materiale documentario, fatta per ragioni di tipo pratico, in quattro sezioni: Archivio storico, Archivio di deposito, Archivio corrente e Archivio pratiche riservate (art. 15-16).

3. La regolamentazione dettagliata della consultazione dell'Archivio (art. 17-27). Nella lettera di promulgazione, il Rettor Maggiore decreta l'apertura dell'Archivio alla consultazione di tutti gli studiosi, che ne fanno richiesta, attenendosi alle norme regolamentari, fino al 1931, anno della morte del terzo successore di don Bosco.

4. Il programma di organizzazione della documentazione contenuta nell'Archivio, che contempla soprattutto: 1) censimento di ogni documento (registrazione e timbratura); 2) raccolta di ogni documento in scatole numerate e assegnazione di un codice di classificazione, che fa riferimento al Titolario dell'Archivio, e di un numero di collocazione, che determina l'individualità del singolo documento; 3) il versamento dei documenti in Archivio; 4) lo scarto.

4.2. *La preparazione della computerizzazione*

Questo importante lavoro procedette, con tutte le cautele dovute al pionierismo in tale campo, su tre fronti contemporaneamente. Si dovette prima di tutto preparare l'Archivio come tale a tanta impresa. Si trattava di risolvere l'antico problema della separazione dell'*Archivio storico* dall'*Archivio corrente*.

[18] Cf ACG (1985) 48s. Il *Regolamento* segue subito dopo la lettera, alle pag. 50-56. Facendo riferimento a questo Regolamento, nel manuale per l'Ispettore (*L'Ispettore Salesiano: un ministero per l'animazione e il governo della comunità ispettoriale*, Roma, Direzione Generale Opere don Bosco 1987), l'Appendice 13 (p. 547-558) rinnova e aggiorna le indicazioni per gli Archivi ispettoriali e locali, date da don Pietro Ricaldone nel 1943 (cf nota 5).

Ciò fu fatto: 1) riducendo i versamenti dagli Uffici all'Archivio a quelli esclusivamente regolamentari (*Reg.*, art. 36) delle scadenze dei sei o dei dodici anni, e comunque quando le pratiche sono concluse e non sono perciò più asportabili dall'Archivio né «gonfiabili»;[19] 2) estraendo, con un lavoro durato complessivamente due anni, tutte le cartelle e la documentazione dei confratelli salesiani viventi, per costituire un Archivio corrente apposito, del tutto nuovo, situato in un locale ampio attiguo e dipendente dalla Segreteria Generale, e comunque del tutto indipendente e al di fuori dell'Archivio Salesiano Centrale;[20] 3) numerando tutte le scatole contenenti i documenti,[21] in modo da poter assegnare a ciascuno di questi un suo *numero individuale*, che fa riferimento alla *scatola* e alla *camicia*, in cui è contenuto.

L'assegnazione di una sigla alfanumerica individuale esclusiva di collocazione ad ogni documento distingue quest'ultimo da qualsiasi altro ed è il mezzo di reperimento di esso nella massa di documenti conservati (circa 2.500.000). La ricerca dovrà essere fatta non più, come sinora, facendo riferimento locale alla classificazione, ma, tramite computer, facendo riferimento alla collocazione. Per cui le pratiche versate non saranno più smembrate inserendo i documenti in scatole diverse secondo la classificazione ricevuta, ma rimarranno integre come sono state versate e riceveranno la sigla di collocazione tramite la quale saranno reperibili. Sarà così possibile consultare, secondo le norme archivistiche usuali e con i vantaggi che ogni storico conosce, la documentazione esattamente come è stata versata.

Era stato intanto elaborato un sistema, unico per l'Archivio e per la Segreteria Generale, per l'assegnazione di un codice alfanumerico (con non più di sei lettere o cifre) sia alle case che ai confratelli salesiani dall'inizio della Congregazione sino ad oggi. Era il primo passo per la redazione del Titolario o classificazione dei documenti. Questo ha ricevuto la sua redazione ultima il 31 maggio 1988 e costituisce il punto di riferimento per la schedatura tramite computer dell'Archivio Salesiano Centrale.

[19] Tuttavia, siccome non è stato ancora risolto completamente il problema del protocollo unico per tutti gli Uffici della Casa Generalizia, né vi è del resto un Regolamento che prescriva, tra l'altro, un modo più o meno uniforme di versare le pratiche nell'Archivio, quando queste sono concluse, l'Archivio Centrale continua ad avere, in un locale attiguo e da esso dipendente, un Archivio che è di deposito e corrente allo stesso tempo (*Reg.*, art. 15, par. 3-4). Esso è attualmente ordinato e schedato con cura da don Alfredo Hasbún, pronto per essere versato nell'Archivio Storico, secondo le scadenze stabilite.

[20] Ciò ha comportato un lungo lavoro di verifica e revisione dei nomi dei confratelli non solo viventi ma anche defunti, ognuno dei quali, a scanso di qualsiasi futuro equivoco e confusione, è stato contrassegnato con un proprio ed esclusivo codice alfanumerico (6 cifre o lettere al massimo). Il codice per es. 78A001) inizia con due cifre e una lettera che stanno a significare l'anno di ingresso in Congregazione (78A = 1878; 78B = 1978; 78C = 2078, ecc.); seguono tre cifre, secondo le quali sono contrassegnati successivamente da uno in avanti (001, 002, 003, ecc.) i singoli confratelli che nell'anno sono entrati in Congregazione.

[21] La numerazione delle scatole va da A000 ad A999 per il primo migliaio fino a Z000-Z999 per il 25° migliaio. Dal 26° al 50° migliaio si sposta la lettera alfabetica alla fine: 000A-999A, 000Z-999Z.

Mentre nel Titolario precedente i Titoli erano dieci, ora sono stati portati a ventitré. Cominciano con una lettera dell'alfabeto, eccetto quello riguardante i singoli confratelli che cominciano invece con una cifra.

4.3. *La computerizzazione*

Se l'Archivio avesse avuto le vicende e difficoltà normali di qualsiasi altro Archivio, se fosse stata disponibile una sufficiente schedatura di esso, forse non ci si sarebbe imbarcati nell'impresa della computerizzazione di esso. Essa è tale da scoraggiare, agli inizi, chiunque. Ma non ne siamo pentiti, anche se la strada da percorrere è lunga. Lo sarebbe ancora di più se volessimo usare i mezzi tradizionali per gestire un tale Archivio.

Approntato il Titolario e fissata la collocazione e numerazione dei documenti, dopo alcuni mesi di rodaggio, si è dato inizio alla memorizzazione (input) per ogni singolo documento (che può essere un semplice foglio di appunti oppure l'insieme di più fogli o pagine), dei seguenti dati: *Collocazione, Classificazione, Tipo di documento, Data, Luogo di origine, Autore/i, Destinatario/i, Titolo/Regesto, Supporto, N. di fogli/pagine, Presentazione, Autenticità (Originali/Autografi), Pubblicazione (Si/No), Chiavi di ricerca (fanno riferimento al Titolario: 32 possibilità).*

Il numero dei documenti, calcolati sulla base di 6.700 scatole presenti in Archivio ognuna delle quali contiene mediamente circa 400 documenti, è approssimativamente 2.500.000. Calcolando il numero delle voci per ogni documento e l'ampiezza di alcune di esse (per es. Titolo/Regesto, Chiavi di ricerca...) ci si può fare un'idea dell'impegno e della vastità del lavoro intrapreso. Si è dato inizio alla memorizzazione del *Fondo don Bosco*: si tratta di circa 30.000 documenti, e non potrà essere finito che entro cinque anni.

I vantaggi di questo sistema sono quelli di ogni schedatura (censimento, ordinamento, collocazione, classificazione) con in più risparmio di personale, rapidità, esattezza e possibilità di un tipo di ricerca (univoca o incrociata a due e più voci o campi) impensabile con i sistemi tradizionali. È garantita inoltre la sicurezza di reperimento di ogni documento memorizzato al 99%.

Nel mentre si procede con questo lavoro, l'Archivio rimane aperto alla consultazione degli studiosi, e gli Archivisti, pur con questo gravoso impegno, si prestano generosamente ad aiutarli nel reperimento della documentazione richiesta e spesso nella loro lettura e interpretazione. Nel mentre mi è caro ripetere da questo prestigioso podio detta disponibilità, chiedo comprensione per eventuali disguidi e soprattutto ritardi.

Parte II

DON BOSCO NELLA CHIESA E NELLA SOCIETÀ

DON BOSCO E LA CHIESA NEL MONDO DEL LORO TEMPO

Émile POULAT

La Chiesa vive e viene vissuta al presente. Ma non ne è prigioniera: il presente non è il suo limite né il suo orizzonte; è piuttosto la sua condizione. Secondo la formula del Vaticano II, la Chiesa si situa «nel mondo di questo tempo», quello che è nostro contemporaneo, che cammina al passo con gli uomini che lo modellano.

Dire don Bosco è dire il secolo scorso, il suo tempo, difficile per la Chiesa, e per questo aspetto molto simile al nostro, e tuttavia molto diverso. Un altro mondo, di cui non possiamo veramente più farci un'idea, un mondo scomparso sotto i colpi di due guerre mondiali e d'incalzanti trasformazioni tecniche.

Don Bosco e la Chiesa nel mondo del loro tempo: non vorrei star a ripetere qui quanto gli storici conoscono fin troppo bene, voglio dire le peripezie del grande conflitto tra la Chiesa romana e la società moderna, il sentimento d'incompatibilità che li mette l'una contro l'altra con uguale intransigenza, senza conciliazione o riconciliazione pensabili; l'intelligenza e la generosità che una tale situazione suscita tra i cattolici per non lasciarsi abbattere, per riconquistare il terreno perduto e sistemare le cose per quanto possibile.

Intendo tracciare qualche pista di riflessione e di ricerca a livelli più modesti, sui quali l'indagine si è avventurata ancor troppo poco.

1. Il contesto

La storia politica e religiosa si è mostrata sensibile alle *forze* che venivano opponendosi e ai *conflitti* interni o esterni che ne risultavano. Meno attenzione ha invece accordato agli *interessi* e a quanto costituiva la *posta in gioco* di questa lotta, eccetto che nelle loro traduzioni ideologiche. Può venirci in aiuto una categoria, un termine che non è nuovo, che è anzi una categoria corrente e classica: quella di *cultura*, di *civilizzazione*.

Oggi siamo ormai ben sensibilizzati al pluralismo delle culture, alla storia delle civilizzazioni. La curiosità antropologica e l'evoluzione internazionale ci hanno aiutati in questo senso. Ci ricordiamo che vi fu un'era di cristianità e un

sogno di civilizzazione cristiana, riattualizzato, se così si può dire, da Lamennais a Maritain. L'incontro del cristianesimo e di queste civilizzazioni lo pensiamo secondo il modulo dell'acculturazione o dell'inculturazione; pensiamo la cristianità come un incontro nei suoi limiti riuscito, e pensiamo la civilizzazione cristiana come un ideale sempre più problematico. Deploriamo lo *scontro delle culture* che accompagna, con i suoi effetti distruttori, la diffusione nel mondo dei modelli occidentali. La cristianità invece non è certo – o non è più – l'immagine che ci lascia la storia interna dei nostri paesi europei da due secoli in qua.

E tuttavia quello fu precisamente il tempo d'un fragoroso scontro di culture, come un cozzo frontale tra due continenti: un *Kulturkampf*; fu l'irruzione che una nuova civilizzazione, fondata sulla ragione, la scienza, il progresso e la democrazia venne a fare sulle terre di antica civilizzazione cattolica, o più generalmente cristiana.

Questo conflitto noi lo frazioniamo, oppure l'interpretiamo. Evochiamo un clima d'ostilità anticlericale, un doppio processo di secolarizzazione e scristianizzazione cui il cattolicesimo reagisce con un progetto di restaurazione d'un ordine sociale cristiano: una Chiesa, insomma, con un occhio al passato, un altro al futuro, ma in ogni caso, estranea o refrattaria al presente.

La nostra visione è venuta cambiando a mano a mano che la situazione evolveva e che la figura del tempo, il rapporto tra le forze, le forme di lotta venivano modificandosi. Ma questo necessario realismo ha retroagito sulla nostra memoria e sulla nostra comprensione del passato. E non è soltanto una notte del ricordo che viene a stendervisi sopra, ma è il verdetto d'un giudizio, e severo. Noi chiediamo all'intelligenza che ora abbiamo del presente e del mondo circostante la chiave per intendere quanto ci ha preceduti. A un gioco simile si fa presto a perdere la propria anima e la propria identità. Si diventa colore d'epoca. Succede anche che ce ne preoccupiamo, ed ecco allora il momento dell'accettazione d'una lucidità difficile.

Ne ho fatto personalmente l'esperienza in occasione del centenario della morte del P. Emmanuel D'Alzon (1810-1880), fondatore degli Assunzionisti, al colloquio che per l'occasione ho dovuto animare; un colloquio ristretto, in cui un centinaio di religiosi e religiose dell'Assunzione s'incontravano con una quindicina di storici. Un interrogativo esistenziale – «Com'è possibile essere oggi discendenza spirituale d'un tale fondatore, come si può essere fedeli al suo spirito, al suo messaggio?» – faceva le sue prove contro il muro del sapere universitario. E quale congregazione fondata nel secolo scorso non ha dovuto risolvere per proprio conto quest'interrogativo?

A quell'epoca si ragionava per opposizioni massicce: Italia Nera e Italia Bianca, le due «France» (quella di Voltaire e di M. Homais, quella di San Luigi, di Giovanna d'Arco e dei crociati). Più profondamente, perdurava un'interpretazione agostiniana della storia, fondata sulle due città, interpretazione di cui l'Illuminismo forniva una controversione secolarizzata. Il sec. XIX è stato più anticattolico, e addirittura antiromano, che veramente irreligioso.

Mai si era vista una tale proliferazione di *nuovi cristianesimi*, di profeti, di messia, di fondatori di religioni il più delle volte effimere; la loro comune ispirazione si rifaceva sempre ad una *religione dell'umanità* che, ai seguaci del cristianesimo storico, non poteva che apparire bestemmia, aberrazione e contraddizione in termini.

In seno alla Chiesa cattolica, la risposta fu generalmente ambivalente. Da una parte, essa si sentiva ancora in posizione dominante, in ragione del posto che ancora occupava nelle istituzioni e del numero di fedeli che contava. Dall'altra, però, essa aveva attraversato una rivoluzione di cui dovette pagare il prezzo più alto. La Chiesa si sentì minacciata da un nemico proteiforme e onnipresente, che con pazienza veniva a sottrarre e a corrodere la sua influenza; un nemico che agiva allo scoperto, ma che anche tramava nell'ombra di sette e di società segrete. Come poter pensare ad un compromesso, ad una composizione, ad una conciliazione? L'unica regola possibile era *l'intransigenza*, con quella disciplina e concentrazione che l'accompagnano; soltanto l'intransigenza permetteva di prevedere a termine il rovesciamento d'una situazione mortale e la restaurazione d'una società conforme alla legge cristiana e penetrata d'uno spirito cristiano.

Un'intransigenza del genere si fonda certo anch'essa su parecchie ambiguità. La prima mette in luce una relazione d'incertezza. La Chiesa si sente ancora in posizione maggioritaria, esposta al rischio permanente di perdere un giorno – prossimo o lontano? – questa sua posizione per risvegliarsi minoritaria; ma al tempo stesso essa si sente già qua e là minoritaria. La seconda è una questione di valutazione. Come poter essere del proprio tempo, in un tempo che parte da punti inaccettabili, ricusando ogni nostalgia per ciò che è ormai definitivamente passato? E come tener conto dei *fatti compiuti* senza legittimare al tempo stesso il gioco della violenza e il diritto del più forte nella storia, senza sacrificare loro un passato che fu grande e che resta rispettabile, senza, insomma, rinnegare se stessi?

Di qui le incertezze, le perplessità, le divisioni e le contraddizioni tra i cattolici. Alle due estremità si troveranno, da una parte, un'intransigenza morbida, modulata – i cattolici liberali, che invocano l'ipotesi data senza rinnegare la tesi corrente – e dall'altra un'intransigenza parossistica, attivata – i cattolici «apocalittici», che inscrivono la tesi comune dentro ad un'ipotesi soprannaturale ai loro occhi più sicura di quella liberale: vendetta divina, penitenza e pentimento, profezie e visioni, grandi e piccole manovre sataniche, catastrofi sanguinose e terrificanti.[1]

[1] P.es., la profezia di Prémol, che tanto ha circolato: «Di che genere sono questi rumori di guerra e di terrore che i quattro venti ci portano? Il dragone si è gettato su tutti gli stati e vi porta la più terribile confusione. Uomini e popoli si levano gli uni contro gli altri. Guerra, guerra! Guerre civili, guerre esterne. Quali spaventosi scontri!». Per dragone bisognava intendere la «rivoluzione». Cf anche la ricerca iniziata da P.G. CAMAIANI, *Il diavolo, Roma e la rivoluzione*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 3 (1972) 485-516.

I secondi elevavano la voce, alzavano il tono, rincaravano le dosi. Un clima del genere rendeva sempre meno praticabile la linea dei cattolici liberali, rafforzando l'opposizione cattolica alla modernità, irrigidendo l'identità cattolica, favorendo il compattarsi e il mobilitarsi delle forze cattoliche. In una parola, rese netta la divisione dei campi; pesò sul rapporto di forze, senza far avanzare la soluzione dei problemi e spingendo nel campo avverso quei cattolici – numerosi – che vedevano in altro modo la società moderna e quel che in essa poteva essere una vita religiosa.

Faccio qui allusione ai seguaci di quel che io ho chiamato *cattolicesimo borghese*, distinto dal cattolicesimo liberale sul fatto che non ne ammetteva la tesi intransigente. Per esso, la fede e la vita cristiana sono anzitutto fatto di coscienza, questione d'ordine privato e familiare; solo l'influsso dell'individuo ha il diritto di esercitarsi sulla società. Si costituivano così, nel sec. XIX, due tipi di cattolicesimo, reciprocamente irriducibili, di cui uno solo era riconosciuto dalla Chiesa romana, mentre il secondo doveva per ciò stesso restare sconosciuto a storici e sociologi, vista l'iniziale impossibilità d'identificarlo. Quanto si è riusciti casualmente a trovare in merito è ben lontano dal farne percepire la reale importanza.[2]

Agli antipodi d'una religione dimostrativa e d'un apostolato conquistatore, questo cristianesimo interiore, spoglio e riservato, più ancora che definire una categoria, segna un temperamento.[3] Esso poteva giungere persino ad una vita mistica, di cui possediamo numerose testimonianze; più spesso fu una religione di convinzioni silenziose e di pratiche intervallate tra la culla e la tomba, in cui però «il prete non c'entra»; al prete non si domandava che di «fare il suo mestiere». Eppure è questa fede, condivisa malgrado un fondo di divergenze

[2] Bisognerà ripetere che questo «cattolicesimo borghese» non è la religione di tutta la borghesia, e neppure della sola borghesia, ma è quella concezione del ruolo e del luogo della religione apparsa con lo spirito borghese e da esso sviluppata, in stretta simbiosi con la sua attività economica? Max Weber aveva associato quest'ultima all'etica protestante: in questo senso il cattolicesimo borghese è un autentico protestantesimo dall'interno. Il rigorismo cattolico, che scavalcò il giansenismo, ne è stato un'espressione e un veicolo al di là del suo luogo di origine. Il *liguorismo* e il *salesianesimo* ne sono stati un tardivo antidoto in seno al suo stesso ambiente d'origine. Soltanto l'indagine positiva e biografica potrà farci uscire dalle generalità e dare al modello un corrispondente storico e spirituale. B. Groethuysen ha cercato di farlo per il sec. XVIII, ma in negativo, a partire cioè dalle recriminazioni ecclesiastiche.

[3] «Nella profondità e nella purezza più grande dei nostri cuori credenti noi tutti tendiamo ad una religione senza chiesa, senza scultura, senza pittura»: l'osservazione è del domenicano P. A.M. Couturier, pioniere del rinnovamento dell'arte sacra. Cf *La vérité blessée*. Paris, Plon 1984, p. 311. Di tale esteriorità tra due culture potremmo cercare una testimonianza in un recente *best-seller* d'un curato di campagna di Normandia, Bernard Alexandre: *Le Horsain*, Paris, Plon 1988; (coll. *Terre Humaine*, dir. da Jean Malaurie). Ha passato la sua vita nel Pays de Caux, osservando a suo agio i costumi e le tradizioni dei suoi abitanti, ma restando sempre per loro «lo straniero»: una tradizione che non si è evoluta granché per tanto che si risalga nel tempo, un cattolicesimo che invece è molto cambiato da una generazione in qua, e dei contadini che sembrano non avere alcuna vita interiore. Evidentemente l'autore non ha letto Maupassant, che ne dà un'immagine completamente diversa e che si sentiva da loro come a casa sua.

circa il posto da accordarle, che spiega la lunga persistenza d'una morale comune ai «due campi». Ed è precisamente l'accettazione di questa morale che in Francia permette a Jules Ferry, nel 1882, di laicizzare i programmi dell'insegnamento primario pubblico. Egli è convinto che è possibile sopprimere i fondamenti religiosi della morale senza pregiudicare la sua forza imperativa e la sua evidenza sociale. Il maestro, dopo come prima, continuerà ad insegnare «la buona antica morale dei nostri padri, la nostra, la vostra, poiché noi non ne abbiamo che una...».

Una sola identica morale? Bisognerebbe già incominciare a distinguere tra una morale venuta dall'Illuminismo, non ancora molto diffusa, privilegio d'una élite sociale, e la morale del Decalogo, fondata sulla tradizione giudeo-cristiana, sulla quale si trovarono d'accordo Le Play e Ferry, peraltro avversari: «Sii obbediente, non proferir menzogne, non rubare, non uccidere». Anche qui però morale cattolica e morale laica potevano già ben distinguersi (il Parlamento francese ne farà presto l'esperienza votando nel 1884 la legge che introduceva il divorzio). La prima, pur abbandonando il suo rigorismo antico, non restava certo meno stretta ed esigente, al punto di allontanare i fedeli dal confessionale. Essa si voleva severa e austera, il che l'autorizzava a giudicare l'altra più facile ed accomodante. Questo è tuttavia un punto di vista unilaterale, che un'indagine sulla morale laica – cenerentola dei nostri studi – dovrà rettificare. Quest'ultima infatti aveva anch'essa i suoi punti sensibili, sui quali non era disposta a cedere e sui quali poteva ritrovare accenti pascaliani per fustigare il lassismo cattolico. Ognuna delle due ha insomma il suo profilo particolare. Che potremmo a dirne di più?

Su questi temi la carenza sembra legge generale. Conosciamo bene i diversi sistemi di filosofia morale formatisi lungo tutto il secolo scorso. La storia dei costumi, tra modi di fare e mentalità, sembra attirare vocazioni e comincia a dispiegare le sue curiosità. Ma lo spazio frammezzo resta tutto da colmare. Fuori d'ogni teorizzazione, quali energie etiche muovono quei gruppi sociali che si scontrano a volte così duramente su idee e interessi? In che cosa sono esse debitrici nei confronti della fede e della morale della Chiesa cattolica? Discendono tutte da una sola e medesima comprensione del cristianesimo?

Per lungo tempo la divergenza è parsa esile: ci si sapeva divisi sulle credenze, ma ci si credeva unanimi sulla morale. Etnologi e sociologi non scalfiranno questa convinzione diffusa: essi mostrano, è vero, che la nostra morale non è universale, che è necessario relativizzarla attraverso la storia delle culture e delle civilizzazioni, ma resta inteso che essa ha loro aperto e mostrato la via su cui non fa che precederli. Di fatto, la divergenza si affermerà a mano a mano che quest'universalità verrà a cedere, a mano a mano che nuove situazioni faranno saltare gli schemi tradizionali e che problemi inediti verranno a comportare risposte conflittuali, ad es. tra la morale della Chiesa e la legislazione degli Stati.

Immoralismo e amoralismo (due termini recenti: 1845 e 1907 per il francese) figurano come perversioni o singolarità. Ogni uomo ha la sua moralità,

in funzione del modo che ha di vedere il mondo, la società, gli altri; un modo più o meno capace di analisi, più o meno interiorizzato. Questa moralità non potrà essere ridotta, dall'alto, all'ideologia da cui è peraltro inseparabile. Molto concretamente, essa è una deontologia, essa è un sapere ricevuto su quel che si deve fare secondo i momenti e le circostanze per comportarsi in società secondo la legge del vivere comune. Essa appartiene al patrimonio di questa comunità, alla sua cultura; in questo senso, esiste veramente una cultura morale che struttura la personalità dei suoi membri.

Come la Chiesa romana, gli Stati moderni hanno accarezzato il sogno di unificare i particolarismi d'ogni ordine esistenti al loro interno. Né quella né questi vi sono riusciti perfettamente: hanno dovuto venire a patti, gestire questa diversità interna. Ma quella e questi hanno dovuto in aggiunta affrontare un problema imprevisto: i dissensi interni politici, sociali e religiosi sorti in seguito alla grande tormenta rivoluzionaria che per quarant'anni (1775-1815) scosse alle fondamenta la vecchia cristianità, dalle Americhe alla Russia. La Francia non ne fu che l'epicentro più drammatico. La Restaurazione non riuscì a ristabilire il passato, e il trattato di Vienna prese atto dei fatti compiuti. Tutto era cambiato, ma niente era risolto, e l'attualità non cessava di ricordarlo, mentre due nuovi attori collettivi – i popoli e il proletariato – facevano la loro apparizione e contribuivano a modificare le regole del gioco. In questo gioco la Chiesa era implicata a doppio titolo: come Chiesa, con il suo potere spirituale, e come Papato, per il potere temporale sui suoi propri Stati. La Rivoluzione, ormai collocata nell'intimo e all'origine della società moderna, le appariva al tempo stesso come il male radicale e come il nemico assoluto. Come scriverà Donoso Cortès, la Rivoluzione trascina alla cieca l'umanità titubante in un labirinto di cui nessuno conosce l'entrata e neppure la disposizione. E Newman: *«No medium between Catholicity and Atheism»*. L'ateismo più grave e più preoccupante non è allora quello degli individui che professano la negazione di Dio; è invece l'«ateismo sociale», quello degli Stati e dei Governi che rifiutano di riconoscere i diritti di Dio sulla società, il regno sociale di Gesù Cristo e la posizione pubblica senza eguali della sua Chiesa; in altri termini, che praticano *l'indifferentismo in fatto di religione*, proteggendo tutte le confessioni senza praticarne alcuna.

Da questo momento, la storia obbliga ad una scelta decisiva; essa pone tutti dinanzi ad un immenso ed ineluttabile «o... o...». O il Cristo e la sua Chiesa, o la Rivoluzione, con due varianti letterarie: o Cristo o la pistola, o Cristo o niente. La Rivoluzione sfocia nell'anarchia e nel nichilismo. Essa ha iniziato nel liberalismo ed entrambi hanno generato il socialismo; il dilemma «o... o...» si accompagna con un radicale «né... né...»: né liberalismo, né socialismo. Il primo è l'errore-padre, che ha potuto trarre in inganno i migliori, ma che, ormai schiacciato e sommerso dal secondo, non ha più un avvenire. La grande sfida, la battaglia decisiva s'annuncia ora tra socialismo e cattolicesimo.

Nel 1866, mons. Dupanloup, vescovo di Orléans, liberale di fama, aveva

pubblicato una lettera pastorale *Sui mali e i segni dei tempi*. Pio IX lo ringrazia con un breve elogiativo:

Nella vostra lettera voi avete descritto e deplorato, con forza pari alla ragione, i mali innumerevoli, degni di tutte le nostre lacrime, che in questi tempi calamitosi affliggono e turbano in modo così miserando la Chiesa cattolica e l'umana società. Voi illustrate, riprovandola energicamente, l'odiosa guerra che a Dio, alla sua Chiesa e alla santa dottrina hanno dichiarato gli increduli d'ogni contrada, le sette condannate e i fautori di rivoluzioni. È con dolore che enumerate e stigmatizzate le colpevoli e innumeri manovre, le opinioni pericolose, gli errori, le dottrine perverse con cui questi nemici di Dio e dell'Umanità, audaci spregiatori d'ogni verità e d'ogni giustizia, vorrebbero – se lo potessero – rovinare il cattolicesimo, scuotere le fondamenta della civile società, corrompere gli spiriti, pervertire le anime, abolire ogni diritto umano e divino, propagando dovunque il crimine e fomentando il vizio...

Quadro fedele d'uno stato d'animo e d'una percezione della situazione allora largamente diffusi. Quattro anni più tardi sarà la presa di Roma, la fine del potere temporale, il Papa «prigioniero in Vaticano»; l'anno successivo, la Comune di Parigi. La coscienza cattolica verrà fortemente segnata da questi due avvenimenti drammatici che, per di più, inaugurano una nuova fase di laicizzazione della società.[4] Mons. Dupanloup è sulla via d'una vera e propria *retractatio*, e giunge a superare Donoso Cortès nella sua critica ai nuovi liberali, come testimonia una seconda lettera pastorale, lo stesso anno 1866, su *l'ateismo e il pericolo sociale*:

Io vi conosco, voi e le vostre *aspirazioni morali*. Se domani ci si rivolterà a vostro vantaggio sarà il principio che trionfa; se ci si rivolterà domani contro di voi, saranno i nemici: bombardiamoli senza pietà!

Viene accusato di voltafaccia, di bruciare quel che aveva adorato. Eppure no, non rinnega le sue speranze; egli confessa la sua delusione e ne dà le ragioni, evidenziando il malinteso circa la *società moderna*. Questa non è per tutti ciò che essa ha sempre significato per lui: «l'eguaglianza civile e le giuste libertà, il potere rispettato, la pace europea e i suoi lavori fecondi, il miglioramento morale e materiale della condizione degli operai, dei contadini e dei poveri, la dignità dei costumi, il ravvicinamento degli spiriti e dei cuori nella civiltà cristiana». Un liberalismo cattolico, lo si vede chiaramente, temperato da un'intransigenza di principio che resta intera e che le dure lezioni dell'esperienza portano nuovamente in primo piano:

No, io non attacco la società moderna, io tremo piuttosto per la società futura...

[4] Questa è la reazione di mons. Roncalli, futuro Papa Giovanni XXIII, allora nunzio a Sofia, in una lettera alla sorella, il 24 febbraio 1929, all'indomani degli accordi del Laterano e della *conciliazione* che poneva fine alla spinosa questione romana: «Sia benedetto il Signore! Tutto ciò che la frammassoneria, cioè il diavolo, hanno intrapreso da sessant'anni in qua contro la Chiesa e il Papa in Italia è stato ridotto al nulla». Cf *Lettres à ma famille*, Paris, Cerf 1969, p. 195.

Avevamo tutti fatto un bel sogno. Tutti, qualunque fosse stata la nostra origine, quali che fossero state le nostre inclinazioni, sembravamo navigare insieme verso una terra meravigliosa, promessa ai nostri sforzi, e che noi chiamavamo il secolo XIX, la società moderna...

E anch'io accuso! Chiedo ai potenti che cosa hanno fatto della libertà; ai sofisti chiedo come la interpretano. Chiedo agli arricchiti che cosa hanno fatto del credito; chiedo alla gioventù opulenta e ai favoriti dalla fortuna che cosa hanno fatto della dignità dei costumi. Chiedo alla stampa corruttrice che cosa ha fatto della parola, se le è stata data per pervertire o per illuminare. Chiedo a tanti che si pretendono rappresentanti della società moderna perché la rendono solidale con le loro chimere e le loro empietà...

E grido, e vi accuso, voi, che avete cambiato il mio sogno in un incubo spaventoso...

All'interno di questo spazio pubblico che si chiama società viene così a disegnarsi uno spazio propriamente cattolico che cessa d'identificarsi con essa a mano a mano che il principio della confessionalità nazionale – *cuius regio eius et religio* – veniva cedendo di fronte all'imperativo delle libertà moderne, quella di coscienza e quella religiosa in primo luogo. Questo spazio cattolico è strutturato da una doppia polarità, una positiva e una negativa; un polo debole di debole attrazione, un polo forte di forte repulsione. Tra di essi, una tensione permanente e un movimento oscillatorio di va e vieni. Il *Syllabus*, del 1864, simbolizzerà l'acme del *non possumus* della Chiesa alla modernità, e costituirà il grande riferimento – la *magna charta* – del movimento sociale cattolico che si svilupperà sotto Leone XIII. Un mezzo secolo neppure basterà perché il gioco della polarizzazione raggiunga una fase critica, di cui modernismo e integrismo diventeranno i termini portanti: una disputa da allora sempre accesa...

Nelle sue grandi linee, questo processo storico è ora ben documentato, e numerose monografie, in ogni genere, sono venute ad illustrarlo. Quel che ci rimane opaco è *ciò che succede* nel corso di questo continuo movimento di attrazione-repulsione che si autoconserva senza mai fermarsi; le trasformazioni che si operano in questo grande corpo cattolico senza che ne vengano toccate né la sua struttura interna, né la sua posizione relativa, né il suo orientamento dottrinale. Questo tempo, in superficie immobile, ha lungamente motivato l'equivoco sentimento d'una Chiesa immobile, vulnerabile nel suo impianto terrestre, ma nella sua sostanza inaccessibile agli accidenti della storia; così come ha dissimulato l'incessante movimento elementare di azione e reazione che anima a suo modo ognuno dei suoi membri e che la travaglia nel suo proprio corpo, rendendoci distratti nei confronti delle modificazioni in profondità che, presto o tardi, dovevano risultarne.

Quel che nella Chiesa viene poco a poco modificandosi è *lo stato della sua cultura*: controllata, inquadrata, protetta quanto si vuole dalle autorità cattoliche, ma esposta anche a tutte le influenze che attraversano il popolo cristiano. Lo spazio cattolico non è un recinto chiuso su se stesso. Nessun com-

partimento stagno riesce ad isolarlo. Il carattere negativo del giudizio che la Chiesa dà sui principi che reggono la società civile e politica non riesce a risucchiarla in una *fuga mundi*, né ad interrompere gli scambi reciproci con l'esterno. La Chiesa dà e riceve; non potrebbe vivere in questo mondo senza questo scambio e, prima di tutto, tradirebbe la sua missione, la sua ragion d'essere quaggiù.

Di questo scambio si ricorda quasi soltanto quel che deriva dall'iniziativa e dalla generosità cattolica, oppure, al contrario, si ricordano gli insuccessi e le crisi che tradiscono un'insufficienza immunitaria, un'attrattiva esagerata per le compagnie pericolose; uno scambio che – autentica *communicatio in cultura* – resta ancora da studiare in se stesso. Questa comunicazione suppone una coppia d'opposizione: da una parte una cultura comune che permette la comunicazione; dall'altra, su questa base, due culture che si affrontano, separate dal loro proprio carattere. Lungo tutto il secolo XIX, se da una parte la cultura cattolica riesce a mantenersi, vi è tutta una nuova cultura che riesce a costituirsi fuori e contro di essa, quella detta liberale, laica o moderna secondo i casi, nell'attesa che una terza venga a svilupparsi, quella socialista, principalmente operaia, ma anche rurale.[5]

2. Don Bosco e i salesiani in Francia

Tutte le strade portano a don Bosco, e questa in particolare: ne ero consapevole al momento d'intraprenderla, senza sospettare che dovesse rivelarsi così lunga. L'ho scelta pensando a tutto ciò che la radiosa personalità e la grande opera di don Bosco rischiavano di farci dimenticare: non tanto le incomprensioni e le resistenze che dovette incontrare, quanto le loro cause profonde, questa cultura emancipata dal cristianesimo che ne era il terreno di coltura. Ci troviamo di fronte ad un fenomeno importante, troppo trascurato, sottovalutato e mal studiato. Prenderò un esempio tardivo, ma suggestivo: il delitto di congregazione, in Francia, all'inizio di questo secolo, nel clima di anticlericalismo che nel 1905 doveva sfociare nella separazione della Chiesa e dello Stato.

La tradizione franco-gallicana in materia risale all'*Ancien Régime*: ogni congregazione religiosa dev'essere autorizzata. La Rivoluzione proibisce i voti e sopprime le congregazioni. Queste incominciano a riapparire sotto l'Impero, e poi sotto la Restaurazione, ma la regola resta: le congregazioni debbono essere autorizzate. Cinque congregazioni ricevettero ben presto l'approvazione: lasalliani (fratelli delle Scuole Cristiane), spiritani, lazzaristi, sulpiziani e missioni estere di Parigi. Fino ad oggi restano i soli. Le altre restarono congregazioni di fatto, tollerate dai successivi governi.

[5] Rimando qui al mio *Modernistica*, cap. III: *Le Catholicisme comme culture*, e cap. IV: *Catholicisme et Modernité*, Paris, Nouvelles Éditions Latines 1982.

Cominciando dal 1880, con l'avvento d'una maggioranza repubblicana anticlericale, al compromesso tacito succede la guerra aperta: le «leggi laiche» si succedono, le congregazioni sono in prima fila. Due decreti del governo (1901 e 1902) obbligano le congregazioni a regolarizzarsi con una domanda d'autorizzazione su cui avrebbe deciso una delle due Camere. Esse si dividono sulla condotta da tenere: nel ramo maschile, 61 accettano e 86 rifiutano. Il primo Ministro, Émile Combes, ne fa due gruppi: 54 domande sono trasmesse ai deputati, che le rifiutano in blocco senza prenderle in esame, 6 sono trasmesse ai senatori che intraprendono un'inchiesta minuziosa.[6]

Nel clima che regnava, ritrovarsi al Senato ed essere intesi dai senatori era un privilegio, e quasi un attestato di benevolenza. Del privilegio godevano due congregazioni missionarie (tra cui i Padri Bianchi), due congregazioni contemplative (i cistercensi di Cîteaux e di Lérins), una congregazione ospedaliera (i fratelli di San Giovanni di Dio), e infine i salesiani. Presidente della commissione era Clémenceau. Prima di seguire gli orientamenti del governo, la commissione spulciò, verificò, fece sopralluoghi, discusse. Un sì modulato alle cinque prime, un no globale ai salesiani: 10 voti contro 4 in commissione, 158 contro 98 in seduta plenaria.

I salesiani si trovavano in Francia dal 1875, e vi avevano aperto una ventina di case (di cui due in Algeria). Ne avevano prudentemente secolarizzate otto; chiesero quindi dodici autorizzazioni. Forti di circa 250 opere in Europa e America del Sud, vennero ritenuti dal governo come «una delle più potenti congregazioni del mondo intero», e «il loro spirito d'espansione, che alcuni dicono di invasione e accaparramento», ispirato ad un «cosmopolitismo estraneo all'anima francese» aveva di che preoccupare.

Gli storici non si meraviglieranno di questo sciovinismo d'epoca nei confronti dell'immigrazione italiana (il razzismo ne ha preso il posto e ne perpetua la tradizione), se non per il fatto che a questo livello di Stato non è cosa di tutti i giorni. Questo non è che uno strato dell'ostilità verso i salesiani:

> Certo, noi siamo tra coloro che pensano che, come la scienza, la carità non ha patria, e noi non porremmo ostacolo alcuno allo sviluppo di un'opera umanitaria solo perché essa ci viene da un paese straniero. Dovrebbe però veramente trattarsi d'una autentica opera di beneficenza; carattere che l'opera dei salesiani non sembra avere.

Molto rumore e poche spese: questo è il segreto dei loro *pseudo-orfanotrofi*:

> Ognuno di essi ha luogo in un edificio che, come tutto il resto, proviene dalla generosità pubblica: si mantiene anzitutto con le pensioni pagate sia dalle famiglie, sia da persone caritatevoli (la gratuità è talmente eccezionale che si può dire non esista neppure), poi dal prodotto del lavoro dei ragazzi e infine da offerte e sottoscrizioni.

[6] La 61.ma congregazione – una piccola congregazione ospedaliera di provincia – ebbe una sorte inattesa: la pratica fu annessa a quella dell'omologa congregazione femminile.

Il ragazzo è stremato: si esige da lui – e in condizioni deplorevoli d'igiene e di salubrità – una superproduzione; per di più è specializzato al punto che, uscendo, non possiede in pratica nessun mestiere. Si aggiunga che egli non costa quasi nulla, poiché la sua pensione è pagata da terzi; e dunque è pura fonte di rendita. Grazie alla gratuità della mano d'opera, alla quantità di lavoro prodotto in ragione d'una specializzazione spinta, ai vantaggi fiscali tratti dalla condizione di associazione caritativa, è facile comprendere le lagnanze che vengono a prodursi dappertutto ove funzionano queste opere.

Secondo l'occasione, tipografi, editori (e qual genere di editori! Tutte le loro pubblicazioni sono dirette contro le nostre istituzioni), commercianti di vino, liquori, prodotti farmaceutici, la loro attività economica è nefasta; la loro azione politica non lo è di meno, e, tra tutte le congregazioni, è forse quella la cui persistente combattività ci è stata maggiormente segnalata.

Colpita dalla gravità di queste affermazioni, la commissione senatoriale si fece un dovere di controllarle. I religiosi che furono ascoltati non riuscirono ad essere persuasivi. Il Tesoro reclamò le tasse dovute e non pagate. I prefetti emisero parere sfavorevole o si astennero. Dieci consigli municipali si pronunciarono a favore, ma senza discussione e senza addurre ragioni. Alla visita, le opere risultarono in stato disuguale: buono a Parigi, e deplorevole in tre casi.

Due lagnanze capitali riassumono la situazione, una d'ordine economico, l'altra d'ordine politico. «L'apparenza caritativa» dissimula «un'impresa commerciale e industriale», fomentando al tempo stesso un'aspro incitamento alla guerra civile. «Molta buona gente, e tra i meno ostili ai congregazionisti in generale» si sono ritrovati «per restituire ai salesiani di don Bosco la loro vera fisionomia di monaci che nascondono e nutrono i loro appetiti e i loro istinti commerciali sotto il manto della religione e del disinteresse caritativo».

Non bisogna aver paura di affermarlo, perché questa è la pura verità. Sì, i salesiani di don Bosco hanno aperto laboratori, opere di oratorio dove, sotto l'abile direzione di esperti maestri, essi insegnano ai giovani loro affidati un mestiere. Certo, essi riescono a fare, di questi giovani, eccellenti operai. Non è questo che noi contestiamo. Ma noi possiamo pure affermare con sicurezza che, in capo a due o tre anni d'insegnamento e di pratica, questi apprendisti diventano operai capaci non solo di far ricuperare alla congregazione le spese che l'insegnamento ha comportato, ma di renderle ancora dei vantaggi economici con i lavori che essi fanno per conto di essa negli anni successivi.

Salvatori dell'infanzia perduta, educatori della gioventù? Visti da vicino, la loro aureola svanisce. Resta il loro aspetto banale, ordinario, di industriali che sanno far bene i loro interessi e pretendono dalla mano d'opera che utilizzano il beneficio dei padroni sopra i salariati. Con numerosi vantaggi rispetto agli industriali laici: i doni delle anime pie, un regime di vita comunitaria dalle esigenze materiali ridotte, la pratica dei bassi salari, larghi esoneri fiscali. «Non si facciano illusioni i salesiani! Questa situazione di combattimento, di lotta che essi hanno assunto nei confronti dell'industria laica, nel mondo del lavoro, ha contribuito non poco ad alienare loro delle simpatie che oggi potrebbero invece accompagnarli».

Sul piano politico nessun dubbio è possibile a chi si metta a leggere una collezione di *Lectures Catholiques*, opuscoli mensili editi dalla Librairie Salésienne, e, in Italia, da circa cinquant'anni. Un esempio dell'agosto 1899, dopo l'assoluzione di Fratel Flamidien, incarcerato per cinque mesi sotto accusa calunniosa e sottoposto a «torture morali che superano in raffinatezza di crudeltà i supplizi fisici degli antichi Neroni»:

> Che l'ora di Dio sia finalmente arrivata? La Frammassoneria esce sconfitta dalla guerra intrapresa contro l'insegnamento congregazionista. Il Grande Oriente è battuto dal Grande Occidente! Urlate pure, sciacalli: la vostra sconfitta non resta certo meno completa!
>
> ... I frammassoni sono stati infelici nella loro uscita contro l'aspersorio; saranno più fortunati nella loro lotta contro la spada? Non sono riusciti a strappare la condanna per Fratel Flamidien; riusciranno ora ad estorcere un'assoluzione per Dreyfus? Ah, che questione deplorevole! E quanto abilmente gli ebrei sono riusciti a tesserne la trama!

Di questo stesso spirito testimonia il modo con cui i salesiani furono difesi dai loro amici. Uno stile combattivo, che trattava Combes di «Tartufo», di «spretato», che vedeva nel suo progetto di legge nient'altro che un libello diffamatorio, da prendere a calci, da coprire d'ignominia in ragione della sua perfidia... Se dom Chautard, abate di Sept-Fonds, era riuscito a convincere Clémenceau e a cattivarne la stima, ciò non fu certo denigrando gli avversari, ma esaltando l'opera secolare dei trappisti in favore del paese, nelle situazioni più ingrate. A queste condizioni, il verdetto arriva. I grandi riconoscimenti ottenuti dai salesiani nelle esposizioni non impediscono che la loro opera sia «semplicemente a fine di lucro», senza meritare né riconoscimento né favori, dato che «chiunque» e «fuori di ogni congregazione» potrebbe compierla. Essa rappresenta «una concorrenza sleale all'industria e al commercio del nostro paese», e insieme una «spiacevole ingerenza straniera nel dominio politico della Francia».[7]

Bisogna riconoscere ai senatori la serietà e la lealtà che essi dichiarano. Niente permette di dubitarne. Incominciare squalificandoli come settari e perfidi è impedirci radicalmente di comprendere quel che è successo; è sostituire la nostra buona coscienza – la convinzione di essere nella verità e di fare del bene – all'attenzione al mondo e alla società che ci sta intorno; è chiuderci ad ogni possibile e necessaria analisi; è accordarci facilitazioni indebite e, in fin dei conti, onerose.

Eppure questa indagine, questo dibattito e le loro conclusioni non mancano d'interrogativi. Manca, in fondo, un qualunque elemento di valutazione. Non vi sono cifre: né per i doni, né per i salari, né per le spese, né per i presunti profitti. Vi sia o no stato un controllo della contabilità delle opere, come questa contabilità veniva tenuta: siamo nella più completa ignoranza. Se

[7] Cf *Journal officiel. Projets de lois, propositions et rapports. Sénat*, seduta del 22 giugno 1903, p. 468-471 (allegato n. 192).

non altro, l'espansione rapida dei salesiani e la qualità evidente dei loro impianti possono ritenersi segni esteriori della loro prosperità.

L'ingerenza politica non è che un'aggravante. I «congregazionisti» hanno solida fama di oppositori della Repubblica. L'accusa di sfruttamento padronale della gioventù abbandonata deriva meno da un reale interesse per quest'ultima che dalle sue immediate conseguenze: una concorrenza economica che falsa le leggi di mercato, penalizzando così industriali e commercianti che non godono di questo vantaggio. L'indagine non ha registrato nessun'altra lagnanza: né da parte delle famiglie, né da parte degli apprendisti, né da parte dei maestri d'arte. Stando a quel che appare, i salesiani rispondono a dei *bisogni* e riescono a soddisfarli. Se attorno ad essi l'accordo non si fa unanime, è per il fatto che essi urtano contro degli *interessi*. Si sarebbe potuto perdonare loro il fatto di comportarsi come padroni con i loro salariati se i veri padroni non avessero avuto a subirne gli effetti sleali. La morale dei salesiani ignora e lede la deontologia degli imprenditori.

Chiesa e borghesia: nuovo episodio d'un contenzioso mai esaurito, d'una storia periodicamente agitata, d'un antagonismo a volte tumultuoso.[8] Ideologia contro ideologia, principi contro principi, è chiaro; ma anche cultura contro cultura. Cultura politica, con tutta evidenza; ma più ancora, quella cultura generale, di tipo un po' speciale, che non si apprende a scuola, una cultura che invece è il modo concreto di vivere le vicende quotidiane dell'esistenza giorno dopo giorno. Nel nostro caso, per i salesiani, l'esperienza e l'orizzonte d'un ambiente popolare penetrato di tradizione e di spirito cattolico, agli antipodi degli ideali repubblicani laici cui si rifaceva una borghesia illuminata e progredita.

L'indagine ha rivelato, fuori Parigi, «condizioni di igiene e di salubrità deplorevoli». È possibile, e anche verosimile; ma secondo quali criteri? Non una parola. In confronto forse con le istituzioni pubbliche, che qui non sono neppure menzionate? O si tratta soltanto d'un riflesso proprio a signori abituati a qualcosa di meglio? Che potevano pensarne i giovani là accolti, con l'esperienza che potevano avere al riguardo in casa loro? E chi si occupava di loro, e chi se ne occupava meglio?

Sono interrogativi terra terra che il nostro dossier suggerisce, e cui non sappiamo dare risposta. La nostra attenzione si concentra sui problemi e sui conflitti che si generano, e ne segue lo sviluppo. Ma come si preparano questi grandi scontri nelle profondità del corpo sociale? Questa misteriosa alchimia che si opera nell'ordinario dei rapporti umani esige delle curiosità non ancora sufficientemente deste.

Resta un ultimo interrogativo: l'ostilità che qui si manifesta verso i salesiani è un fatto tipicamente francese? Lo si ritrova in Italia e in altre parti? È fon-

[8] Debbo qui rimandare al mio *Église contre Bourgeoisie*, Paris, Casterman 1977 (in traduzione italiana, *Chiesa contro Borghesia*, Casale, Marietti 1984).

data sugli stessi motivi? E se in altri paesi ciò non è accaduto, quale ne è la ragione? Sembra che le reazioni siano state dovunque complesse, e tutto non può riassumersi in Torino, Fiat e Agnelli. Gli stessi ambienti cattolici non sono unanimi.

«Abbiamo superato un certo trionfalismo d'altri tempi», ha dichiarato recentemente il vice-ispettore dei salesiani di Lione, egli stesso autore d'una storia dei salesiani.[9] Certo, era necessario, ma attenzione al rischio concomitante di perderne l'intelligenza, di giudicarli anacronisticamente o paradossalmente, come i senatori, senza con questo arrivare a meglio comprenderli.

Due mentalità d'epoca venivano a scontrarsi, ognuna convinta del suo buon diritto. La nostra epoca è lontana dall'una come dall'altra, e ci torna conto pensare che è meglio così. Ma non sarebbe ancor meglio se sapessimo assumere questo passato senza complessi, senza esclusioni, senza rimozioni, e integrarlo al nostro presente? Oggi le passioni sembrano ormai placate, a giudicare dall'omaggio unanime reso al fondatore dei salesiani in quest'anno 1988. Sarebbe troppo bello: diciamo piuttosto che si sono spostate...

«San Giovanni Bosco: una vita piena di ragazzi» che è un «immenso grido del cuore ispirato al Vangelo»: così titolava, il 25 marzo 1988, «Pélerin Magazine», un settimanale cattolico francese più che centenario, di cui don Bosco aveva potuto vedere i primi passi agli ultimi tempi della sua vita. Un esempio sempre vivo e contagioso al servizio della gioventù, come testimonia in tutto il mondo la sua famiglia religiosa. Realizzazioni numerose, impressionanti, efficienti... Quale voce stonata oserebbe mai disturbare questo concerto di elogi? Eppure, quale infinita distanza ci separa da quello che don Braido ha descritto come *il progetto operativo di don Bosco e l'utopia della società cristiana* (1982)! Utopia, precisamente, come quella di Leone XIII, come tutte quelle prospettive di «nuova cristianità» il cui ideale storico era allora fiorente. E per di più, per sua natura, utopia escatologica.

L'utopia di don Bosco, con il suo ottimismo conquistatore, tagliava netto sul catastrofismo di cui si nutriva allora tutta un'apocalittica cattolica. Si distingueva pure dal modello costruito dal movimento cattolico a partire dagli anni '70. Senza dubbio, tutto ciò era dovuto alla scelta personale che egli dovette interiormente negoziare tra il rigorismo della sua formazione clericale e il salesianismo della sua vocazione personale.

Di qui lo *spirito nuovo* che egli immette in seno al mondo cattolico, cui appartiene con ogni sua fibra. Del suo intransigentismo come sulla sua modernità – falsi dibattiti, prospettive pionieristiche, distinzioni necessarie – tutto è già stato detto, e ben detto, da F. Traniello, M. Guasco, P. Scoppola, P. Bairati, e io non vi tornerò sopra. Ma è precisamente lo spirito nuovo di questo salesianismo che non finiremo mai di scrutare, nei suoi segreti, nelle sue virtù: un volto nuovo, aperto e attraente, della tradizionale intransigenza cattolica.

(*Traduzione dal francese*)

[9] M. WIRTH, in «L'actualité religieuse dans le monde» (febbraio 1988), p. 36.

L'ESPERIENZA E IL SENSO DELLA CHIESA NELL'OPERA DI DON BOSCO

Juan María LABOA

1. Don Bosco nel contesto della Restaurazione

Don Bosco fu uomo in cui influirono chiaramente le caratteristiche e peculiarità della Restaurazione, dell'antigiansenismo e dell'antigallicanesimo. Basterebbe, probabilmente, questo giudizio sommario, ripetuto da qualche suo studioso maggiore per inquadrare la sua figura e il suo pensiero ecclesiologico. Tuttavia, cosa vuol dire, in concreto, tale affermazione non solo troppo generale, ma soprattutto suscettibile di tematizzazioni e interpretazioni di differente peso?

Sono vari i fattori che contribuirono a concentrare sul tema dell'autorità la discussione degli acuti problemi posti alla chiesa dai postulati dell'illuminismo e dai disastri causati dalla Rivoluzione nelle varie chiese. Ne segnalerò due che mi paiono fondamentali. 1°. La costatazione che la Rivoluzione lasciò dietro di sé cumuli di rovine, e la convinzione che il caos prodotto fu conseguenza, soprattutto, del rigetto del principio di autorità o, per lo meno, dell'averlo dimenticato. 2°. Di fronte al disordine politico, sociale e religioso, l'uomo del secolo XIX era ansioso di ottenere nuove garanzie di sicurezza nell'ambito culturale e religioso. Da tale presupposto scaturì facile il convincimento circa la necessità della sottomissione all'autorità della chiesa e il rinnovato interesse per una centralizzazione ecclesiale che annullerà i movimenti centrifughi. Basti ricordare qui due esimi rappresentanti di tale posizione.

Giuseppe de Maistre presentò l'autorità papale come un postulato ineludibile della Restaurazione europea. La sua concezione ecclesiologica può esser riassunta in queste due tesi: prima, la chiesa deve esser compresa in totale analogia con la società politica; seconda, la chiesa trova la sua piena concentrazione e realizzazione nel papa, e nel papa infallibile. «Non può darsi società umana senza governo, né governo senza sovranità, né sovranità senza infallibilità».[1] Probabilmente la sua impostazione era assai più politica che teologica,

[1] Don Bosco cita questo passo nella sua *Storia d'Italia* e puntualizza: «Nelle sovranità tem-

e il suo interesse nel sottolineare l'autorità pontificia aveva chiari antecedenti nel rigetto di quanto evocava sovranità popolare; tuttavia il suo influsso sull'ecclesiologia ultramontana fu decisivo. Mi piace ricordare due affermazioni dell'autore che, in una maniera o nell'altra, verranno ripetute frequentemente nel corso del secolo XIX: «Pour faire court, voici mon sentiment: aux conciles le moins possible, aux papes le plus possible».[2] E quest'altra: «Plus de Pape, plus de souveraineté, plus de souveraineté, plus de unité; plus de unité, plus d'autorité; plus d'autorité, plus de foi».[3]

Lamennais, da parte sua, riteneva che, rispetto alle altre società umane, il cristianesimo era l'unica società perfetta, avendo una propria autorità suprema, propri dogmi e proprie leggi. Negare tale autorità suprema conduceva necessariamente a rigettare la chiesa e con essa Dio stesso. Per lui era assurdo parlare di una chiesa infallibile se non si ammetteva, allo stesso tempo, la infallibilità del papa, dato che solo tramite un papa infallibile, anche la chiesa è tale. Egli fece sua, al riguardo, la nota frase di san Francesco di Sales: «Le Pape et l'Eglise c'est tout un». Potremmo dire che sintetizzò la sua dottrina con un'affermazione assai ripetuta successivamente: «Point de Pape, point d'Eglise; point d'Eglise, point de christianisme; point de christianisme, point de religion, au moins pour tout peuple qui fut chrétien, et par consequent point de societé».[4]

Evidentemente si potrebbe continuare; però quanto detto mi pare sufficiente per delineare un punto di riferimento presente nella formazione ecclesiologica di don Bosco e della maggioranza di coloro che, al suo tempo, studiarono nei seminari italiani. Si tratta del tradizionalismo perseguito dalla Restaurazione, della compenetrazione desiderata e ricercata tra società e religione, religione e chiesa, chiesa e papato. Vi emerge un'ecclesiologia che presenta un'immagine di chiesa come società organizzata e governata dalla gerarchia. Don Bosco scrive: «La chiesa è la società dei credenti governata dai propri pastori, sotto la direzione del Sommo Pontefice»: è una definizione parallela a quella del catechismo di Torino del 1844. In altra occasione riassume il suo pensiero con un'idea che apparirà in mille formulazioni diverse nel corso della sua opera: «La chiesa cattolica è fondata sull'autorità del Sommo Pontefice, e si conserva e propaga solo in virtù della fede e riverenza che si conserva a questa autorità e [...] perciò è cosa della massima importanza il propagare ed accrescere la fede e riverenza verso l'autorità del Papa».

porali l'infallibilità è umanamente supposta, e nella spirituale del Papa è divinamente promessa» (G. BOSCO, *Opere e scritti editi e inediti* III, Torino, SEI 1935, p. 435).

[2] Citato da C. LATREILLE, *Joseph de Maistre et la Papauté*, Paris 1906, p. 170.

[3] J. DE MAISTRE, *Lettres et opuscules inédites* II, Lyon, A. Vaton 1851, p. 296.

[4] F.R. LAMENNAIS, *Oeuvres Complètes* VII, Paris, Pagnerre 1844, p. 122 132 141.

2. Immagini di chiesa

Don Bosco era solito recitare questa preghiera: «Padre nostro, che sei ne' cieli, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, si dilati e trionfi la chiesa cattolica, la sola vera chiesa di Gesù Cristo, tutte le nazioni riconoscano i suoi diritti e quelli del suo Capo e dei suoi vescovi, tutti gli intelletti a lei docente aderiscano come l'unica depositaria delle verità rivelate, testimone divina dell'autenticità ed autorità dei libri sacri, maestra infallibile degli uomini, giudice supremo inappellabile nelle questioni dottrinali. A lei tutte le volontà obbediscano nell'osservanza delle sue leggi morali e disciplinari, finché dopo le vittorie sulla terra entri a trionfare eternamente nei cieli, colla moltitudine delle anime salvate».[5]

Secondo l'opinione comune nella teologia dell'epoca, che ignorava il significato escatologico della predicazione di Gesù, si dà per scontato che la chiesa terrestre si identifica con il regno di Dio. Da tale identificazione nasce lo spirito trionfalistico che proclama costantemente la vittoria della chiesa sopra i suoi avversari. Nasce pure la visione di una chiesa senza peccato, senza errori e sbagli storici.

Per don Bosco l'istituzione ecclesiale è assolutamente solida e senza crepe, caratterizzata com'è dalla sua normativa. Essa tutela non solo la vita religiosa, ma anche la vita sociale tanto a raggio diocesano che parrocchiale. La chiesa si presenta come un insieme monolitico che propone la verità immutabile, non soggetta a variazioni storiche, trasmessa in forma pura e incontaminata nel corso dei secoli. Gli altri uomini e gruppi si trovano nell'errore e, pertanto, non hanno i diritti di cui gode la verità. Lo stesso Pio IX, in una frase che può sconcertare, ma che esprimeva tale mentalità dominante, dichiarava che chiedeva la libertà di culto nei luoghi in cui il cattolicesimo era minoranza, ma non poteva ammetterla dove esso costituiva la maggioranza.[6]

Era l'ecclesiologia della società perfetta, dominata dal centralismo dottrinale e disciplinare della curia romana e chiusa a qualsiasi apertura o integrazione delle correnti moderne rappresentate allora da Rosmini,[7] Dupanloup, Manzoni, Newman, Sailer, Montalembert e Scheeben: intransigente in materia politica, religiosa ed ecumenica, era caratterizzata da una forte pietà generalmente di tipo devozionale e dalla teologia delle scuole romane, ritenuta l'unica interprete riconosciuta del pensiero cattolico. Nell'insieme pare trattarsi di quello che si potrebbe denominare *cattolicesimo popolare*: da un lato, esso sviluppa le espressioni devozionali della fede volte più alla fantasia che alla ra-

[5] MB II 272.

[6] «Il papa chiede la libertà di coscienza in Russia, ma non come principio generale» (G. MARTINA, *La Iglesia de Lutero a nuestros dias* III, Madrid 1974, p. 148; cf ID., *Pio IX (1851-1866)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana 1986, p. 329).

[7] «Don Bosco, che venerava nel Rosmini la santità del sacerdote, non condivideva neppure in minima parte questo entusiasmo per il suo sistema filosofico» (MB XIII 20).

gione e, dall'altro, alimenta le forme pratico-sociali di appartenenza ecclesiastica di tipo educativo e assistenziale. Tale pastorale sostiene e promuove il «mondo cattolico», cioè, una specie di civilizzazione cattolica distinta e piuttosto rigidamente separata dalla civilizzazione dominante nell'ambiente.

Per tale ragione, don Bosco era deciso in tema di appartenenza alla chiesa, all'atto di spiegare le analogie ad essa attribuite di cammino, casa, madre, nave, gregge, corpo,[8] che interpretava nel senso di gruppo umano compatto, ben organizzato, piramidale, gerarchico. In questa stessa direzione, ci può aiutare a comprendere tale concezione il concentrare l'attenzione sulle immagini di regno, monarchia, famiglia, che egli utilizzava per descrivere la chiesa.[9] Tale impostazione è riscontrabile già nel Bellarmino: «*ecclesia quasi status*»; e il suo influsso è durato, in certo modo, fino ai nostri giorni. Pochi anni prima della sua morte don Bosco scriveva: «Siccome nei regni della terra vi ha un ordine, per cui si parte dal Sovrano e si discende a grado a grado sino all'ultimo dei sudditi, così nella Chiesa Cattolica esiste un ordine, detto *gerarchia ecclesiastica*, per cui secondo questa gerarchia noi partiamo da Dio, che della Chiesa è Capo invisibile, veniamo al Romano Pontefice, di Lui Vicario e Capo visibile in terra, indi passiamo ai Vescovi ed agli altri sacri ministri, da cui i divini voleri sono comunicati a tutti i rimanenti fedeli sparsi nella varie parti del mondo».[10]

Questa chiesa cattolica costituisce l'«unica arca di salvezza», l'unico luogo in cui si mantiene integralmente la dottrina di Gesù,[11] l'unico posto in cui si può raggiungere, in modo assoluto ed esclusivo, la salvezza, l'unico spazio in cui è possibile la virtù e la santità.

Alle tendenze razionaliste, liberali e panteiste, che esaltavano il valore dell'individuo, e ai vari postulati individualistici del panteismo, egli oppone la chiesa «come unica arca di salvezza», come rappresentante di Dio dotata di

[8] STELLA, *Don Bosco* II 125.

[9] «*P.* – Supponete una famiglia che debba durare sino alla fine del mondo, come potrà conservarsi?
F. – Questa famiglia conserverassi quando abbia sempre un buon capo che la governi.
P. – Comprendete ora chi sia questa famiglia e chi ne sia il Capo?
F. – Basta, basta; abbiamo ottimamente capito. Questa grande famiglia è la Chiesa, questo capo è il Romano pontefice» (G. BOSCO, *Il Cattolico nel secolo*. Trattenimenti famigliari.., Torino, Tip. e Libreria Salesiana 1883, p. 116).

[10] *Ivi* 163-164.

[11] «Voi dite di credere a Cristo ed al Vangelo, ma non è vero, perché non credete a tutto quello che c'insegna Gesù Cristo nel suo Vangelo, non credete alla sua Chiesa, non credete al Pontefice Romano stato da Gesù Cristo stesso stabilito per governare la sua Chiesa. Inoltre permettendo voi ad ognuno la libera interpretazione del Vangelo di Gesù Cristo, aprite con ciò una larga via all'errore, nel quale è quasi inevitabile il cadere guidato solo dal proprio lume. Perciò voi, o Protestanti, siete come membri d'un corpo senza Capo, come pecorelle senza pastore, come discepoli senza maestro, separati dal fonte della vita che è G. Cristo» (G. BOSCO, *La Chiesa Cattolica-Apostolica-Romana è la sola vera Chiesa di Gesù Cristo*, Torino, Tip. Speirani e Ferrero 1850, p. 17s).

autorità divina. «No, fuori di questa Chiesa niuno può salvarsi. Nella maniera che quelli i quali non furono nell'Arca di Noé, dice s. Girolamo, perirono nel diluvio, così perisce inevitabilmente colui che si ostina di vivere e morire separato dalla Chiesa cattolica, apostolica, romana, unica Chiesa di Gesù Cristo, sola conservatrice della vera religione».[12]

Don Bosco scrisse parecchio sulla chiesa: dedicò venti libri e opuscoli a questo tema, oltre ai ventiquattro scritti di storia in cui l'argomento ecclesiale occupa un posto importante.[13] Tuttavia credo che cadremmo in un dannoso equivoco se ci fermassimo soltanto al suono delle parole e non andassimo oltre. La sua insistenza manifesta l'evidente importanza da lui attribuita a una religione-istituzione ancorata alla gerarchia romana, chiamata chiesa cattolica. Però la sua vita rivela sempre più la centralità della grazia, di Cristo, di Maria, dei sacramenti. Non esiste confusione, ma a volte specificazione: gli scritti sottolineano un aspetto, l'attività pastorale un altro.

Questa chiesa santa e divina è l'unica che può condurre gli uomini a Dio. Tale convinzione spiega la lotta di don Bosco contro i valdesi e contro i protestanti in generale. Nei suoi scritti leggiamo che «una sola è la vera Religione», che «le Chiese degli Eretici non hanno i caratteri della Divinità», che «nella Chiesa degli Eretici non c'è la Chiesa di Gesù Cristo».[14] Per questa ed altre ragioni, egli conclude: «chi è unito al Papa, è unito con Gesù Cristo, e chi rompe questo legame fa naufragio nel mare burrascoso dell'errore e si perde miseramente»,[15] ovvero, in altro luogo, «[siamo] pronti a patire qualunque male, fosse anche la morte, anziché dire o fare alcuna cosa contraria alla Cattolica Religione, vera e sola Religione di Gesù Cristo, fuori di cui niuno può salvarsi».[16]

3. Una società piramidale e autoritaria

Poco prima del Vaticano I, Torino era divenuta un centro vivo di opinione conciliare e antinfallibilista. Nel 1869 venne tradotto il libro di Döllinger, *Il Papa e il Concilio*; Passaglia scrisse e lavorò a Torino, e nella Facoltà teologica erano ben conosciuti e utilizzati gli autori critici nei confronti dell'ultramontanismo e dell'infallibilità pontificia.

Senza dubbio e tenuto conto di questo ambiente, uno degli aspetti più co-

[12] G. BOSCO, *Fondamenti della Cattolica Religione*, Torino, Tip. dell'Oratorio di S. Franc. di Sales 1872, p. 13.

[13] Cf E. VALENTINI, *Don Bosco e la Chiesa*, in: P. BRAIDO (a cura), *In Ecclesia*, Roma, LAS 1977, p. 215-234.

[14] [G. BOSCO,] *Avvisi ai Cattolici*, Torino, Tip. Dir. da P. De-Agostini 1853, p. 10 14 17.

[15] G. BOSCO, *Il Centenario di S. Pietro Apostolo*, Torino, Tip. dell'Oratorio di S. Francesco di Sales 1867, p. V.

[16] [G. BOSCO,] *La Chiesa Cattolica* 6.

nosciuti, significativi e commentati di don Bosco è la sua illimitata devozione al pontificato e la sua instancabile difesa del medesimo; sicché potremmo, in certo modo, sintetizzare la sua ecclesiologia con tale lineamento.[17] Tutti gli autori, fin dagli inizi, hanno posto in risalto questa sua caratteristica.[18]

Sul letto di morte confidava all'Arcivescovo di Torino: «Tempi difficili, Eminenza! Ho passato tempi difficili... Ma l'autorità del Papa... L'autorità del Papa... L'ho detto qui a monsignor Cagliero che lo dica al Santo Padre che i Salesiani sono per la difesa dell'autorità del Papa, dovunque lavorino – dovunque si trovino».[19] E il cardinal Alimonda ricordava poco dopo nel funerale del santo che «la sua vita intera, privata e pubblica, è conosciuta da tutto il mondo come un testamento papale».

Giovanni XXIII riassumeva quest'aspetto con una formula indovinata: «Per chi sa leggere a fondo nella vita di Don Bosco, Egli appare insieme il sacerdote della giovinezza e il sacerdote del Papa». E don Bosco nel suo conversare e nei suoi scritti univa i due aspetti, scendendo ai particolari: «Pertanto, figliuoli miei, nella vostra vita non dimenticate mai che il Papa vi ama, e quindi dalla vostra bocca non esca mai parola che possa essere a lui d'insulto, le vostre orecchie non ascoltino mai con indifferenza ingiurie e calunnie contro la Sacra sua persona, i vostri occhi non leggano mai giornali o libri, che osino vilipendere l'altissima dignità del Vicario di Gesù Cristo».[20]

Per lui, ispirare amore per il papa costituiva un mezzo e un rimedio infallibile contro le iniziative delle sette e dei dissidenti, per cui crediamo si possa affermare che suo tema preferito di scrittore fu, senza dubbio, il papa, fino al punto che numerose vite dei vari papi costituirono un'occasione e un modo di mantener vivo l'amore al papato e di ribattere gli errori e le animosità allora assai estese. In effetti, pensò di scrivere una storia dei papi per dimostrare che «certi autori pare che abbiano rossore di parlar dei Romani Pontefici e dei fatti più luminosi che direttamente alla S. Chiesa riguardano».[21] E non si trattava solo di un'impostazione dottrinale e teorica, bensì di un atteggiamento

[17] Nel 1845 chiese a Gregorio XVI l'indulgenza plenaria *in articulo mortis* per sé e per la sua famiglia. Più tardi spiegava che «non le sole indulgenze gli stavano a cuore, ma che non vedeva l'ora di mettersi in relazione diretta con la Santa Sede e con le Congregazioni romane» (E I 11).

[18] Esiste tutta una serie di testimonianze. Scelgo la seguente di Ballesio: «In D. Bosco l'amore al Papa era il più bel frutto della virtù della fede. Sacerdote schiettamente cattolico di fede e di opere, D. Bosco aveva l'amore, direi instintivo dei Santi, per la Chiesa e per il Papa» (L. TERRONE, *Lo spirito di San Giovanni Bosco*, Torino, SEI 1934, p. 64).

[19] MB XVIII 491.

[20] MB VIII 720.

[21] F. MOLINARI, *La «Storia Ecclesiastica» di D. Bosco*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 204. Ricordiamo anche la sua testimonianza: «Più volte ho tra me pensato al modo di calmare l'odio e l'avversione che in questi tristi tempi taluno manifesta contro ai Papi e contro alla loro autorità. Mezzo molto efficace mi sembrò la conoscenza dei fatti che riguardano la vita di quei supremi pastori stabiliti a fare le veci di G. C. sopra la terra e a guidare le nostre anime per la via del Cielo» (G. BOSCO, *Vita di San Pietro...*, Torino, Tip. di G.B. Paravia e Comp. 1856, p. 3).

pratico e di governo, dato che considerava la devozione al papa condizione necessaria per essere superiore e per considerarsi autentico cattolico.[22]

Evidentemente, quest'impostazione andava oltre la mera devozione alla persona del pontefice; essa rivelava la sua concezione della chiesa e l'idea che aveva dell'organizzazione ecclesiastica, tanto debitrice della teologia allora predominante. Lemoyne la riassumeva così: «Don Bosco sosteneva che il perno di una storia ecclesiastica, attorno a cui essa doveva aggirarsi, era il Papa, e quindi una vera storia della Chiesa dover essere essenzialmente una storia dei Papi. Il Papa non è egli il Capo, il Principe, il Supremo Pastore? diceva D. Bosco. [...] Non è forse necessario che si sappia doversi tutto ai Papi, onore, gloria, obbedienza come a centro di unità, senza del quale la Chiesa non è più Chiesa? È un grande errore scrivere della Chiesa e lasciar trascorrere lunghi periodi senza far menzione del suo Capo».[23]

Non possiamo certamente criticare don Bosco per la sua concezione della storia, dato che era quella allora dominante e quella in gran parte attuale. Gli storici trovano più facile parlare dei papi e delle loro relazioni con gli stati che non della vita interna, della presenza della grazia divina nella comunità ecclesiale. Potremmo immaginarci, data la sua sensibilità, una storia della chiesa scritta da don Bosco e centrata sulla santità presente nella comunione dei fedeli cristiani. Tuttavia, di fatto, in lui, al di là di un'impostazione allora dominante, è riscontrabile, come s'è visto, una netta impostazione ecclesiale incentrata sul romano pontefice.

Nel trattare la figura del papa, egli non si permette alcun esercizio di discernimento e neppure di ermeneutica delle prescrizioni pontificie. Il papa lo si deve difendere in tutto. Di più, la volontà di identificarsi con il papa deve condurre a pensare, sentire, parlare come egli richiede. Il motivo di tale radicale esigenza sta nel fatto che il papa è il vicario di Cristo: chi sta con il papa, sta con Cristo e con Dio. In un'occasione confidava a Pio IX: «Santo Padre, i miei figli Vi amano! Vi hanno nel cuore! Il vostro nome lo portano intrecciato con quello di Dio!».

E, in realtà, la figura del papa che si ricava dai suoi scritti è quella di un superuomo attorno al quale gira assolutamente tutto nella chiesa: «Come al tempo della vita mortale del Salvatore gli Apostoli raccoglievansi attorno a Gesù come a centro sicuro, e maestro infallibile; così noi tutti dobbiamo schierarci intorno al degno successore di Pietro, intorno al grande, al coraggioso Vicario di Gesù Cristo, al forte, all'incomparabile Pio IX. In ogni dubbio, in ogni pericolo, ricorriamo a lui, come ad àncora di salvezza, come ad oracolo infallibile. Né mai alcuno dimentichi che in questo portentoso Ponte-

[22] «Non si può essere buoni cattolici se non si presta anche in questo obbedienza pratica al Papa. Chiunque se la piglia col Papa è perduto. [...] Se parlo del potere temporale del Papa non lo fo che sotto il punto di vista della religione e della coscienza, che invano si vorrebbe restringere alle cose invisibili» (MB VI 481).

[23] MB V 575.

fice sta il fondamento, il centro di ogni verità, la salvezza del mondo. Chiunque raccoglie con lui, edifica fino al Cielo; chi non edifica con lui, disperde e distrugge fino all'abisso. *Qui mecum non colligit, disperdit*».[24]

Da alcune asserzioni si potrebbe dedurre che l'esistenza del clero ai suoi diversi livelli era dovuta unicamente all'impossibilità in cui si trova il papa di far tutto da solo e di raggiungere tutti: « Ma questo Capo, ossia il Romano Pontefice, non potendo da sé solo attendere ai bisogni particolari di ciascun fedele, è necessario che vi siano altri ministri inferiori, dal Papa dipendenti, i quali colla predicazione della parola divina, e coll'amministrazione dei Santi Sacramenti promuovano la dottrina e la santità negli uomini».[25] L'agire concreto di don Bosco e la considerazione riservata al sacerdozio ridimensioneranno questa prima impressione.

I concili ecumenici sono considerati da don Bosco come atti supremi del papato. Tale affermazione, in sé, non significa molto o almeno non si allontana dal sentire generale. Tuttavia dà l'impressione che i concili costituiscano semplicemente un volto più solenne dell'esercizio ordinario del potere del papa. Di fatto, benché utili, essi non sembrano necessari: «perché il Papa supremo pastore di tutti i cristiani può da sé solo tutto quello che può fare un concilio anche generale», dato che, secondo lui, « è soltanto il Papa che colla sua conferma comunica al Concilio nelle cose di fede e di morale l'infallibilità e gli fa godere nella Chiesa una autorità suprema».[26]

In realtà, oggi potremmo dire che don Bosco considera la chiesa come un'unica immensa diocesi il cui vescovo effettivo è il papa, immagine questa rinforzata in buona parte dei cattolici dopo il Vaticano I. Non risulterebbe deviante affermare che le chiese particolari sono considerate come parte o porzione della chiesa universale governata dal papa.[27] Egli si esprime in tal senso, alcune volte, con asserzioni che oggi ci sorprendono: «I vescovi accolgono le suppliche, sentono i bisogni dei popoli e li fanno pervenire fino alla persona del supremo Gerarca della Chiesa. Il Papa, poi, secondo il bisogno, comunica i suoi ordini ai vescovi di tutto il mondo e i vescovi li partecipano ai semplici fedeli cristiani».[28] A quale ruolo erano ridotti i vescovi in tale prospettiva? A quello di necessari intermediari. In questo senso, don Stella rileva che don Bosco «facilmente è portato a vedere i vescovi in funzione, non solo subordinata, ma quasi sussidiaria a quella del Papa: come suoi rappresentanti e

[24] MB XII 641.

[25] G. BOSCO, *Il Cattolico istruito nella sua Religione.* Trattenimenti..., Torino, Tip. Dir. da P. De-Agostini 1853, p. 4.

[26] G.M. MEDICA, *I Concili generali e la Chiesa Cattolica nel pensiero di D. Bosco*, in «Rivista di Pedagogia e Scienze religiose» 1 (1963) 2, 22. [Il primo numero dopo l'annata indica il numero della rivista].

[27] Cf P. RIPA, *L'argomentazione delle «note» della Chiesa nell'apologetica popolare di S. Giovanni Bosco*, Colle Don Bosco, Ist. Sal. Arti Grafiche 1971, p. 33.

[28] F. DESRAMAUT, *Don Bosco e la vita spirituale*, Torino, LDC 1967, p. 93.

portavoce presso i fedeli che per moltissime ragioni non possono direttamente comunicare con il padre comune».[29] In questo senso don Bosco scriveva: «I nostri pastori, e specialmente i vescovi, ci uniscono col Papa, il Papa ci unisce a Dio».[30] Ovviamente con ciò non voleva dire che egli non rispettava pienamente la figura dei vescovi e, incluso, dei parroci: «perciocché io non sarei mai per mandare alcuno dei nostri preti o maestri in qualche diocesi, senza il pieno gradimento dell'ordinario da cui intendo ora e sempre ognuno debba dipendere, siccome appunto le nostre regole prescrivono».[31] Ma questo aveva, naturalmente, i suoi limiti: «Ecco in breve il motivo per cui sono andato a Roma e in generale ciò che ho fatto colà. Abbiamo ottenuto esenzioni e privilegi, ma noi saremo sempre obbedientissimi ai Vescovi ed ai parroci, e non ci serviremo delle nostre facoltà, se non esauriti tutti gli altri mezzi anche di umile deferenza».[32]

Passaglia e con lui altri teologi insistevano sul fatto che i vescovi non erano meri delegati del papa. Ciò era contrario all'unità della chiesa, perché solo a Cristo va attribuito l'essere fonte di potestà nel suo corpo mistico. Per loro, tra primato ed episcopato si dà un rapporto di complemento reciproco che lascia intatti i diritti di ciascuno. Don Bosco, a dire il vero, non sviluppa una riflessione strettamente teologica né sopra il pontificato né sopra l'episcopato, tuttavia la sua posizione antigallicana lo conduce ad accentuare la subordinazione dei vescovi al papa, soggetto dell'autorità suprema sulla chiesa universale, come pure maestro e giudice supremo in materia di fede.[33]

Di fronte alla costante insistenza sul ruolo di Pietro, balza all'occhio la quasi totale assenza di richiami alla corrispondente corresponsabilità dei vescovi. Don Bosco concede spazio e importanza alle assemblee conciliari non perché é sensibile al principio di collegialità, ma perché i concili, grazie all'approvazione pontificia, che li rende infallibili, distruggono le eresie e definiscono la verità.

Non si tratta evidentemente di mancanza di rispetto per i vescovi, né di non considerazione o valorizzazione del loro posto nella chiesa, ma piuttosto del fatto che la centralità del papato era concepita in maniera tale che la ragion d'essere dell'episcopato risultava automaticamente svilita. Scriveva il 13 feb-

[29] STELLA, *Don Bosco* II 133. Di fatto, nelle proposte presentate a Pio IX per le nomine episcopali, scelse sempre candidati docili al pontefice e di chiara tendenza infallibilista, incapaci di creare difficoltà al papa nel governo della chiesa.

[30] STELLA, *Don Bosco* II 122.

[31] MB XIII 456. Nel vol. X 931, Amadei scrive: «Gli premeva soprattutto che i salesiani si prestassero in aiuto del parroco del luogo ove esisteva la casa». E nel 1861 don Bosco scriveva: «Del resto Ella sa che da vent'anni ho sempre lavorato e tuttora lavoro e spero consumare la mia vita lavorando per la nostra diocesi ed ho sempre riconosciuto la voce di Dio in quella del Superiore ecclesiastico».

[32] MB IX 565-567.

[33] La Santa Sede «è una Suprema Autorità che concede e limita i poteri e regola l'esercizio dei medesimi» (E IV 59).

braio del 1863 a Pio IX: «La morte, l'esilio di non pochi Vescovi ha messo in difficoltà i meno fervorosi e fece sì che il clero si strinse vie più tra sé, portando esclusivamente e direttamente il pensiero al centro della verità, al Vicario di Gesù Cristo [...]. Dirò cosa strana, ma che credo vera. In questo momento sembra che i Vescovi facciano maggior bene dal loro esilio o dalle loro carceri, che forse non farebbero nella loro sede; giacché col fatto pubblicano, difendono il principio dell'autorità divina nel suo capo visibile, che è la base di nostra santa cattolica religione».[34]

Pare chiaro che il centralismo ecclesiale assunse, nel corso della storia, ritmi più rapidi nella misura in cui le difficoltà dottrinali o le persecuzioni politiche richiedevano da parte di Roma un più consistente appoggio ai vescovi, presi individualmente e collettivamente, generalmente più deboli e più facilmente dominati o pressati dal potere civile. A ciò si riferisce indirettamente don Bosco nel periodo citato, ma leggendolo si può anche intravvedere questa divisione, tipica del secolo scorso, tra vescovi docili a Roma e, quindi, buoni, e vescovi più autonomi e, di conseguenza, bisognosi di riforma e conversione.

L'autore delle *Memorie biografiche* rispecchia questa mentalità quando segnala che «in Francia i giornali cattolici liberali si schierano decisamente coi gallicani, coi Giansenisti, contro la definizione dell'infallibilità. Le sciagurate stampe del Janus, del Gratry, di Mons. Maret, o del Dupanloup facevano il resto».[35] Il motivo del giudizio e della divisione tra buoni e cattivi non riguardava tanto l'ortodossia dottrinale quanto piuttosto la difesa più o meno entusiasta dell'ultramontanismo. Così si spiega questo amalgama sorprendente e ingiusto di uomini insospettabili. Per gli ultramontani convinti e decisi, un Maret, un Dupanloup o un Gratry erano tanto pericolosi quanto il Döllinger.

In questa organizzazione ecclesiastica, che posto e che ruolo occupavano i laici? Ovviamente, un posto assai limitato. È vero, il Rosmini, nel suo libro *Le cinque piaghe della Santa Madre Chiesa*, addita come uno dei pilastri fondamentali della chiesa, la scoperta del laicato e della partecipazione attiva dei fedeli alla comunione ecclesiale. Egli chiedeva una maggior collaborazione tra clero e popolo, rivendicava il sacerdozio dei fedeli e assegnava al laicato una partecipazione attiva nella nomina dei vescovi.[36] Aveva riconosciuto le istanze più accettabili dei gruppi riformisti, compresi quelli piuttosto radicaleggianti che, certamente, non erano ascoltati e tenuti in conto né dalla curia romana né dalla maggioranza dei vescovi. Di fatto, non c'è dubbio che la condanna delle *Cinque piaghe* il 30 marzo 1849 rispecchia *in nuce* la vittoria di un'ecclesiologia ostile alla nuova apertura.

Il padre Curci, fondatore della «Civiltà Cattolica», da parte sua, difese una

[34] E I 258.

[35] MB IX 777.

[36] G. MARTINA, *L'atteggiamento della gerarchia di fronte alle prime iniziative organizzate di apostolato dei laici alla metà dell'Ottocento in Italia*, in *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, Padova, Ed. Antenore 1969, p. 317.

partecipazione più attiva alla vita della chiesa, ricordando i primi secoli, quando «la *multitudo fidelium* ed i *viri fratres* vi avevano una parte notevole e maggiore che argomentandolo dal sistema prevalso modernamente»;[37] tuttavia egli sostenne questa posizione nel periodo più conflittivo, quando era ormai fuori dalla compagnia di Gesù.

Appariva più condiviso l'atteggiamento del cardinale Antonelli quando ricordava che il papa considerava «sommamente doloroso [...] essere l'Italia ridotta a sostener la religione cattolica coi mezzi proposti», e cioè, con l'azione organizzata di laici cattolici. E lo stesso Pio IX dichiarava con energia che «al Papa e all'Episcopato [...] spetta *unicamente* la tutela della Religione»:[38] è lo stesso papa che sottolineava l'avverbio *unicamente*, che esclude qualsiasi pretesa dei laici in questo campo.

Qual era il pensiero di don Bosco in merito? A prima vista, quando uno legge il suo abbondante epistolario, in gran parte diretto a laici, giunge alla conclusione che ciò che in fondo gli interessava erano i loro borsellini cioè il loro denaro, peraltro assolutamente necessario per portar avanti le opere che aveva tra mano. D'altra parte, la sua insistenza quasi ossessiva sul sacerdozio, sul ruolo e la necessità dei sacerdoti, può dar ad intendere che i laici erano solo oggetto passivo dell'azione ecclesiale. Qual era la funzione dei laici nella chiesa? In realtà, ci si doveva piuttosto chiedere qual era la funzione, la ragion d'essere dei sacerdoti, chiamati a santificare i laici, a dirigerli alla salvezza. Il posto dei laici nella chiesa è quello di essere santificati dal ministero del clero e di obbedire ad esso.[39] «Siano adunque docili alle voci dei sacri ministri, come le pecore lo debbono essere alla voce del loro pastore. Dio ce li ha dati per nostri maestri nella scienza della religione; dunque andiamo da essi ad imparla e non dai maestri mondani. Dio ce li ha dati per guida nel cammino del cielo, dunque seguitiamoli ne' loro ammaestramenti».[40]

Ovviamente l'argomento è complesso e non conviene semplificarlo. Desramaut, con il suo abituale senso dell'equilibrio, asserisce: «È interessante rilevare che [don Bosco] pensò ai cristiani, al modo di esistenza che loro conveniva, al loro compito missionario nella chiesa e alla loro santificazione nella

[37] G. MUCCI, *Il primo direttore della «Civiltà Cattolica»*, Roma, Ed. La Civiltà Cattolica 1986, p. 193.

[38] MARTINA, *L'atteggiamento della gerarchia* 345.

[39] «Nella Chiesa devonsi considerare due classi di persone, quelle cioè che insegnano e comandano, e queste sono nella Gerarchia, e la formano; e quelle che obbediscono, e queste sono sotto la Gerarchia. Fra questi ultimi sono tutti i semplici fedeli, ricchi e poveri, re e principi» (G. BOSCO, *La Chiesa Cattolica e la sua Gerarchia*, Torino, Tip. dell'Oratorio di S. Francesco di Sales 1869, p. 67). Ricordiamo al riguardo il noto paragrafo dell'enciclica *Vehementer* di Pio IX: «Solo nel corpo pastorale risiede il diritto e l'autorità necessaria per muovere e dirigere tutti i membri verso il fine della società. Quanto alla massa, non ha altro diritto che quello di lasciarsi condurre e, come docile gregge, seguire i suoi pastori».

[40] G. BOSCO, *Il mese di maggio consacrato a Maria SS. Immacolata ad uso del popolo*, Torino, Tip. G.B. Paravia e Compagnia 1858, p. 46.

vita corrente e nell'apostolato diretto».[41] Ma pare evidente che anche su questo tema don Bosco si trovava più vicino a Pio IX che a Newman[42] e a quanti propugnavano un'ecclesiologia meno clericale e più rinnovata.

Quest'impostazione profondamente piramidale, gerarchica e centralizzata era, come si è già detto, propria di un'ecclesiologia e di una mentalità che è ben conosciuta e sufficientemente studiata.[43] In don Bosco incontro, inoltre, alcuni argomenti rivelativi del suo carattere e della sua originalità, che rinforzano la precedente argomentazione, ma con una configurazione meno dottrinale e più esistenziale.

Don Bosco è più che convinto del fatto che la struttura ecclesiale venne posta in esistenza da Cristo in vista della salvezza delle anime, ma credo che, in modo più o meno esplicito, egli considera la chiesa come una grande famiglia in cui l'autorità è necessaria soprattutto perché utile e benefica in ordine al raggiungimento dei suoi obiettivi.[44] Si tratta di un'immagine vicina e sostanziale nella sua concezione pedagogica,[45] nell'impostazione della sua nuova congregazione religiosa,[46] e, certamente, nell'immagine che vive e trasmette della comunità ecclesiale.[47]

Nel modo con cui concepisce e governa la sua congregazione religiosa è palese «la tendenza a sentirsi un padre che godeva tutta la confidenza e la fiducia dei figli associati in tutto alla sua opera», a tal punto che le prime redazioni delle regole risultavano estremamente centralizzate e autocratiche.[48] Di fatto, per esempio, il quarto Capitolo generale, dopo aver lavorato, riflettuto, soppesato, dopo aver determinato e suggerito, decise di lasciar piena li-

[41] DESRAMAUT, *Don Bosco e la vita spirituale* 209.

[42] MARTINA, *Pio IX* 176.

[43] A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia* II, Madrid, BAC 1987.

[44] «Ora, questo Padre è il Papa, e i suoi figli sono tutti i cristiani, il regno è la Chiesa, il re supremo e invisibile è Gesù Cristo, il Re visibile n'è il suo Vicario, il Romano Pontefice» (G. BOSCO, *Il Cattolico nel secolo* 173).

[45] «L'allievo sarà sempre amico dell'educatore e ricorderà ognor con piacere la direzione avuta, considerando tuttora quali padri e fratelli i suoi maestri e gli altri superiori»: P. BRAIDO (a cura), *Il sistema preventivo nell'educazione della gioventù*, Roma, LAS 1985, p. 90.

[46] Cf MB IX 572; cf G. BOSCO, *Scritti Spirituali*, a cura di J. Aubry, II, Roma, Città Nuova 1976, p. 128 159 285s.

[47] «Ora io considero tutto il clero del mondo come un vasto seminario rispetto al Papa. [...] Del resto noto ancora come al Papa, anche come Dottore privato, si debba avere molta deferenza e che sia conveniente conformarsi al suo modo di pensare. Così i buoni figliuoli usano di portarsi verso il loro padre» (MB XIII 21). Anche P. Stella sottolinea questo aspetto: «Come formato nel primo quarantennio dell'Ottocento agisce in forza di una religiosità, la cui ossatura di base è familiare e paternale, che tende a vedere nel rapporto Padre-figli; di comando, di obbedienza (o consacrazione: darsi a Dio) e di esecuzione» (STELLA, *Don Bosco* I 253). Queste espressioni ritornano di frequente negli scritti di don Bosco: «Questa gran famiglia è la Chiesa, questo capo è il Romano Pontefice» (BOSCO, *Il Cattolico istruito* 41s). Egli, «a guisa di padre universale, regola e governa tutta la cattolica famiglia» (BOSCO, *La Chiesa Cattolica e la sua Gerarchia* 22).

[48] STELLA, *Don Bosco* I 158.

bertà a don Bosco di cambiare e modificare a piacimento.[49] Questa caratteristica che si incontra anche in altri istituti del tempo risponde a un'ecclesiologia che sfocia nel Vaticano I.

In questa famiglia, come in ogni organismo, l'autorità era necessaria e, nel caso, risultava imprescindibile per raggiungere la salvezza. A volte, probabilmente a causa della sua ristretta impostazione teologica, don Bosco dà l'impressione che la sua difesa dell'autorità sia fondamentalmente utilitaristica: in effetti, egli ritiene che solo una chiesa omogenea, compatta, sotto un unico capo è capace di rispondere con efficacia alle difficoltà presenti. In questo senso, la sua insistenza sulla definizione dell'infallibilità appare, in concreto, motivata dai continui attacchi inflitti alla chiesa, dalla convinzione della necessità di una guida centralizzata «come un esercito in guerra», e dal desiderio di non veder ripetersi mali passati: «la definizione dommatica avrebbe posto termine agli errori del Gallicanesimo in Francia e del Febronianismo in Germania: mentre era necessaria per le missioni e qualora il Sommo Pontefice venisse a trovarsi nelle dolorose strettezze di Pio VII».[50] Va rilevato, senza dubbio, il motivo di un lavoro più efficace nelle missioni come esigenza della definizione. E tale desiderio di efficacia gli fece pure chiedere un catechismo unico, universale, obbligatorio, composto e promulgato dalla sede romana.[51] Questa motivazione non teologica ma di convenienza si estende alla sfera civile: la definizione dell'infallibilità «giova agli stessi sovrani, e a tutta la società; poiché la parola infallibile del Pontefice, facendo udire più autorevolmente agli uomini l'obbligo di star soggetti ai principi della terra, e condannando la ribellione contro ai medesimi, il Popolo diventa di sua natura il più valido sostegno dei loro troni e della pubblica quiete».[52]

4. Mentalità pratica e utilitaria

Credo sia conveniente mettere in luce la mentalità pratica e utilitaria di don Bosco. Pietro Stella riassume con questa descrizione felice ciò che intendo dire: si tratta del contadino che diventa curato, dell'uomo pratico che ha molto chiaro l'obiettivo e che utilizza tutti i mezzi onesti che ha a disposizione per raggiungerlo. Quest'atteggiamento, di fatto, relativizza in gran parte la sua di-

[49] «Mi scriveva un salesiano solamente ieri: Mi basta che una cosa sia disposta dai Superiori, che subito mi piace e non vado a cercarne il perché. Io vorrei che proprio tutti poteste dire così» (MB XIII 91). Il Lemoyne confermerà che don Bosco «sapeva far valere la sua autorità, né tollerava impunita la resistenza» (MB VII 118; cf DESRAMAUT, *Don Bosco e la vita spirituale* 91).

[50] MB IX 779.

[51] MB IX 827. Il tema del catechismo unico fece emergere nel Vaticano I le differenti correnti ecclesiologiche. Di fatto, tuttavia, coloro che si opponevano a tale progetto appartenevano alla minoranza conciliare: cf L. NORDERA, *Il Catechismo di Pio X*. Per una storia della catechesi in Italia (1896-1916), Roma, LAS 1988, p. 45.

[52] BOSCO, *Fondamenti della Cattolica Religione* 29.

fesa del centralismo ecclesiale. Don Bosco nel suo vissuto quotidiano relativizza la teologia di stampo assolutista.

Alcuni teologi italiani e tedeschi assegnavano, nella loro ecclesiologia, un ruolo decisivo al popolo di Dio e inserivano in esso la gerarchia. In don Bosco chi detiene ed esercita tale compito è la gerarchia. Tuttavia, nella vita pratica, egli dà l'impressione che ciò che è preminente è il bene del popolo cristiano, che va garantito anche a costo di sotterfugi e furbi stratagemmi.

Nelle *Memorie biografiche* incontro un periodo delizioso che potrebbe essere giudicato da alcuni come cinico, ma che potrebbe essere riassunto nel detto classico «aiutati che il ciel t'aiuta»: «D. Bosco aveva eziandio riflettuto sull'importanza di potersi giovare in certe occasioni dell'influenza che l'Abate Rosmini esercitava in Torino sugli uomini nuovi rivestiti di autorità e quindi la convenienza di averlo amico e protettore. Era suo sistema premunirsi diligentemente con ogni mezzo umano, lasciando poi con fiduciosa rassegnazione, che la Divina Provvidenza guidasse le cose a suo beneplacito».[53]

«È figlio docile, figlio obbediente, ma anche abile», dice lo Stella: «Egli sa scegliere i momenti, i modi e anche le persone a cui parlare. Ha il senso della Gerarchia, ma anche quello del carisma singolare donato a lui e alle sue opere. Ardisce presentarsi talora come portavoce del Signore».[54] Si deve tenere conto che usa quest'abilità anche con la gerarchia e con la curia romana. Ed è in questo senso che intendo insistere sull'argomento. Belardinelli giunge a dire che «Don Bosco non mancò di collegare l'impegno "infallibilista" al sostegno delle sue opere: nell'udienza del 12 febbraio presentò a Pio IX la collezione delle "Letture cattoliche" e della "Biblioteca", ottenendo il plauso papale, e con ciò stesso un potente avallo per la diffusione, anche a dispetto delle diffidenze di molte curie piemontesi, di efficaci strumenti di comunicazione sociale».[55] In altre occasioni utilizzava la protezione pontificia per ottenere facilitazioni e aiuti,[56] o approfittava della stessa commozione suscitata dalla morte di Pio IX per stimolare la generosità: «A D. Bonetti che prepari un articolo pel *Bollettino* sulla chiesa di S. Giovanni dicendo: 1° Esser opera consigliata, benedetta, sussidiata da Pio IX. 2° Non potersi promuovere miglior monumento che condurre a termine un'opera da Pio IX cominciata, consacrata al suo nome, e che è secondo il suo ultimo ricordo: Abbiate cura della povera gioventù».[57]

[53] MB III 248. A proposito di questa abilità o furbizia, trovo impareggiabile l'utilizzare parole e giudizi di Gioberti per difendere i gesuiti (MB III 310).

[54] STELLA, *Don Bosco* II 138.

[55] M. BELARDINELLI, *Don Bosco e il Concilio Vaticano I*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 249.

[56] Così scriveva a don Cagliero: «Mi scriverai poi la visita che farai coll'Arcivescovo a Carmen o Patagones; dirai al medesimo che il Santo Padre desidera tanto nuovi esperimenti pei selvaggi ed applaude ai nostri sforzi per aprire case di educazione sui loro confini» (E III 95).

[57] Lettera a don Rua, in: E III 305s.

Interrogato perché aveva favorito la nomina di Gastaldi come arcivescovo di Torino, rispondeva:« Oltre a questo io aveva tutte le ragioni di credere che egli ci sarebbe stato sempre largo del suo favore. Che vuoi? Appena divenne Arcivescovo di Torino, cambiò registro».[58] Questi da parte sua si lamentava amaramente di don Bosco: «Diminuisce assai l'autorità dell'arcivescovo di Torino, e introduce lo scisma nel clero [...] ma io sono costretto a invocare la protezione della Santa Sede contro gli attentati di questo ecclesiastico, il quale ha la mente piena e la riempie a' suoi dello spirito di autonomia e di indipendenza».[59] Non si dimentichi che anche il suo antecessore, mons. Riccardi aveva avuto forti e prolungati contrasti con don Bosco, perché questi desiderava ottenere piena autonomia per il suo istituto.[60]

Da parte sua, don Bosco invocò successivamente varie protezioni in riferimento a diverse circostanze. Nel cammino di approvazione delle costituzioni, utilizzò tutti i mezzi atti a far sì che venissero approvate tali e quali come egli le aveva redatte. A Pio IX parlò di un'imminente fondazione a Hong-Kong che, naturalmente, avrebbe esigito una sollecita approvazione. Al segretario della congregazione parlò del prefetto e a questi del papa. A proposito di tale approvazione si rese conto che la strada dei vescovi poteva risultare complicata, per cui si appoggiò decisamente a Roma. «Al Santo Padre D. Bosco aveva mandato il libro con un intento speciale: desiderava che Sua Santità vedesse con quale alacrità i salesiani lavorassero e quanto fosse il loro attaccamento alla Cattedra di Pietro e che sforzi facessero per istillare negli altri l'ossequio e l'amore verso il Vicario di Gesù Cristo. Gli parve di aver ottenuto il suo scopo e santamente se ne compiaque».[61]

È chiaro che l'aver accettato in modo sincero e assoluto il ruolo della curia romana non gli impedì di non accogliere gli emendamenti delle regole, che gli propose la competente congregazione romana. Don Bosco disse ai suoi figli che stessero tranquilli, perché la congregazione era stata approvata dall'autorità infallibile, ma ottenuto ciò cercò di «manipolare» o cambiare alcuni articoli di dette costituzioni approvate, che riteneva di non poter praticare.[62]

[58] MB XIII 23.

[59] MB XIII 336. Naturalmente la realtà era assai più complessa e queste difficili relazioni manifestarono non solo due maniere di essere e di agire, ma anche l'obiettiva difficoltà esistente di comporre l'autorità episcopale con l'esenzione dei religiosi. Come contrappunto all'opinione dell'arcivescovo, potremmo ricordare la seguente frase di don Bosco: «Tuttavia, sebbene io sia persuaso di non aver ecceduto la fattami concessione nel fatto accennato, per l'avvenire me ne asterrò assolutamente, poiché tale cosa è di gradimento al superiore ecclesiastico» (E II 405). Lemoyne era convinto che «questi fascicoli delle vite dei Papi, prima esposte da don Bosco sul pulpito, inspiravano nel suo giovane uditorio un grande rispetto e sottomissione alle prescrizioni non solo del Pontefice, ma di tutti i vescovi e specialmente a quelle dell'Arcivescovo di Torino» (MB VI 52).

[60] G.G. FRANCO, *Appunti Storici sopra il Concilio Vaticano*, a cura di G. MARTINA, Roma, Pontificia Università Gregoriana 1972, p. 104.

[61] MB XIII 517.

[62] MB XIV 229. Su questo tema è imprescindibile consultare P. BRAIDO, *Don Bosco per i*

Non so se sia pertinente citare il seguente testo per spiegare il suo modo di essere e di agire in questa materia. Parlando con Pio IX circa il comportamento di papa Onorio – comportamento ampiamente utilizzato dagli antinfallibilisti come argomento dimostrativo dell'esistenza di errori dogmatici – gli diceva: «Io però ritengo che se *cunctavit*, se temporeggiò, egli l'abbia fatto per prudenza, e siccome si può temporeggiare senza mancare, così penso che Papa Onorio non abbia commesso neppure peccato veniale».[63]

In qualche caso, conviene ancora ricordare la sua pretesa di ottenere piena autonomia economica non solo in rapporto all'autorità diocesana, ma anche alla santa sede.[64] Pare che don Stella colleghi il rigetto romano di queste pretese con le posteriori condanne del liberalismo cattolico o con la democrazia cristiana di Murri. Non c'è dubbio che si tratta di un filone storico interessante; tuttavia mi sembra più suggestivo in questa panoramica chiedermi se tale pretesa non rivelava un ridimensionamento dell'autorità romana. Di fatto, ai nostri giorni si sono verificati casi analoghi in riferimento a qualche istituzione ecclesiale più recente.

D'altra parte, quest'uomo seppe lavorare e utilizzare le varie autorità in funzione delle sue necessità. Si appoggiò a Roma per ottenere l'approvazione dei salesiani; ma quando incontrò difficoltà nella congregazione dei vescovi e regolari in riferimento alla figlie di Maria Ausiliatrice, non dubitò di appoggiarsi al vescovo di Acqui e ad altri ordinari diocesani che le approvarono secondo il suo desiderio.

Non si trattava tanto di machiavellismo o di sorprendente capacità di movimento, quanto piuttosto di un senso innato del compromesso al fine di raggiungere lo scopo principale che si era prefisso. Per esempio, in un altro ordine di cose, in quegli stessi anni padre Curci, nel libro *Il moderno dissidio della Chiesa e l'Italia* difendeva la necessità di un accordo, mentre Manning nel *The independence of the Holy See* dimostrava assurda qualsiasi possibilità di accordo. Da parte sua don Bosco desiderava l'accordo, «ma in modo tale che innanzi tutto si assicurasse l'amore di Dio, l'onore della Chiesa, il bene delle anime». Di fronte a due mentalità dottrinali, ecco un comportamento pratico che lo aiutò a rimanere in buoni rapporti con entrambe le sponde del Tevere, in un momento in cui ciò appariva impossibile.[65]

In rapporto ai vescovi, appare evidente la sua sincera volontà di collabo-

giovani: l'oratorio. Una «congregazione degli oratori». Documenti, Roma, LAS 1988. Inoltre P. STELLA, *Le costituzioni salesiane fino al 1888*, in: J. AUBRY - M. MIDALI (a cura), *Fedeltà e rinnovamento*. Studi sulle costituzioni salesiane, Roma, LAS 1974, p. 52.

[63] MB IX 817.

[64] P. STELLA, *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, Roma, LAS 1980, p. 399. Vedere pure E III 505-508 540-544.

[65] Scriveva a Giovanni Lanza, presidente del governo, l'11 febbraio 1872: «Io scrivo con confidenza e l'assicuro che mentre mi professo sacerdote cattolico ed affezionato al Capo della Cattolica Religione, mi sono pur sempre mostrato affezionatissimo al Governo, per i sudditi del quale ho costantemente dedicate le deboli mie sostanze e le forze e la vita» (E II 195).

rare con loro nella pastorale diocesana;[66] tuttavia è altrettanto palese il suo desiderio di portare avanti la sua opera secondo la propria indole e ispirazione, e quindi, con la connessa necessaria autonomia. In effetti, a proposito dell'ordinazione del Cagliero emerge chiaramente che, pur usando un tono rispettoso e sottomesso, don Bosco mantiene però integra la sua posizione di piena autonomia.[67] Nel 1854 Rosmini gli chiese di informare il vicario generale circa i progetti comuni riguardanti una tipografia, progetto che si trovava già in fase avanzata. Don Bosco gli rispose: «In quanto al parlare al nostro sig. Vicario Generale giudicherei bene differirne ancora; e forse sarà meglio cogliere l'occasione che qualcheduno dell'Istituto passi a Lione per parlarne verbalmente all'Arcivescovo medesimo: ma il parlare di ciò al nostro Vicario (che è un sant'uomo ma pochissimo pratico delle cose del mondo) forse sarebbe suscitare difficoltà dove io credo non ci siano».[68] Evidentemente, si tratta solo di un aneddoto senza importanza, ma probabilmente costituisce pure un indizio di come egli agiva scansando le autorità che riteneva problematiche per appoggiarsi a quelle direttamente interessate al caso. Credo si possa dire che don Bosco pensò sempre che il bene delle anime dovesse prevalere sull'organizzazione e l'amministrazione.

Quanto ai vincoli e alle complicazioni giuridiche ecclesiastiche, non sono sicuro se don Bosco assegnasse loro l'importanza che solitamente loro si riservava.[69] Gli studenti che lasciavano la congregazione potevano continuare ad appartenervi come membri esterni. Ciò può essere un segno che, di fatto, egli non attribuiva particolare rilievo ai legami giuridici? Pietro Stella si chiede: «Che cosa era dunque il noviziato secondo don Bosco? Una casa di studio? Un semenzaio di vocazioni per i Salesiani e per qualsiasi altro istituto nella Chiesa? Un modo per far prendere contatto con l'Opera salesiana, con lo stato ecclesiastico e quello religioso? [...] Leggendo necrologie di salesiani vien da chiedersi se più d'uno sapesse esattamente a quale titolo si trovava in casa di D. Bosco».[70] Rivela la stessa libertà di spirito in riferimento ai religiosi di vita contemplativa. Convinto com'era che la cosa più importante era la *salus animarum*, non dubitava di affermare che questi religiosi dovevano estendere il loro zelo ad altri ambiti: spiegare il catechismo ai ragazzi, istruire gli adulti nella religione, ascoltare le confessioni. Per lui, le regole e gli usi erano al servizio delle anime e non viceversa. In questo senso appare significativo il seguente racconto: «A porporati che gli movevano difficoltà per il conseguimento di favori necessari a rendere stabile e operosa la Congregazione, soleva dire: Io ho bisogno che mi aiutino a superare le difficoltà e non a farne. Vorrei che si considerasse non tanto la persona di D. Bosco, ma il bene e il van-

[66] BRAIDO, *Don Bosco per i giovani* 10.
[67] MB I 89.
[68] E I 88s.
[69] Vedere, per esempio, il caso del conte Cays (E III 352-354 364).
[70] STELLA, *Don Bosco* I 155s.

taggio della religione e delle anime; perché io lavoro per la Chiesa».[71] Ovviamente, anche i cardinali lavoravano per la chiesa, ma ritenevano che occorreva stare alle disposizioni canoniche vigenti, disposizioni che, in questo caso, comportavano travagli e difficoltà che bisognava superare.

Non c'è dubbio che don Bosco conosceva bene la situazione della curia romana e i diversi partiti e influenze in essa esistenti, conoscenza che gli offrì motivi e occasioni per destreggiarsi con esiti positivi nel difficile e complesso mondo romano. A proposito della quasi condanna del suo libretto *Centenario di S. Pietro*, scriveva a un suo amico: «Di questo ne fui minacciato in Roma ed anche dopo la mia partenza, ed una persona molto amica ne diede la ragione principale: perché in Roma ho avuto di preferenza molta familiarità coi Gesuiti. Qui però prudenza somma e silenzio».[72] Senza dubbio, per il suo agire era questa una regola d'oro, che però denota in lui capacità di negoziare, di sapersi muovere nelle acque movimentate del mondo romano, e di sapervi distinguere i differenti livelli di autorità.[73]

Concludendo l'argomento affrontato in questo paragrafo, credo si possa sottolineare il senso empirico, pratico dell'ecclesiologia di don Bosco. Curia romana, vescovi, parroci sono oggetto di maggiori o minori attenzioni secondo il maggiore o minore aiuto che possono offrire all'opera dei giovani. Don Bosco era pienamente convinto che tale opera era di Dio e, in funzione di questa convinzione, si serviva della gerarchia al fine di far progredire la sua opera. Ci troviamo di fronte a un uomo, un santo, che nella pratica relativizza la teologia con pretese di assolutezza.

In questo senso, dovremmo asserire che don Bosco, nell'azione pratica, si avvicina ai riformisti, in quanto nel suo agire, nel suo vivere quotidiano, nelle sue relazioni e decisioni immediate, ridimensiona l'autorità della gerarchia, che peraltro chiaramente afferma e difende.

5. Don Bosco e Pio IX

Sui rapporti tra questi due personaggi tanto suggestivi esiste parecchio materiale e credo che si sia scritto abbastanza. Personalmente intendo semplicemente sollevare un interrogativo. Data la benevolenza e simpatia manifesta del pontefice per il fondatore dei salesiani, come mai questi incontrò tante difficoltà nell'approvazione delle regole? Non c'è forse una certa contraddizione tra le conversazioni fra i due, fra l'insistenza di don Bosco sul fatto che la sua

[71] MB XIII 504.

[72] E I 461.

[73] Appena eletto Leone XIII, don Bosco gli inviò una lettera «che giudicava venire dal Signore», in cui, tra l'altro, gli diceva: «Queste novelle istituzioni hanno bisogno di essere giovate, sostenute, favorite da coloro che lo Spirito Santo pose a reggere e governare la chiesa di Dio» (E III 304).

opera era quasi un'iniziativa di Pio IX, da una parte,[74] e le reticenze manifestate dalla curia romana, dall'altra? Quando scriveva al papa: «*Societas Salesiana quam Tu, Beatissime Pater, opere et consilio fundasti, direxisti, consolidasti, nova beneficia a magna clementia Tua postulat*», riteneva che la protezione pontificia sarebbe stata sufficiente per superare le difficoltà esistenti? Per questa ragione sottovaluterà in seguito gli emendamenti inviatigli da Roma?

Erano reali le promesse e concessioni del papa? Così credeva, almeno, il biografo del santo: «... Più di una volta noi abbiamo avuto occasione di ricordare come per il governo interno della società Pio IX l'avesse munito oralmente di facoltà amplissime, tanto Egli si fidava della sua prudenza».[75] Di fatto, don Bosco affermò in più d'una occasione di aver ricevuto delle dispense da Pio IX, «*vivae vocis oraculo*».[76]

Sono pienamente d'accordo con don Pietro Braido quando scrive: «Lascia, semmai, perplessi il fatto che la conclamata benevolenza verso D. Bosco non li abbia indotti a un tempestivo discorso chiaro e perentorio: a meno che non ne siano stati dissuasi dalle adamantine persuasioni del Fondatore torinese, convinto tanto della bontà della causa quanto delle proprie capacità di manovra e delle potenti amicizie».[77] Uno può chiedersi, sicuramente, se Pio IX promise poi tanto quanto immaginava don Bosco, o se piuttosto questi interpretava con troppo ottimismo le parole del pontefice.

Probabilmente Pio IX agiva con il santo torinese come si comportava in politica: si entusiasmava con quello che il santo gli raccontava, e gli prometteva mari e monti, ma poi doveva fare marcia indietro. Forse così si può spiegare perché, da una parte, il papa prometteva tanto a don Bosco (o almeno questi lo capiva così) mentre, d'altra parte, il cardinale e il segretario della congregazione interessata seguivano una linea d'azione restrittiva senza che il pontefice dicesse o facesse qualcosa.[78]

Non c'è dubbio che tra i due vi erano molti punti in comune, per cui i loro incontri erano sereni e convergenti.[79] Per loro il demonio era molto presente nelle loro attività e nella vita della chiesa.[80] Essi difesero un'infallibilità perso-

[74] «In seguito a quella udienza (e altra o altre) don Bosco tenderà ad accentuare soprattutto un aspetto; la parte avuta da Pio IX, rievocato come colui che traccia quasi ad un quanto mai improbabile ignaro il profilo di una "nuova" Congregazione religiosa, che d'altra parte coincide punto per punto a quello che don Bosco continuerà a difendere anche in contrasto con il diritto dei religiosi più comunemente accettato» (BRAIDO, *Don Bosco per i giovani* 96).

[75] MB XIII 237.

[76] E II 126; III 347 361.

[77] P. BRAIDO, *L'idea della Società Salesiana nel "Cenno Storico" di don Bosco del 1873/74*, in RSS 6 (1987) 304.

[78] Occorre tener conto del fatto che non era infrequente che Pio IX cadesse in contraddizione (cf MARTINA, *Pio IX* 605).

[79] Don Bosco scrisse lo stesso giorno della morte di Pio IX: «Entro brevissimo tempo sarà certamente sugli altari» (E III 294).

[80] P.G. CAMAIANI, *Il diavolo, Roma e la Rivoluzione*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 8 (1972) 485-516; MB V 694; XVII 140-142; BOSCO, *Scritti pedagogici* 301.

nale ampia[81] e confidarono l'uno nell'altro. Quanto al tema dell'infallibilità, in tutto quello che fece e disse, don Bosco utilizzò un argomento curioso: «Il Signore ha dato l'infallibilità alla sua Chiesa: resta solo a vedere dove questa risieda. Ogni vescovo (da solo) è per certo fallibile, quindi non nei singoli si ha da cercare questo dono; e se ciascuno è fallibile anche radunati tutti insieme i Vescovi non potranno divenire infallibili pel solo fatto di essersi radunati. Che cosa li rende adunque infallibili e dà loro ciò che non hanno? È l'essere collegati col Papa».[82] In quegli stessi anni Newman scriveva che, dopo il concilio di Nicea, la maggioranza dei vescovi era caduta nell'errore, ma la retta dottrina si era conservata grazie ai laici. Evidentemente, anche su questo punto la sensibilità di Pio IX era molto più vicina a quella di don Bosco che non a quella dell'ecclesiastico inglese.

6. Una chiesa santa e santificante

Quanti conoscono più e meglio dello scrivente don Bosco insistono sul fatto che occorre leggerne e comprenderne gli scritti come parte inseparabile della sua esperienza.[83] Sovente, la sua teoria non è affatto originale; egli copia con disinvoltura, ripete quanto ha studiato e fa al caso suo. La vera originalità della sua personalità appare nel suo agire, nella sua esperienza, nel suo vissuto quotidiano.

In tema di santità, punto chiave e determinante nella sua concezione della chiesa, si incontra anche qui questa duplice impostazione. Nella sua concezione strettamente dottrinale, la confessione della santità della chiesa, proposta autorevolmente nel simbolo degli apostoli, è intesa in una forma che conduce non solo a negare che la comunità cristiana sia soggetto collettivo di peccati comuni, di infedeltà o offese al vangelo, ma anche a non riconoscere in essa debolezze ed errori storici, o semplicemente a rigettare che essa sia giunta in ritardo nel rispondere a determinati problemi o necessità umane.

In tale impostazione si distingue tra peccati dei cattolici e santità della chiesa. Con ciò si introduceva una considerazione ideologica, che pretendeva mettere al riparo la chiesa, cioè l'istituzione o la gerarchia, dai suoi sbagli e dalle sue responsabilità storiche. Ma tale operazione ha un costo: si introduce uno sdoppiamento in base al quale determinati cristiani, presi singolarmente o in gruppo, che compiono errori o infedeltà rispetto al vangelo, non sembra che

[81] Come quando dichiara che tutti dovrebbero accettare l'opinione del Papa come dottore privato anche in temi di libera discussione (cf MB VIII 277s).

[82] BELARDINELLI, *Don Bosco e il Concilio Vaticano I* 246.

[83] «Il vero Don Bosco è quello che risulta da una considerazione globale, unitaria e vitale, di tutti i suoi scritti, di tutte le sue realizzazioni e scelte operative e di tutta la sua vita» (R. FARINA, *Leggere Don Bosco oggi. Note e suggestioni metodologiche*, in: P. BROCARDO [a cura], *La formazione permanente interpella gli istituti religiosi*, Leumann-Torino, LDC 1976, p. 351).

appartengano alla Chiesa. Più precisamente, da una parte, si opera un'identificazione sublimante tra chiesa e gerarchia; d'altra parte, si misconosce che i peccati dei credenti rendono la chiesa meno atta ad essere segno efficace di salvezza in ogni momento della storia.

In don Bosco questo atteggiamento generalizzato veniva probabilmente mediato e integrato dal fatto che egli non utilizzava l'analogia del corpo mistico, ma piuttosto la similitudine della famiglia e della madre,[84] e cioè, una volta di più, dalla sua ecclesiologia verticista e, soprattutto, dal suo ampio e complesso concetto di chiesa.

In effetti, don Bosco identificava la chiesa con la religione,[85] e questa con la santità, che per lui era la nota più teologica tra le quattro proprietà della chiesa. Dal punto di vista apologetico, la chiesa si manifesta come santa attraverso la presenza in essa di mezzi efficaci di santificazione, di numerosi casi di santità e di miracoli straordinari.[86] Mi pare che il suo concetto fondamentale, il criterio che ispira le sue azioni e, di fatto, anche le sue tematizzazioni e formulazioni, è quello della santità dei cristiani. A tale santità egli subordina tutto e concepisce, più o meno esplicitamente, in funzione di essa l'organizzazione ecclesiastica nelle sue differenti articolazioni. La chiesa è stata fondata da Cristo, scrive il nostro santo, «mentre viveva su questa terra, e perché da lui formata dentro al suo sacratissimo costato, consacrata e santificata col suo sangue. Essa è da lui ripiena del suo Santo Spirito, che esso le mandò perché rimanga con lei e le insegni ogni verità sino al termine dei secoli».[87] «Ciò che stava a cuore di D. Bosco – scrive l'autore delle *Memorie biografiche* – [era] salvare anime» o, ancora: «La salute delle anime unico scopo della sua vita», o, in un'altra pagina: «Le anime sono un tesoro affidato al sacerdote».[88] Per questo motivo, come si dirà più oltre, il sacerdozio costituì una delle preoccupazioni costanti della sua vita.

Vista nella dimensione storico-salvifica, la chiesa è, secondo Newman, il popolo di Dio. Naturalmente, il popolo di Cristo è munito di un'organizzazione sociale, ma il teologo inglese sottolinea la priorità dell'aspetto spirituale. L'uguaglianza fondamentale tra tutti i membri di tale popolo in virtù della fede e degli altri beni soprannaturali propri dell'esistenza cristiana è prioritaria

[84] «Il fatto poi che nella Chiesa vi siano peccatori non suscita nei suoi scritti gravi problemi dottrinali. Don Bosco infatti, più che all'analogia del Corpo mistico, allorché discorre del peccato e dei peccatori, si rifà a quella di famiglia e di madre. La Madre Chiesa è santa, senza macchia e senza ruga. Tale rimane, anche se molti suoi figli siano peccatori, anche se suoi figli la combattano e la rinneghino» (STELLA, *Don Bosco* II 140).

[85] Cf BOSCO, *Fondamenti della Cattolica Religione* passim.

[86] RIPA, *L'argomentazione delle «note»* 36.

[87] MOLINARI, *«La Storia Ecclesiastica» di Don Bosco* 221s.

[88] Scrive don Bosco nelle sue memorie: «Il prete non va solo al cielo, non va solo all'inferno. Se fa bene andrà al cielo con le anime da lui salvate col suo buon esempio; se fa male, se dà scandalo andrà alla perdizione colle anime dannate per suo scandalo» (BOSCO, *Scritti pedagogici* 314).

rispetto alla distinzione in diverse categorie di persone dovuta a specifiche funzioni da svolgere in seno a tale popolo. «Per Newman – scrive Congar – la chiesa non era primariamente un sistema di dottrine, né tantomeno una istituzione. Essa era costituita fondamentalmente dal dono della grazia offerta da Dio agli uomini, i quali, accogliendola, si uniscono tra loro e formano un solo corpo».[89]

Ho l'impressione che don Bosco, a prescindere dal fatto che mai scrisse qualcosa di simile, agì nel corso della sua vita su questa lunghezza d'onda, benché, senza dubbio, nei suoi scritti sviluppi e accentui fondamentalmente e quasi esclusivamente il carattere individuale della salvezza: «Ogni parola del prete deve essere sale di vita eterna e ciò in ogni luogo e con qualsivoglia persona. Chiunque avvicina un sacerdote deve riportare sempre qualche verità che gli rechi vantaggi all'anima».[90] È una salvezza che rimane sempre collegata con la figura del papa: «Fortunati que' popoli che sono uniti a Pietro nella persona dei Papi suoi successori. Essi camminano per la strada della salute; mentre tutti quelli che si trovano fuori di questa strada e non appartengono all'unione di Pietro non hanno speranza alcuna di salvezza; perché Gesù Cristo ci assicura che la santità e la salvezza non possono trovarsi se non nell'unione con Pietro sopra cui poggia l'immobile fondamento della sua Chiesa».[91]

Nella sua *Storia Ecclesiastica* la santità appare come uno scopo della vita e, soprattutto, come un distintivo della chiesa. Di fatto, non è difficile rilevare che la vita e l'azione dei santi occupano un posto predominante nel suo libro, che in tal modo tende a trasformarsi in un proclama implicito della caratteristica ecclesiale della santità. Egli dirà che nelle altre chiese non esistono santi,[92] e si spingerà fino a dichiarare che immoralità ed eresia vanno di pari passo.[93] «Dai Valdesi giunto Don Bosco nel corso della sua Storia alle luride, empie e sanguinarie figure di Lutero, di Calvino e di Arrigo VIII, loro contrapponeva la celeste visione dei figli della Chiesa Cattolica che vissero ad essi contemporanei: San Gaetano da Thiene e cento altri. La santità è una sola cosa con la verità».[94] Seguendo questa argomentazione collegherà insegnamento e pratica religiosa con la moralità.[95]

«O Religione Cattolica, religione santa, religione divina! Quanto sono

[89] Citato da ANTÓN, *El misterio de la Iglesia* 275.

[90] MB VI 381.

[91] BOSCO, *Vita di San Pietro* 164s.

[92] «Egli è proprio della sola Religione Cattolica aver dei Santi e degli uomini segnalati in virtù» (MB XIV 229).

[93] E II 23.

[94] MB III 307. In altre occasioni rapporterà protestanti a immoralità: «si sono già purtroppo stabiliti i Protestanti che in mille modi fraudolenti minacciano il costume e la credenza degli adulti e dell'incauta gioventù» (E IV 23).

[95] «Le povere ragazze [...] non avendo né luogo né comodità di frequentare la scuola, nemmeno di intervenire alle funzioni religiose, versano in grave pericolo per la moralità» (E III 30).

grandi i beni che tu procuri a chi ti pratica, a chi in te spera e in te confida! Quanto sono fortunati quelli che si trovano nel tuo seno e ne praticano i precetti».[96] Don Bosco era così sicuro di ciò che consacrò la sua vita e fondò una congregazione allo scopo di abilitare i giovani e, in generale, tutte le persone a raggiungere questi beni. Tale convinzione suscitò il suo interesse e la sua preoccupazione costante per le missioni. «Nei casi poi di esercizi spirituali, tridui, novene, predicazioni, catechismi, si faccia rilevare la bellezza, la grandezza, la santità di questa religione che propone dei mezzi così facili, così utili alla civile società, alla tranquillità del cuore, alla salvezza dell'anima, come appunto sono i santi sacramenti».[97] Era tanto persuaso di questa verità che azzardò a scrivere a Pio IX: «Vostra Santità secondi l'alto pensiero che Iddio Le inspira nel cuore proclamando ovunque possa la venerazione al SS. Sacramento e la divozione alla Beata Vergine, che sono le due ancore di salute per la misera umanità».[98]

Tutta la sua vita sarà concentrata in questo desiderio: che tutti pratichino la religione e rimangano nella Chiesa, e cioè che si santifichino con i sacramenti e siano devoti di Maria. Per rendere ciò possibile sono imprescindibili i sacerdoti, per cui non risparmierà sforzi per cercare vocazioni e per formare preti: «Ricordiamoci che noi regaliamo un gran tesoro alla Chiesa quando noi procuriamo una buona vocazione; che questa vocazione o che questo prete vada in Diocesi, nelle Missioni, o in una casa religiosa non importa. È sempre un gran tesoro che si regala alla Chiesa di Gesù Cristo».[99] E l'intera sua esistenza fu una dimostrazione tangibile della sua concezione del sacerdozio, della grandezza del sacerdozio e della totale consacrazione al bene delle anime che deve caratterizzare il sacerdote.[100]

Si potrebbe dire, in certo modo, che la cosa più importante per don Bosco

[96] STELLA, *Don Bosco* II 139. Questo storico afferma che «la sua riflessione sulla santità della Chiesa e dei fedeli s'inserisce consapevolmente in una mentalità accentuatamente cristologica e soteriologica» (*Ivi* 140).

[97] P. BRAIDO, *Il progetto operativo di Don Bosco e l'utopia della società cristiana*, Roma, LAS 1982, p. 16s. È illuminante e degna di considerazione la sua devozione e la sua insistenza sull'indulgenza plenaria *in articulo mortis*.

[98] E I 259. «Dicasi pure quanto si vuole intorno ai vari sistemi di educazione, ma io non trovo alcuna base sicura, se non nella frequenza della confessione e comunione; e credo di non dir troppo asserendo che omessi questi due elementi, la moralità resta bandita» (G. BOSCO, *Il pastorello delle Alpi ovvero vita del giovane Besucco Francesco d'Argentera*, Torino, Tip. dell'Orat. di S. Franc. di Sales 1864, p. 100). Conviene ricordare l'influsso di sant'Alfonso su don Bosco, don Cafasso, don Guanella, attraverso il convitto ecclesiastico di Torino. Sant'Alfonso fu il santo delle missioni popolari, della devozione eucaristica e mariana, della devozione al romano pontefice (cf G. ANGELINI, *La realtà religiosa tra escatologia e storia*, in: *Coscienza civile ed esperienza religiosa nell'Europa moderna*, Brescia, Morcelliana 1983, p. 379).

[99] MB XVII 262.

[100] Disse don Bosco a Bettino Ricasoli: «Eccellenza, sappia che Don Bosco è prete all'altare, prete in confessionale, prete in mezzo ai suoi giovani, e come è prete a Torino, così è prete a Firenze, prete nella casa del povero, prete nel palazzo del re e dei ministri» (MB XIII 534).

sono i preti, perché essi si dedicano direttamente all'evangelizzazione e santificazione del popolo. I vescovi, in generale, non erano *leaders* nell'evangelizzazione, dato che, di fatto, il loro compito era più di tipo amministrativo e giuridico. In questo senso, pur con tutta l'imprecisione del significato connesso con quest'asserto, si potrebbe forse affermare che per don Bosco i sacerdoti erano, in pratica, più importanti della gerarchia e della struttura, nel compito di santificare, evangelizzare e edificare il popolo di Dio.

7. L'esperienza di chiesa

Nella complessa attività di don Bosco, nel suo molteplice apostolato, nella sua totale consacrazione alla santificazione delle anime possiamo incontrare un senso di chiesa più completo, più libero e dinamico di quello che emerge dalle sue formulazioni teoriche. È sul terreno dell'esperienza e dell'azione dove egli superò le strutture ecclesiastiche del tempo aprendo nuove strade.[101]

Don Bosco conobbe e affrontò tutti i problemi ecclesiali della sua epoca. Nella sua attività di catechista e di confessore; nel suo quotidiano lavoro educativo, giovanile e popolare; nei suoi progetti, comportamenti e atteggiamenti; nei suoi scritti teologici, storici e didattici, egli manifestò la sua personalità di sacerdote visibilmente impegnato con i problemi della chiesa locale e universale.[102]

La ragione di tale suo impegno totale la scopriamo nella sua esperienza di chiesa: «Tutti i suoi pensieri, tutte le sue opere miravano essenzialmente alla esaltazione della chiesa e godeva delle sue gioie e delle sue glorie, e soffriva dei suoi sentimenti e delle persecuzioni che l'angustiavano. Perciò si adoperava con ardore ad accrescere le sue contentezze e le sue conquiste, a lenire i suoi dolori e a compensare le sue perdite, col ricondurre al suo seno materno gran numero di pecorelle smarrite, accrescendo così la sua famiglia di nuovi figli. [...] Perciò non lasciavasi sfuggire un'occasione di dare un buon consiglio, di ascoltare una sacramentale confessione, di predicare, di ammonire, di prender parte ad una preghiera, riguardando tutte queste azioni quali opere di importanza suprema». Così si legge nelle *Memorie biografiche*. E noi possiamo concludere col dire che tutta la sua vita fu orientata a venire incontro alle necessità della chiesa.[103]

In tutto ciò non era tradizionalista e tanto meno restauratore. Era cosciente

[101] E. ALBERICH, *L'esperienza e il senso della chiesa nell'educazione salesiana*, in: R. GIANNATELLI (a cura), *Progettare l'educazione oggi con Don Bosco*, Roma, LAS 1981, p. 258-278.

[102] P. BRAIDO, *Pedagogia ecclesiale in Don Bosco*, in: Ch. CINI - A. MARTINELLI (a cura), *Con i giovani raccogliamo la profezia del concilio*. Atti della XIII Settimana di Spiritualità della Famiglia Salesiana, Roma, Dicastero per la Famiglia salesiana 1987, p. 24.

[103] Così scriveva a don Fagnano: «Ricordati bene che li tuoi sforzi siano sempre indirizzati a provvedere ai bisogni crescenti di tua Madre. *Sed Mater tua est Ecclesia Dei*, dice S. Girolamo» (E IV 334).

che non tutto il passato era stato buono e rigettò il ritorno a uno stato di cose di altre epoche, consapevole che la libertà della chiesa, conquistata attraverso tante sofferenze, era un tesoro inestimabile.[104]

Certamente don Bosco non visse in un'epoca tra le più tranquille e splendide della storia della chiesa, tuttavia manifestò costantemente, in ogni circostanza, il suo ottimismo e la sua fiducia nel futuro. Né i protestanti, né la massoneria, né la persistente malvagità demoniaca avrebbero prevalso: «In ogni tempo [la chiesa] fu sempre col ferro o cogli scritti combattuta, ed ella sempre trionfò. Ella ha veduto i regni, le repubbliche e gli imperi a sé d'intorno crollare e rovinar affatto; essa sola è rimasta ferma e immobile. Corre il secolo decimonono dacché fu fondata, e si mostra tutto giorno nella più florida età. Verranno altri dopo di noi e la vedranno sempre fiorente, e retta dalla mano Divina supererà gloriosa tutte le vicende umane, vincerà i suoi nemici, e si avanzerà con piè fermo a traverso dei secoli e dei rivolgimenti sino al finir dei tempi, per fare poi di tutti i suoi figli un solo regno nella patria dei beati».[105] Questa convinzione circa un finale felice rimase in lui inconcussa anche dopo il 20 settembre del 1870. Lemoyne commenta: «Fece meravigliare tutti quella sua calma glaciale».[106] E in quello stesso giorno della presa di Roma il santo scrive: «Ritenga queste parole: un temporale, una burrasca, un turbine, un uragano coprono il nostro orizzonte; ma saranno di breve durata. Dopo comparirà un sole che pari non risplendette da S. Pietro sino a Pio IX».[107]

Per molti teologi di quel tempo, e a volte del nostro, «credere la chiesa» significava accettare la sua autorità più che il suo mistero. Anche don Bosco, come si è visto, insiste quasi esclusivamente sull'autorità e sull'istituzione ecclesiastica. Desramaut afferma che insistette molto di più sul suo aspetto terreno, sociale e organico che sulla sua essenza mistica: «Si costaterà che, dopo tutto, nell'universo spirituale di Don Bosco, gli esseri concreti occupano un posto notevole, mentre invece le profondità di Dio, l'anima della chiesa e perfino lo Spirito Santo vi compaiono ben poco».[108] Tuttavia durante tutta la sua vita parlerà, in realtà, dei misteri della grazia e consacrerà tutta la sua esistenza a ravvivare, nelle anime dei fedeli, la vita di grazia e cioè la presenza dello Spirito Santo.

Dobbiamo concludere dicendo che la sua prassi educativa tende in mille

[104] «Non vi pare un vero trionfo della Chiesa – diceva ai gesuiti di Piacenza – l'essersi potuta svincolare dai trattati con i Governi, che pretendevano di eleggere non solo i vescovi per le varie diocesi, ma anche i Parroci per le singole parrocchie? Adesso è più libera di prima. Si son rotti i concordati che ne inceppavano la libertà specialmente nelle elezioni dei vescovi...» (MB X 464).

[105] SE 1845, p. 388; ediz. 1870, p. 371.

[106] MB IX 920.

[107] E II 118s.

[108] DESRAMAUT, *Don Bosco e la vita spirituale* 95.

forme distinte a inculcare il senso di chiesa attraverso un'esperienza forte di chiesa, di fronte a una prassi comune che identificava più o meno consapevolmente la chiesa con l'istituzione ecclesiastica. Esperienza di chiesa che è vita, sacramenti, santità e relazione con la Trinità.[109] È una pedagogia ecclesiale che si condensa in scuole, oratori, chiese, ospizi, istituti professionali, associazioni, opere per le vocazioni adulte, stampa, editrici, librerie, collegi. Don Braido pensa che «l'iniziazione al *sensus ecclesiae*, con radicale accentuazione papale, diventa spontanea forma quotidiana del suo essere educatore»,[110] e ricorda una raccomandazione che può essere emblematica: «Continuate ad amare la religione nei suoi ministri, continuate a praticare questa santa cattolica religione, che possa renderci felici in questa terra, sola che valga a renderci eternamente beati in cielo». Si trattava di una concezione universale, capace di superare campanilismi e settarismi: «Fra cattolici non vi sono né opere nostre né opere di altri. Siamo tutti figli di Dio e della Chiesa, figli del Papa...»,[111] anche in situazioni dolorose, quando un sentimento spontaneo poteva inclinarlo in altra direzione. Per esempio, quando stracciò e bruciò i libelli scritti contro mons. Gastaldi. Evidentemente per don Bosco il bene della chiesa e il buon nome della gerarchia stavano al di sopra di qualunque altro sentimento.

Pare chiaro che ciò che più importava nella sua vita e nelle sue opere era la purezza della religione – da qui la sua costante opposizione al protestantesimo – e la santità del popolo cristiano. Questi due obiettivi, che possono essere identificati con il *sensus ecclesiae* esposto in queste pagine, costituirono la ragion d'essere della sua vita. Egli non fu un teologo nel senso tecnico della parola e meno ancora un ecclesiologo, anche se fu un palese rappresentante della corrente dominante in quel tempo. Di fatto, come afferma don Braido, la sua visione teologica della chiesa era stata modellata sui catechismi diocesani e sulla modesta letteratura teologica e storica allora dominante in ambienti ultramontani. Visse e sentì sua la comunità ecclesiale, comprese in che cosa consisteva il nerbo vitale della vita della chiesa e agì di conseguenza. Talvolta avremmo preferito che la sua ecclesiologia corrispondesse di più alla sua prassi; a volte infatti le due non pare che concordino, essendo la prima legale, giuridica, istituzionale, mentre la seconda è esistenziale ed esperienziale. In realtà, don Bosco era convinto che solo nella prima era possibile la seconda, solo nella chiesa cattolica si possono trovare e produrre i sacramenti e la santità. E essa può restare incolume, unita, coerente nella verità solo se si mantiene unita in modo inalterato al papa.

[109] Nell'edizione del 1870 della sua SE offre questa definizione: «La Chiesa è manifestamente la figlia di Dio Padre, la sposa di Gesù Cristo e il tempio vivo dello Spirito Santo»; e più avanti afferma: «La Chiesa non ha nulla a temere, e se anche tutti congiurassero per gettarla a terra, vi è sempre lo Spirito Santo per sostenerla».

[110] BRAIDO, *Pedagogia ecclesiale in Don Bosco* 24.

[111] BS 6 (1882) 81.

In questo tema ecclesiologico don Bosco rappresenta chiaramente un caso paradigmatico di ciò che pensava e scriveva la maggioranza del clero italiano del tempo, e in questo senso non è originale come neppure nel suo esagerato universalismo ultramontano. Allo stesso tempo però, con la sua vita e con il suo agire manifestò l'urgente necessità di sapersi adattare e cambiare, se si voleva che il messaggio evangelico raggiungesse il maggior numero di persone, specialmente quelle più lontane ed emarginate.

(*Traduzione dallo spagnolo*)

IL CONFLITTO FRA DON BOSCO E L'ARCIVESCOVO DI TORINO LORENZO GASTALDI (1871-1883)

Giuseppe TUNINETTI

1. Come valutare un noto contrasto

Il titolo di questa comunicazione non intende assolutamente enfatizzare, alla maniera giornalistica, una particolare vicenda: essa rispecchia i reali rapporti intercorsi tra don Bosco e l'arcivescovo di Torino, Lorenzo Gastaldi, negli anni 1871-1883.[1]

È vero che la storia della Chiesa è solcata da frequenti contrasti tra i cosiddetti carismi e l'autorità ecclesiastica, ora quella papale, ora quella episcopale; ma non solo.

Sarebbe tuttavia banale appellarsi a questa costante storica o ad illustri precedenti storici, per pretendere di spiegare in modo soddisfacente, o peggio di smontare, il conflitto intercorso tra don Bosco e l'arcivescovo Gastaldi.

Esso appartiene certo al genere dei contrasti tra autorità episcopale e carisma religioso, ma possiede una sua incontrovertibile specificità, da costituire una delle chiavi di lettura della ricca e complessa personalità, nonché dell'attività dei due protagonisti.

Di fronte alla gravità ed alla continuità del contrasto, si prova un inevitabile stupore, che diventa ancora maggiore, se si pensa che per almeno venticinque anni – cioè fino alla primavera del 1872 – i due protagonisti erano stati in ottimi rapporti di stima, di amicizia e di collaborazione.

Facendo ricorso alla geometria, le vite dei due personaggi si possono immaginare come due rette, che partendo dallo stesso anno di nascita – il 1815 – procedettero parallele e distanti per circa trent'anni; dal 1844 circa al 1872,

[1] Quanto è esposto in questa comunicazione è descritto diffusamente nella mia biografia su Gastaldi, cui rimando, anche per le fonti, la bibliografia e le citazioni riportate: G. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi 1815-1883*: Volume I: *Teologo, pubblicista, rosminiano, vescovo di Saluzzo: 1815-1871*, Roma - Casale Monferrato, Edizioni Piemme 1983, in particolare le p. 132-134; Volume II: *Arcivescovo di Torino: 1871-1883*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme 1988, in particolare le p. 259-290: Il conflitto con don Bosco.

si accostarono in stretta collaborazione, per poi contrapporsi improvvisamente e letteralmente scontrarsi negli anni 1872-1883.

Diversa era la loro estrazione sociale: contadino povero Giovanni Bosco, borghese benestante Lorenzo Gastaldi. Non meno differente la loro formazione culturale ed ecclesiastica: dopo studi primari non regolari, Giovanni Bosco aveva frequentato i corsi di filosofia e di teologia nel seminario diocesano di Chieri; Lorenzo Gastaldi invece aveva ricevuto un'istruzione regolare e di buon livello, dati i tempi, prima al Collegio dei Nobili (o del Carmine) diretto dai Gesuiti, poi all'università di Torino, dove, come chierico esterno, aveva studiato filosofia e si era laureato in teologia.

Ordinato sacerdote nel 1841, don Bosco aveva completato la formazione pastorale al Convitto ecclesiastico di san Francesco d'Assisi, alla scuola di don Luigi Guala e di don Giuseppe Cafasso, avviando contemporaneamente l'attività dell'oratorio tra la gioventù abbandonata; don Gastaldi, sacerdote nel 1837, era stato aggregato nel 1838 al Collegio dei Teologi dell'universtà, dedicandosi quindi all'attività accademica, allo studio e alle pubblicazioni di teologia morale, inserendosi nel dibattito culturale, in particolare la questione rosminiana.

Il fatto che don Bosco appartenesse al clero del Convitto di san Francesco e don Gastaldi a quello di formazione universitaria significava che appartenevano a due scuole sacerdotali diverse e per molti aspetti alternative: alfonsiana ed ultramontana la prima, tendenzialmente rigorista e moderatamente filogallicana la seconda, con tutte le relative implicanze ecclesiologiche, spirituali e pastorali. Questa diversa formazione avrà il suo peso nel conflitto in questione; ma in un primo tempo non pregiudicò l'incontro, la comprensione e la collaborazione nell'attività inerente l'oratorio di Valdocco, già a partire dal 1844 o poco dopo.

Il canonico Gastaldi prestava il suo aiuto a don Bosco nei catechismi e nella predicazione, mentre la mamma, una sorella e poi anche una nipote davano una mano a mamma Margherita.

Ammiratore del prete di Valdocco, il canonico Gastaldi, il 7 aprile del 1849, sulle colonne del «Conciliatore Torinese», di cui era direttore, scrisse un vero panegirico di Valdocco e del suo direttore, esaltato come il «nuovo Filippo» Neri.

E quando nel 1853 partì per l'Inghilterra come missionario rosminiano, nel suo testamento segreto legò a don Bosco ed al suo oratorio una notevole somma di denaro. Da oltremanica fu in rapporto epistolare ed iniziò la collaborazione alla collana delle «Letture Cattoliche».

Diventato vescovo di Saluzzo, anche grazie a don Bosco, scrisse poi le più entusiastiche ed elogiative lettere commendatizie per ottenere da Roma l'approvazione della Società di san Francesco di Sales. Infine il suo trasferimento a Torino nel 1871, oltre che all'apprezzamento di Pio IX per il sostegno aperto alla causa dell'infallibilità al Vaticano I, è da attribuirsi ancora ai consigli di don Bosco al papa stesso.

2. Le cause

Evidentemente don Bosco, dopo le gravi difficoltà avute con monsignor Riccardi di Netro per l'approvazione della sua congregazione, aveva colto al volo la possibilità di avere sulla cattedra di san Massimo un vescovo amico. E con Lorenzo Gastaldi le premesse positive sembravano esserci tutte.

I calcoli si rivelarono sbagliati. Per di più, non solo venne a mancare la sospirata collaborazione, ma si venne presto alla contrapposizione.

Quali le cause?

Intanto era venuto a cambiare il ruolo di Gastaldi: non più il vescovo amico, ma il superiore ecclesiastico diretto, coinvolto quindi in prima persona nei problemi della congregazione salesiana, che aveva la sua culla e la sua massima presenza a Torino. Senza dire che proprio il ruolo di vescovo poteva fare emergere i contrasti delle loro mentalità diverse, maturate in processi formativi notevolmente differenti. Inoltre l'arcivescovo doveva pure fare i conti con l'atteggiamento del clero diocesano nei confronti della congregazione salesiana, appena riconosciuta da Roma. Infatti, il contrasto di don Bosco con l'arcivescovo di Torino non nacque con Gastaldi, ma si era già verificato con il suo predecessore, Alessandro Riccardi di Netro, trasferito da Savona a Torino nel 1867. Insomma Gastaldi si trovò ad ereditare una situazione di contrasto già esistente.

Il contrasto vero e proprio con la curia torinese era sorto infatti con l'arrivo di Riccardi di Netro. E la ragione è abbastanza semplice. La diocesi torinese dal 1850 al 1867 era stata di fatto vacante: dal 1850 al 1862, a causa del forzato esilio di mons. Fransoni a Lione, la diocesi era stata governata per via epistolare e tramite il vicario generale; dal 1862 al 1867 era stata guidata dal vicario capitolare Giuseppe Zappata. E per di più in un periodo burrascoso per i rapporti tra Stato e Chiesa, soprattutto a Torino.

Il nuovo arcivescovo dovette affrontare una situazione non facile anche per la disciplina ecclesiastica, pur essendo il clero torinese un buon clero, nell'insieme.

In quel lungo periodo anche don Bosco si era abituato ad una certa libertà d'iniziativa, favorita da altri due fattori: l'indiscussa fiducia da parte dell'arcivescovo Fransoni ed il ruolo di supplenza svolto dall'oratorio di Valdocco dopo la chiusura del seminario teologico di Torino nel 1848, per le note manifestazioni dei chierici.

Con l'arrivo di Riccardi di Netro nel 1867 si chiuse un lungo periodo di emergenza. Cercando di mettere ordine nelle cose della diocesi, l'arcivescovo si trovò di fronte anche l'oratorio di Valdocco a motivo della presenza di chierici diocesani.

L'11 settembre 1867 l'arcivescovo prescrisse ai chierici diocesani presenti a Valdocco di rientrare in seminario, per seguire regolarmente i corsi se volevano ricevere gli ordini sacri.

Il provvedimento creava non poche difficoltà a don Bosco, perché veniva

privato di personale prezioso. Più grave ancora era il giudizio negativo espresso dall'arcivescovo sulle costituzioni di cui don Bosco chiedeva l'approvazione a Roma. Oltre alle riserve sul merito, monsignore non era entusiasta della trasformazione della Società di san Francesco di Sales in congregazione religiosa; se non strettamente diocesana, certo la desiderava molto inserita nella pastorale della diocesi per gli scopi per i quali era nata.

La Santa Sede il 1 marzo 1869 non concesse l'approvazione delle costituzioni, ma solo il riconoscimento di congregazione di voti semplici alla Società di san Francesco di Sales. Tuttavia don Bosco ottenne dal papa il privilegio decennale di rilasciare le lettere dimissoriali ai chierici entrati nei suoi collegi od oratori prima dei quattordici anni; ed in un secondo tempo ottenne di rilasciarle anche a quelli entrati dopo quell'età.

Risulta evidente che a partire da questo momento, avvedendosi don Bosco di non ottenere dagli arcivescovi quanto riteneva utile ai suoi scopi, il ricorso ai privilegi divenne una costante nel suo comportamento.

Pertanto, quando Gastaldi arrivò a Torino nel 1871, il contenzioso tra l'arcivescovo e don Bosco era ormai sul tappeto: la formazione dei chierici salesiani e le loro ordinazioni sacre, i privilegi ottenuti da Roma (in particolare le *dimissorie*), l'approvazione delle costituzioni, in corso di esame a Roma. Era in gioco non solo la giurisdizione vescovile, ma la stessa futura fisionomia della congregazione salesiana.

3. Due tipi di formazione e due visioni ecclesiologiche

In questo contesto di rapporti già piuttosto tesi si inserì con tutta la sua forte personalità e la sua acuta coscienza di vescovo, formata alla facoltà teologica torinese e maturata alla scuola del Rosmini, l'arcivescovo Lorenzo Gastaldi.

L'inizio aperto del contrasto si ebbe con la lettera del 2 ottobre 1872, nella quale l'arcivescovo, appellandosi al diritto canonico, stabiliva che i chierici salesiani gli si presentassero almeno quaranta giorni prima dell'ordinazione, con una dichiarazione di don Bosco sul *curriculum* di vita, di formazione e di studio; inoltre, ogni volta, i chierici dovevano sostenere, in curia, l'esame su due trattati di teologia; per il momento, l'arcivescovo si asteneva dall'esigere – come era suo diritto-dovere – la frequenza della scuola del seminario.

Di fronte alle comprensibili rimostranze di don Bosco, l'arcivescovo non solo non attenuò le richieste, ma aggiunse che, senza un serio noviziato, non si sarebbe avuta una buona formazione alla vita religiosa e l'arcivescovo non si sarebbe fatto promotore della approvazione delle costituzioni. Infine precisava che riteneva opportune certe esenzioni, ma non oltre certi limiti, come era l'esame della idoneità degli ordinandi.

Era oramai il contenzioso già noto, complicato però dalla avvenuta approvazione della congregazione salesiana e dai privilegi ottenuti da don Bosco,

che l'arcivescovo tendeva a svuotare appellandosi al diritto comune e al fatto che la congregazione era di voti semplici quindi non esente. Questa incertezza giuridica, gravida di incomprensioni, sarà superata solo nel 1884, dopo la morte di Gastaldi, con la concessione della esenzione.

L'incomprensione nasceva anche da un modo diverso di concepire la congregazione religiosa e quindi il noviziato. L'arcivescovo la pensava in modo tradizionale, considerando il noviziato dei Gesuiti come il modello cui ispirarsi. Don Bosco, che tra l'altro non aveva una formazione giuridica, a quanto pare non intendeva fondare una congregazione religiosa tradizionale, ma qualcosa di più elastico e di più adatto agli ambienti giovanili. La cosa lo poneva così di fronte ad un dilemma: la novità dell'istituto lo rendeva necessariamente più dipendente dai vescovi (cosa che, data la situazione, non voleva); l'autonomia dai vescovi era possibile solo ottenendo privilegi da Roma; ma la via dei privilegi era quella della congregazione religiosa tradizionale.

Per uscire dall'*impasse*, don Bosco imboccò con maggiore decisione la strada dei privilegi; e li otteneva con facilità da Pio IX, che lo stimava assai e lo preferiva all'arcivescovo di Torino.

Dal canto suo l'arcivescovo, sentendosi scavalcato da don Bosco e rendendosi conto che Pio IX gli preferiva don Bosco – e lo scriveva apertamente nelle lettere alle congregazioni romane – più di una volta minacciò le dimissioni, quasi a costringere con la minaccia di un gesto clamoroso il papa a tenere nella dovuta considerazione l'arcivescovo di Torino. E siccome provava una forma di idiosincrasia per i privilegi, nel suo comportamento con don Bosco e la sua congregazione faceva sistematicamente ricorso, grazie anche alla sua preparazione giuridica, al diritto canonico, trovandosi, non raramente, se non in simpatia, in sintonia giuridica con le congregazioni, che tendevano a seguire il diritto comune.

Emblematico fu a questo proposito l'*iter* di approvazione delle costituzioni, conclusosi con il decreto del 3 aprile del 1874.

L'arcivescovo aveva inviato la commendatizia il 10 febbraio 1873, ponendo però sei precise condizioni sui punti cruciali già noti, chiedendo anche che il suddiaconato fosse conferito dopo i voti perpetui.

Don Bosco, da parte sua, il 1 marzo chiedeva al papa «l'approvazione definitiva delle costituzioni e piena facoltà di rilasciare le *dimissorie*».

Entrambe le parti esercitavano pressioni sulla Santa Sede, perché fosse accolto il proprio punto di vista.

Tra l'altro l'arcivescovo, nella lettera al prefetto della Congregazione del Concilio, si diceva convinto che la congregazione salesiana non sarebbe sopravvissuta alla morte del fondatore, qualora non venissero accolti i provvedimenti suggeriti. In effetti, il consultore della Congregazione dei VV. e RR. recepì sostanzialmente le osservazioni di Gastaldi sul noviziato, gli studi dei chierici ed il conferimento del suddiaconato dopo i voti perpetui.

Nel frattempo – rivelando quale fosse la sua preoccupazione di fondo – Gastaldi, il 26 luglio, poneva ancora alla Congregazione dei VV. e RR. il que-

sito circa l'esenzione o meno della congregazione salesiana. La risposta del 18 agosto rivelava in modo netto che a Roma esistevano due linee a proposito della approvazione delle costituzioni, quella della Congregazione dei VV. e RR. e quella di Pio IX. Infatti vi si affermava che, essendo quella salesiana una congregazione di voti semplci, non era da considerarsi esente dalla giurisdizione vescovile «salve le Costituzioni quando sono state approvate dalla Santa Sede, ed i privilegi particolari dalla medesima ottenuti». A questo proposito puntualizzava che, se le costituzioni erano ancora sotto esame, non era da «dissimularsi che più d'un privilegio particolare ha il Sacerdote Bosco ottenuto da Sua Santità circa le dimissorie da rilasciarsi ad un certo numero di alunni; ed ultimamente nell'Udienza dell'8 corrente ne ha ottenuto un altro simile per sei anni».

E la politica del doppio binario si verificò nella approvazione delle costituzioni. Approvate dalla Congregazione dei VV. e RR. con decreto del 3 aprile del 1874, accolsero nella sostanza le osservazioni di Gastaldi sui punti cruciali che gli stavano a cuore. Senonché si concesse per via di privilegio ciò che si escludeva nella normativa delle costituzioni: con un rescritto dello stesso giorno si accordava a don Bosco la facoltà decennale di concedere le dimissoriali agli ordinandi salesiani; per di più l'8 aprile, don Bosco otteneva da Pio IX, *vivae vocis oraculo*, l'esenzione dal tipo di noviziato sancito dalle costituzioni.

A Gastaldi fu chiaro che Roma di fatto, con il peso di Pio IX, era con don Bosco. Ma l'ambiguità oggettiva della soluzione – costituzioni da un lato e privilegi dall'altro – gliela rese ancora più umiliante. Tutto si sarebbe risolto, con non troppa difficoltà, se l'arcivescovo l'avesse accettata senza batter ciglio. Ma questo tipo di rassegnazione non gli era congeniale, specialmente quando era convinto delle sue buone ragioni. Cocciutaggine? O lucida coscienza dei diritti-doveri di un vescovo?

Fatto sta che quanto accadde dopo – quando tutto divenne più difficile nei rapporti tra l'arcivescovo e don Bosco – è anche da addebitarsi all'ambiguità romana, oscillante tra le disposizioni legislative e i privilegi personali.

4. Il periodo più critico

Il periodo più critico dei rapporti tra l'arcivescovo e don Bosco furono gli anni 1878-1879, quando furono pubblicati cinque libelli anonimi contro l'arcivescovo, nei quali notevole spazio occupava la vertenza in questione. Furono anni veramente di fuoco per l'arcivescovo, perché la pubblicazione dei libelli coincise con il momento più delicato della polemica antirosminiana, nella quale l'arcivescovo, sempre più solo di fronte a Roma, era bersaglio delle contumelie degli intransigenti.

Il primo opuscolo uscì alla fine del 1877 ed aveva come titolo: *Lettera sull'arcivescovo di Torino e sulla Congregazione di S. Francesco di Sales. Un po' di*

luce, nel quale si muovevano pesanti accuse all'arcivescovo per il trattamento usato verso don Bosco.

Il fatto che l'autore si dichiarasse *Cooperatore salesiano* orientò i sospetti in una direzione: l'arcivescovo era convinto della paternità salesiana; infatti nella *relatio ad limina* del 18 marzo 1878 accusava i salesiani di aver pubblicato l'opuscolo e di diffonderlo un po' ovunque. L'autore, come si saprà in seguito, era il canonico Giovanni Battista Anfossi, già salesiano, poi prete diocesano, in stretti rapporti con i salesiani. Non si era ancora spenta l'eco del primo libello, quando nel maggio 1878 comparve il secondo, sempre anonimo (l'autore era, per sua stessa confessione, don Giovanni Turchi, ex-allievo salesiano, amico di don Anfossi, anch'egli in stretti rapporti con i salesiani). Aveva come titolo: *Strenna pel clero ossia rivista sul calendario liturgico dell'archidiocesi di Torino per l'anno 1878 scritto da un Cappellano*. Il libello era un processo sommario intentato all'arcivescovo, accusato di essere: persecutore del clero, in particolare di don Bosco; liberale; colpevole di aver fatto morire di dispiacere Pio IX; pazzoide ed indegno dell'ufficio episcopale.

Lo scritto era di fatto anche un'incitazione alla ribellione rivolta al clero torinese. Ed in una parte – forse notevole – del clero diocesano lo scontento non mancava: l'arcivescovo era severo ed esigente, a volte anche autoritario e facile a provvedimenti repressivi.

Dalla stessa società anonima, costituita dal Turchi e dall'Anfossi, con la collaborazione dei gesuiti Ballerini (dal 1841 avversario del Gastaldi nella questione rosminiana) e Rostagno, furono pubblicati gli altri tre libelli anonimi: *Piccolo saggio sulle dottrine di monsignor Gastaldi arcivescovo di Torino; La questione rosminiana e l'arcivescovo di Torino. Strenna pel Clero compilata dal Cappellano* (non si dimentichi che si era in piena *bagarre* antirosminiana, nella quale era coinvolto in prima persona l'arcivescovo); ed infine: *L'arcivescovo di Torino, don Bosco e don Oddenino, ossia fatti buffi, seri e dolorosi raccontati da un chierese*, nato nel contesto di una violenta polemica locale attorno all'oratorio salesiano di santa Teresa di Chieri.

La penosa valanga di libelli anonimi, che ebbero vasta eco tra il clero e sulla stampa laica ed anticlericale, non solo danneggiò l'immagine ed il prestigio pastorale dell'arcivescovo ma non rese neppure un buon servizio a don Bosco. I libelli compromisero definitivamente, anche sul piano personale, i suoi rapporti con l'arcivescovo, che restò convinto di un suo coinvolgimento nella diffamazione orchestrata contro di lui.

A questo punto, mancando la fiducia reciproca, le cose non potevano che peggiorare: l'arcivescovo sempre più convinto di aver a che con un prete disubbidiente, tutt'altro che santo; don Bosco non meno convinto di aver un arcivescovo persecutore.

Da più parti si spingeva per una conciliazione, fatta propria da Leone XIII con l'atto di Concordia del 16 giugno 1882. Un compromesso auspicabile ed opportuno, ma che fu più formale che reale, tanto la matassa delle idee e dei sentimenti era diventata ingarbugliata. Solo la morte improvvisa dell'arcive-

scovo, avvenuta la mattina di Pasqua, il 25 marzo 1883, pose fine al contrasto, con tutto lo strascico d'interrogativi ancora aperti.

5. Valutazione conclusiva

Quale valutazione si può esprimere sul conflitto?

Senza pretendere una impossibile sentenza salomonica, che sarebbe fuori luogo, ritengo opportuno suggerire, senza pretesa di completezza, alcune ragioni.

In primo luogo, le ragioni temperamentali: entrambi, caratteri forti e convinti delle proprie ragioni, non esenti da una certa cocciutaggine, più impulsiva (ma a volte anche autoritaria) quella dell'arcivescovo, più tenace (alla maniera dei contadini) quella di don Bosco. Di fatto, né l'uno né l'altro fecero mai una concessione sostanziale, in vista di un superiore bene pastorale, al di là di quello di parte, vero o presunto.

In secondo luogo, le ragioni di mentalità. La formazione ultramontana ricevuta al Convitto di san Francesco da don Bosco (capace però anche di comportamenti pragmatici ed elastici in certe circostanze in direzione opposta) lo portava ad una visione ecclesiologica verticistica, dove la vera autorità era quella del papa, di cui i vescovi erano considerati soprattutto i portavoce; questo spiega lo scavalcamento quasi sistematico compiuto nei confronti dell'autorità diocesana.

La formazione moderatamente episcopalista di Gastaldi, arricchita dalla lezione patristica di Rosmini, che metteva in rilievo la centralità del vescovo nella diocesi, non era stata assorbita dalla sua adesione all'infallibilità pontificia, sostenuta personalmente al concilio Vaticano; la sua prassi dimostra che egli conservò sempre la convinzione di una legittima autonomia dell'autorità episcopale nei confronti di quella papale.

In terzo luogo, le ragioni inerenti ai collaboratori e all'entourage, che inevitabilmente influiscono su chi ha responsabilità di governo. Ebbero ottimi collaboratori, ma non mancarono anche persone poco illuminate, pastoralmente miopi e moralmente poco limpide (alcune facilmente individuabili, altre meno, ma indubbiamente presenti), che complicarono, volenti o nolenti, non poco, i già difficili rapporti.

Infine, come non attribuire un peso non indifferente alla già ricordata ambiguità romana nel causare in sede locale, nella diocesi torinese, incertezza di comportamento e conseguenti lacerazioni?

Di tutta questa vicenda, non luminosa, mette conto infine sottolineare una portata storica che sorpassa i protagonisti: all'indomani del Vaticano I, che aveva definito primato ed infallibilità papale, lasciando in ombra l'ufficio episcopale, il comportamento dell'arcivescovo Gastaldi e quello di don Bosco appaiono anche come un sintomo di un disagio ecclesiologico di fronte ad una ecclesiologia dominante, quella ultramontana, che tendeva ad ignorare, si direbbe con eccessiva disinvoltura, l'autorità episcopale.

CHIESA E MONDO NELLA «STORIA ECCLESIASTICA» DI DON BOSCO

Franco MOLINARI

1. Introduzione

La dialettica *Chiesa-mondo* nel corso dei secoli ha avuto vicende alterne e contraddittorie.

Nell'epoca dei martiri, il Vangelo esercita una carica eversiva e rivoluzionaria. Nella cosiddetta età costantiniana, si arriva alla confusione dei poteri e all'identificazione delle due sfere («*Ecclesiam et Imperium esse unum*»).

Dopo la frattura del sec. XVI, prende il via nel Sei-Settecento il processo di secolarizzazione, che si accentua a motivo dell'Illuminismo, della Rivoluzione francese, del Risorgimento.

L'Evo moderno e contemporaneo è come linea di tendenza ostile alla Rivelazione: l'Illuminismo sferra l'attacco contro la divinità di Cristo e contro la Chiesa, perché stimata come maestra di intolleranza; il sec. XIX registra il moto ascendente dell'incredulità, fino all'ateismo, che diventerà ateismo sociale. In quest'ultima fase, il cattolicesimo si ritiene città assediata da forze avverse e si considera arca di Noé, che unica possiede la salvezza: alla contrapposizione frontale segue la concorrenza della Chiesa al mondo attraverso le strutture cattoliche, finché il Concilio Vaticano II lancia il dialogo ed il servizio. I documenti pontifici (dalle encicliche romane alle pastorali diocesane) tracciano con foga e polemica l'itinerario della civiltà moderna. Lutero si ribella al papa, l'Illuminismo rigetta la Rivelazione soprannaturale, finché esplode l'ateismo, che inizialmente è un fenomeno borghese e poi travolge la classe operaia.

Nel campo delle idee, il Maritain dei *Tre riformatori* collega e colloca sullo stesso piano discendente il libero esame di Lutero, il dubbio metodico di Cartesio, la libera educazione di Rousseau, ed è significativo che persino il giovane Montini traduca in italiano nel 1928 i *Tre riformatori*,[1] con il vantaggio

[1] J. MARITAIN, *Tre riformatori*, Brescia, Morcelliana 1938 (2ª ed. 1964). Il Maritain considera Lutero, Cartesio, Rosseau come tre gradini della civiltà moderna, iniziatasi con il rinascimento e l'umanesimo, sviluppatasi con la Riforma protestante, giunta al culmine con la filosofia

di contribuire alla sprovincializzazione della cultura italiana e con l'accortezza di una prefazione aperta al dialogo, ma con il grave inconveniente di ribadire il *cliché* lanciato, fra gli altri, nel secolo scorso, dal Cornoldi, il quale asseriva verso il 1870 che la storia del pensiero moderno altro non è che la patologia dell'umana ragione.[2]

Qual è la lettura, che il giovane don Bosco fa di tale questione nella *Storia Ecclesiastica*? Si tenga presente che egli pubblica questa sua cospicua opera giovanile all'età di trent'anni, nel desiderio non di mettersi nella linea della storiografia scientifica ancora immatura nel campo cattolico,[3] ma di giovare alla formazione dei giovani nella assoluta ed entusiastica fedeltà alla Santa Sede. Il *leit-motiv* del volume, che si modella su Loriquet, Soave, Bercastel, è bene puntualizzato nel finale apologetico sui trionfi della Chiesa descritti nella parte conclusiva della *Storia Ecclesiastica*.

Eppure qualche studioso colloca don Bosco accanto a padre Curci, fra i famosi conciliatoristi schiacciati e ridotti al silenzio dal prevalere degli intransigenti combattivi; e il motivo è che aveva molti amici tra i politici influenti e spesso agì come intermediario tra il governo e la Santa Sede.[4]

Questa tesi dell'inglese Seton Watson ha un'anima di verità, e cioè l'azione mediatrice di don Bosco[5] nella nomina dei vescovi per le innumerevoli diocesi vacanti e per gli *exequatur* (vedi gli studi esemplari e documentati di Francesco Motto). Ma l'aver fatto da ponte tra il governo di Vittorio Emanuele II e la Santa Sede non significa affatto che egli lavorasse per la riconciliazione tra Chiesa e mondo moderno; infatti da una parte era un fedelissimo del pontificato romano[6] ed un convinto assertore del potere temporale, del

illuministica e con la Rivoluzione francese. Il Maritain indulge troppo al genere apologetico improntato al manicheismo, che divide con taglio netto il bene e il male, ed emette un verdetto di globale condanna sul pensiero moderno che ha pure avuto il grande merito di difendere la dignità della persona umana, rudemente calpestata nell'*Ancien Régime*.

[2] C.M. CORNOLDI, *Lezioni di filosofia ordinate allo studio delle altre scienze*, Firenze 1872, p. XXIII: tale squalifica globale della mentalità moderna non è propria di Cornoldi, ma è un luogo comune della cultura cattolica e compare come componente programmatica della «Civiltà Cattolica»: cf C.M. CURCI, *Il giornalismo moderno e il nostro programma*, in «Civiltà Cattolica» 1 (1850) 5-24 (qui è il Curci intransigente e temporalista che parla).

[3] F. TRANIELLO, *Cultura ecclesiastica e Cultura cattolica*, in: *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, Relazioni II, Milano, Vita e Pensiero 1973, p. 3-28. Anche il Curci, nella seconda fase del suo pensiero, denuncia la povertà e l'arretratezza scientifica degli studi ecclesiastici: C.M. CURCI, *La nuova Italia e i vecchi zelanti*, Firenze 1881; G.D. MUCCI, *Carlo Maria Curci il fondatore della «Civilità Cattolica»*, Roma, Ed. Studium 1988; ID., *Il primo direttore della «Civiltà Cattolica» Carlo Maria Curci*, Ed. Civiltà Cattolica [s.d.].

[4] SE 387-388. Sui cattolici conciliatori e le varie correnti: F. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista*, Milano, Marzorati 1970.

[5] C. SETON WATSON, *Storia d'Italia dal 1870 al 1925*, Bari, Laterza 1967, p. 73, 813.

[6] F. MOTTO, *L'azione mediatrice di don Bosco nella questione delle sedi vescovili vacanti in Italia dal 1858 alla morte di Pio IX*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa*, 251-328. Il Motto, che attualmente sta preparando l'edizione critica dell'epistolario di don Bosco, ritiene si possa rintracciare qualche inedito.

Sillabo, della intransigenza papale, dall'altra godeva la fiducia dei liberali per la disinteressata azione filantropica a favore della gioventù sbandata, socialmente pericolosa oltre che per il vertiginoso dinamismo e per lo spirito di sacrificio manifestato nelle trattative. Ed è proprio la sua totale dedizione alla causa papale, che gli consentì di scavalcare ostacoli formidabili come la finale ostilità dell'arcivescovo Gastaldi e di strappare ai vertici vaticani l'approvazione di un'opera rivoluzionaria come la creazione dei Salesiani:[7] rivoluzionaria per l'atmosfera che sprigionava, per l'ambiente che intendeva raggiungere, per la nuova figura di sacerdote immerso nella massa caotica e rumorosa di giovani giocanti e vocianti in un cortile; così diversa è tale figura dal prete tridentino concepito come uomo del sacro, separato dal popolo anche durante la Messa (e i muri di separazione erano la lingua latina, la balaustra, la canonica, la nessuna familiarità e il distacco totale dai laici, così caldamente inculcato da S. Carlo negli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*). Proprio per tale carattere arditamente innovativo don Bosco sarà costretto a modificare ripetutamente la sua regola, prima che diventi accettabile dalle istanze ufficiali, preoccupate di contenere le nuove iniziative secondo formule approvate nei tempi passati.[8]

Vediamo ora se tale equilibrio, che fa del prete torinese l'uomo di fiducia delle due opposte sponde, è presente o no nella *Storia Ecclesiastica*.

Questo libro fu pubblicato nel 1845 ed appartiene alla fase giovanile con tutti i pregi e i difetti dell'età.[9] Fra gli aspetti positivi dell'opera c'è la chiarezza immediata e comunicativa, propiziata dalla forma catechistica di domande e risposte (con sant'Agostino, don Bosco pensava: preferisco essere rimproverato dai dotti che non capito dai rozzi). Il libro raccolse ampio successo ed ebbe innumerevoli ristampe non solo per lo stile popolare e luminoso e per una lingua semplice e appropriata, immune da arcaismi e da piemontesismi dialettali, ma anche per l'uso scolastico specie fra i Fratelli delle Scuole Cristiane.[10] Tali ristampe non ebbero il gradimento dell'autore, perché infarcite di errori tipografici. Egli si riconobbe invece in quella del 1871 che si presenta come quarta edizione migliorata. La revisione è certamente positiva là

[7] M. BELARDINELLI, *Don Bosco e il Concilio Vaticano I*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa*, 239-250; fra l'altro si apprende che don Bosco ebbe parte nel convincere il Gastaldi a votare incondizionatamente l'infallibilità nel Vaticano I, e che il santo aveva conosciuto il futuro vescovo Scalabrini quand'era rettore del seminario di Como.

[8] R. AUBERT, *La Chiesa Cattolica dalla crisi del 1848 alla prima guerra mondiale*, in: *Nuova Storia della Chiesa*, 5/1, Torino, Marietti 1977, p. 156: circa la novità in certo senso rivoluzionaria dell'immagine del prete salesiano, vedi il ciclostilato: P. STELLA, *Il prete piemontese dell'800 tra la rivoluzione francese e la rivoluzione industriale*, Torino 1972 (Centro di studi sulla storia e la sociologia religiosa del Piemonte).

[9] Per notizie più ampie: cf. F. MOLINARI, *La «Storia Ecclesiastica» di don Bosco*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 203-238; molto interessante, per capire, il volume: M. MIELE, *Tommaso Michele Salzano (1807-1890)*, estratto da «Campania Sacra» 1986.

[10] Il volume è dedicato a Fratel Ervé de la Croix, provinciale dei Fratelli delle Scuole Cristiane, amico di don Bosco.

dove si smorzano le virulenze polemiche della prima edizione e dove si distribuisce la materia in modo più organico. Discutibile e opinabile è invece l'abbandono della forma catechistica di domande e risposte e la trasformazione in testo puramente narrativo ad opera di don Giovanni Bonetti, che era fedele esecutore delle indicazioni di don Bosco. Sarebbe interessante conoscere le motivazioni di queste due metamorfosi. Certo è curioso e singolare il fatto che, mentre sale e si esaspera la polemica cattolica intorno al 1870, la nuova edizione di don Bosco, sia pure attraverso la mediazione del Bonetti, modera i toni precedenti ad es. sulla «Divina vendetta» contro gli eretici; non più di tanto però.

2. Chiesa e mondo

Un fatto va ribadito. Egli stende la schematica *Storia Ecclesiastica* negli anni 1844-45 sotto il pontificato di Gregorio XVI, un uomo altrettanto aperto sotto l'aspetto missionario quanto chiuso e conservatore nei riguardi della moderna civiltà (disse «no» alle ferrovie e all'illuminazione dello Stato Pontificio, per timore che servissero alla circolazione e alle adunanze notturne dei liberali). Perciò si comprende come il basso continuo sia il *De Triumphis Ecclesiae* pubblicato dal Cappellari nel 1799 e riecheggiato in questo stralcio. «In ogni tempo fu sempre col ferro o con gli scritti combattuta, ed ella sempre trionfò. Ella ha veduto i regni, le repubbliche, e gli imperi a sé d'intorno crollare e rovinar affatto; essa sola è rimasta ferma ed immobile. Corre il secolo decimonono dacché fu fondata, e si mostra tutto giorno nella più florida età».[11]

Fra tutti i grandi della storia, Napoleone è l'emblematico personaggio la cui alterna vicenda insegna la forza incrollabile della Chiesa perseguitata, l'inutilità di scendere a compromessi col mondo (vedi l'ingratitudine di Napoleone verso il papa, che l'aveva incoronato imperatore a Parigi), la pena del contrappasso, che Dio applica contro i reprobi.

Quando morì Pio VI, i rivoluzionari di Francia dichiararono: «È morto l'ultimo papa».[12] «Ma è Iddio che fondò e governa la sua Chiesa, e perciò riescono vani tutti gli sforzi de' suoi nemici».[13]

Napoleone fa sperare in un governo più dolce e men sanguinoso.[14] Perciò

[11] SE 1845, p. 387-388; è meno polemica la formula usata nel 1871, dove si enuncia: «Finalmente comunque vediamo la Chiesa perseguitata, nulladimeno dobbiamo rimanere fermi nella fede; tenendo per certo, che la guerra finirà col trionfo della Chiesa e del suo supremo Pastore» (SE 1871, p. 371): come si vede, è cancellato il brano sul crollo dei regni, repubbliche e imperi, forse perché l'anno precedente era tramontato lo Stato Pontificio.

[12] SE 1845, p. 371; nell'edizione 1871 (p. 330) la frase è omessa e sostituita con una formula, che si limita a narrare i fatti.

[13] SE 1845, p. 359.

[14] SE 1845, p. 360.

Pio VII, che era stato eletto a Venezia a dispetto dei profeti di sventura, stipula con lui il Concordato, che egli si affretta a violare. Il papa accetta di recarsi a Parigi per incoronarlo imperatore, ma egli «ricompensò questa condiscendenza del Papa colla più mostruosa ingratitudine, lasciandosi trasportar contro di lui ad eccessi, di cui fino allora non v'era esempio».[15]

Napoleone irrise e schernì le sanzioni papali, esclamando: «Crede forse il Papa che le sue scomuniche facciano cadere le armi dalle mani de' miei soldati?».[16] Ma egli dovette sperimentare che il favorire la Chiesa è principio di grandezza, e il perseguitarla principio di rovina.[17]

Il tracotante imperatore «è preso, e fatto prigioniero, vien condotto a Fontainebleau, in quello stesso palagio nel quale tenne in ceppi il santo Padre, e là bagna colle lacrime della sua disperazione quei luoghi stessi, ove ha fatto scorrere quelle del Vicario di Gesù Cristo».[18]

Il mondo per don Bosco come per sant'Agostino, come per sant'Alfonso, è immondo. I buoni e i cattivi sono divisi da muraglie altissime, come il povero Lazzaro nel seno di Abramo e il ricco Epulone nel fuoco dell'inferno. Mentre però l'autore del *De Civitate Dei* rintraccia «nel potentissimo ed illustre impero romano la preziosità delle virtù civili anche senza il sigillo della vera religione»,[19] don Bosco non trova fuori dal perimetro cattolico nessuna anima di verità, o ragione seminale, come afferma la linea aperta del filosofo Giustino che pur perseguitato e martirizzato dal paganesimo ebbe una profonda comprensione per i valori cristiani presenti anche nel paganesimo come semi sparsi della Verità piena.

In questa psicologia da rigetto, don Bosco va a scuola dalla corrente controrivoluzionaria e romantica (De Maistre, Chateaubriand, Donoso Cortés, ecc.), da sant'Alfonso de' Liguori, dai papi della Restaurazione. Non manca qualche inflessione o sfumatura nuova.

I benpensanti, come il massone cattolico Joseph De Maistre, considerano gli avvenimenti rivoluzionari e giacobini come «disordine, follia, empietà, rovina di tutti i principi e di tutti i sostegni politici e morali d'ogni convivenza civile». L'apologetica cattolica denuncia gli eccidi, l'anarchia, l'assalto alla proprietà, la persecuzione alla Chiesa nel clero non giurato e nel papa. Anche gli immortali principi «libertà, uguaglianza, fraternità», che pur si radicano sul terreno evangelico, sono rigettati in blocco, perché violano i diritti dell'autorità di origine divina, favorirono l'indifferentismo religioso, deformano la libertà in licenza.[20] Don Bosco, mancando di prospettiva storica e di spessore culturale,

[15] SE 1845, p. 361.

[16] SE 1845, p. 366.

[17] *Ivi.*

[18] SE 1845, p. 367: identica la redazione del 1871, p. 335.

[19] *Patrologia Latina*, 33, col. 533: Agostino prosegue: «affinché si comprendesse che con l'aggiunta di essa [vera religione] gli uomini diventano cittadini di un'altra città, in cui il re sovrano è la verità, legge è la carità, misura di vita è l'eternità».

[20] G. MARTINA, *La Chiesa nell'età del liberalismo*, Brescia, Morcelliana 1979, p. 8; per la

non condivide il Rosmini, il quale pensa che impoverire la Chiesa significa salvarla.

La Chiesa esce dalla rivoluzione impoverita e spogliata della potenza politica. Ma era proprio un danno grave?

Rosmini paragona le ricchezze della Chiesa all'armatura di Saul, che rendeva David impotente, ed esclama: «In che parte troveremo un clero immensamente ricco, che abbia il coraggio di farsi povero? o che pur solo abbia il lume dell'intelletto non appannato a vedere che è scoccata l'ora, in cui impoverire la Chiesa è salvarla?».[21]

Per quanto allineato sull'intransigentismo controrivoluzionario e sul moralismo tradizionale, don Bosco, forse in nome dell'esperienza pratica e del contatto con la realtà, attenua certe posizioni di sant'Alfonso, il quale aveva scritto: «Non sei nato né dei vivere né per godere, per farti ricco, per mangiare come bruti». Il fondatore dei salesiani addolcisce la rigoristica concezione, aggiungendo: «Non sei al mondo *solamente* per godere, per farti ricco, per mangiare».[22] Egli riporta nel *Giovane Provveduto* la canzoncina alfonsiana: «Mondo più non sei per me», intendendo per mondo non la creazione uscita buona da Dio né la collaborazione del lavoro umano con Dio, ma il mondo travolto dal peccato originale e posseduto da Satana. Ma ammorbidisce sant'Alfonso con lo spirito di san Filippo Neri, che raccomandava ai suoi educandi: «State allegramente: non voglio scrupoli né malinconie; mi basta che non facciate peccati».[23] Sta qui l'origine storica del detto salesiano: *Servite Domino in laetitia.*

Quanto ai papi della Restaurazione la loro presenza in don Bosco è attestata dal giudizio duramente negativo sulla Rivoluzione Francese, sulla Massoneria e società segrete, cui si attribuisce il costante obiettivo di voler demolire insieme il trono e l'altare,[24] sulla società liberale e socialista, la quale oppone

mentalità controrivoluzionaria della Restaurazione, in cui respirò il giovane don Bosco, vedi: C. BONA, *Le Amicizie Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino, Società Subalpina 1962; vivace e bene informato: L. MEZZADRI, *La Chiesa e la rivoluzione francese*, Cinisello (Milano), Ed. Paoline 1989.

[21] A. ROSMINI, *Le cinque piaghe della Chiesa*, a cura di C. Riva, Brescia, Morcelliana 1966, p. 163; la mentalità opposta, quella che scorge in ogni confisca di patrimoni ecclesiastici un attentato alla fede, emerge con efficacia nella riviste ecclesiastiche della Restaurazione: *Enciclopedia Ecclesiastica* (Napoli 1821-1823), *Memorie di religione, morale e letteratura* (Modena 1822-1832), *Amico d'Italia* (Torino 1822-1830).

[22] P. STELLA, *Don Bosco* II 41; le differenti sfumature forse non si spiegano tanto con impostazioni teologiche diverse (don Bosco segue la linea benignista di sant'Alfonso) quanto con l'epoca e il contesto diverso, in cui i due operano: Alfonso si rivolge all'uomo dell'700, don Bosco è a contatto con i giovani dell'800.

[23] *Ivi* 56-57 (Don Bosco utilizza anche varie risorse naturali come la ginnastica, la musica, la declamazione, il teatrino, le passeggiate, come del resto aveva fatto fin dall'infanzia).

[24] F. MOLINARI, *La Massoneria nei documenti pontifici dell'Ottocento*, in corso di stampa; J. FERRER BENIMELI - G. CAPRILE, *Massoneria e Chiesa Cattolica ieri oggi domani*, Roma, Ed. Paoline 1979, p. 17 (i documenti antimassonici risentono di una costante ripetitività: la costituzione *Provi-*

ogni sorta di ostacoli alla scuola cattolica ed all'esplicazione sociale della religione, mentre apre le dighe alla stampa blasfema ed oscena, agli spettacoli diseducativi, alla moda pagana.

L'itinerario della scristianizzazione moderna nei documenti pontifici come nella *Storia Ecclesiastica* si svolge attraverso alcune tappe fondamentali, che sono: Lutero, massoni, enciclopedisti (Voltaire, Rousseau), giacobini (Robespierre). Questi personaggi non sono che travestimenti di Satana. L'identificazione del diavolo con la rivoluzione sarà un *leit-motiv* di Pio IX dopo il 1849 e ricorre già nel nostro Autore, il quale afferma che il demonio «sotto il manto di società segrete, di moderna filosofia, eccita ribellioni, suscita sanguinose persecuzioni». In omaggio al libero esame i protestanti devono dire: «Fate quel che volete: rubate, disobbedite, trucidate il re».[25]

Dopo Lutero e Calvino, la cui vita «mostruosa» è punita dalla «Divina vendetta» con morte orrenda,[26] l'altra bestia nera è la Massoneria, che a suo avviso avrebbe scatenato anche la Rivoluzione francese.

La responsabilità della Massoneria nell'apostasia del mondo moderno giunge a tal punto di semplificazione e di violenza che lo stesso papa Benedetto XIV (1740-1758), di cui sono ben note le aperture verso la cultura e la

das di Benedetto XIV riproduce in pratica la costituzione *In eminenti* di Benedetto XII e definisce l'obiettivo dell'associazione massonica con la formula, poi sempre ribadita dai papi dell'Ottocento: *macchinare contro la religione, lo Stato, le leggi*; la Rivoluzione francese come congiura massonica fa parte come *topos* del patrimonio cattolico ottocentesco; ma è ridimensionata dalla convergenza di molti dati: la Massoneria è progressista e predica la monarchia costituzionale, ma non il terrore giacobino; appoggia il trinomio programmatico «libertà, fraternità, uguaglianza», ma cammina nella direzione delle riforme, non della rivoluzione; fra i ghigliottinati della Rivoluzione molti erano massoni, fra cui il sacerdote Jean Maria Galot (1747-1794), beatificato da Pio XII: il suo profilo in: *Liberi Muratori di ieri e di oggi*, Roma, Camelo editore 1986, p. 219; invece molto vicino alla Massoneria e, probabilmente, massone lui stesso fu Napoleone (cf F. COLLAVERI, *Napoleone imperatore e massone*, Firenze, Ed. Nardini 1986). Per l'Italia, lo storico più informato è: A.A. MOLA, *Storia della Massoneria Italiana dall'Unità alla Repubblica*, Milano, Ed. Bompiani 1976; la tesi del complotto massonico è attribuita ad A. Barruel, il quale però distingue alcuni massoni complottisti dagli altri; quindi neppure Barruel accetta la tesi del complotto massonico, che venne enfatizzato dopo di lui.

[25] SE 1845, p. 278s.; la frase è identicamente ripetuta in SE 1871, p. 267; la mentalità di Pio IX è con vigore illustrata in: P.G. CAMAIANI, *Il diavolo Roma e la Rivoluzione*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 8 (1972) 485-516; gli stessi temi riecheggiano nell'articolo dello stesso autore in: *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, Relazioni II, Milano, Vita e Pensiero 1973, p. 65-128; molto bene informato è: C. BREZZI, *Orientamenti della Massoneria intorno al 1870, ivi*, Comunicazioni II, p. 307-340 (il Brezzi mette sotto il microscopio l'anticlericalismo massonico); si tenga presente che nell'edizione del 1871 la SE di don Bosco massimalizza la presenza della Massoneria in Italia; il santo probabilmente era influenzato dal clima successivo alla Breccia di Ponta Pia.

[26] SE 1845, p. 301 e 306; in SE 1871, p. 285 la scomparsa di Lutero è descritta in modo identico, ma si omette la frase dell'edizione precedente che diceva: «cessò di vivere qui per andar nell'inferno a patir co' demoni, i quali aveva più volte implorato in suo aiuto» (inoltre è corretto l'errore della data, che faceva morire Lutero nel 1545 anziché 1546); nell'edizione del 1871 è pure tolta della «Divina vendetta», che nella prima edizione faceva spirare Calvino fra atroci torture.

corrispondenza con Voltaire, viene ricondotto da don Bosco quasi solo alla lotta antimassonica: «impiegò diciotto anni di pontificato nel combattere gli eretici, reprimere le trame che i Franchi-muratori e i Filosofi tendevano alla religione».[27]

Ai Massoni il nostro Autore fa carico di derivare le loro dottrine da Manete e di aver provocato tutti i mali scaturiti dalla Rivoluzione francese: «conspirar con implacabil odio contro i re, i Papi e preti, e contro il Dio de' cristiani,... distruggere Dio e religione e con questa stessa religione si obbligano con giuramento a quel Dio che si pretende distruggere... I Franchi-muratori furono poi anche detti Giacobini da un tempio dedicato a san Giacomo, ove si erano adunati».[28]

I franchi-muratori, i filosofi illuminati, i Giacobini sono fratelli gemelli, accomunati dallo stesso pensiero che i massoni coltivavano in segreto, i filosofi posero in pubblico ed i giacobini trasformarono in spietati massacri, scrive don Bosco: «Le società segrete, alcuni fanatici chiamati *illuminati*, uniti ai filosofi colla pretensione di voler riformare il mondo, producendo in tutti l'eguaglianza e libertà, suscitarono una persecuzione che cominciando dal 1790 durò 10 anni, e fu causa dello spargimento di molto sangue».[29] Resistenza e sopravvivenza della Chiesa come pietra, contro cui si infransero gli sforzi degli empi, morte infame di questi empi: ecco le costanti della storia, in cui le porte dell'inferno non prevalgono. Voltaire, pur essendosi confessato, morì disperato; Rousseau prese il veleno e poi si finì con la pistola; Robespierre mostro antropofago (in senso letterale del termine) «per evitar lo scorno di pubblica morte qual altro Nerone, si spara un colpo di pistola nella bocca, si fracassa la mascella superiore e non muore. È lasciato languire buona pezza tra i più spasimanti dolori in prigione, e sulla pubblica piazza in mezzo agli insulti più pungenti della plebe, e già vicinissimo a passar di vita vien condotto sul palco, e gli è spiccata la testa nel 1794».[30]

La morte atroce dell'eretico, del persecutore, dell'illuminista, del socialista Saint-Simon,[31] che corrisponde al canone classico *De mortibus persecutorum*

[27] SE 1845, p. 334; SE 1871, p. 314-318 (l'antimassonismo è una costante, che si mantiene, anzi si accentua nella seconda edizione che ripete ed accentua la inesattezza della prima, come ad es. che la dottrina massonica sia quella di Manete e che le logge massoniche siano scuole di ateismo).

[28] SE 1845, p. 335-336; SE 1871, p. 321-322: anche in questa edizione ricorre la solita tesi della Rivoluzione francese complotto massonico e della Massoneria atea e materialistica: basta leggere la Costituzione di Anderson (1723) per rendersi conto che un ateo non è ammesso in Massoneria, la cui finalità ultima è di costruire la universale Famiglia degli amorosi fratelli e non di indulgere al manicheismo o al frazionismo classista.

[29] SE 1845, p. 343.

[30] SE 1845, p. 338s. 345s.; SE 1871, p. 317s., 323 (identica la versione della morte di Voltaire, Rousseau, Robespierre: a proposito di quest'ultima è ripetuta la «divina vendetta», con massiccia distorsione dei fatti reali).

[31] SE 1845, p. 375s. (nell'edizione del 1871 è omessa la vita e la morte atroce di Saint-Si-

di Lattanzio, non rivela certo il Dio-Amore, *cuius proprium est misereri semper et parcere*, ma piuttosto il Dio-giustiziere che manifesta la «Divina vendetta» non solo con l'inferno, ma anche con la terrestre disperazione. *Non est pax impiis* è la contrapposizione al *servite Domino in laetitia.*

Sulla sponda opposta di questo girone infernale con ogni male senza alcun bene, che è il mondo peccaminoso, si contrappone la comunità cattolica, sede d'ogni bene senza alcun male. Si potrebbe parlare di monofisismo storiografico, nel senso che don Bosco mette tra parentesi e sottace il materiale umano della Chiesa e le inevitabili debolezze creaturali, per sottolineare solo le luci, che sono le opere di carità e l'ondata di santi.

La strategia apologetica-polemica, unita alla finalità di tenere i giovani lontani dai valdesi del Piemonte e dalla corruzione della moderna civiltà, fa sì che nell'interpretazione delle grandi fratture ecclesiali del secolo XI e del secolo XVI e persino nei soprusi del colonialismo la responsabilità venga addebitata esclusivamente ai «rami secchi» e mai ai cattolici.

A proposito della Chiesa d'Oriente il commento amaro è agganciato alla caduta di Costantinopoli (1453), durante la quale i soldati di Maometto II devastarono chiese, profanarono conventi, massacrarono il popolo: «Quella Grecia – commenta lo storico intransigente – che diede alla Chiesa gran santi e insigni dottori..., ora giace avvilita in preda al vizio e all'ignoranza. Non ha voluto conoscere l'autorità del successore di s. Pietro che la trattava da padre, è caduta sotto il giogo degli infedeli, da cui venne trattata da schiava».[32]

La pagina oscura dei *conquistadores* spagnoli e portoghesi viene sorvolata e quasi cancellata dalle benemerenze missionarie. Scrive il nostro: «E quantunque i viaggiatori, che per la sola cupidigia di danaro là si recavano, abbiano esercitato molte crudeltà, nullameno i ministri del Vangelo tirati dal solo desiderio di guadagnare anime a Dio, fecero molte conversioni».[33]

Nella eziologia delle cause, non c'è ombra di dubbio autocritico. Se il papa Adriano VI nelle *istruzioni* al nunzio Chieregati aveva riconosciuto con coraggiosa umiltà che la crisi ecclesiale era dovuta ai peccati degli uomini ed in

mon); la pedagogia della paura, che è sottesa a tutta la SE ed emerge soprattutto dal motivo *De mortibus persecutorum*, riecheggia in tutta l'educazione cattolica dell'Ottocento, che negli esercizi spirituali include sempre la descrizione di morte, giudizio, inferno, purgatorio, paradiso (la predica più fiacca era sempre quella del paradiso); lo storico Delumeau, cattolico fervente, racconta che alla radice delle sue ricerche sulla paura in Occidente c'è l'effetto traumatico delle litanie della buona morte, recitate al collegio salesiano di Nizza Marittima, dove fu collocato tredicenne alla morte del padre (J. DELUMEAU, *La peur, en Occident (XIV-XVIII). Une cité assiégée*, Paris, Fayard 1978, p. 25-27).

[32] SE 1845, p. 275: SE 1871, p. 258s.: l'assoluta mancanza di spirito ecumenico è un segno dei tempi più che una caratteristica di don Bosco; l'egemonia della reciproca polemica acerba sul dialogo fraterno nei rapporti cattolici-valdesi emerge da un volumetto scientificamente povero, ma interessante come specchio di mentalità: M.L. STRANIERO, *Don Bosco e i valdesi*, Torino, Ed. Claudiana 1988.

[33] SE 1845, p. 282; SE 1871, p. 262 (la versione è quasi verbalmente identica).

particolare dei preti e dei prelati, don Bosco, invece, istituisce un processo a direzione unica: demonizzazione degli «altri», che sono i cattivi, esaltazione agiografica dei santi, come se il cattolicesimo fosse una associazione di angeli e non una comunità di peccatori salvati dalla pura e gratuita misericordia di Dio. Gli «altri» possono essere Lutero, Calvino, Enrico VIII, che con la loro condotta dissoluta o con la dottrina perversa hanno condotto moltitudini all'inferno, oppure i filosofi illuministi e socialisti, che muoiono disperati o addirittura suicidi, quasi a significare l'auto-distruzione della moderna civiltà.

La dolorosa frattura del secolo XVI non ha altre cause, secondo don Bosco, che la superbia, l'ambizione, la petulanza, l'impudicizia e tutti i vizi di Lutero, che «progredendo nell'empietà, formò una dottrina, la quale contamina tutte le cose sacre, conculca i sacramenti, distrugge la libertà dell'uomo, dicendo essere inutili le opere buone, ingerisce la licenza di peccare, rifonde in Dio la causa di tutti i mali, rigetta insomma ogni legge e riduce l'uomo allo stato dei bruti».[34]

A sua volta Calvino volle vendicarsi contro i cattolici, perché non aveva ricevuto un beneficio e fuggì per non pagare il fio di un delitto che don Bosco definisce nefando, insegnò l'arbitraria predestinazione della maggior parte degli uomini all'inferno, agì da vero tiranno, condannò alla pena del fuoco Michele Serveto.[35]

Il re d'Inghilterra Enrico VIII si ribellò al papa, perché vizioso e desideroso di ripudiare la legittima sposa Caterina e sposare altre donne, che poi tutte abbandonò o addirittura mise a morte.[36] Ancor più orrenda è la fine dei corifei del mondo contemporaneo, come s'è visto.

A questa ecatombe dell'ira punitrice, sullo sfondo oscuro della Rivoluzione incarnazione di Satana, brilla per contrasto l'epopea dei santi e dei martiri. Don Bosco accentua la presenza della santità cui attribuisce quattro ruoli: 1) è la prova del nove della solidità monolitica della vera Chiesa; 2) infusione dello Spirito Santo; 3) espressione dell'amore fraterno inculcato da Cristo; 4) risposta adeguata alle esigenze dell'epoca e alle ostilità dei nemici.[37] Mi soffermo brevemente sui due ultimi aspetti. La santità come espressione d'amore fraterno ha anzitutto un valore autobiografico, dal momento che don Bosco è il santo della carità operosa, così come il Cafasso si può definire il santo della carità silenziosa (e tutti i santi piemontesi, Cottolengo, Cafasso, Murialdo si trovano sulla linea della evangelica solidarietà).

[34] SE 1845, p. 290; SE 1871, p. 269.

[35] SE 1845, p. 291-293; SE 1871, p. 271.

[36] SE 1845, p. 294s. (a p. 296 compare un piccolo *lapsus*, quando si fa morire Tommaso Moro nel 1534, invece che 1535; lo stesso piccolo errore è ripetuto in SE 1871, p. 273).

[37] Su questi aspetti vedi: F. MOLINARI, *I santi nella Storia Ecclesiastica di don Bosco,* in «Credere-oggi» 8 (1988) 5, 45-46; sulla psicologia del santo: G. DACQUINO, *Psicologia di don Bosco*, Torino, SEI 1988 (il volume valido sotto il profilo psicologico ha però il torto di basarsi su documenti criticamente discutibili come le MB, che sono attualmente oggetto di analisi filologicamente attenta: F. DESRAMAUT, *Les Memorie I de Giovanni Battista Lemoyne. Etude d'un livre fondamental sur la jeunesse de Jean Bosco*, Lyon, Maison d'étude Saint-Jean-Bosco 1962.

Tutti gli eroi per Cristo sono geni della carità: Pier Damiani ogni giorno riceveva una moltitudine di poveri; Domenico è animato da solo spirito di carità; Francesco d'Assisi si fa legge di non rifiutar l'elemosina ad alcuno; Brigida di Svezia fonda un'ospedale accanto alla reggia; Francesco di Paola compie prodigi strepitosi a favore dei poveri; Amedeo di Savoia va di persona a compiere i più bassi uffici per i malati; Giovanni di Dio crea la carità ospedaliera; Luigi Gonzaga è martire della carità eroica verso gli appestati; Filippo Neri mette la sua giocosa allegria al servizio dei poveri e degli infermi; Vincenzo de' Paoli è per eccellenza il santo dei poveri.

In questo metter l'accento sul principio di amore don Bosco prende vari piccioni ad una fava: presenta ai giovani l'ideale della oblatività, getta fasci di luce sui benefici riflessi sociali del Vangelo, tratteggia il cattolicesimo in luce simpatica, correggendo l'effetto negativo del Dio corrucciato e sdegnoso, emergente della «Divina vendetta».

La santità, nell'ottica di don Bosco, rappresenta anche la divina risposta alle crisi del mondo *totus positus in maligno*. Cito due casi.

Il secolo di ferro registra la «pornocrazia» di Marozia e Teodoro: «Però non vi è altro secolo che abbia dato numero sì cospicuo di santi alla Chiesa Universale». Peccato che di questo numero così cospicuo egli citi solo due nomi: san Bernone e san Romualdo.[38]

Così di fronte al diluvio del protestantesimo la vera Riforma cattolica fu il secolo dei santi: «Fu singolare disposizione e provvidenza di Dio, che in tempo in cui gli eretici tentavano rovinar la Chiesa sorgessero squadre di religiosi, di santi dottori, che con molti avvenimenti gloriosi alla Chiesa la facessero rifiorire in tutte le parti del mondo. ... un numerosissimo stuolo di santi... ripararono gloriosamente i danni alla religione cagionati».[39] Segue l'elenco, che prende il via da Gaetano Thiene e si chiude con Carlo Borromeo.

Don Bosco parla e scrive del cattolicesimo come patria dei Santi con enfasi agiografica pari alla severità polemica con cui stigmatizza il mondo. Ben diverso è l'atteggiamento di altri eminenti cattolici, che Traniello chiama conciliatoristi quali Manzoni, Rosmini, Curci, Newman.

Il Manzoni esprime il rapporto dialogico con questa celebre osservazione: «Quando il mondo ha riconosciuto un'idea vera magnanima, lungi dal contrastargliela, bisogna rivendicarla al Vangelo [...]. Quello che la religione può condannare in quelle idee è tutto ciò che non è abbastanza ragionevole né abbastanza universale né abbastanza disinteressato». E precisa che solo nel cristianesimo c'è la sorgente della vera libertà, perché esso impone all'uomo il ri-

[38] SE 1845, p. 197; SE 1871, p. 205s. (l'esposizione del secolo di ferro è spinta più al positivo che non nell'edizione precedente).

[39] SE 1845, p. 297; SE 1871, p. 274-284 (una felice caratteristica dell'edizione 1871 è la divisione in capitoli, in cui sono più sottolineati nei titoli e nei contenuti i valori positivi del cattolicesimo attraverso i santi e attraverso gli Ordini religiosi).

spetto degli altri e il controllo di sé, assicurando la libertà interiore e la salvezza dal dispotismo.[40]

Il Manzoni era legato da intima amicizia con Rosmini, la cui attività mira ad un obiettivo preciso, la riconciliazione del Vangelo con gli ideali moderni attraverso un rinnovamento della Chiesa e della società, com'è auspicato nelle due operette *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* e *La costituzione secondo la giustizia sociale* (1848). La viva e attiva partecipazione dei laici alla Comunità civile attraverso il voto sia pure censitario e alla Comunità ecclesiale attraverso la partecipazione laicale all'elezione dei vescovi fa di Rosmini come di Newman due pionieri, sia pure a titolo diverso, della teologia del laicato.[41]

Il più attivo e audace però resta Carlo Maria Curci (1809-1891), che nel 1849 aveva fondato la «Civiltà Cattolica» con programma di intransigenza temporalista, ma successivamente non ebbe paura del «terribile sonaglio», cioè del cattolicesimo liberale e, come dimostra Gian Domenico Mucci, abbracciò un audace riformismo, in cui egli salva l'autorità infallibile del papa e l'integra dottrina cattolica, ma sostiene che il rinnovamento della cristianità sia il presupposto per il rinnovamento politico degli Stati; ed in tale riforma interna della Chiesa entrano la partecipazione dei laici alla vita ecclesiale, compresa l'elezione dei parroci, l'accettazione della breccia di Porta Pia come provvidenziale purificazione della Chiesa, la spiritualizzazione della Curia Romana troppo politicizzata, il passaggio della Chiesa da sinagoga chiusa ed immobilista alla fase del dialogo. Il colloquio pastorale con il mondo, di cui si devono apprezzare i valori positivi, è la nuova via della evangelizzazione da realizzare attraverso i laici e realizza la vera natura della Chiesa, che è l'incarnazione dell'amore divino sulla terra.[42]

3. Rilievi conclusivi

La *Storia ecclesiastica* di don Bosco si colloca all'estremo opposto di questi cattolici del dialogo. Ma la sua mentalità intransigente si sposa ad una straordinaria duttilità pratica, che lo rende amico sincero dei vescovi «transigenti» Scalabrini e Bonomelli,[43] oltre che fiduciario di molti anticlericali quali Rat-

[40] U. COLOMBO, *Alessandro Manzoni*, Roma, Ed. Paoline 1985, p. 263-280: A. MANZONI, *Osservazioni sulla Morale Cattolica*, a cura di U. Colombo, Roma, Ed. Paoline 1965, p. 319-354 (il capitolo s'intitola: *Degli odi religiosi*).

[41] Per Rosmini vedi: *Delle cinque piaghe*, cit., e per Newman: H.P. DAVIS, *Le rôle et l'apostolat de la hierarchie et du laïcat dans la théologie de l'Eglise chez Newman*, in: *L'ecclésiologie au XIX^ème^ siècle*, Paris, Ed. du Cerf 1960, p. 329-350.

[42] G.D. MUCCI, *Il primo direttore della «Civiltà Cattolica» Carlo Maria Curci*, Roma, Ed. La Civiltà Cattolica 1968; ID., *Carlo Maria Curci il fondatore della «Civiltà Cattolica»*, Roma, Ed. Studium 1988; C. PICCIRILLO, *Le idee nuove del p. Curci sulla questione romana*, in: *Chiesa e Stato nell'Ottocento*. Miscellanea, in onore di Pietro Pirri, Padova, Ed. Antenore 1962, p. 607-658.

[43] Su Bonomelli e Scalabrini cf G. GALLINA, *Il problema religioso nel Risorgimento e il pen-*

tazzi, Lanza, Vigliani, Ricasoli, Cibrario, Crispi.[44] Perciò non desta meraviglia che nel 1865 il Nostro abbia potuto ottenere la partecipazione del principe Amedeo alla posa della prima pietra del santuario di Maria Ausiliatrice. Erano gli anni, in cui Vittorio Emanuele II si studiava di attutire gli screzi con il Vaticano. Se per Pio IX don Bosco era un sacerdote fedelissimo, prudente e attivo, per gli ambienti anticlericali era un prete zelante, che nonostante le idee passatiste contribuiva all'educazione del popolo.[45]

Un'ultima differenza indica il distacco del santo torinese dall'integrismo: il contatto con la concretezza della storia quotidiana che era facilitato non tanto dallo studio del passato quanto dalla capacità di leggere il presente (vedi la sua attenzione verso i giovani sfruttati e «cosificati» dalla nascente civiltà industriale, la sensibilità verso la scuola professionale, la tempestiva percezione del problema della stampa). Il suo amore verso la storia non fu inferiore alla passione per la Chiesa e al desiderio della santificazione personale.

Alla base di tutta la *Storia Ecclesiastica* di don Bosco c'è una concezione dottrinale che fa retroterra al racconto, condiziona la scelta dei fatti e fa da referente all'interpretazione dei documenti.

L'idea-madre è l'idea di mondo[46] come polarità tutta negativa in contrapposto alla Chiesa come polarità tutta positiva e si esprime nel motto: *extra Ecclesiam nulla salus*. Il mondo è *totus positus in maligno*: è la concezione tipica dell'intransigentismo, in dialettica con la dottrina del cattolicesimo conciliatorista e dialogante, che fuori dal ghetto ecclesiale sa ricercare l'anima di verità, i germi di positività, i semi del *logos*.

Il mondo come realtà antidivina, nodo di vipere ostili a Dio risente del IV Vangelo, della tradizione plotiniana con venature manichee, della mentalità controrivoluzionaria tipica della Restaurazione, quando si vagheggiava un'epoca, in cui la Chiesa si pronunciava con sovrana autorità non solo sulle materie di fede, ma anche sulle norme e sui costumi, in cui promulgava leggi disciplinari, stabiliva gerarchie e le destituiva, correggeva i fedeli e allontanava dal suo seno i membri corrotti.[47]

siero di Geremia Bonomelli, Roma, Ed. Università Gregoriana 1974: C. MARCORA (a cura), *Carteggio Scalabrini-Bonomelli (1868-1905)*, Roma, Ed. Studium 1983. Per l'emigrazione sono fondamentali gli studi di G.F. ROSOLI; per noi è particolarmente utile: G.F. ROSOLI, *Impegno missionario e assistenza religiosa agli emigranti nella visione e nell'opera di don Bosco e dei Salesiani*, in: F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987, p. 289-329. Si tenga presente che nelle pagine della *Storia Ecclesiastica* ricorre frequentemente il tema dell'emigrazione, specie in rapporto alle Missioni.

[44] STELLA, *Don Bosco* II 90-95.

[45] Molti ragazzi erano affidati a don Bosco dalla stessa autorità civile, che ovviamente si riteneva legata e obbligata a lui.

[46] R. GUARDINI, *Mondo e persona*, Milano 1964; F. GOGARTEN, *L'uomo tra Dio e il mondo*, Bologna 1967; H.U. VON BALTHASAR, *Liturgia cosmica*, Roma 1976; I.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969.

[47] B. PLONGERON, *Archetipo e ripetizioni di una Cristianità*, in «Concilium» 7 (1971) 1366.

ALLE RADICI DELLA SPIRITUALITÀ DI DON BOSCO

Massimo MARCOCCHI

Queste pagine intendono offrire qualche lume sulla temperie storica in cui visse e operò don Bosco, sugli umori di cui si nutrono le sue direttive spirituali e la sua azione educativa. Ritengo che per capire don Bosco sia necessario misurarsi col suo tempo, pur nella consapevolezza che egli ha una spiccata personalità e tratti molto originali.

1. La temperie storica in cui visse e operò don Bosco

Don Bosco si è formato nel clima della Restaurazione. Se il termine assume abitualmente una accezione politico-sociale (evoca il congresso di Vienna e la Santa Alleanza, la politica repressiva dei governi, la situazione postrivoluzionaria), esso ha pur rilevanza nel quadro della cultura e della vita religiosa. Tipica dell'età della Restaurazione è l'opera volta a ricostruire il tessuto cristiano della società lacerato dalla Rivoluzione francese (il «diluvio», secondo il card. Consalvi, «la desolazione dell'universo», secondo Brunone Lanteri). Era radicata la convinzione che fosse in atto una grandiosa operazione diabolica volta a scompaginare i disegni di Dio di cui la chiesa è custode e che fosse necessario arginare gli assalti del maligno e riconquistare la società a Dio e alla chiesa.

La compagnia di Gesù, ricostituita da Pio VII nel 1814, diviene in Piemonte il centro propulsore del movimento di rinascita religiosa. Annovera uomini di grande prestigio, come Giovanni Roothaan, rettore del collegio san Francesco di Paola a Torino, più tardi preposito generale dell'Ordine, come Francesco Pellico e Antonio Bresciani.[1]

[1] P. PIRRI, *P. Giovanni Roothaan XXI Generale della Compagnia di Gesù (1785-1853)*, Isola del Liri 1930; I. RINIERI, *Il padre Francesco Pellico e i suoi tempi*, vol. I: *La Restaurazione e l'opera della Compagnia di Gesù*, Pavia 1934.

1.1. *Le «Amicizie» e gli oblati di Maria Vergine*

Nascono nuovi Ordini, come gli oblati di Maria Vergine di Brunone Lanteri e l'istituto della Carità di Antonio Rosmini, sono introdotte le suore della Carità di Antida Thouret, sorgono nuove associazioni laicali. Tra queste spicca l'*Amicizia cristiana*, espressione di ambienti aristocratici e altoborghesi di orientamento filogesuitico, che si prefigge la formazione spirituale degli associati e la lotta allo spirito degli enciclopedisti attraverso la diffusione sistematica di opere d'ispirazione cattolica («i buoni libri»), fatta con prestiti e con distribuzioni gratuite.[2] Il motivo centrale della pietà dell'Amicizia è costituito dalla devozione al Cuore di Gesù, secondo l'orientamento sostenuto dai gesuiti, in contrasto coi giansenisti, dalla comunione frequente, dalla meditazione quotidiana. L'Amicizia cristiana allarga ben presto l'attività originaria e si dedica alla promozione degli esercizi spirituali, alla organizzazione delle missioni, alla scelta di confessori secondo gli indirizzi di Alfonso de' Liguori.

Scomparsa in età napoleonica, l'Amicizia cristiana rinasce nel 1817 col nome di *Amicizia cattolica* per iniziativa di Brunone Lanteri. Alcuni dei suoi membri (Cesare Taparelli d'Azeglio, Rodolfo e Giuseppe de Maistre, Luigi Provana di Collegno, Pietro Pallavicino, Renato d'Agliano, Giancarlo Brignole) occupano posti di rilievo nella politica e nella amministrazione dello Stato sabaudo. Anche l'Amicizia cattolica cura la diffusione gratuita della «buona stampa». Poiché l'ispirazione legittimista, ultramontana, demaistriana vi è egemone, i libri diffusi sostengono l'alleanza tra trono e altare, professano devozione incondizionata alla Santa Sede, difendono l'infallibilità personale del Papa, confutano gli «errori moderni», favoriscono le tendenze teologiche e spirituali incoraggiate dai gesuiti, perorano un orientamento morale improntato al benignismo. Fu proprio l'Amicizia cattolica a promuovere nel 1825 l'edizione delle opere di Alfonso de' Liguori presso Giacinto Marietti di Torino.[3] Nel 1828 l'Amicizia cattolica viene soppressa dal governo piemontese per il suo filogesuitismo. Alcuni dei membri (ad es. Provana di Collegno e Renato d'A-

[2] Il primo circolo dell'*Amicizia* si costituì a Torino negli anni 1779-1780 per iniziativa di un ex gesuita, Nicolaus Joseph von Diessbach (1732-1798). Sorsero poi cenacoli a Milano, Vienna, Firenze, Roma, Parigi. I membri s'impegnavano al segreto, secondo il gusto del tempo e anche per non esporsi al sarcasmo degli «spiriti forti» e alle molestie della polizia. Alla *Amicizia cristiana* di Torino, laicale, si affiancò nel 1782 una *Amicizia sacerdotale*, antigiansenista e alfonsiana, che promuove gli Esercizi spirituali secondo il metodo ignaziano, i ritiri, la pratica dell'orazione mentale e dell'esame di coscienza. Cf C. BONA, *Le «Amicizie». Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino 1962. Si vedano su quest'opera le recensioni di P. Stella, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 17 (1963) 329-338, e di R. Aubert, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 59 (1964) 593-598.

[3] BONA, *Le «Amicizie»* 361-371. Sono diffuse opere di Lamennais, De Bonald, Von Haller, Bossuet, Gerdil. Tra gli autori spirituali figurano il gesuita Pinamonti, il barnabita Quadrupani e soprattutto Alfonso de' Liguori. Anche don Bosco ha capito le possibilità offerte dalla «buona stampa» per l'evangelizzazione dei ceti popolari ed ha promosso numerose iniziative editoriali, come indicato dalla comunicazione di Malgeri contenuta nel presente volume.

gliano) aderiscono alle conferenze di Vincenzo de' Paoli, fondate in Francia da Federico Ozanam e introdotte a Torino nel 1850.[4]

Molte delle finalità delle Amicizie sono assunte dall'istituto degli oblati di Maria Vergine del Lanteri (1759-1830), che da chierico aveva fatto parte dell'Amicizia cristiana e aveva fondato, come s'è detto, l'Amicizia cattolica. Gli oblati promuovono la predicazione degli esercizi spirituali secondo il metodo di sant'Ignazio, svolgono le missioni tra il popolo, preparano i sacerdoti novelli alla cura delle anime, diffondono la «buona stampa». L'attività pastorale del Lanteri e dei suoi oblati è ispirata dalla dottrina e dalla spiritualità di Alfonso de' Liguori. Jean Guerber fa risalire l'inizio della penetrazione della teologia alfonsiana in Francia al 1823, quando compaiono a Lione le *Réflexions sur la sainteté et la doctrine du bienheureux A. De Liguori* del Lanteri.[5]

1.2. *Il Convitto ecclesiastico*

Dalla iniziativa del Lanteri e di un suo discepolo, Luigi Guala, «amico cristiano», sorge a Torino nel 1817 il Convitto ecclesiastico per la preparazione pastorale dei sacerdoti novelli. Il Convitto è stato uno dei crogiuoli in cui si è plasmato lo stile ecclesiastico e religioso che si è imposto nella seconda metà dell'Ottocento. Nel Convitto si formano alcune eminenti figure di preti: Cocchi, Borel, Cafasso, Bosco, Murialdo, Bertagna, Allamano. Don Bosco, che vi trascorse dopo l'ordinazione sacerdotale (1841) tre anni (1841-1844), definisce il Convitto un «meraviglioso semenzaio, da cui provenne molto bene alla chiesa, specialmente a sbarbare alcune radici di giansenismo che tuttora si conservava tra noi», e in cui «si imparava a essere preti».[6]

Il Convitto ecclesiastico diffonde la dottrina e la spiritualità di Alfonso de'

[4] F. MOLINARI, *Le conferenze di san Vincenzo in Italia*, in: *Spiritualità e azione del laicato italiano*, vol. 1, Padova 1969, p. 67.

[5] Le *Regole* degli Oblati di M.V. furono redatte dal Lanteri nel 1816. Sciolti nel 1819 dall'arcivescovo di Torino Colombano Chiaverotti, si ricostituirono a Pinerolo nel 1825 sotto la protezione del vescovo Rey. Rosario Romeo ricorda che il marchese Michele di Cavour, padre di Camillo e di Gustavo, era stato varie volte a S. Chiara di Pinerolo per fare gli Esercizi sotto la direzione del Lanteri (cf R. ROMEO, *Cavour e il suo tempo*, vol. 1, Bari 1971, p. 94-95). Sul Lanteri, cf P. CALLIARI, *Pio Brunone Lanteri (1759-1830) e la controrivoluzione*, Torino 1976, ma soprattutto: P. CALLIARI (a cura), *Carteggio del venerabile padre Pio Brunone Lanteri (1759-1830) fondatore della Congregazione degli Oblati di Maria Vergine*, 5 vol., Torino 1975-1976. Sulle *Réflexions* del Lanteri e la penetrazione della morale alfonsiana in Francia, cf J. GUERBER, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne*. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832), Roma 1973. Sul Lanteri e la spiritualità di Francesco di Sales, cf T. LUPO, *Il ven. Pio Brunone Lanteri e la spiritualità salesiana nel Piemonte del primo Ottocento*. Aspetti storico-ascetici, in «Palestra del Clero» 61 (1982) 1236-1247 1308-1320 1366-1373.

[6] G. BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 80; P. BRAIDO, *L'esperienza pedagogica preventiva nel sec. XIX*, in: P. BRAIDO (a cura), *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, vol. II, Roma, LAS 1981, p. 305s.

Liguori, considerato dal Guala e dal Cafasso l'autore capace di mediare tra le correnti rigoriste e una certa superficialità benignista,[7] ma è anche centro di irradiazione della spiritualità salesiana e filippina. Il Convitto si pone come contraltare del seminario diocesano e della facoltà teologica dell'università di Torino, che si caratterizzano per l'adesione alla morale rigorista e per una ecclesiologia critica nei confronti della infallibilità e del primato di giurisdizione del Papa. Il Convitto vuole, insomma, sradicare le tendenze gallicane, gianseniste o latamente rigoriste che ancora serpeggiano nel clero piemontese.[8]

Un filo rosso lega, dunque, le Amicizie, gli oblati di Maria Vergine e il Convitto ecclesiastico, con tuttavia una differenziazione degna di essere sottolineata. Se le Amicizie erano state aristocratiche ed elitarie e avevano svolto un ruolo circoscritto, gli oblati di Maria Vergine e il Convitto allargano il raggio di azione con un ricco ventaglio di iniziative promosse tra il clero e il popolo.

Non è senza significato in questo quadro, e lo ha rilevato con finezza Francesco Traniello, che il primo trattato spirituale, le *Massime di perfezione* in cui, al dire dello stesso Rosmini, era condensato lo spirito dell'istituto della Carità, abbia avuta un'edizione torinese presso Marietti nel 1832. Le *Massime di perfezione* si fondavano sull'abbandono alla Provvidenza («il principio di passività»), ed erano perciò idonee a temperare il rigorismo tipico della spiritualità piemontese.[9]

1.3. *Rigorismo, benignismo, morale alfonsiana*

Si è parlato di dottrina morale alfonsiana, di atteggiamenti rigoristi, di giansenismo. La questione è importante e richiede alcune precisazioni. Bisogna anzitutto evitare un uso estensivo del termine *giansenismo*. Chi è antimolinista, non è necessariamente giansenista, chi è antigesuita non è necessariamente

[7] Sul Convitto ecclesiastico di Torino, cf G. USSEGLIO, *Il teologo Guala e il Convitto ecclesiastico di Torino*, Torino 1948; G. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi (1815-1883)*, Casale Monferrato, Piemme 1983, p. 179ss. Le correnti ultramontane non si limitarono alla fondazione del Convitto ecclesiastico, ma cercarono anche d'influenzare la stessa facoltà di teologia dell'università di Torino. Ottennero un successo con la destituzione nel 1829 di Giovanni Maria Dettori e la sua sostituzione con Luigi Massara, ripetitore nel collegio gesuitico di S. Francesco di Paola. Il Dettori, che occupava dal 1814 la cattedra di teologia morale, professava idee antiprobabiliste e antiliguoriste.

[8] R. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliarista*. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870), Milano 1970, p. 25-27; P. STELLA, *Giurisdizionalismo e giansenismo all'Università di Torino nel secolo XVIII*, Torino 1958. Luigi Guala è influenzato dalla tradizione spirituale gesuitica. Significativo è il rapporto epistolare che intreccia tra il 1831 e il 1847 col padre Giovanni Roothaan, preposito generale dei gesuiti, sul modo di fare gli Esercizi. Il Guala, coadiuvato dal Lanteri, aveva restaurato il santuario di S. Ignazio sulla montagna di Lanzo torinese e vi aveva stabilito nel 1808 l'Opera degli Esercizi spirituali per sacerdoti e laici. Cafasso vi predicò ripetutamente gli Esercizi.

[9] TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliarista* 30.

giansenista, chi è sostenitore di posizioni giurisdizionali in campo politico-ecclesiastico non è necessariamente giansenista, chi è rigorista in morale non è necessariamente giansenista. Il giansenismo in senso stretto può considerarsi in declino nei primi decenni dell'Ottocento; non così si può dire del rigorismo che, anzi, appare diffuso nella prassi pastorale.

È noto che le cerchie giansenistiche o giansenisteggianti coltivavano un ideale severo di vita cristiana. Raccomandavano la conversione del cuore, lottavano contro il cristianesimo consuetudinario fatto di devozioni esteriori, di entusiasmi passeggeri, di tradizioni edulcorate, biasimavano nella preghiera l'abuso di formule ripetute meccanicamente. L'ideale è una religiosità pura, libera da incrostazioni, aliena dagli accomodamenti, nutrita alle fonti bibliche e patristiche, rifuggente dal contatto col mondo irretito nel peccato. La dilazione o il rifiuto dell'assoluzione ai penitenti della cui perseveranza non si avesse sufficiente certezza e, in ogni caso, a chi non avesse assolto la penitenza imposta, erano visti come un mezzo normale per provocare lo shock psicologico e in tal modo favorire una conversione vera e duratura. La grazia del sacramento della penitenza è concepita come un premio, più che come un aiuto risanatore e corroboratore nella lotta contro il male. La si può ricevere soltanto se l'anima è giunta ad un conveniente grado di purificazione. Per l'Alasia, autore di un trattato di teologia morale molto diffuso tra il clero piemontese e conosciuto da don Bosco nel seminario di Chieri, differire l'assoluzione era un rimedio medicinale che il confessore poteva adottare quando lo ritenesse opportuno.[10]

Anche l'allontanamento dalla comunione per un certo periodo era considerato una pratica di penitenza da infliggere a coloro che ricadevano facilmente nel peccato (i cosiddetti «recidivi»). Si partiva dal presupposto che l'eucaristia non fosse una medicina per i deboli, ma un premio per i santi e che il fedele dovesse perciò acquisire prima di comunicarsi una forza interiore che lo rendesse atto a ricevere Cristo Signore. Mancano adeguate ricerche di base sulla prassi sacramentale in Piemonte nel Settecento e nell'Ottocento. Ma pare di poter affermare con sufficiente sicurezza che la pastorale sacramentale in auge nelle parrocchie e nei seminari era in generale segnata da tratti rigoristi. Giuseppe Cafasso scrive, e la sua testimonianza è significativa, che secondo i pastori dell'epoca era «difficile osservare i comandamenti, difficile ricevere bene la santa comunione, difficile perfino sentir una Messa con divozione, difficile il

[10] Cf STELLA, *Giurisdizionalismo e giansenismo*; ID., *Crisi religiose nel primo Ottocento piemontese*, Torino 1959; ID., *Giansenisti piemontesi nell'Ottocento*, Torino 1964. Anche sulle condizioni per la validità del sacramento della penitenza ferveva un acceso dibattito. Basta l'*attrizione*, che è il dolore di avere offeso Dio per il timore delle pene in cui si è incorsi, o è necessaria la *contrizione*, cioè il dolore dei propri peccati, perché Dio, sommo bene, è degno di essere amato sopra ogni cosa? Per i rigoristi era insufficiente l'attrizione per ottenere il perdono dei peccati. Il dolore delle colpe, infatti, ispirato dal solo timore delle pene infernali, appartiene alla logica dell'egoismo.

pregare come si deve, difficile soprattutto arrivare a salvarsi, ed essere ben pochi quelli che si salvano».[11]

1.4. *La figura e la dottrina di sant'Alfonso*

L'esaltazione della figura e della dottrina di sant'Alfonso, a cui davano prestigio sia la beatificazione avvenuta nel 1816 e l'avvio del processo di canonizzazione che si concluse nel 1839, sia l'edizione delle opere iniziata a Torino nel 1825, caratterizza non solo le varie correnti del movimento ultramontano piemontese che faceva capo al Roothaan, al Lanteri, al Guala, al Cafasso, al Bosco, ma in generale l'attività dei missionari impegnati nelle campagne e del clero in cura d'anime. Alfonso de' Liguori e la congregazione da lui fondata esercitarono un'influenza decisiva sugli orientamenti della teologia morale, favorendo l'abbandono degli atteggiamenti rigoristi nella prassi sacramentale. Il Liguori nella prima fase del suo sacerdozio fu rigorista perché si era formato su manuali rigoristi (ad esempio, quello di François Genet). La conversione avvenne, per sua stessa confessione, quando si dedicò alle missioni tra il popolo, vale a dire quando si confrontò con la realtà dell'uomo irretito nella miseria e toccato da una cristianizzazione superficiale. Alfonso comprese che il Mezzogiorno d'Italia non si sarebbe potuto conquistare con una pastorale fosca e opprimente, centrata più su Dio giudice che su Dio padre, più sul peccato che sul perdono, più sull'inferno che sul paradiso. Il radicamento nella realtà popolare convertì Alfonso a una teologia più umana, marcata dal richiamo alla bontà e alla misericordia di Dio, alla confidenza in lui, alla speranza.[12]

I missionari, che predicano tra le popolazioni rurali, le più abbandonate, mentre le città erano fornite di clero, sia secolare sia regolare, di predicatori e di catechisti, seguono il Liguori nella volontà di adeguare la propria azione pastorale alle concrete situazioni di vita della povera gente. I redentoristi di Alfonso de' Liguori, i preti del Preziosissimo Sangue di Gaspare del Bufalo, i preti della Missione di Vincenzo de' Paoli, i passionisti di Paolo della Croce, gli oblati di Rho di Giorgio M. Martinelli, i gesuiti, acquisiscono la consapevolezza che nei confronti del penitente non fosse sufficiente applicare le norme, ma bi-

[11] Citato in F. ACCORNERO, *La dottrina spirituale di S. Giuseppe Cafasso*, Torino 1958, p. 110. Su questa problematica cf P. STELLA, *L'Eucaristia nella spiritualità italiana di metà Seicento ai prodromi del movimento liturgico*, in: *Eucaristia, memoriale del Signore e sacramento permanente*, Torino 1967, p. 157-159; J. SCHEPENS, *L'activité littéraire de don Bosco au sujet de la pénitence et de l'Eucharistie*, in «Salesianum» 50 (1988) 9-50.

[12] Th. REY-MERMET, *Il santo del secolo dei lumi. Alfonso de' Liguori (1696-1787)* [trad. it.] Roma 1983 [ed. francese, Paris 1982]; G. DE ROSA, *S. Alfonso e il secolo dei lumi*, in «Rassegna di teologia» 28 (1987) 13-31; G. ORLANDI, *S. Alfonso de' Liguori e l'evangelizzazione del Cilento nel Settecento*, in: *La società religiosa nell'età moderna*. Atti del convegno di studi di storia sociale e religiosa, Napoli 1973, p. 845-851; G. CACCIATORE, *S. Alfonso de' Liguori e il giansenismo*, Firenze 1942.

sognasse valutare, oltre le disposizioni interiori, anche la situazione in cui si trovava a vivere.[13]

Ma anche i preti in cura d'anime o impegnati a dirigere anime (pensiamo al cenacolo animato a Verona da Gaspare Bertoni fin dal 1802, a Pietro Leonardi, a Vincenzo Pallotti, a Luigi Biraghi, a Giuseppe Benaglio, a Giuseppe Frassinetti) si muovono sulla stessa linea antirigorista.[14] La fortuna della dottrina

[13] S. Alfonso e i redentoristi operano, a partire dagli anni '30 del Settecento, tra le masse rurali del Mezzogiorno e della Sicilia. Sulle missioni dei redentoristi cf G. ORLANDI, *Missioni popolari e drammatica popolare*, in «Spicilegium hist. Congr. SS. Redemptoris» 22 (1974) 313-348; S. GIAMMUSSO, *Le missioni dei Redentoristi in Sicilia dalle origini al 1860*, *ivi* 10 (1962) 51-176; O. GREGORIO, *Contributo delle missioni redentoriste alla storia socio-religiosa dell'Italia meridionale*, *ivi* 21 (1973) 259-283. Sulla concezione antigiansenista e antirigorista dei redentoristi cf G. ORLANDI (a cura), *Direttorio apostolico ossia metodo di missione*, Roma 1982; G. DE ROSA, *Linguaggio e vita religiosa attraverso le missioni popolari del Mezzogiorno nell'età moderna*, in «Orientamenti sociali» 36 (1981) 24.

[14] Su Gaspare del Bufalo (1786-1837) e i missionari del Preziosissimo Sangue cf G. DE LIBERO, *S. Gaspare del Bufalo, romano*, Roma 1954; A. REY, *Gaspare del Bufalo*, 2 vol., Albano Laziale 1987 (3ª ed.); AA.VV., *Nel primo centenario della Congregazione del Preziosissimo Sangue*, Grottaferrata 1915. Sui passionisti che, a partire dal 1720, operano in Maremma e nelle zone malariche del Lazio, cf E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce*. Storia critica, 3 vol., Roma 1963-1968. Sugli oblati di Rho cf G. BARBIERI, *Un prete del Settecento lombardo. Padre Martinelli fondatore degli Oblati di Rho*, Milano 1982. Sulle missioni dei vincenziani cf L. MEZZADRI, *Le missioni popolari della Congregazione della missione nello Stato della Chiesa (1642-1700)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 33 (1979) 22-44; ID., *Le missioni popolari dei Lazzaristi nell'Umbria (1675-1797)*, in: *Vincent de Paul. Actes du Colloque intérnational d'Etudes vincentiennes* (Paris 25-26 septembre 1981), Roma, Ed. Vincenziane 1983, p. 310-361. Sulle missioni dei gesuiti nell'Italia meridionale cf E. NOVI CHIAVARRIA, *L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVIII secolo*, in: G. GALASSO - C. RUSSO (a cura), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli 1982, p. 159-185. R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in: *Storia d'Italia, Annali*, vol. 4: *Intellettuali e potere*, Torino 1981, p. 1006-1018, osserva che le missioni dell'Ottocento si inseriscono nell'alveo delle missioni del Settecento ma con alcune significative novità come il rilievo accordato all'istruzione catechistica e la cura dedicata a un rinnovamento più profondo del popolo. Sul Pallotti (1795-1850) fondatore della «Società dell'apostolato cattolico» per la diffusione della buona stampa, la predicazione, le missioni popolari, l'istruzione catechistica, cf F. AMOROSO, *Dal nulla al Tutto*. Il cammino spirituale di Vincenzo Pallotti, Roma 1982. Sul sac. milanese Luigi Biraghi (1801-1879), fondatore nel 1838 della congregazione delle suore marcelline, cf M. FERRAGATTA, *Monsignor Luigi Biraghi fondatore delle Marcelline*, a cura di A. Rimoldi - G. Parma, Brescia 1979. Giuseppe Benaglio (1767-1836), vicario generale della diocesi di Bergamo e maestro della corrente benignista, è autore di un'opera postuma, *Dell'attrizione quasi materia a parte del sacramento della penitenza secondo la dottrina del Concilio di Trento*, 2 vol., Milano 1846. Sul Benaglio cf L. DENTELLA, *Il conte canonico Giuseppe Benaglio ed un secolo di storia ecclesiastica bergamasca*, Bergamo 1930. Su Gaspare Bertoni (1777-1853) cf G. STOFELLA, *Il venerabile Gaspare Bertoni fondatore dei Preti delle Sacre Stimmate di Nostro Signore Gesù Cristo*, Verona 1952; G. STOFELLA (a cura), *Epistolario del ven. servo di Dio D. Gaspare Bertoni*, Verona 1954. Su Pietro Leonardi (1769-1844), che nel 1796 diede vita ad un'associazione denominata «Sacra Fratellanza de' preti e laici spedalieri», per l'assistenza dei malati negli ospedali, nel 1799 all'opera dei «Raminghelli» (i ragazzi abbandonati) e nel 1809 alla congregazione delle figlie di Gesù per l'educazione cristiana e civile delle fanciulle povere, cf D. GALLIO, *Introduzione alla storia delle fondazioni religiose a Verona nel Primo Ottocento*, in: *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona 1971, p. 227-310, in particolare p. 254-267; CRISOSTOMO DA CIT-

morale alfonsiana, incline alla disponibilità e alla comprensione, va, dunque, di pari passo con l'accentuato interesse della chiesa per le popolazioni rurali e con l'accentuata sensibilità per le condizioni di vita dei fedeli.[15]

Il raffronto con Vincenzo de' Paoli balza agli occhi dello storico che ritrova nell'Italia del Sud l'atmosfera della Francia del Seicento. Vincenzo de' Paoli, Eudes, Olier si erano opposti al giansenismo per motivazioni pastorali e spirituali. Essi, a contatto coi contadini delle campagne francesi oppressi dalla carestia e dalla guerra, abbrutiti dalla disperazione, indifesi di fronte ai potenti, capiscono che non potevano predicare al popolo sofferente la dottrina di un Dio che dalla «massa damnata» sceglie un gruppo di privilegiati. Il messaggio dei giansenisti così perentorio e radicale, così elitario e aristocratico, poteva riuscire adatto ai devoti borghesi, non alla povera gente della campagna. Gli «spirituali» francesi vedevano nel giansenismo un ostacolo all'affermazione della riforma tra i ceti popolari.[16] Alfonso de' Liguori, Gaspare del Bufalo, Vincenzo Pallotti hanno, come Vincenzo de' Paoli, scoperto la stessa realtà e optato per le stesse soluzioni.

1.5. *Influsso alfonsiano sulla pietà*

L'influsso di questi orientamenti pastorali si riverbera anche sul terreno della pietà. Prevale, infatti, nell'Ottocento una pietà calda, umana, popolare, che punta sul sentimento, sull'affettività, sulla fantasia, sul gusto del meraviglioso, che valorizza, talvolta a scapito della profondità, gli elementi sensibili, tattili, carnali, che si basa su una frequenza più assidua ai sacramenti, che si nutre di un numero robusto di pratiche devote. La devozione mariana, che è una delle espressioni più significative della pietà ottocentesca, si sviluppa rigogliosa, sia con processioni e pellegrinaggi, sia con un'ampia letteratura sul mese di maggio, sul rosario, sulle prerogative di Maria vergine e madre e indulge talvolta ai toni dolciastri, leziosi e morbidi.[17]

Anche le devozioni alla passione di Cristo, al sacro Cuore, al preziosissimo Sangue, alle cinque piaghe, alle tre ore dell'agonia con la loro ispirazione ripa-

TADELLA, *L'amore operativo*. Il servo di Dio D. Pietro Leonardi, Verona 1952. Su Giuseppe Frassinetti (1804-1868), fondatore dei figli di Santa Maria Immacolata (1861) e caldo sostenitore della comunione frequente, cf C. OLIVARI, *Della vita e delle opere del servo di Dio sac. Giuseppe Frassinetti*, Roma 1928. Di orientamento alfonsiano è Pietro Scavini, autore di una fortunata *Theologia moralis universa*, edita a Novara nel 1841 e più volte ristampata.

[15] G. VERUCCI, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 30 (1976) 25-72; G. MICCOLI, *Vescovo e re del suo popolo*, in: G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (a cura), *Storia d'Italia, Annali*, vol. 9: *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino 1986, p. 919-922.

[16] L. MEZZADRI, *Fra giansenisti e antigiansenisti*. Vincent Depaul e la Congregazione della Missione (1624-1737), Firenze 1977.

[17] R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, [trad. it.], Torino 1964, p. 694-707.

ratrice ed espiatrice sollecitano le ragioni affettive e sensibili. Alfonso de' Liguori conosce i mistici (ad esempio Teresa d'Avila e Giovanni della Croce), ma li valorizza in una prospettiva spirituale che vuole essere alla portata di tutti. Alfonso ha interpretato, meglio di qualunque altro scrittore spirituale italiano, le esigenze delle anime semplici. Le sue opere, calde di affettuosità, rispondevano bene alla sensibilità dell'epoca. Qui sta la ragione del loro immenso successo. Conviene anche sottolineare che non è estraneo a siffatto orientamento della pietà il clima romantico col suo gusto per la fantasia, l'affettività, l'enfasi sentimentale, le ragioni del cuore. La chiesa, dunque, come reazione al carattere austero, esigente ed elitario della spiritualità giansenistica, percorsa da una vena di raffinatezza spirituale, e come reazione al freddo razionalismo del Settecento, favorisce una pietà calda, amabile, popolare, accessibile soprattutto alle masse. Questo orientamento spirituale ha i suoi lati deboli nell'insistenza sulla molteplicità degli esercizi devoti, nel rilievo eccessivo accordato alla prassi indulgenziale, nella proliferazione di devozioni discutibili e secondarie, nell'accondiscendenza al sentimentalismo. La proliferazione dei pii esercizi approfondì il distacco dalla bibbia e dalla liturgia, portò ad una pietà povera di contenuti teologici.[18]

Don Bosco promuove nell'ambito dell'Oratorio alcune pratiche di pietà (la visita al SS. Sacramento, la via crucis, la devozione alla Madonna e all'angelo custode, l'esercizio mensile della buona morte, la novena in onore di Luigi Gonzaga e di Francesco di Sales), ma non indulge all'esuberanza devozionale tipica del cattolicesimo ottocentesco per il timore di infastidire o di stancare i giovani. Le devozioni, ad esempio, al sacro Cuore e al preziosissimo Sangue, che hanno giocano un ruolo importante, con la devozione a Maria, nella spiritualità cattolica dell'Ottocento, non paiono avere avuto per don Bosco quel rilievo che invece ebbero per altri ecclesiastici, come Gaspare Bertoni, Gaspare Del Bufalo, Vincenzo Maria Strambi.[19]

1.6. *La fortuna di san Francesco di Sales*

In questo quadro si comprende la fortuna di Francesco di Sales e di Filippo Neri. In Piemonte, per ragioni storiche e geografiche, l'ambiente era impre-

[18] Secondo G. Lanza, il suo maggior biografo, la marchesa di Barolo aveva una specialissima devozione alla SS. Trinità, al Sacro Cuore di Gesù, al SS. Sacramento, alle Tre ore dell'agonia, alla Vergine consolata e addolorata, agli Angeli custodi, alle Anime del Purgatorio, a san Giuseppe, santa Teresa, santa Giulia, sant'Anna, santa Maria Maddalena, i santi Cosma e Damiano (*La Marchesa Giulia Falletti di Barolo, nata Colbert*, Torino 1892, p. 178ss). P. Stella annota che «non doveva essere un caso singolare quello della marchesa Barolo» (*Don Bosco* I 89).

[19] Nel *Giovane provveduto* (parte seconda) appaiono tra gli Esercizi particolari di cristiana pietà, la *corona del S. Cuore di Gesù* e *L'Orazione al sacratissimo Cuor di Maria*. Assente è invece la devozione al Preziosissimo Sangue che ha il suo massimo sviluppo a Roma e nel Lombardo-Veneto.

gnato di umori salesiani. Veicoli efficaci della diffusione del salesianesimo erano state la casa della Visitazione di Torino, fondata nel 1638 da Giovanna di Chantal, la circolazione massiccia delle opere di Francesco di Sales, che avevano conosciuto numerose edizioni nel corso del Settecento, e la Vita del Sales, scritta dal sacerdote piemontese Pier Giacinto Gallizia (1662-1737), edita a Venezia nel 1720 e più volte ristampata.[20] Circolavano, poi, in Piemonte operette impregnate di spirito salesiano come *L'istruzione della gioventù nella pietà cristiana* del sacerdote francese Charles Gobinet (1655), e la *Guida angelica, ossia pratiche istruzioni per la gioventù*, di un anonimo sacerdote milanese (Torino 1767), a cui don Bosco ha largamente attinto nel redigere il *Giovane provveduto*.[21]

La fortuna di Francesco di Sales è più cittadina che rurale, riguarda più la *Introduzione alla vita devota* che il *Trattato dell'amore di Dio*.[22] Infatti il Francesco di Sales recepito in Piemonte è quello che affettuosamente addottrina sul vivere da cristiano nel mondo, per cui la «devozione», che consiste nell'amore di Dio e nell'amore del prossimo, non è una condizione privilegiata, appannaggio dei religiosi e delle claustrali, ma è un obiettivo perseguibile da tutti i cristiani con l'assolvimento dei doveri del proprio stato.

Francesco di Sales aveva affermato, di contro al pessimismo calvinista, la continuità di natura e grazia, l'equilibrio dei rapporti tra Dio e uomo, ed aveva suggerito una prospettiva spirituale caratterizzata da grande concretezza, ricca di sapienza psicologica, aliena da complicazioni, nutrita di senso della misura, fondata sul colloquio fiducioso con Dio che vuole la salvezza di tutti e a tal fine ha inviato un redentore e che ha garantito una redenzione universale.

Brunone Lanteri, Guala, Cafasso, Cottolengo, Bosco, la biografia settecentesca di Pier Giacinto Gallizia, i panegirici, diffondono una immagine del vescovo di Annecy sostanziata di dolcezza e di carità. Se nel corso del Seicento

[20] Anche in Piemonte non mancano edizioni delle opere salesiane. È da segnalare una *Introduzione alla vita devota...*, Torino, Guibert e Orgeas 1779. Circolano poi: *Massime ricavate dalle opere di S. Francesco di Sales...*, Torino, Marietti 1837; *Massime distribuite [...], cavate dalle opere di S. Francesco di Sales*, Torino, Paravia 1838; *Breve dizionario delle massime di S. Francesco di Sales...*, Torino, Paravia 1838. Cf V. BRASIER, E. MORGANTI, M. DURICA, *Bibliografia salesiana*, Torino 1956. La *Vita* di Francesco di Sales del Gallizia (1662-1737), che era stato cappellano del monastero della visitazione di Torino, è opera di intonazione ultramontana e benignista. Nel 1837 l'editore Marietti pubblicava il *Compendio delle vite di S. Francesco di Sales e di Giovanna Francesca Frémiot di Chantal scritto da un barnabita*, Torino 1839. Si tratta del barnabita Alessandro Gavazzi. Circolava anche del camilliano torinese C.A. SACCARELLI, *Vita della S. Madre Giovanna Francesca Frémiot fondatrice dell'ordine della Visitazione di Santa Maria*, Roma, Komarek 1734 [ristampata da Simone Cocchi a Venezia nel 1785].

[21] P. STELLA, *Valori spirituali nel «Giovane proveduto» di san Giovanni Bosco*, Roma 1960.

[22] P. STELLA, *Don Bosco e Francesco di Sales: incontro fortuito o identità spirituale?*, in: J. PICCA - J. STRUŚ (a cura), *San Francesco di Sales e i Salesiani di don Bosco*, Roma, LAS 1986, p. 139-159. Occorre rilevare che il *Trattato dell'amore di Dio* per la sua densità speculativa e mistica è meno facilmente accessibile della *Introduzione alla vita devota*. Lo stesso don Bosco privilegiò quest'ultima.

Antoine Arnauld ed Etienne Le Camus, vescovo di Grenoble, avevano compiuto una lettura rigorista (*more iansenistico*) di Francesco di Sales, presentato come un pastore severo, lettura che si era diffusa anche in Piemonte, gli spirituali piemontesi compiono nella prima metà dell'800 una lettura di Francesco di Sales in chiave antirigoristica, che mette in luce la sua dolcezza e la sua pietà ragionevole, aliena dagli eccessi.[23]

1.7. *La tradizione spirituale filippina*

Col filone salesiano s'intreccia la tradizione spirituale filippina, tenuta viva in Piemonte dall'Oratorio di Torino e dalla straordinaria figura di Sebastiano Valfré († 1710),[24] dalla biografia del Neri composta nel Seicento dal Bacci[25] e da una serie di *Ricordi ai giovinetti* che don Bosco conosceva bene.[26]

L'osmosi tra il filone salesiano e il filone filippino non deve stupire. Sul rapporto armonioso tra natura e grazia si fonda, infatti, anche il programma spirituale di Filippo Neri, che si nutre di fiducia nella natura umana e di amore per l'arte (l'oratorio musicale nasce nell'ambito degli incontri promossi dal Neri), rifugge dai toni foschi e accigliati, si illumina di festosità e di gioia. Alfonso de' Liguori, pur aperto alle suggestioni di Teresa d'Avila, è figlio spirituale di Filippo Neri e di Francesco di Sales. Matura infatti la sua spiritualità sotto la guida dell'oratoriano Tommaso Pagano, poi passa sotto la direzione di mons. Falcoia, imbevuto di salesianesimo.[27] Francesco di Sales era uno degli autori più letti nell'ambito dell'Oratorio.[28] Il giovane Rosmini è tratto da influenze oratoriane a letture salesiane.[29] Cottolengo respira l'aria della spiritualità del Neri (il suo direttore spirituale era il filippino Michele Fontana) e di Francesco

[23] STELLA, *Don Bosco e Francesco di Sales* 144-146.

[24] Cf SE in: OE I 489.

[25] G. BACCI, *Vita di S. Filippo Neri, fondatore della Congregazione dell'Oratorio*, Roma 1622. Ebbe numerose edizioni italiane e straniere. Delle edizioni ottocentesche segnalo quella di Roma, Bernardino Olivieri 1818, e quella di Roma, Marini 1837.

[26] P. Stella ha rilevato che i *Ricordi ai giovinetti* di san Filippo Neri si trovano nell'opera anonima, che don Bosco conosceva bene, intitolata: *Un mazzolino di fiori ai fanciulli e alle famiglie...*, Torino 1836 (cf STELLA, *Valori spirituali* 41s). I *Ricordi generali di san Filippo Neri alla gioventù* furono editi da G. BOSCO, *Porta teco cristiano* (1858), in : OE XI 34-36.

[27] G. CACCIATORE, *Fonti storico-letterarie dell'insegnamento ascetico di S. Alfonso M. De' Liguori*, in: A.M. DE' LIGUORI, *Opere ascetiche*, Introduzione generale, Roma 1960, p. 127.

[28] L'influsso salesiano è assai vivo in Antonio Cesari (1760-1828) della congregazione veronese dell'Oratorio e si presenta frammisto a motivi ignaziani e vincenziani, oltreché filippini. Questo intreccio è particolarmente presente nelle *Lezioni storico-morali sopra la Sacra Scrittura*, Milano 1815-1817 (cf A. VECCHI, *La dottrina spirituale di A. Cesari*, in: *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona 1971, p. 173s).

[29] VECCHI, *La dottrina spirituale*, *ivi* 185 nota 139; A. VALLE, *Momenti e valori della spiritualità rosminiana*, Roma 1978, p. 43s. Un ritratto entusiastico di Filippo Neri fu delineato dal poco più che ventenne Rosmini: *Delle lodi di S. Filippo Neri*, Venezia, G. Battaggia 1821.

di Sales, anche se scopre la sua vocazione nella lettura della vita di Vincenzo de' Paoli. Per don Bosco, Francesco di Sales e Filippo Neri costituiscono i modelli a cui si è personalmente ispirato.

1.8. *La tradizione vincenziana*

Il caso del Cottolengo rivela che larghe suggestioni esercita a Torino anche la tradizione vincenziana, tenuta desta dai religiosi della congregazione della Missione, che nel 1827 annovera in Piemonte sei case, dalla congregazione delle figlie della Carità e dalle fondazioni che, pur staccandosi dal tronco delle figlie della Carità, ne conservano lo spirito e ne adottano la Regola.[30] Se i lazzaristi promuovono le missioni popolari nelle campagne del Piemonte, le figlie della Carità si dedicano alla cura dei poveri, degli ammalati, dei soldati degenti negli ospedali militari.[31]

Questo intreccio di correnti spirituali alimenta la straordinaria stagione di iniziative rivolte ai bisogni materiali e spirituali dei poveri, dei malati, dei carcerati, delle donne pericolanti e traviate, che caratterizza i primi decenni dell'Ottocento piemontese. La Piccola Casa della Divina Provvidenza sorge nel 1832 sotto gli auspici di Vincenzo de' Paoli e accoglie gli infermi rifiutati dagli altri ospedali per le loro deformità. La spiritualità del Cottolengo è caratterizzata dall'abbandono totale alla Divina Provvidenza e dalla dedizione ai fratelli più poveri. *Charitas Christi urget nos* è la divisa che il Cottolengo consegna alla sua Piccola Casa.[32]

Giulia di Barolo, penitente del Lanteri, del Guala e più tardi del Cafasso, ha promosso opere per l'assistenza delle carcerate, per la riabilitazione delle donne

[30] Animatore delle opere vincenziane in Piemonte è il padre Marcantonio Durando, amico e consigliere di Cafasso, Cottolengo, Bosco, Murialdo, Allamano. Superiore nel 1831 della casa di Torino, visitatore della provincia vincenziana torinese nel 1837, introdusse nel 1833 le Figlie della Carità e fondò nel 1836 l'associazione delle Dame della Carità, di estrazione nobiliare, dedita all'assistenza dei poveri e dei malati. Sul Durando cf L. CHIEROTTI, *Il p. Marcantonio Durando (1801-1880)*, Sarzana 1971. Nel 1842 le Figlie della Carità contavano in Piemonte venti case e nel 1848 quaranta (cf L. CHIEROTTI, *Il p. Marcantonio Durando* 112). Tra le fondazioni che, pur staccandosi dalle Figlie della Carità, ne conservano lo spirito e ne adottano la regola, sono da ricordare le Figlie della Carità di Antida Thouret e le Suore di Carità dell'Immacolata Concezione, fondate nel 1828 a Rivarolo Canavese (Torino) da Antonia Verna: cf F. TROCHU, *Santa Giovanna Antida Thouret, fondatrice delle Suore della Carità*, Milano 1961; A. PIEROTTI, *La vita e l'opera della serva di Dio Madre Antonia Maria Verna, fondatrice delle Suore di Carità dell'Immacolata Concezione d'Ivrea (1773-1838)*, Firenze 1938.

[31] L'iniziativa di assistere i soldati malati suscitò sconcerto nel mondo ecclesiastico torinese. Un suo influente rappresentante dichiarò infatti che se il padre Durando fosse andato a confessarsi da lui, non si sarebbe sentito di dargli l'assoluzione per tanto ardire (cf L. CHIEROTTI, *Il p. Marcantonio Durando* 276).

[32] V. DI MEO, *La spiritualità di san Giuseppe Cottolengo studiata nei suoi scritti e nei processi canonici*, Pinerolo 1959.

traviate, per la cura delle ragazze inferme.[33] Giuseppe Cafasso si dedica all'assistenza degli spazzacamini scesi a Torino dalla Valle d'Aosta, consola i carcerati, accompagna alla forca i condannati a morte, coinvolgendo in quest'esperienza il giovane Bosco, prete di 26 anni, che ne fu sconvolto.[34] Il rione povero di Valdocco diventa il cuore di questa carità operosa, accogliendo la Piccola Casa del Cottolengo, le opere della marchesa di Barolo e nel 1846 l'Oratorio stabile di don Bosco.

Dal quadro, che ho cercato di delineare, emerge un dato significativo. Nel Piemonte della Restaurazione si forma un *milieu* spirituale in cui confluiscono elementi diversi, ma il loro denominatore comune, il cemento di base, è costituito dalla dimensione umanistica. Per usare un'espressione cara al Bremond, possiamo dire che la spiritualità piemontese si muove sulla linea dell'*umanesimo devoto*. L'umanesimo devoto realizza nella spiritualità il principio della teologia cattolica che la grazia non sopprime la natura ma la sana, la eleva, la perfeziona. L'intuizione di fondo è che la natura resta fondamentalmente orientata verso Dio, nonostante sia stata ferita dal peccato, e la grazia opera su tale disposizione della natura. Se i giansenisti avevano rivendicato il primato della grazia sulla natura, dell'azione di Dio sull'azione dell'uomo e avevano instaurato una dicotomia tra l'uomo peccatore e il Dio di grazia, l'umanesimo devoto afferma la continuità di natura e grazia, il rapporto armonioso tra natura e soprannatura. L'umanesimo devoto ha tolto al cristianesimo quelle caratteristiche che potevano renderlo cupo ed estraneo alla vita e gli ha restituito un volto amabile.

È significativo che manchino in Piemonte echi della spiritualità francese di orientamento agostiniano (si pensi a Bérulle e ai berulliani) con le sue tematiche della vita cristiana come adesione a Cristo nella sua morte in croce, come «annientamento» (*anéantissement*), cioè abnegazione, morte interiore, mortificazione della natura contaminata dal peccato (Bérulle), come oblazione, sacrificio, immolazione, per cui la creatura rende onore al Creatore non attraverso l'adorazione, che è il riconoscimento del suo niente, ma attraverso il sacrificio che è la distruzione di se stessi a guisa di vittima immolata (Condren, Maria dell'Incarnazione, Bernières, Mectilde del SS.mo Sacramento). Lo stesso Murialdo, che è stato influenzato dalla spiritualità francese e in particolare dall'Olier, avendo dimorato a Saint-Sulpice, tempera l'austerità della spiritualità fran-

[33] R.M. BORSARELLI, *La marchesa Giulia di Barolo e le opere assistenziali in Piemonte nel Risorgimento*, Torino 1933. Nell'ottobre del 1844 don Bosco diventa cappellano in uno degli istituti della marchesa Barolo, l'ospedaletto di santa Filomena per le ragazze inferme.

[34] Nelle MO don Bosco usa il verbo «inorridire» (cf BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 81). In questo quadro di carità operosa è da segnalare un'istituzione laicale di beneficenza, denominata *Mendicità istruita*, regia opera pia torinese, sorta nel 1771, che conobbe nell'età della Restaurazione un rinnovato impegno nel settore dell'istruzione e dell'educazione della gioventù povera. Le sue scuole furono affidate nella sezione maschile ai fratelli delle scuole cristiane, nella sezione femminile alle suore di san Giuseppe.

cese con la dolcezza di Francesco di Sales e con l'affettività di Alfonso de' Liguori.[35]

2. Attitudine e mentalità di don Bosco

Don Bosco si radica in questo humus spirituale da cui attinge umori e linfe,[36] ma soprattutto un'ispirazione, un'attitudine, una mentalità. Prete del ceto rurale, sente con viva sensibilità la realtà nuova dei giovani che, usciti dal carcere o immigrati dalla campagna a Torino in cerca di lavoro, si erano male inseriti nella città ai primordi della industrializzazione. Don Bosco fonda la sua azione educativa nei confronti dei giovani «poveri e abbandonati» sulla «amorevolezza» e sulla «carità», adotta nei loro confronti la stessa metodologia pastorale, caratterizzata dalla dolcezza, che aveva guidato la predicazione dei missionari di sant'Alfonso, di Vincenzo de' Paoli, di Gaspare del Bufalo tra le popolazioni rurali.[37] I giovani sarebbero stati condotti a Dio non col rigore, ma con la dolcezza. In una lettera risalente al 31 agosto del 1846, pochi mesi dopo lo stabilimento dell'oratorio a Valdocco e quindi agli inizi della sua esperienza educativa, don Bosco raccomanda che «l'olio condisca ogni vivanda del nostro oratorio».[38]

[35] Tracce della tradizione oratoriana francese sono presenti invece in Lombardia e nel Veneto. *L'idea del sacerdozio e del sacrificio di Gesù Cristo*, con la spiegazione delle preghiere della Messa, composta dal Condren e rifinita dal Quesnel, fu edita a Lodi nel 1823 per iniziativa del vescovo Giovanni Battista Pagani. L'opera presenta il prete come associato a Cristo nell'immolazione compiuta sulla croce e riattualizzata nella celebrazione della Messa: cf. P. STELLA, *Giansenismo e restaurazione in Lombardia*. Problemi storiografici in margine alle lettere di mons. Pagani vescovo di Lodi († 1835) a mons. Tosi vescovo di Pavia († 1845), in: *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano* 335s. Motivi berulliani percorrono la *Vita di Gesù Cristo* dell'oratoriano Antonio Cesari (cf VECCHI, *La dottrina spirituale di Antonio Cesari*, in: *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano* 195-198). Sul Murialdo si veda: A. CASTELLANI, *Leonardo Murialdo*, vol. I: *Tappe della formazione*. Prime attività apostoliche (1828-1866), Roma 1966; D. BARSOTTI, *San Murialdo e la vita di fede*, in: D. BARSOTTI (a cura), *Nella Comunione dei Santi*, Milano 1970, p. 373-394 (in particolare p. 377s).

[36] P. Stella ha mostrato con puntuali riscontri che Alfonso de' Liguori è l'autore a cui don Bosco ha più largamente attinto. Nell'elaborazione del *Giovane provveduto* e del *Mese di maggio* don Bosco ha valorizzato le *Massime eterne* e *l'Apparecchio alla morte*. *Le Glorie di Maria* hanno alimentato la pietà mariana di don Bosco. Le *Visite al SS. Sacramento*, *La pratica di amare Gesù Cristo*, la *Vera sposa di Gesù Cristo* erano opere raccomandate da don Bosco: cf P. STELLA, *I tempi e gli scritti che prepararono il «Mese di maggio» di don Bosco*, in «Salesianum» 20 (1958) 648-694.

[37] Non si dimentichi che l'idea dell'oratorio nacque, secondo la testimonianza stessa di don Bosco, dalla visita alle carceri di Torino: cf G. BOSCO, *Cenni storici intorno all'oratorio di S. Francesco di Sales* (1862), in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 60s.

[38] E I 18.

2.1. *Formazione sacerdotale in un clima rigorista*

Cerchiamo, a questo proposito, di precisare alcuni punti. Bisogna anzitutto rilevare che don Bosco aveva acquisito la sua formazione filosofica e teologica nel seminario di Chieri (1835-1841), in un clima di grande austerità. Il giovane chierico aveva accostato le tesi favorevoli al rigorismo attraverso lo studio del trattato di teologia morale dell'Alasia che era il testo usato in seminario. Don Bosco ricorda che i rapporti tra i chierici e i superiori erano caratterizzati dal timore piuttosto che dalla familiarità.[39] Il contatto con tali prospettive rigoriste indusse Giovanni Bosco a percorrere la strada intrapresa con un forte impegno ascetico spinto fino all'esercizio di astinenze e digiuni. Don Bosco rimprovera, inoltre, all'istruzione del seminario l'astrattezza, il gusto del sillogizzare capzioso, la povertà di dimensione storica.[40]

2.2. *L'influsso determinante del Cafasso*

Dopo l'ordinazione sacerdotale (5 giugno 1841) don Bosco entra nel Convitto ecclesiastico di Torino e riceve un'impronta decisiva. Respira la temperie alfonsiana, ma soprattutto incontra don Cafasso, ripetitore di teologia morale, uomo sereno e sensibile, che diventa il suo confessore. Don Bosco vede in Cafasso l'immagine del prete zelante e fervoroso che opera per la gloria di Dio e la salvezza delle anime con la dolcezza che attrae e conquista. All'idea di un Dio solitario e arcigno Cafasso oppone l'immagine di un Dio padre misericordioso. Per Cafasso la perfezione consiste nel fare perfettamente la volontà di Dio, ma la volontà di Dio deve essere ricercata nelle azioni della vita comune. La santità non consiste nel compimento di gesti eccezionali ma nella fedeltà ai doveri del proprio stato. Cafasso, e in ciò fu straordinario, ha praticato con fedeltà le virtù ordinarie. Cafasso condanna le forme di mortificazione austera, che sono spesso una tentazione del demonio. Le vere mortificazioni si manifestano nel sacrificio che richiede la fedeltà ai doveri.[41]

Cafasso è alla radice delle scelte fondamentali compiute da don Bosco. Ordinato sacerdote, avrebbe dovuto essere mandato in qualche parrocchia della diocesi, ma per consiglio di Cafasso entrò al Convitto ecclesiastico.[42] Nel 1844, al termine del perfezionamento pastorale, fu indotto dal Cafasso ad occu-

[39] Cf BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 59.

[40] P. Stella, nonostante la scarsezza della documentazione, ha ricostruito l'itinerario intellettuale e spirituale di Giovanni Bosco nel seminario di Chieri (cf STELLA, *Don Bosco* I 51-83).

[41] G. CAFASSO, *Meditazioni e istruzioni per esercizi spirituali al clero*, 2 vol., Torino 1892-1893; F. ACCORNERO, *La dottrina spirituale di S. Giuseppe Cafasso*, Torino 1958; A. PEDRINI, *San Giuseppe Cafasso nella scia della dottrina del Salesio*, in «Palestra del clero» 62 (1983) 625-637 718-736.

[42] Cf BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 79.

parsi dei giovani abbandonati che spesso finivano in carcere o sulla forca.[43] Al Convitto, l'immagine di Dio giudice corrucciato e severo, che don Bosco aveva concepito nel seminario di Chieri, si addolcì. Al Convitto don Bosco si persuase che non col rigore ma con la bontà avrebbe condotto le anime a Dio. È significativo che tre anni dopo avere lasciato il Convitto don Bosco abbia composto per la Barolo, allora penitente di don Cafasso, l'*Esercizio di divozione alla misericordia di Dio* (1847). Il libro rivela l'attitudine fondamentale di don Bosco: la fiducia in un Dio padre misericordioso che ha «tutti creato per il Paradiso». Don Bosco parla dell'«amorevolezza» con cui Dio accoglie il peccatore ed usa per la prima volta la parola che gli sarà carissima e che diventerà così salesiana.[44] Dio è un «padre così amoroso» che perdona i peccati più gravi e fortifica l'uomo debole e peccatore col suo corpo e col suo sangue, preservandolo così dagli assalti del demonio.[45] Colpisce in quest'opera giovanile di don Bosco il rilievo accordato alla confessione e alla comunione, «le colonne» del suo «edificio educativo».[46]

2.3. *L'importanza centrale attribuita a san Francesco di Sales*

Don Bosco ha attribuito importanza centrale a Francesco di Sales, eleggendolo come modello e appropriandosene alcune rilevanti caratteristiche. L'interesse per Francesco di Sales germina nel seminario di Chieri, se in appunti redatti alla vigilia dell'ordinazione sacerdotale nel maggio del 1841 don Bosco scrive: «La carità e la dolcezza di S. Francesco di Sales mi guidino in ogni cosa».[47] Il binomio carità-dolcezza diviene familiare a Giovanni Bosco in virtù di quella robusta e consolidata tradizione agiografica a cui ho accennato. Ma l'interesse per Francesco di Sales, germinato a Chieri, si sviluppa al Convitto ecclesiastico e nell'ambito delle opere della Barolo.[48] La scelta di Francesco come *exemplar* non è casuale. Francesco incarna sì la tradizione tridentina negli anni in cui si verifica in Piemonte una crescente influenza valdese, ma soprattutto incarna l'«amorevolezza», la «carità», l'equilibrio, la discrezione, l'otti-

[43] *Ivi* 88s.

[44] L'*Esercizio di divozione alla misericordia di Dio*, in: OE II 71-181. Nell'opera i termini «amorevole», «amorosamente», «amorevolezza» ricorrono con tale frequenza da diventare parole chiave.

[45] Cf *ivi* 170 175.

[46] BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 295; SCHEPENS, *L'activité littéraire de don Bosco* 9-50.

[47] BOSCO, *Scritti pedagogici* 315.

[48] La marchesa Barolo, scrive don Bosco nelle MO, aveva fatto dipingere l'immagine di Francesco di Sales all'entrata dei locali destinati ai preti che lavoravano all'Opera Pia del Rifugio, perché «aveva in animo di fondare una congregazione di preti sotto questo titolo». Al rifugio don Bosco diede inizio all'oratorio che intitolò a Francesco di Sales (cf BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 93s).

mismo.[49] Don Bosco raccomanda la lettura dell'*Introduzione alla vita devota*, perché è un libro che insegna a servire Dio con fiducia e confidenza filiale.[50]

Si potrebbe osservare che don Bosco compie una lettura riduttiva del santo savoiardo, la cui spiritualità non si esaurisce nella dimensione della dolcezza, ma don Bosco valorizza degli autori ciò che si intona con la sua prospettiva educativa. Francesco di Sales da modello dei pastori d'anime diventa modello degli educatori, l'amorevolezza diventa stile educativo e, più in generale, stile di vita cristiana. L'amorevolezza ha il suo fondamento nella virtù teologale della carità, che «è benigna e paziente, soffre tutto ma spera tutto e sostiene qualunque disturbo». Don Bosco riconosce nell'inno alla carità della prima lettera ai Corinti di san Paolo il fondamento del suo metodo educativo.[51]

2.4. *Il riferimento a san Filippo Neri*

Don Bosco vive la propria presenza tra i giovani come missione religiosa rivolta primariamente alla salvezza delle loro anime. Ma capisce che ai giovani si arriva solo attraverso la comprensione, la fiducia, l'amicizia, l'amorevolezza, facendo leva sulla gioia, sulla creatività, sulla valorizzazione delle realtà umane: il lavoro, lo studio, la musica, il teatro, il canto, i giochi, la ginnastica, le passeggiate. Per don Bosco l'allegria non è un elemento esteriore, ma un valore teologico, perché espressione della gioia interiore che è frutto della grazia. In una lettera del 25 luglio 1860 egli esorta un allievo dell'Oratorio all'allegria «ve-

[49] Per caratterizzare l'atteggiamento di Francesco di Sales, don Bosco usa un ventaglio di espressioni: «amabilità», «calma», «mitezza», «buone maniere», «mansuetudine», «dolcezza», «amorevolezza», «carità». Nella *Storia ecclesiastica*, composta nel 1845, un anno dopo aver lasciato il Convitto ecclesiastico, don Bosco traccia un breve profilo di Francesco di Sales di cui pone in luce la «dolcezza» e la «carità» (cf OE I 479s). Nel più antico regolamento dell'Oratorio che conosciamo, risalente agli anni 1851-1852, l'Oratorio è posto «sotto la protezione di s. Francesco di Sales, perché coloro che intendono dedicarsi a questo genere di occupazione devono proporsi questo Santo per modello nella carità, nelle buone maniere, che sono le fonti da cui derivano i frutti che si sperano dall'Opera degli Oratorii» (cf STELLA, *Don Bosco* I 108). Le stesse parole ritornano nell'edizione ufficiale del *Regolamento* del 1877 (cf BOSCO *Scritti sul sistema preventivo* 363s). Nello scritto *Dei castighi da infliggersi nelle case salesiane* (1883) don Bosco definisce Francesco di Sales «il nostro caro e mansueto Francesco», il «mite e sapiente educatore di cuori» (*ivi* 311). Nelle lettere ai suoi figli spirituali insistente è il richiamo alla «carità», alla «dolcezza», alla «pazienza» di Francesco di Sales. Cf, per esempio, le lettere a don Fenoglio (13 luglio 1882), a don Dalmazzo (26 novembre 1882), a don Lasagna (30 settembre 1885), in: E IV 153 186 340.

[50] L'*Introduzione alla vita devota* fu raccomandata caldamente nelle pubblicazioni di Valdocco e fu valorizzata da don Bosco nel *Giovane provveduto*, nel *Mese di maggio* e in altre opere. Sul rapporto fra don Bosco e Francesco di Sales cf J. PICCA - J. STRUŚ (a cura), *San Francesco di Sales e i salesiani*; E. VALENTINI, *Saint François de Sales et don Bosco*, in: *Mémoires et documents publiés par l'Académie Salésienne*, Annecy 1955; ID., *Spiritualità e umanesimo nella pedagogia di don Bosco*, in «Salesianum» 20 (1958) 416-426.

[51] Cf BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 294.

race», «come quella di una coscienza monda dal peccato».[52] Viceversa la malinconia, come l'accidia, la tiepidezza, il languore che rendono l'anima arida, opaca, senza slanci, insensibile a Dio e alle cose buone, allignano nel cuore non illuminato dalla grazia.[53]

La figura di Filippo Neri, definito «il grande amico della gioventù», è, per don Bosco, a questo proposito, esemplare. Ci sono buone ragioni per ritenere che già al Convitto don Bosco abbia avuto la possibilità di accostare la figura del Neri, se nel 1845 ne traccia un breve ma intenso profilo nella *Storia ecclesiastica*.[54] Nel panegirico di Filippo Neri, pronunciato ad Alba nel maggio del 1868, don Bosco presenta l'apostolo romano come colui che «ha imitato la dolcezza e la mansuetudine del Salvatore», che ha diffuso il «gran fuoco di divina carità» portato da Cristo sulla terra, che ha praticato «lo zelo per la salvezza delle anime che ha la sua radice nello zelo stesso di Cristo».[55] Parlando di Filippo Neri, don Bosco parla di se stesso e dell'ideale salesiano.

Sulla scorta della vita del Bacci e dei *Ricordi di S. Filippo Neri alla gioventù* don Bosco valorizza e diffonde caratteristici detti del Neri: «Figliuoli, state allegramente: non voglio scrupoli né malinconie, mi basta che non facciate peccati»; «Fate tutto quello che volete, a me basta che non facciate peccati»; «Scrupoli e malinconia fuori di casa mia»; «Non vi caricate di troppe devozioni, ma siate perseveranti in quelle che avete preso».

2.5. *Il richiamo a san Vincenzo de' Paoli*

Per gli stessi motivi don Bosco è colpito dalla figura di Vincenzo de' Paoli nella quale s'incarnano lo spirito di carità, lo stile di dolcezza e di mansuetudine, lo zelo per la salvezza della anime. Nella *Storia ecclesiastica* del 1845 gli dedica un appassionato ritratto: «Animato dal vero spirito di carità, non vi fu genere di calamità a cui egli non accorresse; fedeli oppressi dalla schiavitù dei turchi, bambini esposti, giovani scostumati, zitelle pericolanti, religiose derelitte, donne cadute, galeotti, pellegrini, infermi, artisti inabili al lavoro, mentecatti e mendici, tutti provarono gli effetti della paterna carità di Vincenzo».[56]

Don Bosco sconsigliava le mortificazioni corporali severe come le «austerità nel cibo»,[57] raccomandava il «prezioso dono della salute», un conveniente ri-

[52] E I 194.

[53] Cf OE II 185s; XI 236s.

[54] Cf OE I 473. Per l'ipotesi di una conoscenza di Filippo Neri da parte di don Bosco già in seminario, cf P. BRAIDO, *L'esperienza pedagogica preventiva nel secolo XIX*, in: BRAIDO, *Esperienze di pedagogia cristiana* II 306.

[55] MB IX 214-221.

[56] OE I 486; III 217. Conviene anche rilevare che don Bosco fece gli esercizi spirituali nella casa della Missione di Torino in preparazione al suddiaconato (settembre 1840) e all'ordinazione sacerdotale (26 maggio - 4 giugno 1841).

[57] G. BOSCO, *Ricordi confidenziali ai Direttori*, in: BOSCO, *Scritti pedagogici* 79.

poso notturno, un lavoro proporzionato alle forze di ciascuno.[58] Le sue preferenze andavano alle mortificazioni interiori, che si compiono nell'assolvere i doveri dello stato e nel sopportare le molestie altrui.[59]

Egli temeva parimenti la moltiplicazione delle pratiche di pietà che rischiano di spaventare o di stancare i giovani. Nel profilo biografico del giovinetto Michele Magone del 1861 scrive: «Io consiglierei di caldamente invigilare che siano praticate cose facili, che non ispaventano, e neppure stancano il fedele cristiano, massime poi la gioventù. I digiuni, le preghiere prolungate e simili rigide austerità per lo più si omettono, o si praticano con pena e rilassatezza».[60] Si desume anche da questi dati il carattere sereno, equilibrato, umano della spiritualità salesiana.

2.6. *Don Bosco maestro di una spiritualità originale*

Don Bosco è convinto, sulla scia di Francesco di Sales, che la perfezione sia raggiungibile da tutti, non con gesti eccezionali e straordinari, ma attraverso l'esercizio delle virtù ordinarie. Ammirando in Luigi Comollo, il chierico conosciuto nel seminario di Chieri e morto prematuramente, «non istraordinarie, ma compiute virtù», don Bosco esprime già nel 1844, nella sua prima opera, la consapevolezza che in esse consista la santità dei giovani.[61] Al giovinetto Ema-

[58] «Abbiatevi cura della sanità. Lavorate, ma solo quanto le proprie forze comportano» (G. BOSCO, *Ricordi ai missionari del 1875*, in: BOSCO, *Scritti pedagogici* 123). «In ciascuna notte farai sette ore di riposo» (BOSCO, *Ricordi confidenziali ai Direttori* 79).

[59] «Le tue mortificazioni siano nella diligenza a' tuoi doveri e nel sopportare le molestie altrui» (BOSCO, *Ricordi confidenziali ai Direttori* 79).

[60] G. BOSCO, *Cenno biografico sul giovinetto Magone Michele*, Torino 1861, p. 46. Nel *Regolamento per le case della Società di S. Francesco di Sales* del 1877, don Bosco raccomanda ai suoi figli: «Non abbracciate mai alcuna nuova divozione, se non con licenza del vostro confessore, e ricordatevi di quanto diceva S. Filippo Neri a' suoi figli: "Non vi caricate di troppe devozioni, ma siate perseveranti in quelle che avete preso"» (BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 433). Anche don Luigi Guanella raccomanda che «gli esercizi di divozione non impediscano gli affari, non siano così lunghi che stracchino lo spirito e diano fastidio alle persone colle quali si vive» (L. GUANELLA, *Un saluto al nuovo anno 1889*, Como 1889, p. 55).

[61] G. BOSCO, *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo morto nel seminario di Chieri*, Torino 1844, in: OE I 27. Nella seconda edizione di tale operetta (Torino 1884) don Bosco scrive che la condotta del Comollo era «un complesso di virtù piccole, ma compiute in guisa che lo facevano universalmente ammirare quale specchio di singolari virtù» (OE XXXV 29). Don Bosco, presentando la vita edificante di un chierico che aveva conosciuto a Chieri, senza avvedersene ritrae se stesso, o rivela di quali sentimenti di pietà, di studio, di disciplina egli fosse penetrato. È interessante rilevare che l'espressione «piccole virtù» ricorre nell'opera *Trattatello sopra le virtù piccole* del gesuita Giambattista Roberti (1719-1786) imbevuto di umori salesiani. Le «virtù piccole» per il Roberti sono «la trattabilità, la condiscendenza, la semplicità, la mansuetudine, la soavità ne' guardi, negli atti, ne' modi, nelle parole». «Le virtù piccole – continua il Roberti – sono virtù sicure. La loro sicurezza nasce dalla loro stessa piccolezza. Esse non sono pompose, perché versano sopra oggetti leggeri: esse si esercitano quasi senza la reputazione di essere virtuosi. [...] Le virtù piccole sono virtù usuali, cioè di un uso frequente e cotidiano, comune a tutte

nuele Fassati don Bosco raccomanda «l'ubbidienza ai genitori e ai superiori» e la puntualità nell'adempimento dei doveri, specialmente di quelli scolastici.[62] Per don Bosco la santità è ideale raggiungibile dai giovani. Un giovane è santo, quando osserva con «perseverante scrupolosità i doveri del suo stato».[63] I profili biografici di Domenico Savio (1859), di Michele Magone (1861), di Francesco Besucco (1864) tendono proprio a dimostrare che anche i giovani possono raggiungere alti gradi di perfezione.

Don Bosco non solo sostiene che la santità è raggiungibile in ogni stato di vita ma che è facile farsi santi. L'unica condizione è che lo si voglia: «Di quante cose dunque abbiamo bisogno per farci santi? Di una cosa sola: bisogna volerlo. Sì: purché voi vogliate, potete essere santi. Non vi manca altro che il volere. Gli esempi dei santi, la cui vita ci accingiamo a porre sotto i vostri occhi, sono di persone che hanno vissuto in condizione bassa, e tra i travagli di una vita attiva. Operai, agricoltori, artigiani, mercanti, e servi, e giovani, si sono santificati ciascuno nel proprio stato. E come si sono santificati? Facendo bene tutto ciò che dovevano fare».[64] Il cammino alla santità è, dunque, connotato non tanto da virtù eccezionali e da fatti straordinari, quanto dalla forte volontà e dalla strenua perseveranza nell'assolvere i doveri del proprio stato.

Don Bosco ha meditato e amato fin dai tempi del seminario di Chieri l'*Imitazione di Cristo*, ma non è stato segnato dalla spiritualità della fuga dal mondo. Ha coltivato sì il distacco dalle cose, l'abnegazione interiore, la compunzione del cuore, ma senza compiacimenti intimistici, in vista dell'attività apostolica, non dell'orazione mistica o dell'immersione in Dio.

Don Bosco non ha elaborato una spiritualità originale. Tributario di fonti ignaziane, salesiane, alfonsiane, filippine, le ha finalizzate con grande libertà e abilità alla sua azione educativa. Il nuovo della spiritualità di don Bosco sta nel fatto che essa si tradusse in un apostolato inventivo, alacre, audace, volitivo, nel dono di sé agli altri. In questo senso don Bosco è stato un maestro di vita spirituale, non tanto uno scrittore spirituale, e non si comprenderebbe il suo impegno educativo, se prescindessimo dalle sorgenti che lo hanno ispirato e alimentato.

le stagioni ed a tutte le condizioni della vita. [...] Le virtù piccole sono virtù sublimi e divine. Sento ora come penitenza di averle chiamate *piccole*, ma la frase è tolta dallo stile di S. Francesco di Sales. E poi esse sono piccole solamente perché versano sopra soggetti piccoli, una parola, un gesto, un'occhiata, una creanza; per altro, se il principio si esamini da cui partono, ed il fine, a cui tendono, sono preclare affatto: sono *piccole virtù*, che formano i grandi virtuosi» (G.B. ROBERTI, *Raccolta di varie operette*, III, Bologna 1782, p. 33-75).

[62] Al nobile giovinetto Emanuele Fassati, Torino , 8 settembre 1861, in: E I 209.

[63] STELLA, *Valori spirituali* 95. Il *Giovane provveduto* di don Bosco non è semplicemente un manuale di devozione, è un «modo di vita cristiana» proposto ai giovani (*ivi* 80s).

[64] G. BOSCO, *Vita di santa Zita serva e di sant'Isidoro contadino*, in LC (1853) 6.

DON BOSCO
E LE ASSOCIAZIONI CATTOLICHE IN SPAGNA

Ramón ALBERDI

0. Introduzione

Basta dare un'occhiata alle *Memorie biografiche* di san Giovanni Bosco[1] per rendersi conto dei contatti che egli aveva con diverse associazioni cattoliche del suo tempo. E non solo nella città di Torino, ma anche fuori.[2]

In effetti, durante i viaggi attraverso l'Italia, la Francia e la Spagna, incontrava spesso queste associazioni, che lo ossequiavano, gli offrivano aiuti per ricevere, in cambio, una buona parola o una benedizione.

In tutti questi incontri, entrambe le parti – le associazioni e don Bosco – si sentivano molto a proprio agio, come se fossero avvolte in uno stesso clima di reciproca attrazione e simpatia. In modo tale che, da questi incontri, potevano scaturire relazioni più o meno stabili di amicizia e di aiuto.

Prova di questo sono, per esempio, la decisione di alcune società di nominare don Bosco proprio membro onorario,[3] il fatto che militassero nelle stesse, in un modo o nell'altro, molti cooperatori salesiani della prima ora – come il conte Carlo Cays di Giletta,[4] il conte De Maistre,[5] il conte di Villeneuve,[6] la signora donna Dorotea Chopitea de Serra[7] – e, infine, l'inter-

[1] Cf MB. Anche se la pubblicazione della traduzione castigliana è a buon punto (CCS, Madrid 1981 ss.) in questo lavoro le note sono riferite all'originale italiano delle MB.

[2] Si possono confrontare, tramite *l'Indice analitico* delle citate *Memorie*, alcuni termini, come *Associazione, Circolo, Congresso, Patronage, Società, Unione*.

[3] Lo fu delle Conferenze di san Vincenzo de' Paoli di Torino dal 1850, dell'Unione Cattolica Operaia di Nizza Monferrato dal 1883, dell'Associazione di Cattolici di Barcellona dal 1884. Cf rispettivamente MB IV 66-70; XVI 288; XVIII 84.

[4] Fu prima presidente del Consiglio particolare delle Conferenze di san Vincenzo de' Paoli a Torino (1853) e poi presidente anche del Consiglio superiore delle medesime in Piemonte (1856). Morì salesiano e sacerdote (1882). Cf L. TERRONE, *Il conte Cays, sacerdote salesiano*, Colle Don Bosco (Asti), LDC 1947, p. 142.

[5] Delle citate Conferenze di Nizza, secondo MB X 1337.

[6] Presidente delle società agricole del Sud della Francia, secondo MB XVIII 150-151.

[7] Fra le altre associazioni, aveva appartenuto alla Giunta delle «Damas de las Salas de

vento di queste associazioni in alcune fondazioni salesiane, concretamente a Marassi (Genova 1871),[8] Sampierdarena-Genova (1872),[9] Nizza (1875),[10] Buenos Aires (1877-1878)[11] e Marsiglia (1878).[12]

Indubbiamente, il movimento cattolico sociale del secolo scorso dimostrò di avere una grande sensibilità di fronte al carisma salesiano, che volle aver vicino e aprirgli le strade, anche se non sempre avrebbe ottenuto una presenza attiva dei salesiani, come capitò, per esempio, nel 1880, alla Società Operaia di Firenze[13] o, l'anno successivo, alla Associazione dei Cattolici di Valenza (Spagna)[14] o, nel 1884, al Consiglio generale delle Conferenze di san Vincenzo de' Paoli di Londra.[15]

«Già più volte in questo e in altri volumi – scrive don Eugenio Ceria nel volume XVIII – ci è avvenuto di narrare come Società Operaie Cattoliche volgessero lo sguardo a don Bosco, reputandolo grande antesignano nell'attività a favore della classe lavoratrice. Questa opinione faceva sì che, dove ci fossero case salesiane, le medesime Associazioni le considerassero come luoghi per esse di naturale ritrovo».[16]

Ma fra le associazioni che ebbero a che fare con don Bosco e i suoi salesiani, vi erano anche quelle costituite dalla borghesia cattolica che, d'accordo con la mentalità tipica del cattolicesimo sociale dell'epoca, si dedicavano, fra le altre cose, all'azione benefica in favore del proletariato e degli emarginati. In questa linea si metteva in evidenza la Società di san Vincenzo de' Paoli, fondata a Parigi da Federico Ozanam nel 1833. Il suo tratto più qualificato era, e continua ad essere, nelle *Conferenze di san Vincenzo de' Paoli.*

Queste entrarono in Italia nel 1844, attraverso la cittadina di Nizza, allora appartenente al regno di Sardegna, e, passando per Genova (1846), giunsero a Torino nel 1850. Sin dal primo momento, don Bosco ne divenne un promotore.[17] Tanto che, dopo pochi anni, con l'aiuto del conte Cays, ne fondò al-

Asilo» e all'Apostolato della Preghiera: cf A. BURDEUS, *Una dama barcelonesa del ochocientos. La sierva de Dios doña Dorotea de Chopitea, viuda de Serra*, Barcelona, Librería Salesiana 1962, p. 128 326.

[8] Cf MB X 145 182 184-185 190-191 230.

[9] Cf MB X 364. S. SCIACCALUGA, *Don Bosco a Genova*, Genova-Sampierdarena, Salesiana editrice, 1946.

[10] Cf MB X 1337; XI 421-426; XII 114-116 120-122 124 407-408; XIII 106-112; XV 506-507; F. DESRAMAUT, *Don-Bosco à Nice. La vie d'une école professionnelle catholique entre 1875 et 1919*, Paris, Apostolat des éditions 1980, p. 21-41.

[11] Cf MB XII 264-266; XIII 180-181 784-786 1005-1007.

[12] Cf MB XIII 95ss 526-528 531 542 727 998. Vedere nell'*Indice analitico (indice dei nomi propri)* delle MB la voce *Beaujour*.

[13] Cf MB XV 328-334.

[14] Vedere la lettera scritta a don Cagliero (23 marzo 1881) in: A. MARTÍN, *Los salesianos de Utrera en España*, Sevilla, Inspectoría Salesiana de Sevilla 1981, p. 183.

[15] Cf MB XVIII 447-448.

[16] MB XVIII 168.

[17] MB IV 66-70; V 468.

cune chiamate *Conferenze Annesse* nei suoi tre oratori di Torino[18] e si interessò perché si diffondessero a Roma.[19] In generale, le relazioni di don Bosco con la Società di san Vincenzo de' Paoli furono profonde e permanenti.[20]

I dati qui riportati sono più che sufficienti per destare il nostro interesse scientifico e orientarlo verso un campo che ancora non è stato ben studiato. Come erano – nella loro costituzione, mentalità e attività – queste associazioni cattoliche, dalle quali tante volte si vedeva attorniato don Bosco e delle quali cercava l'amicizia e l'aiuto? In che cosa si fondava la ragione di quella sintonia? Che risultati derivarono da essa?

Questi sono l'obiettivo e il contenuto del presente lavoro, che s'incentra però solo nella città di Barcellona che don Bosco visitò e conobbe nell'aprile-maggio 1886 e che, da allora, amò sinceramente. Quando morì, due anni dopo, e, il 2 febbraio, si organizzò il solenne accompagnamento funebre per le strade di Torino, «la bara era ricoperta con un drappo nero – si legge nel «Boletín Salesiano» –; in cima portava le insegne sacerdotali e le medaglie d'oro dell'Associazione dei Cattolici di Barcellona e della Società Geografica di Lione».[21] È curioso! I salesiani di un secolo fa, al momento di addobbare nel miglior modo possibile il feretro del loro padre e fondatore, non pensarono ad altri simboli più significativi e più vicini al cuore che le insegne sacerdotali e le medaglie d'oro di due associazioni straniere... Potevano esprimere meglio la consapevolezza che avevano del fatto che, effettivamente, don Bosco era già patrimonio di tutto il mondo cattolico?

L'autore di questo modesto contributo desidererebbe che altri partecipanti a questo Congresso Internazionale prendessero in considerazione il tema qui accennato e che lo sviluppassero in relazione all'Italia e alla Francia. In tal modo, a nostro parere, si potrebbe riuscire a scoprire meglio la dimensione storico-ecclesiale di don Bosco e si potrebbe arricchire, anche se di poco, la storiografia relativa.

1. Don Bosco in Spagna e le associazioni cattoliche

La letteratura salesiana di tutti i tempi ha dipinto il viaggio di don Bosco in Spagna con colori luminosi e attraenti. Secondo lo storico Ceria, i giorni della permanenza del fondatore a Barcellona e a Sarriá – piccolo paese, questo, nelle vicinanze della capitale della Catalogna, dove si trovava la casa salesiana – dall'8 aprile al 6 maggio 1886, furono delle giornate «trionfali».[22]

[18] MB V 468-477 782-783; VI 491; VII 12-15; IX 941.

[19] Cf G. BONETTI, *Cinque lustri di storia dell'Oratorio Salesiano*, Torino, Tipografia salesiana 1892, p. 532; MB V 871.

[20] Vedere nell'*Indice analitico (indice dei nomi propri)* delle MB le voci *Conferenza di S. Vincenzo de' Paoli, Conferenze annesse.*

[21] BS 3 (marzo 1888) 34.

[22] MB XVIII 117.

In realtà, sia le fonti salesiane[23] sia le fonti barcellonesi[24] avallano questo modo di vedere le cose. Lo stesso tono di burla della stampa anticlericale non fa che confermarlo.[25] Don Bosco si vide costantemente circondato dalla folla e trattato cortesemente dalla borghesia cattolica barcellonese. Obiettivamente parlando, quello costituì per lui un indiscutibile successo. Però a che cosa o a chi si doveva tutto questo splendore intorno ad un personaggio che, in fondo, non era conosciuto dalla stragrande maggioranza della popolazione locale? Al momento di rispondere a questa domanda, bisogna tener conto di diversi fattori. Tra i quali, senza dubbio, la fama di santità di don Bosco e la fama dei miracoli che gli si attribuivano. Ma chi rendeva socialmente valida e operativa tutta questa fama? A nostro parere, in larga misura, le organizzazioni dell'associazionismo cattolico. Basta guardare i documenti per accertarsi di ciò.

Sin dal primo momento che pose piede sul suolo di Barcellona, nella stazione chiamata «di Francia», la mattina del giovedì 8 aprile, don Bosco s'incontrò con l'associazionismo cattolico della città. Il giovane cronista Viglietti restò meravigliato: «La stazione presentava un magnifico spettacolo: tutte in bell'ordine erano schierate varie società [...]: vi era il Direttore della società dei così detti cattolici, il Direttore dell'Università di Barcellona, il Presidente della Società di S. Vincenzo de' Paoli».[26]

Ai giornali della sera non sfuggì questo particolare. Secondo il «Correo Catalán», attendevano don Bosco alla stazione «numerose commissioni [...] di tutte le associazioni cattoliche di questa capitale, la stampa cattolica e una numerosissima affluenza di rappresentanti delle medesime».[27]

L'anziano fondatore si commosse davanti a quello spettacolo. Come dichiarava alcuni giorni dopo, «mi hanno fatto un'accoglienza che non dimenticherò mai».[28] Da quel giorno, le associazioni cattoliche non lo abbandonarono e prepararono per lui le giornate più splendide della sua permanenza nella città.

Il giovedì 15 aprile, ebbe luogo la solenne cerimonia nella quale l'Associa-

[23] La più importante è la *Cronaca* di don Carlo Maria Viglietti. In questo lavoro viene usata la copia che lo stesso cronista regalò alla famiglia Martí-Codolar. Nella copertina della lussuosa rilegatura si legge: *Don Bosco – I quattro ultimi anni di sua vita – Omaggio di riconoscenza alla famiglia Martí-Codolar – Cronaca scritta dal segretario Carlo M. Viglietti – 1888* (= *Cronaca*).

[24] Tra la stampa periodica che più s'interessò di don Bosco, bisogna ricordare: «Diario de Barcelona» (fondato nel 1792), «Correo Catalán» (quotidiano fondato nel 1878), «Revista Popular» (settimanale fondato nel 1871), «La Hormiga de Oro» (settimanale fondato nel 1884).

[25] Si riferirono a don Bosco soprattutto «La Campana de Gracia» (settimanale fondato nel 1870), «L'Esquella de la Torratxa» (settimanale fondato nel 1872), «El Diluvio» (quotidiano fondato nel 1879). Per una panoramica d'insieme, cf R. ALBERDI, *Una ciudad para un santo*, Barcelona, Ediciones Tibidabo 1966; ID., *Don Bosco en Barcelona. Itinerario*, Barcelona, Edebé 1986.

[26] *Cronaca*, 8 aprile 1886, Barcellona.

[27] «Correo Catalán», giovedì 8 aprile 1886, p. 1, Edizione della sera. Cf anche «Diario de Barcelona», giovedì 8 aprile 1886, p. 4105, Edizione della sera.

[28] Vedere il testo dell'invito alla conferenza salesiana, Sarriá 27 aprile 1886, in MB XVIII 648.

zione di Cattolici offrì a don Bosco la medaglia di membro onorario e al merito. Affascinato, Carlo Maria Viglietti affidò alla cronaca alcuni particolari:

«Alle 4 giunse il presidente con alcuni membri della associazione cattolica per accompagnare Don Bosco alla radunanza straordinaria espressamente convocata per onorare lui. Codesti signori erano elegantemente vestiti e decorati delle insegne della società. Tre vetture di gran lusso ne attendevano [...]. Le vetture andavano a passo lento, e attiravano gli sguardi della moltitudine accorsa per vedere Don Bosco [...]. I soci colà accorsi [nel nuovo locale che l'Associazione inaugurava in quella occasione] erano quanti ne potevano contenere i tre saloni. Era tutto il fiore della nobiltà di Barcellona».[29]

Si trattò di un successo[30] sia per don Bosco e i salesiani, sia per la stessa Associazione di Cattolici che, in questo modo, fu conosciuta anche dai rappresentanti di altre associazioni. Il signor presidente, dottor Bartolomé Feliú y Pérez, valutando lo sviluppo della cerimonia esprimeva – come consta nel libro degli atti di questa società – «la soddisfazione del Consiglio direttivo per le molte manifestazioni di apprezzamento ricevute quel giorno da tutti i membri dell'Associazione e da parte delle corporazioni che assistettero alla festa».[31]

Quindici giorni dopo, il venerdì della settimana di Pasqua, 30 aprile, si celebrò la cosiddetta *Conferenza salesiana*, convocata da don Bosco a favore dei *Talleres salesianos*[32] di Sarriá, «affinché cresca – diceva – in grandi proporzioni il numero di ragazzi che si possano ammettere in essi, per dare loro, insieme ad una solida educazione cristiana, la possibilità di apprendere un'arte o un mestiere che procuri loro, a suo tempo, un'onorata sussistenza».[33]

Tramite amici e cooperatori della casa salesiana, questo comunicato fu trasmesso alle società alle quali essi erano iscritti. Come l'Associazione di Cattolici – che, come si legge nel volume degli atti, ricevette «con piacere [...] l'invito di don Bosco»[34] – anche le altre associazioni risposero positivamente. I loro rappresentanti ebbero un posto distinto nella chiesa parrocchiale di Nuestra Señora de Belén, dove si teneva la *Conferenza* e il cui parroco, il reverendo don Juan Masferrer, era in quell'epoca consigliere del Consiglio direttivo della citata Associazione di Cattolici. Secondo la descrizione del cronista,

[29] *Cronaca*, 15 aprile 1886, Barcellona.

[30] Cf *Acta de la sesión solemne celebrada en 15 de abril de 1886 por la Asociación de Católicos de Barcelona para imponer la insignia de la Corporación al ilustre y venerable presbítero Sr. D. Juan Bosco, fundador de los Talleres Salesianos*, Barcelona, Tipografía católica 1886, p. 24.

[31] ASOCIACIÓN DE CATÓLICOS DE BARCELONA, *Actas 1886-1896*. È l'atto corrispondente alla sessione del Consiglio direttivo del 19 aprile 1886. Sia questo volume sia quello che lo precede (1871-1872 [1886]) si trovano nell'*Arxiu Diocesà de Barcelona. Entitats Eclesiàstiques Antigues. Asociación de Católicos de Barcelona*, Cartella 2. Vedere nota 47.

[32] Si chiamarono così durante i primi anni di funzionamento le Scuole di Arti e Mestieri che i salesiani diressero a Sarriá dal 1884.

[33] Testo dell'invito alla conferenza salesiana, Sarriá, 27 aprile 1886, in: MB XVIII 648.

[34] ASOCIACIÓN DE CATÓLICOS DE BARCELONA, *Actas 1886-1896* (= *Actas* II). Riunione straordinaria del 30 aprile 1886.

«dal lato dell'Epistola stavano le autorità governative e militari con varii Direttori di Società e di Giornali. I comitati dei signori e delle signore cooperatrici occupavano in chiesa i primi posti, ed i signori portavano sul petto le decorazioni secondo le società a cui appartenevano».[35]

Alla fine della *Conferenza*, insieme ai cooperatori, aiutarono ad effettuare la colletta «i giovani della Società Cattolica».[36] È molto probabile che con questa espressione don Carlo María Viglietti intendesse riferirsi all'associazione denominata *Academia de la Juventud Católica de Barcelona* che era grosso modo la sezione giovanile dell'Associazione di Cattolici.

La terza grande giornata – mercoledì 5 maggio – si svolse nella basilica di Nuestra Señora de la Merced. Lì, in una cerimonia «commovente insieme e solenne»,[37] i proprietari della vetta del monte Tibidabo fecero a don Bosco dono di essa,[38] «affinché possiate innalzare in essa – avevano scritto nella pergamena della donazione – una cappella che, consacrata al Sacro Cuore di Gesù, fermi il braccio della Giustizia Divina e attiri la Misericordia Divina sulla nostra amata Città e su tutta la Spagna cattolica».[39]

Gli undici firmatari erano proprietari o eredi o rappresentanti degli antichi proprietari. E, secondo quanto si spiega in seguito, questi erano, o erano stati, membri dell'Associazione di Cattolici o delle Conferenze di san Vincenzo de' Paoli o di entrambe le società. Il primo dei firmatari, che, nelle vicende che seguirono a questa donazione, ebbe la rappresentanza degli altri, Delfín Artós y Mornau, apparteneva alla Associazione di Cattolici dal 1881 e dal 1884 aveva l'incarico di presidente del Consiglio particolare delle *Conferenze* a Barcellona e del Consiglio centrale delle stesse *Conferenze* in Catalogna.[40]

Certamente, sia l'acquisto dei terreni situati sulla cima del Tibidabo, sia la proposta di offrirli a don Bosco furono decisi fra persone militanti nell'associazionismo cattolico della città.

Al margine di questi incontri più significativi, non mancarono momenti di maggiore familiarità tra le associazioni e don Bosco.

Così, secondo quanto ci consta tramite don Viglietti, il sabato 10 aprile, di sera, don Bosco ricevette in udienza speciale il presidente dell'Associazione di Cattolici, che arrivò alla casa salesiana di Sarriá «con gran numero dei più illustri socii».[41] Quattro giorni dopo, questi stessi assistettero alla messa celebrata da don Bosco nella cappella di quella casa: «Il Presidente col Segretario

[35] *Cronaca*, 30 aprile 1886. Barcellona.

[36] *Ivi.*

[37] *Ivi*, 5 maggio 1886, Barcellona.

[38] Cf R. ALBERDI, *Una ciudad* 176-190.

[39] La pergamena di donazione, con il testo firmato dai signori proprietari o loro rappresentanti, si trova in ASC, 38 *Barcelona: Tibidabo*, 1°. I nomi dei donatori che si trovano in MB XVIII 653 non sempre sono trascritti in modo corretto.

[40] Intorno a quest'ultimo anno divenne membro onorario del Patronato dell'Operaio, nel quale nei primi tempi era stato presidente effettivo.

[41] *Cronaca,* 10 aprile 1886, Barcellona.

– precisa il cronista – servirono la Santa Messa a don Bosco».[42] E la sera dello stesso giorno (14 aprile) tornarono alla residenza salesiana. Lì si trovava «tutta la società cattolica, a cui – assicura il cronista Viglietti – don Bosco tenne una specie di conferenza nel teatro».[43]

Allo stesso modo, il mercoledì 21 aprile, di sera, ebbe luogo a Sarriá l'incontro di don Bosco con le Conferenze di san Vincenzo de' Paoli. «Era un'imponente dimostrazione di ben 250 Signori della Società di san Vincenzo de' Paoli», spiega Viglietti. E prosegue: «Don Bosco entrò subito nella sala del teatro e parlò a tutta quella moltitudine ringraziandola di una così bella prova di fede e di religione. Si fece quindi da quei buoni signori una colletta che fu assai generosa».[44]

Le associazioni cattoliche di Barcellona lasciarono don Bosco solo al momento della sua partenza, il 6 maggio del 1886. Gli diedero l'ultimo addio alla stazione ferroviaria. Secondo la «Revista Popular», erano lì presenti le «Commissioni delle Corporazioni religiose di questa città, come l'Asociación de Católicos, il Fomento [Cattolico di Barcellona], la [Accademia della] Juventud Católica, le Conferencias de San Vicente de Paul, ecc.».[45]

Come si vede, le associazioni che abbiamo appena menzionato, giocarono un ruolo importante con don Bosco, che accompagnarono e aiutarono durante la sua permanenza a Barcellona. Quale era la loro origine nella capitale della Catalogna, quali obiettivi perseguivano, quale spirito le animava per essere così in sintonia con il fondatore dei salesiani? Le pagine che seguono cercheranno di dare una risposta a questi interrogativi. Dato che bisogna rispettare i limiti imposti ad una comunicazione, saranno menzionate solo le organizzazioni più importanti, delle quali si mettono in rilievo quegli aspetti che hanno una maggior relazione con don Bosco e con la sua opera.

2. L'Associazione di Cattolici di Barcellona

Da quanto finora esposto si deduce che questa organizzazione è quella che fu maggiormente in contatto con don Bosco in occasione della sua visita a Barcellona nel 1886. Le relazioni di amicizia cominciarono nel 1884, quando questa Associazione seppe dell'esistenza dei salesiani e del loro fondatore, e si mantennero vive anche quando si ebbe la notizia dell'ultima malattia e della morte di don Bosco, nel gennaio del 1888.[46]

[42] *Ivi*, 14 aprile 1886, Barcellona. Vedere anche *Memoria y discurso leídos por el secretario y presidente de la Asociación de Católicos de Barcelona en la Junta General de Reglamento celebrada el día 20 de marzo de 1887*, Barcelona 1887, p. 13.

[43] *Ivi*.

[44] *Ivi*, 21 aprile 1886, Barcellona.

[45] «Revista Popular», 805 (1886) 297.

[46] Cf R. ALBERDI, *Resonancia de la muerte de Don Bosco en Barcelona*, in «Salesianum» 50 (1988) 191-214.

2.1. *Origine e sviluppo*

L'Associazione di Cattolici di Barcellona[47] si costituì il 19 marzo del 1871. «Si voleva – scriveva più tardi l'avvocato José María Vergés, buon conoscitore di essa – che, in virtù dell'entusiasmo, della magnificenza e della buona organizzazione, il cattolicesimo divenisse *di moda*, se è lecito usare tale espressione, e che diventasse un titolo di gloria di fronte al mondo, cessando di essere un marchio con il quale il nemico addita i suoi odiati rivali al disprezzo dei suoi adepti, la qualità insigne di cattolici e figli della Chiesa che con gioia ostentano quanti fanno parte della nostra associazione».[48]

Questa era la meta a cui tendevano quegli uomini quando, radunati nella chiesa parrocchiale di San Jaime, con la solenne celebrazione eucaristica e la *comunione generale* nella festa di San Giuseppe del 1871,[49] davano inizio al nuovo ente. Cercavano solo di essere *cattolici* e basta, per poter dare così un nuovo prestigio alla religione che essi vedevano criticata da tutte le parti a causa della Rivoluzione di Settembre del 1868.[50] Anche dopo vari anni, l'Associazione era cosciente dell'«epoca turbolenta» in cui era stata fondata.[51]

Il principale promotore di essa fu don José Coll y Vehí († 1876),[52] professore dell'università di Barcellona, scrittore e critico letterario. Era stato allievo di Manuel Milá y Fontanals († 1884) ed ebbe molti rapporti con Juan Mañé y Flaquer († 1901) e con Manuel Durán y Bas († 1907). È stato considerato come uno dei rappresentanti del conservatorismo catalano. Nell'ambito dell'Associazione godette di grandissimo prestigio.[53]

Tra gli altri, lo aiutarono nella fondazione della società il già menzionato José María Vergés e il reverendo José Morgades y Gili († 1901), che all'epoca era canonico penitenziere della cattedrale di Barcellona. Laureato in Teologia e

[47] Almeno in buona parte è oggi possibile ricostruire la storia di questo ente grazie alla documentazione che si trova nell'antico Archivio provinciale di Barcellona (per la questione delle scuole) e, soprattutto, nell'Archivio diocesano di Barcellona. Qui (Arxiu Diocesà de Barcelona = ADB) si può consultare diverso materiale stampato e non stampato (*Entitats Eclesiàstiques Antigues. Asociación de Católicos de Barcelona*). Particolarmente interessante è il *Libro de Actas*, nei suoi due quaderni: il primo (= *Actas* I) va dall'aprile 1871 al marzo 1886; il secondo (= *Actas* II) dal marzo 1886 al giugno 1896. Vedere le note 31 e 34.

[48] «Boletín de la Asociación de Católicos de Barcelona» 11 (1881) 170.

[49] Qualche mese prima (dicembre 1870) il Papa Pio IX aveva proclamato il Santo Patriarca Patrono della Chiesa Universale. Da parte sua, l'Associazione di Cattolici di Barcellona si era ufficialmente messa sotto la protezione di questo santo (*Estatutos*, art. 1).

[50] Cf *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)* in: R. GARCIA VILLOSLADA (a cura), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, EDICA 1979, V, 227-256 (BAC Major 20).

[51] «Boletín de la Asociación de Católicos de Barcelona» 2 (1880) 22.

[52] Vedere questo nome nel *Diccionari Biogràfic*, I, Barcelona, Albertí 1966, p. 591.

[53] «Modesto, saggio, virtuoso e infaticabile difensore della verità», secondo la descrizione in: *Memoria y discurso leídos por el vocal secretario 1° D. Juan F. Muntadas y Vilardell y el presidente D. José de Sans en la Junta General de socios celebrada el 24 de marzo de 1878*, Barcelona 1878, p. 12.

Diritto Canonico e professore nel seminario conciliare, era già noto come propagatore della cultura e delle opere benefico-sociali.[54]

Il Consiglio provvisorio, presieduto da Coll y Vehí, terminò il suo compito il 30 aprile 1871 e fu sostituito da un Consiglio direttivo propriamente detto. Faceva parte di esso,[55] come presidente, il citato signor Coll e, come vicepresidente, José Morgades, anch'egli già citato. Questi, secondo il «Diario de Barcelona», giunse ad essere «deciso protettore dell'Istituto Salesiano» di Sarriá.[56]

Nello stesso Consiglio direttivo aveva l'incarico di primo segretario il signor Narciso María Pascual de Bofarull († 1902), avvocato di professione e cognato di Luis Martí-Codolar († 1915), che, essendo sposato con María Jesús Serra y Chopitea (dal 1844), era genero di José María Serra y Muñoz († 1882) e di Dorotea Chopitea y Villota († 1891). La futura «mamá» dei salesiani di Barcellona (dal 1884) aveva iniziato fin da allora (1871) a fondare e organizzare opere assistenziali e aveva nel signor Pascual un collaboratore intelligente, generoso e fedele.

La comparsa delle Associazioni di Cattolici non fu un fatto esclusivo della città di Barcellona dato che, già in precedenza, si era manifestato in altre città spagnole, a cominciare da Madrid. I fondatori – tutti laici e aderenti al conservatorismo politico-religioso – approfittarono proprio della libertà di associazione che la Rivoluzione di Settembre del 1868 aveva appena proclamata, per creare un fronte comune capace di opporsi allo spirito laicista e anticlericale di detta Rivoluzione, di promuovere una cultura ispirata alla fede cattolica – *integralmente professata*, come essi dicevano – e, infine, di difendere l'unità cattolica della Spagna.[57] Questo movimento si mise in marcia prima che si concludesse l'anno della Rivoluzione (1868), e, dall'anno successivo, iniziò pienamente, animato dalle rispettive associazioni giovanili, come la Academia de la Juventud Católica di Barcellona, che aveva redatto un primo regolamento già nel novembre del 1869.[58]

Però gli anni del Sessennio Rivoluzionario – Rivoluzione (1868), Governo Provvisorio (1868-1870), Monarchia di Amedeo I di Savoia (1870-1873), Prima Repubblica (1873-1874), Regime Provvisorio (1874) – non furono per nulla favorevoli per lo sviluppo normale dell'associazionismo cattolico. Questo, di fronte ad un permanente stato di anarchia e di anticlericalismo (sia di carattere governativo che popolare), alle manifestazioni della prima Internazio-

[54] Vedere questo nome in *Gran Enciclopèdia Catalana*, vol. 10, Barcelona 1977, p. 314-315.

[55] Cf *Actas* I, alla data indicata.

[56] Mercoledì 21 aprile 1886, p. 4626, Edizione del mattino. Nel 1882 era stato nominato vescovo di Vic (Barcellona) e, dopo quattro anni, ebbe modo di salutare personalmente don Bosco nella nascente casetta salesiana di Sarriá. Cf *Cronaca*, 20 aprile 1886, Barcellona.

[57] Cf *La Iglesia en la España contemporánea* 242-247; J. ANDRÉS GALLEGO, *La política religiosa en España 1889-1913*, Madrid, Editora Nacional 1975, p. 9-15.

[58] Cf *Reglamento de la Sociedad Juventud Católica de Barcelona 1870*, p. 14.

nale operaia e ad un nuovo ritorno delle guerre carliste, si vide costretto a ridurre, camuffare o sopprimere le proprie attività.[59]

L'Associazione di Cattolici di Barcellona fu presto oggetto di sospetti e malintesi da parte del governo civile,[60] che, nonostante le giustificazioni che da essa riceveva, finì per intercettare tutte le sue attività. Di conseguenza, il mese successivo alla proclamazione della Prima Repubblica (febbraio 1873), le porte del locale sociale dell'Associazione – Calle Rigomir, n. 11 – furono chiuse e si ebbe una parentesi che durò fino al settembre del 1877.[61]

Sopra i 260 soci iscritti piombarono «la disorganizzazione e lo spavento» – secondo quanto ricordava nel 1878 il segretario Juan Federico Muntadas y Vilardell.[62] La «maggior parte» di essi, secondo la stessa testimonianza, dovette cercare «oltre le frontiere la tranquillità che mancava nella nostra terra»,[63] dato che, durante quegli anni (1868-1874), «la Rivoluzione [...] rimaneva arbitra e signora dell'antica Città dei Conti, culla di famosi santi. I templi e i monasteri, profanati; distrutte le immagini; i misteri della nostra sacrosanta Religione, vilipesi; i ministri del culto perseguitati; tutti i cattolici additati al pubblico disprezzo».[64]

È probabile che questo linguaggio del letterato Muntadas – che già era segretario dell'Associazione prima dell'avvento della Repubblica – sia un po' esagerato, perché, parlando in generale, Barcellona e la Catalogna riuscirono a mantenere un certo ordine. È però vero che, dato l'odio anticlericale dei repubblicani – perfettamente spiegabile fino ad un certo punto –, la violenza si accanì sulle chiese della capitale catalana, le quali, anche se si salvarono dalle fiamme, rimasero chiuse al culto e alcune furono anche profanate.[65] In questo stato di cose, a molti sacerdoti rimase un solo modo di salvarsi: fuggire all'estero.[66]

La crisi rivoluzionaria e repubblicana – con le sue crudeli misure di repressione e di secolarizzazione – incominciò a disintegrarsi all'inizio dell'anno 1874 (*golpe* del capitano generale di Madrid, Pavía) e tale processo terminò alla fine dello stesso anno, quando il generale Martínez Campos proclamò a Sagunto Re di Spagna Alfonso XII (29 dicembre del 1874).

[59] Cf J. MANUEL CASTELLS, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965). Un estudio jurídico-administrativo*, Madrid, Ed. Taurus 1973, p. 224-242.

[60] Vedere la circolare che l'Associazione di Cattolici inviò ai soci, in data 4 luglio 1872 (Esemplari di questa circolare e altri stampati si trovano in: ADB, *Entitats Eclesiàstiques Antigues*, cartella 7).

[61] Cf *Memoria y discurso... 1878*, p. 11-12.

[62] *Ivi* 11.

[63] *Ivi.*

[64] *Ivi.*

[65] Cf F. SOLDEVILA (a cura), *Un segle de vida catalana 1814-1930*, I, Barcelona, Ed. Alcides 1961, p. 385.

[66] Cf I. BONET I BALTÀ, *L'Església catalana, de la Illustració a la Renaixença*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1984, p. 644-645.

Nonostante l'arrivo della Restaurazione del 1875, l'Associazione di Cattolici di Barcellona non riuscì a reagire subito. All'antico Consiglio direttivo, che era stato nominato nel marzo del 1872, costò non poco riannodare le attività, finché finalmente, nel settembre del 1877, ottenne una nuova autorizzazione da parte del governo civile di Barcellona.[67]

2.2. *I soci prima della soppressione del 1873*

L'Associazione di Cattolici mantenne senza cambiamenti lo *status* sociale dei suoi membri, che provenivano generalmente dalla borghesia.

I gruppi più significativi erano, per capirci, quello della *borghesia intellettuale* (avvocati, professori, medici e farmacisti) e quello della *borghesia finanziaria* (banchieri, industriali, costruttori, commercianti, proprietari, amministratori). Aveva la sua importanza anche il settore dei sacerdoti impegnati nella vita pastorale (senza essere né professori né dignitari ecclesiastici). Infine, non mancavano alcuni membri con titoli nobiliari.

2.2.1. I futuri cooperatori salesiani

Dalla lista dei soci del 1° marzo 1872 – la seconda che fu pubblicata e la più antica che finora abbiamo potuto trovare[68] – si deduce che i futuri cooperatori salesiani di Barcellona militavano nelle file dell'Associazione sin dai tempi della fondazione.

In effetti, lì si trovavano le tre famiglie più importanti: quella di Serra-Chopitea, quella di Martí-Codolar e quella di Pascual de Bofarull. È interessante ricordare alcuni nomi.

– Della prima, José María Serra y Muñoz († 1882), banchiere e commerciante, marito di Dorotea Chopitea y Villota (Calle Barra de Ferro 8,1° - Numero di iscrizione 100).

– Della seconda, Luis Martí [Codolar] y Gelabert († 1915), commerciante e finanziere, marito di Consuelo Pascual de Bofarull e capo della famiglia Martí-Codolar,[69] il quale il 3 maggio 1886 accolse don Bosco nella sua casa di

[67] Il Regolamento dell'Associazione di Cattolici di Barcellona fu ratificato il 7 settembre 1877.

[68] *Asociación de Católicos de Barcelona*, n. 2. Contiene gli *Estatutos* (p. 1-4) e una *Lista general de los señores asociados* (p. 5-27).

[69] Luis Martí Gelabert, figlio di Joaquín Martí y Codolar e di María Angeles Gelabert Jordà, allo scopo di evitare confusioni con il suo primo cognome – molto diffuso in Catalogna – ottenne nel 1886 dalla corona spagnola il privilegio di usare come unico cognome i primi due cognomi di suo padre, separati da un trattino (= Martí-Codolar).

campagna di Horta-Barcelona e fu suo grande amico e cooperatore (Calle Dormitorio de San Francisco 27,1° - Numero di iscrizione 60).[70]

– Della terza i seguenti:

• Sebastián Antón Pascual e Inglada († 1872) avvocato e politico, banchiere e impresario, sposato con María Asunción de Bofarull y de Plandolit, e padre di Consuelo Pascual de Bofarull (moglie di Luis Martí-Codolar) e dei suoi fratelli Narciso María, Oscar, Manuel María, Sebastián e Policarpo (Calle Xuclà 19,1° - Numero di iscrizione 52).[71]

• Narciso María († 1902), avvocato e attivista di prim'ordine nell'Associazione di Cattolici. Essendo fratello di Consuelo Pascual de Bofarull, moglie di Luis Martí-Codolar, ed essendo sposato con una delle figlie (María Jesús) della famiglia Serra-Chopitea, costituiva l'anello di congiunzione delle tre famiglie: i Pascual, i Martí-Codolar e i Serra-Chopitea, la piattaforma più solida e prestigiosa dei cooperatori salesiani dei primi tempi. Egli organizzò a Barcellona l'Unione dei cooperatori e fu, fino alla morte, «suo zelantissimo presidente» (Calle Nueva de San Francisco 2, 2° - Numero di iscrizione 32).[72]

• Oscar († 1904), banchiere e commerciante, sposato con Antonia Puig y Benítez – la «Donna Antonietta» che Viglietti nomina nella sua cronaca[73] – (Calle Nueva de San Francisco 2,3° - Numero di iscrizione 33).

• Manuel María († 1911), avvocato, vero modello di apostolo laico,[74] che divenne presidente dell'Associazione di Cattolici nel marzo 1888[75] e anche, dopo la morte di suo fratello Narciso María, dei cooperatori salesiani di Barcellona (Calle Xuclà 19,1° - Numero di iscrizione 38).[76]

• Sebastián († 1913) e Policarpo († 1935), presentati dai loro fratelli Narciso María e Manuel María, entrarono nell'Associazione di Cattolici nel gennaio del 1872.[77]

Il primo aveva conseguito la licenza in diritto amministrativo e, sposandosi con Isidra Pons y Serra, nipote di José María Serra e Dorotea Chopitea, in lui furono di nuovo riunite le tre famiglie: i Pascual de Bofarull, i Martí-Codolar e i Serra-Chopitea (Calle Xuclà 19,1° - Numero di iscrizione 165).

Il secondo, il più giovane dei fratelli Pascual, era proprietario e ingegnere, entusiasta promotore della scuola cristiana. Fu anche presidente della Giunta

[70] Vedere il cognome Martí-Codolar nell'indice dei nomi delle MB.

[71] Cf V. GEBHARDT, *Necrología del Ilustrísimo Sr. Doctor D. Sebastián Antón Pascual*, Barcelona 1873, p. 47. Nel 1872 l'autore apparteneva anche all'Associazione di Cattolici (Numero di iscrizione 63).

[72] BS 26 (marzo 1911) 61.

[73] *Cronaca*, 30 aprile 1886, Barcellona.

[74] Cf E. MORÉU LACRUZ, *Noticia biográfica de D. Manuel Mª Pascual y de Bofarull, Marqués de Pascual*, Barcelona [1920]; BS 26 (luglio-agosto 1911) 230-232.

[75] Cf *Actas* II, Direzione generale dei soci del 25 marzo 1888.

[76] Cf BS 26 (marzo 1911) 62.

[77] Cf *Actas* I, riunione del Consiglio direttivo del 12 gennaio 1872.

dei cooperatori salesiani di Barcellona (Calle Xuclà 19,1°. Numero di iscrizione 155).[78]

I fratelli Pascual, cognati di Luis Martí-Codolar, furono tutti amici di don Bosco. «Tra le famiglie a lui più affezionate vi erano quelle dei fratelli Pascual», lasciò scritto don Eugenio Ceria.[79] I cinque si trovano con il fondatore nella famosa fotografia scattata nella casa di campagna dei Martí-Codolar il giorno 3 maggio 1886.[80] Divennero spontaneamente grandi cooperatori salesiani.[81]

Bisogna aggiungere ancora che, insieme a loro, e sin dall'inizio (novembre 1871),[82] era entrato nell'Associazione di Cattolici un loro zio, fratello della madre, Policarpo de Bofarull y de Plandolit. Proprietario e appassionato di poesia, dedicò a don Bosco un sonetto nell'aprile del 1886 (Calle Cambios Nuevos 1,1° - Numero di iscrizione 147).[83]

2.2.2. I futuri donatori della cima del monte Tibidabo

Almeno alcuni di coloro che, nel gennaio del 1876, acquistarono la cima del Tibidabo e la regalarono a don Bosco nel maggio del 1886 (personalmente o per delega) militavano già nell'Associazione di Cattolici. Effettivamente, Delfín Artós y Mornau (proprietario, con domicilio in Calle Gignás 42,1°) aveva, nel 1872, il numero 71 di iscrizione; Jaime Moré y Bosch (commerciante, con domicilio in Calle Mercaders 32,1°), il numero 106; Manuel María Pascual de Bofarull (avvocato, Calle Xuclà 19,1°), il numero 38; Santiago Manuel Calafell y Calafell (commerciante, Calle de la Boquería 9,1°), il numero 101; Antonio Camps y Fabrés (industriale, Calle Pou de San Pedro 7, negozio), il numero 23.[84]

2.2.3. I futuri fondatori della casa salesiana di Gerona

Sia Juan María de Oliveras y de Estañol, marchese de la Quadra (proprietario, Rambla de Santa Mónica 27,2°) sia due dei suoi esecutori testamentari ed eredi di fiducia, Carlos de Fontcuberta (proprietario, Rambla de los Estu-

[78] Cf BS 50 (novembre 1935) 351-352.

[79] MB XVIII 154.

[80] Cf R. ALBERDI, *Don Bosco en Barcelona*. Itinerario 130-131.

[81] Vedere il cognome Pascual nell'*indice dei nomi* delle MB.

[82] Cf *Actas* I, sessione del Consiglio direttivo del 24 febbraio 1871. Fu presentato da suo cugino Narciso María Pascual e dallo stesso José Coll y Vehí.

[83] Cf MB XVIII 647-648.

[84] Cf *Asociación de Católicos de Barcelona*, n. 2. Félix Vives y Amat entrò nell'Associazione più tardi, nel 1878.

dios 4,1°) e Trinidad de Fontcuberta (proprietario, Calle de Montcada 20,1°), erano entrati nell'Associazione di Cattolici nel gennaio del 1872, rispettivamente con i numeri di iscrizione 149, 178 e 159.

Il marchese de la Quadra era stato presentato all'Associazione dal menzionato Sebastián Antón Pascual Inglada e da Antonio Escolano, amministratore del Banco di Barcellona e gran collaboratore di donna Dorotea Chopitea nelle sue opere di beneficenza.[85] Nel 1891, gli esecutori testamentari regalarono ai salesiani una casa di campagna situata vicino alla città di Gerona, allo scopo di tramutarla in scuola agricola dedicata a sant'Isidoro contadino.

2.2.4. Altre notizie

Per dare un quadro completo del personale che ci interessa in questo contesto conviene aggiungere ancora due nomi.

In primo luogo, Luis María de Llauder († 1904), avvocato, che entrò nell'Associazione di Cattolici il 25 febbraio del 1872 e promosse sempre la causa delle scuole mantenute da essa. Fu proprietario e direttore del giornale «Correo Catalán» (dal 1878) e fondatore della rivista «La Hormiga de Oro» (1884). Ambedue le pubblicazioni, nelle quali prestarono la propria collaborazione le migliori penne del tradizionalismo catalano (come Salvador Casañas, Félix Sardà y Salvany, Jaime Almera, Joaquín de Font y de Boter, Cayetano Barraquer, Víctor Gebhardt, Eduardo Vilarrasa, tutti citati in questo lavoro), parlarono di don Bosco e delle sue istituzioni con amore e informazione responsabile. Luis María de Llauder visitò personalmente don Bosco a Sarriá l'11 aprile del 1886.[86]

In secondo luogo, Leandro de Mella che si era già ritirato dall'esercito quando, nel novembre del 1871, fu ammesso nell'Associazione di Cattolici. Fu ammirevole nel suo impegno a favore delle scuole popolari che l'Associazione sosteneva. Fu cooperatore salesiano.[87]

[85] E, naturalmente, collaborò anche a favore dei salesiani di Sarriá. Secondo il direttore, don Giovanni Branda, donna Dorotea «spinse il Sr. Don Antonio Escolano ed altri che oggi aiutano particolarmente la Casa». Lettera a don Giovanni Cagliero, Sarriá, 23 giugno 1884 (ASC, 9 *Dorotea corrispondenza*).

[86] Cf *Cronaca*, 11 aprile 1886, Barcellona.

[87] Cf R. ALBERDI, *I primi Cooperatori salesiani a Barcellona (1882-1901)*, in: F. DESRAMAUT - M. MIDALI (a cura), *La famiglia salesiana*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1974, p. 81 (Collana Colloqui sulla vita salesiana 5).

2.3. *I soci dopo la ripresa delle attività nel 1877-1878*

Quando, tra la fine del 1877 e l'inizio del 1878, dopo circa quattro anni e mezzo di sospensione (1873-1877), le attività furono riprese, non tutti gli «antichi» membri rientrarono nelle file dell'Associazione. Tuttavia, alla chiamata dei più ferventi, cominciarono ad arrivarne di nuovi. Non mancarono tra gli uni e gli altri alcuni disaccordi – sia per gli abituali conflitti dell'integrismo spagnolo[88] sia per motivi che riguardavano la conduzione delle scuole[89] – e momenti di sconforto, apatia e trascuratezza. Nel 1886, i soci non raggiungevano i duecento.[90]

2.3.1. I cooperatori salesiani

Come per il periodo precedente, il reclutamento dei soci avveniva tramite le relazioni personali. Perciò, l'Associazione di Cattolici continuò ad essere costituita dalla borghesia. Così si ritrovano in essa proprietari, avvocati, medici e intellettuali. In generale, essi risiedevano e lavoravano nelle zone più importanti del centro storico della città, ma anche nelle Ramblas e nei punti-chiave del nuovo agglomerato urbano di Barcellona (cosa di cui bisogna tener conto per comprendere l'itinerario che don Bosco era solito fare nei suoi spostamenti da Sarriá alla città di Barcellona).

A questo punto occorre citare almeno due persone che giocarono un ruolo importante in relazione a don Bosco e ai salesiani.

Innanzitutto, Bartolomé Feliú y Pérez (1843-1918). «Ho il piacere di proporre come socio dell'Associazione di Cattolici il signor Bartolomé Feliú y Pérez, professore dell'Università, domiciliato in Calle Ausias March, numero 2, piano 4°, 2ª porta». Con queste parole di rito, in data 14 novembre 1885, lo presentava un altro uomo di scienza, Fructuoso Plans y Pujol, professore di farmacia nell'università barcellonese e membro dell'Associazione e delle Conferenze di san Vincenzo de' Paoli.[91]

[88] Cf *Actas* I, riunioni del Consiglio direttivo dei giorni 11 e 22 febbraio 1883. Per chiarimenti su questo punto, vedere C. MARTÍ (fu presente e trascrisse), *Intervenció de Salvador Casañas, bisbe d'Urgell, en el conflicte entre la «Joventut Catòlica» de Barcelona i el bisbe Urquinaona (1883)*, in: *Anuari 1987 de la Societat d'estudis d'Història Eclesiàstica, Moderna i Contemporània de Catalunya*, p. 191-194.

[89] Cf *Memoria y discurso leídos por el secretario y presidente de la Asociación de Católicos de Barcelona en la Junta General de Reglamento celebrada el día 20 de marzo de 1887*, Barcelona 1887, p. 27.

[90] Il presidente, signor Feliú y Pérez, analizzando il funzionamento dell'Associazione nell'anno 1886-1887, lamentò l'«apatia» di molti soci «nell'azione comune» e il fatto che non si disponeva di altre entrate oltre ai «reducidos ingresos de poco más de 160 asociados» (*ivi*).

[91] Vedere *ADB, Entitats Eclesiàstiques Antigues. Asociación de Católicos de Barcelona*, Fascicolo 8, nella cartella su cui è scritto *Papeletas de Presentación*. Per conoscere la personalità di

Pochi giorni dopo (il 25 novembre),[92] il dottor Feliú fu accettato nell'Associazione di Cattolici. Tramite questa Associazione avrebbe conosciuto, ammirato e propagandato l'Opera di don Bosco.

Figlio di un pasticciere, Bartolomé era nato il 24 agosto 1843 a Peralta (provincia di Navarra e diocesi di Pamplona), e, quello stesso giorno, era stato battezzato. Ancora molto giovane si laureò in scienze fisiche e, nel 1880, giunse a Barcellona per occupare all'università tale cattedra. Dopo cinque anni, come si è detto, tramite il dottor Plans, entrò nella citata Associazione. Entrambi i professori appartenevano già in precedenza alle Conferenze di san Vincenzo de' Paoli e volevano realizzare nella vita l'ideale del *saggio cristiano*, dimostrando che era possibile servire la scienza moderna e vivere, contemporaneamente, i valori del vangelo.[93]

Feliú entrò nell'Associazione di Cattolici in un momento in cui questa aveva assolutamente bisogno di forze nuove. Per questo, dopo quattro mesi (28 marzo 1886), fu eletto presidente. «Ci è giunto come se fosse piovuto dal cielo per le sue eccezionali qualità», diceva il presidente uscente, José Oriol Dodero, nella Giunta generale dei soci.[94]

Come capo dell'Associazione durante il biennio 1886-1888, egli ebbe il compito di preparare sia la cerimonia di omaggio a don Bosco – consegna della medaglia di socio onorario e al merito (15 aprile 1886)[95] – sia il necrologio commemorativo (5 marzo 1888).[96] In entrambe le occasioni poté dimostrare brillantemente la sua totale adesione a don Bosco e alle sue istituzioni. Dal punto di vista salesiano, fu un eminente cooperatore; dal punto di vista professionale, fu un saggio e un pedagogista i cui libri universitari ebbero grande diffusione; politicamente, militò sempre nel partito tradizionalista e ri-

colui che faceva la presentazione, vedere J. DE FONT Y DE BOTER, *Bosquejo biográfico del Dr. D. Fructuoso Plans y Pujol.* Letto nella sessione pubblica che la Società Medico-farmaceutica dei Santi Cosma e Damiano tenne il 26 giugno 1890, Barcelona 1890, p. 27.

[92] Cf *Actas* I, sessioni del Consiglio direttivo dei giorni 14 e 25 novembre 1885.

[93] Qualche mese prima del suo ingresso nell'Associazione di Cattolici, Feliú aveva ricordato nell'Accademia della Gioventù Cattolica di Barcellona la figura del consigliere dell'Associazione Jaime Arbós y Tor, che aveva lavorato come chimico, industriale e impresario e che, quando era rimasto vedovo, era stato ordinato sacerdote. Secondo lui, Arbós y Tor rappresentava un ideale sognato, una sintesi di scienza e fede, di creatività professionale e senso religioso della vita. Cf *Biografía del Sr. D. Jaime Arbós y Tor*, Barcelona 1885, p. 22.

[94] *Memoria y discurso leídos por el secretario y presidente de la Asociación de Católicos de Barcelona, en la Junta General de Reglamento celebrada en 28 de marzo de 1886*, Barcelona 1886, p. 21.

[95] Cf *Acta de la sesión solemne celebrada en 15 de abril de 1886 por la Asociación de Católicos de Barcelona.* Il discorso del dottor Feliú è alle p. 6-18.

[96] Cf *Recuerdo de la solemne sesión necrológica celebrada por la Asociación de Católicos de Barcelona, en memoria de su esclarecido miembro de honor y mérito, el Rmo. P. D. Juan Bosco fundador de la Congregación Salesiana*, Barcelona-Sarriá 1888, p. 40. L'intervento del dottor Feliú alle p. 33-37.

coprì in esso anche alcuni incarichi. Ma, cosa più importante, fu un cattolico d'azione. Morì a Saragozza il 16 novembre 1918.[97]

Dal marzo 1886, suo segretario nella Giunta direttiva dell'Associazione di Cattolici fu il dottor Joaquín de Font y de Boter, che apparteneva all'Associazione già da tre anni. Era farmacista, scrittore e traduttore, ed abitava a Ronda de San Pedro, n. 140. Nel 1886 frequentò personalmente don Bosco, sia a Barcellona che a Torino.[98] Lo visitò durante l'ultima malattia, nel gennaio del 1888.[99] E quando Don Bosco morì, divenne il portavoce più qualificato della salesianità barcellonese. Gli articoli pubblicati da lui nel «Correo Catalán»[100] e il discorso che pronunciò durante la commemorazione funebre prima citata[101] richiamano ancora oggi l'attenzione per la ricchezza di informazioni e l'amore entusiasta che l'autore dimostrava.

2.3.2. Il gruppo degli ecclesiastici

Ebbe sempre un rilievo particolare nell'Associazione di Cattolici. Era formato dai parroci delle chiese di antica tradizione, dai professori del seminario conciliare e da alcuni dignitari della cattedrale. Di fatto, la corrente di rinnovamento intellettuale e pastorale che animava i vari ecclesiastici trovava il suo punto di riferimento in questa Associazione di Cattolici. Ad essa avevano aderito, oltre a José Morgades, per esempio, Jaime Almera, Cayetano Barraquer, Valentín Basart, Salvador Casañas (nominato vescovo di Seo de Urgel nel 1879, cardinale nel 1895, e trasferito alla sede episcopale di Barcellona nel 1901);[102] Domingo Cortés, Ildefonso Gatell, Francisco de Asís Renau, José Torras y Bages (nominato vescovo di Vic nel 1899),[103] Felipe Vergés, Eduardo Vilarrasa.

[97] Vedere nota necrologica in BS 34 (gennaio-febbraio 1919) 31-32.

[98] Cf MB XVIII 150-152 675. Vedere anche *Actas* II, riunione del 7 luglio 1886.

[99] «Sono trascorsi pochi giorni – scriveva il 2 febbraio 1888 – da quando ebbi la fortuna di parlargli per l'ultima volta. Riposava con serena calma in un'umile cella e in un poverissimo letto, tra acutissimi dolori...»: «Correo Catalán», n. 3900 (giovedì 2 febbraio 1888) 9.

[100] Cf *Dom Bosco*, in «Correo Catalán», n. 3900 (giovedì 2 febbraio 1888) 8-10; *Turín ante el cadaver de Dom Bosco*, in «Correo Catalán», n. 3908 (venerdì 10 febbraio 1888) 7-9 (Edizione del mattino).

[101] Cf *Recuerdo de la solemne sesión necrológica* 7-26. Egli dovette preparare anche l'invito alla cerimonia in onore di don Bosco del 15 aprile 1886. Cf MB XVIII 647.

[102] Dovendo lasciare la città di Barcellona per trasferirsi nella sua prima sede vescovile, fu nominato «socio onorario» dell'Associazione. Cf «Boletín de la Asociación de Católicos de Barcelona», n. 2 (giugno 1880) 19. Casañas y Pagès dimostrò una grandissima ammirazione per donna Dorotea Chopitea de Serra e per tutto quello che rappresentava la sua opera assistenziale. Per questo, non vi è nulla di strano se nutrirà un «profondo affetto» per le istituzioni salesiane: cf BS 24 (gennaio 1909) 27.

[103] Era entrato nell'Associazione di Cattolici nel febbraio 1872. Secondo quanto assicurava il «Boletín Salesiano», «per i salesiani ebbe sempre profonda stima e affetto paterno»: BS 31 (aprile-maggio 1916) 55.

Juan Masferrer era già parroco della chiesa di Nuestra Señora de Belén quando aderì all'Associazione di Cattolici dei primi tempi.[104] Fu lui che, il 1° maggio 1886, riferendosi a don Bosco che era arrivato nella citata chiesa per celebrare la Messa, disse: «Abbiamo qui fra noi un Santo».[105] Era all'epoca consigliere dell'Associazione.

Jacinto Verdaguer († 1901), il grande poeta catalano, entrò nell'Associazione di Cattolici nel marzo del 1878 e fu considerato come «uno dei soci più importanti».[106] Nel 1882 il Consiglio direttivo lo nominò «socio onorario».[107] Sfortunatamente non s'incontrò con don Bosco nell'aprile-maggio 1886, dato che si trovava in pellegrinaggio in Terra Santa. Morì cooperatore salesiano.[108]

Félix Sardà y Salvany († 1916), che nel luglio 1884 scrisse tre validi articoli dal titolo *La obra salesiana en Cataluña*[109] e visitò personalmente don Bosco nei *Talleres salesianos* di Sarriá il 13 aprile 1886,[110] era stato nominato «socio onorario» della menzionata Associazione di Cattolici.[111] I salesiani ritennero sempre il dottor Sardà y Salvany «uno dei loro più assidui cooperatori».[112]

Infine, c'è da dire che il parroco della chiesa degli Angeli e professore del seminario conciliare, José Julià, che, il 30 aprile del 1886 nella chiesa di Nuestra Señora de Belén, tenne davanti a don Bosco la *Conferencia salesiana*,[113] entrò nell'Associazione di Cattolici l'anno successivo (1887).[114]

I nomi che abbiamo appena citato sono di grande prestigio nel clero barcellonese della seconda metà del secolo scorso e la loro presenza nell'Associazione di Cattolici aiuta a scoprire uno degli aspetti più interessanti delle origini dell'opera salesiana a Barcellona, sia durante la vita del fondatore sia negli anni immediatamente successivi alla sua morte.

[104] Nella lista dei soci, pubblicata in data 1° marzo 1872, si trovava iscritto con il numero 30.

[105] Carlo Maria Viglietti aggiunge: «Come una fiamma quella parola divampò nel cuore dei presenti che si gettarono verso Don Bosco, ed a stento potemmo salvarci dall'onda che irrompeva nel presbiterio» (*Cronaca*, 1° maggio 1886, Barcellona).

[106] Così lo riteneva il Consiglio direttivo secondo quanto consta dagli *Actas* I, sessione del 31 maggio 1882.

[107] *Ivi.*

[108] Cf BS 17 (dicembre 1902) 336.

[109] Cf «Revista Popular» 27 (3 luglio 1884) 10-11; 27 (10 luglio 1884) 20-21; 27 (17 luglio 1884) 36-37.

[110] Cf *Cronaca*, 13 aprile 1886, Barcellona.

[111] «Per la considerazione che meritano i suoi molti e buoni servigi resi alla causa di Dio, come infaticabile pubblicista cattolico, scrittore veramente distinto e virtuoso sacerdote» (*Actas* I, delibera del Consiglio direttivo del 4 aprile 1883).

[112] Necrologio in BS 31 (marzo-aprile 1916) 55.

[113] Cf *Cronaca*, 30 aprile 1886, Barcellona.

[114] Nel 1888 fu eletto membro ecclesiastico e come tale operò in seno al Consiglio direttivo.

2.4. *Obiettivi, mezzi, mentalità*

Ogniqualvolta l'Associazione di Cattolici sentiva la necessità di chiarire la sua identità e di prendere coscienza di se stessa, ricordava le parole dell'articolo terzo dei suoi statuti, che diceva: «Il fine di questa Associazione è quello di propagare la dottrina cattolica in tutti i settori del sapere». Il termine *propagazione/propaganda* costituiva per gli associati l'obiettivo al quale dovevano indirizzare tutte le loro azioni.

Il senso e la portata di questo articolo furono spiegati dal presidente Coll y Vehí quando, il 24 marzo del 1872, dopo un anno di rodaggio dell'Associazione, pronunciò queste parole: «Confessare la fede di Cristo; credere, amare e difendere le verità proposte dalla nostra santa madre la Chiesa cattolica, apostolica e romana; detestare e combattere gli errori che la Chiesa condanna; manifestare esplicitamente e risolutamente la nostra totale adesione alla Sede apostolica, ecco il nostro obiettivo. *Non enim erubesco Evangelium*, ecco il nostro motto».[115]

Nella stessa occasione, spiegando le condizioni che si richiedevano per entrare nell'Associazione, dichiarava: «Né le idee né gli atti pubblici, ad eccezione di quelli contrari alle dichiarazioni della Chiesa, hanno chiuso né devono chiudere mai per nessuno le porte di questa casa. Professione della fede cattolica, pratica della religione cattolica, adesione totale al Capo visibile della Chiesa: non chiediamo di più, né ci accontentiamo di meno».[116]

In queste due frasi del discorso del fondatore, i soci credettero sempre che era perfettamente enunciato lo spirito che doveva animare tutta la loro vita. Molto concretamente tennero presenti queste frasi al momento della ripresa delle attività dopo la parentesi della sospensione (1873-1877).[117]

Con quali mezzi i soci cercavano di realizzare questo programma? «Unicamente – secondo quanto precisava l'articolo quarto degli statuti – in questo modo: 1°. La formazione di una buona biblioteca di autori cattolici per istruire i soci; 2°. La celebrazione di sessioni accademiche; 3°. La fondazione di scuole, dando preferenza a quelle delle elementari per gli artigiani e figli di artigiani; 4°. La fondazione di biblioteche popolari e la pubblicazione di fogli, foglietti o libri».[118]

Come si vede, l'Associazione di Cattolici, sia nei suoi obiettivi che nei suoi

[115] *Discurso que en la Junta General celebrada en 24 de marzo de 1872 por la disuelta Asociación de Católicos de Barcelona pronunció su primer presidente, el Sr. D. José Coll y Vehí (Q.E.P.D.)*, Barcelona 1877, p. 4.

[116] *Ivi*, 8.

[117] Vedere la circolare a stampa che, in data 4 gennaio 1878 e con le firme del presidente José de Sans e del segretario Juan Federico Muntadas y Vilardell, fu spedita ai soci. Un esemplare si trova in: ADB, *Entitats Eclesiàstiques Antigues. Asociación de Católicos de Barcelona*, Fascicolo 7, cartella 3, Anno 1878.

[118] L'articolazione degli Statuti non fu mai cambiata nelle diverse edizioni che se ne fecero durante il secolo XIX (1871 1877 1888 1891).

mezzi, aveva uno scopo intellettuale, propagandistico ed educativo. Ed intendeva muoversi in un campo d'azione piuttosto ampio: «Le associazioni cattoliche – riteneva – hanno bisogno di estendere il proprio raggio d'azione e comprendere tutti i campi, da quello speculativo, religioso e scientifico, a quello sociale, economico e industriale; perciò in tutti è necessario introdurre e far penetrare l'elemento cattolico».[119]

In accordo con ciò, e dopo consultazioni e tentativi, l'Associazione di Cattolici di Barcellona si organizzò nel 1881 secondo le sezioni seguenti: letteraria e artistica; industriale e mercantile; propaganda; scientifica; scolastica. Di tutte, quelle che veramente funzionarono dall'anno menzionato furono la sezione artistico-letteraria e la sezione scolastica.

A questo riguardo bisogna ricordare che, tra i mesi di marzo e aprile del 1880 e seguendo una tradizione dei primi anni, l'Associazione aveva messo in funzione una scuola elementare (diurna e notturna). Era situata in Calle Ferlandina al numero 45 e in essa insegnavano i fratelli delle Scuole Cristiane.[120] Sei anni dopo, l'Associazione si sentì in grado di aprirne un'altra e decise di erigerla nel Palau Fivaller, che si trovava in Calle Lladó nn. 4 e 6, nella zona antica della città.[121] Il locale destinato alla nuova scuola fu inaugurato esattamente il 15 aprile 1886, con la cerimonia in onore di don Bosco.[122] L'anno dopo, venne spostata in questo edificio anche la sede dell'Associazione, che già nel 1880 era stata trasferita da Calle Regomir n. 11 a Calle Riera de San Juan n. 22. Perciò la cerimonia funebre in memoria di don Bosco (5 marzo 1888) ebbe luogo in questa casa di Calle Lladó, numero 4, che esiste tuttora.[123]

Da quanto appena detto e dai dati esposti in precedenza si deducono facilmente i tratti più significativi dell'Associazione di Cattolici di Barcellona. Nella sua mentalità e nel suo modo di fare incise molto lo spirito della Chiesa che dovette vivere; cioè, la Chiesa della Restaurazione, di Pio IX (1869-1878) e del Concilio Vaticano I (1869-1870). Influì anche la dura esperienza del Sessennio Rivoluzionario (1868-1874), con tutte le lotte e i contrasti che comportò in campo politico, intellettuale, sociale e religioso.

[119] Vedere l'articolo intitolato *Nuestro programa* e firmato M.R. y S., nel «Boletín de la Asociación de Católicos de Barcelona» 6 (ottobre 1880) 84.

[120] Cf *Reseña y discurso leídos por el vocal secretario 1° D. Luis María de Llauder y el presidente D. Francisco Romaní y Puigdengolas en la Junta General de Socios celebrada el 20 de marzo de 1880*, Barcelona 1880, 2-7; «Boletín de la Asociación de Católicos de Barcelona» 1 (maggio 1880) 11-15.

[121] Cf AJUNTAMENT DE BARCELONA, *Catàleg del Patrimoni Arquitectònic Històrico-Artìstic de la Ciutat de Barcelona*, Barcelona [1987], p. 243-244.

[122] Cf *Cronaca*, 15 aprile 1886, Barcellona: MB XVIII 647.

[123] Biglietto d'invito per la cerimonia necrologica e programma svolto in essa, in: ADB, *Entitats Eclesiàstiques Antigues. Asociación de Católicos de Barcelona*, Fascicolo 7, Cartella 3, Anno 1878.

2.4.1. Adesione al Papa e difesa del sacerdozio

Per quei cattolici barcellonesi, il Pontificato costituiva un valore supremo. Pio IX era un Papa «santo e martire»; Leone XIII continuava ad essere il «Papa-Re».[124] Essi auspicarono costantemente la «libertà e indipendenza dell'Augusto Prigioniero»[125] e, per appoggiarlo, organizzarono collette e parteciparono ai pellegrinaggi a Roma. Così si comprende il fatto che si compiacevano di mostrare in pubblico don Bosco come amico e confidente del Papa.

Oltre a ciò, l'Associazione di Cattolici aveva una grande venerazione per i sacerdoti e i religiosi, che aveva visto criticati e vilipesi durante il periodo rivoluzionario. Per questo, si sforzò di presentare don Bosco come una gloria del clero cattolico. D'altra parte, il fatto che, nella nota fotografia del 3 maggio 1886, appaia alla destra di don Bosco, tra i suoi amici e cooperatori, un abate cistercense della Gran Trappa, il valenziano Cándido Albalat y Puigcerver, non può essere una semplice casualità.

2.4.2. Cattolicesimo e patria

Gli appartenenti all'Associazione di Cattolici valorizzavano la religione come fondamento dell'unità della Patria. «I nostri padri [...] furono quelli che ci trasmisero il dono prezioso dell'unità cattolica come principio nazionale», affermava l'avvocato e presidente Francisco Romaní y Puigdengolas nel discorso di chiusura dell'anno 1878-1879,[126] per cui, per evitare la dissoluzione della società spagnola, bisognava difendere l'unità religiosa. In caso contrario gli spagnoli correvano il rischio di perdere la loro Patria, «come persero la loro i giudei», concludeva il signor Romaní.[127].

Secondo le *Memorie biografiche*, Delfín Artós, offrendo a Don Bosco i terreni situati sulla cima del Tibidado, gli chiedeva di innalzare lì un santuario al Sacro Cuore di Gesù, «per mantenere ferma e incrollabile quella religione [...] che è nobile retaggio dei padri nostri».[128]

[124] *Memoria y discurso leídos por el vocal secretario 1° D. Juan F. Muntadas y Vilardell y el presidente D. José de Sans... 1878*, p. 14-15.

[125] Vedere la circolare, datata 16 dicembre 1882 e firmata dal presidente José María Rodríguez-Carballo, in: ADB, *Entitats Eclesiàstiques Antigues...*, Fascicolo 7, Cartella 7, Anno 1882.

[126] *Reseña y discurso leídos por el vocal secretario 1° D. Luis María de Llauder y el presidente D.F. Romaní y Puigdengolas en la Junta General de Socios celebrada el 22 de marzo de 1879*, Barcelona 1879, p. 21.

[127] *Ivi.*

[128] MB XVIII 113.

2.4.3. Pubblica professione della fede cristiana

Era un'altra esigenza insopprimibile per quei cattolici che si impegnavano a dimostrare che la religione non era morta, ma viva e operante. Dal 1881 adottarono come motto quello che il Papa Leone XIII aveva dato alla «Revista Católica de Barcelona» che, all'epoca, rappresentava l'organo ufficiale dell'Associazione: *Nihil timendum nisi a Deo*. Se qualcosa essi temevano e respingevano era precisamente l'indifferenza e la codardia di coloro che si facevano passare per cattolici. Come scrivevano nel loro «Boletín», essi non potevano rassegnarsi «al triste ruolo di cattolici vergognosi».[129]

Questa era la causa di tutta questa ostentazione, solenne e spettacolare, con la quale cercavano di dare risalto a tutte le manifestazioni religiose: comunioni generali, processioni, pellegrinaggi, veglie di adorazione davanti al SS. Sacramento, riti liturgici della Settimana Santa, feste Mariane, Esercizi spirituali. Con questa stessa mentalità assumevano, con vero spirito di sacrificio, il peso enorme di rappresentare, negli atti sociali e culturali, le forze del cattolicesimo militante. Tutto questo è da tener presente per capire la ragione per cui s'impegnarono tanto per dare una *proiezione pubblica* alla presenza di don Bosco a Barcellona, dal primo atto fino all'ultimo; cioè, da quando lo accolsero all'arrivo in città fino alla partenza.

2.4.4. Antiprotestantesimo e antiliberalismo

Era un atteggiamento tipico dei cattolici barcellonesi, che si scagliavano anche contro l'Inghilterra e il Nordamerica, la Francia e la Russia, paesi che essi consideravano la culla di tante dottrine contrarie al cattolicesimo. Inoltre, non andavano neanche d'accordo con i cosiddetti cattolico-liberali. «Il *Syllabus* è la nostra bandiera – diceva il presidente José de Sans, un uomo veramente buono,[130] nella riunione generale del marzo 1878 –; è il nostro programma religioso, sociale e politico. Il *Syllabus* senza distinguo né esitazioni [...]. La guerra tra la luce e le tenebre è all'ultimo sangue; ogni transazione è impossibile».[131]

Di fronte a qualunque tentativo di deviazione o di smantellamento del cattolicesimo, José de Sans e i suoi non esitavano a proclamare: «Noi costituiamo

[129] «Boletín de la Asociación de Católicos de Barcelona» 2 (giugno 1880) 20.

[130] Era presidente dell'Associazione di Cattolici (dal marzo 1872) quando questa dovette sospendere la propria attività a causa delle disposizioni governative. Dopo la crisi (1873-1877), gli toccò il duro compito di organizzare nuovamente l'Associazione e rilanciare le attività. Con abnegazione e profondo sentimento cristiano, si dedicò costantemente al progresso delle scuole dell'Associazione. Morì nel 1884.

[131] *Memoria y discurso leídos por el vocal secretario 1º D. Juan F. Muntadas y Vilardell y el presidente D. José de Sans... 1878*, p. 32.

un'associazione che, avendo come obiettivo immediato la propagazione della dottrina cattolica in tutte le sfere del sapere, si propone come scopo ultimo la restaurazione della sovranità sociale di Gesù Cristo».[132]

Il pensatore più influente nell'associazionismo cattolico barcellonese fu senz'altro il già citato sacerdote Félix Sardà y Salvany, il noto autore del libro *El liberalismo es pecado* (1884); come membro onorario dell'Associazione di Cattolici, egli esercitò nella stessa Associazione un indiscutibile magistero.[133]

2.4.5. Unione di forze per la lotta

La visione della Chiesa di questi militanti era francamente fosca. La vedevano «impoverita» a causa della politica repressiva del governo spagnolo, con un clero «senza prestigio» a causa della propaganda anticlericale, con gli Ordini religiosi «sciolti» o «repressi» dopo i decreti di soppressione, invasa dall'errore e dallo spirito del male...[134] «In questo momento – continuava a commentare da parte sua il signor Sans – la lotta è viva come non mai ed è generale su tutta la linea del combattimento». E come soluzione vedeva solo la seguente: «Uniamoci, quindi, perché l'unione fa la forza».[135]

2.4.6. Promozione culturale e scolastica del popolo

Tutte le associazioni cattoliche erano concordi nell'ammettere che sia la propaganda cattolica sia la beneficenza assistenziale ai poveri cominciava dalla scuola. Tutte ebbero le proprie scuole popolari, sia per i ragazzi che per gli operai adulti. Tale attività aveva un orientamento deliberatamente propagandistico. «Il protestantesimo – si legge nell'organo ufficiale dell'Associazione – ha limitato la sua propaganda alla fanciullezza per ottenere, per mezzo della scuola, la diffusione delle proprie massime [...]. Opporre alle sue scuole quelle cattoliche, gratuite, con un perfetto insegnamento primario elementare e superiore [...], ecco uno dei più validi e interessanti compiti ai quali dedichiamo, con infaticabile lavoro, la nostra attività e le nostre risorse».[136] Si può immaginare, perciò, l'impatto che avrebbe prodotto sugli uomini dell'Associazione

[132] *Ivi.*

[133] Nell'Associazione era ritenuto «l'infaticabile capo della propaganda cattolica, il profondo e popolare teologo, il virtuosissimo e fervoroso sacerdote...»: *Memoria y discurso respectivamente leídos por el secretario y presidente de la Asociación de Católicos de esta ciudad, en la Junta General de Reglamento celebrada en 29 de marzo de 1885*, Barcelona 1885, p. 7.

[134] «Boletín de la Asociación de Católicos de Barcelona» 2 (maggio 1880) 19-20.

[135] *Memoria y discurso... 1878*, p. 34.

[136] M.R. y S., *Nuestro programa*, in «Boletín de la Asociación de Católicos de Barcelona» 2 (maggio 1880) 34.

di Cattolici la scuola salesiana, la cui portata e valore elogiarono continuamente.

Tutta questa mentalità era ampiamente condivisa da altri gruppi cattolici barcellonesi. Conoscere questi gruppi è imprescindibile per comprendere quanto, nella capitale della Catalogna, si fece, si disse e si scrisse sul fondatore dei salesiani, in occasione sia della sua visita alla città nel 1886, sia della sua morte un anno e mezzo dopo (1888).

3. Altre associazioni cattoliche

Insieme all'Associazione di Cattolici ve ne furono anche altre che ebbero qualche contatto con don Bosco e la sua opera in una maniera o nell'altra. Lo si è visto abbastanza al primo punto di questo studio. Il fatto è che tra i diversi raggruppamenti non solo esisteva un'affinità di pensiero, ma anche una collaborazione in ordine ad iniziative ed attività. Inoltre bisogna tenere conto del fatto che molti cattolici appartenevano contemporaneamente a vari gruppi (secondo il ramo maschile o femminile). Tutti costituivano, a rigore, un unico tessuto socio-religioso e benefico. Era il *cattolicesimo*, visibile e operante.

Nell'impossibilità di trattare qui anche solo degli enti più rilevanti, la cosa migliore sarà di presentare un quadro generale, accentuandone, se è il caso, qualche elemento.[137]

Sempre in riferimento alle associazioni che ebbero maggior contatto con don Bosco e con i salesiani, ve ne erano alcune animate da un proposito prevalentemente *propagandistico ed educativo* come *l'Associazione di Cattolici* e *l'Accademia della Gioventù Cattolica*. Della prima si è appena fatto uno studio opportuno. La seconda, nell'articolo secondo del Regolamento, dichiarava che «l'obiettivo della Società» era: «1°. Istruire i Soci per mezzo della lettura di opere religioso-sociali, e per mezzo dei lavori presentati da essi; 2°. Fomentare l'istruzione soprattutto morale e religiosa del popolo, tramite l'insegnamento sia pubblico sia privato; 3°. Pubblicare fogli sciolti, volti a eliminare ogni tipo di errore, e far diffondere le massime del Cattolicesimo».[138]

Insieme a queste, ve ne erano altre il cui scopo era prevalentemente *benefico-assistenziale* come la *Società* o *Conferenze* di san Vincenzo de' Paoli – la cui attività principale era la visita settimanale a domicilio ai poveri e bisognosi

[137] Spesso l'accesso alla documentazione risulta molto difficoltoso, perché molte delle antiche associazioni non esistono più e perché, durante la guerra civile spagnola degli anni 1936-1939, gli archivi costituivano un serio pericolo per la vita degli associati. Basti ricordare, ad esempio, che in quella triste circostanza furono uccisi più di settecento soci delle Conferenze di san Vincenzo de' Paoli...

[138] *Reglamento de la Sociedad Juventud Católica de Barcelona 1870*, Barcelona 1870. Nel Regolamento del 1881 (articolo 3°) si diceva testualmemte: «Lo scopo di questa Società è quello della formazione e istruzione religiosa dei soci e della diffusione del Cattolicesimo».

– e la società denominata, in origine, *Amici dei Poveri* e, più tardi, *Patronato dell'Operaio*, che, conformemente all'articolo secondo del Regolamento, intendeva «migliorare per quanto possibile la sorte degli operai che essa patrocina».[139]

Su un secondo piano – ma sempre in connessione con la menzionata Associazione di Cattolici – conviene citare *l'Accademia Barcellonese Filosofico-Scientifica di San Tommaso d'Aquino*, formata da ecclesiastici e intellettuali secolari, e la *Società Medico-Farmaceutica dei Santi Cosma e Damiano*, costituita da professionisti cattolici, i cui propositi si intuiscono chiaramente dal titolo che avevano dato alla loro rivista: «El sentido católico de las ciencias médicas».[140] Come si vede, entrambi i gruppi si avvicinano agli ideali dell'Associazione di Cattolici e dell'Accademia della Gioventù Cattolica. Questo dimostra bene l'esistenza di un movimento dell'intellettualità cattolica barcellonese, che non si può assolutamente ignorare. Questo movimento si troverà, certamente, con don Bosco, con i salesiani e le loro istituzioni.

Accanto alle associazioni di tendenza intellettual-educativa e benefico-assistenziale, ve ne erano altre di tipo prevalentemente *devoto e pio*, unite, in buona parte, dalla devozione al Sacro Cuore di Gesù, il cui massimo promotore fu il menzionato José Morgades y Gili.[141]

Nell'ambito di questa linea *devota* citiamo la *Pia Unione di San Michele Arcangelo* e, soprattutto, *l'Apostolato della Preghiera* e il *Venerabile Terzo Ordine Francescano*. L'Associazione di Cattolici promosse sempre l'apostolato della preghiera, in cui s'imperniava concretamente la devozione al Cuore di Gesù, e molti dei suoi membri erano devotissimi terziari francescani.[142] Solo in questo clima spirituale si comprende il fatto che regalarono a don Bosco la cima del monte Tibidabo, affinché vi innalzasse, precisamente, un santuario dedicato al Sacro Cuore di Gesù.

In questo assunto – importante, tra le altre cose, perché il citato santuario continua ad essere oggi a Barcellona una splendida realtà – è opportuno ricordare l'intervento di alcuni membri delle Conferenze di san Vincenzo de' Paoli.

Queste giunsero a Madrid nel 1849 e subito ebbero una notevole diffusione nella penisola. Dopo sette anni (1856), si potè già costituire a Barcellona un Consiglio particolare. Ma, come si è detto precedentemente, tutto questo

[139] *Reglamento de la Sociedad titulada Patronato del Obrero*, Barcelona-Sarriá, Tipografía y Librería Salesiana 1891.

[140] Intorno agli anni ottanta il personaggio che rappresentava il punto di unione più solido fra la Società dei Santi Cosma e Damiano e l'Associazione di Cattolici era il citato Joaquín de Font y de Boter (1857-1916).

[141] Cf J. BONET I BALTÀ, *L'Església catalana* 641-658.

[142] Facevano anche la corrispondente *professione* nella chiesa parrocchiale di san Vincenzo de' Paoli, a Barcellona. Altrettanto si deve dire di un buon numero di soci dell'Accademia della Gioventù Cattolica.

processo di sviluppo fu bloccato dal decreto ministeriale del 19 ottobre 1868, che ordinava la soppressione dell'ente e la confisca dei suoi beni. Solo l'avvento della Restaurazione (1875) permise il ritorno alla normalità. Il decennio seguente (1875-1885) fu di vera ripresa. Nel 1886, per esempio, funzionava già a Barcellona il Consiglio centrale di Catalogna.[143] Perciò quando, in quell'anno, don Bosco giunse a Barcellona, le Conferenze erano nel loro pieno sviluppo. Il Consiglio particolare dirigeva le attività di venti Conferenze.

Nel clima di quei circoli devoti e caritativi temprarono il proprio spirito cristiano uomini come il citato Bartolomé Feliú.[144] E anche se non tutti, almeno una parte di quelli che, nel gennaio del 1876, acquistarono la cima del Tibidabo (Delfín Artós, Manuel María Pascual de Bofarull, Alvaro Camín). Essi decisero di fare l'acquisto per un imperativo di morale sociale, come dice il segretario Viglietti, raccogliendo molto probabilmente la testimonianza di Manuel María Pascual.[145] E anche per un motivo religioso regalarono i terreni a don Bosco dieci anni dopo (1886), come riferito nel presente lavoro. E siccome, quando ne fece l'acquisto (1876), l'Associazione di Cattolici non aveva ancora superato la crisi della sospensione governativa, pare si debba concludere che i menzionati acquirenti erano delle persone che, benché avessero appartenuto all'Associazione, in quel momento agivano principalmente nell'ambito delle Conferenze di san Vincenzo de' Paoli.[146]

4. Conclusioni

Forse è utile concludere lo studio sottolineando alcuni valori che sono andati evidenziandosi nello sviluppo di esso e che possono aiutare a comprendere meglio non solo la personalità del fondatore dei salesiani, ma anche il contesto socio-religioso nel quale egli dovette agire, concretamente durante gli anni della sua maturità.

[143] Cf SOCIÉTÉ DE SAINT VINCENT DE PAUL, *Livre du centenaire*, Paris 1933, I, p. 196-206.

[144] «Dove [nelle Conferenze di san Vincenzo de' Paoli, di Barcellona] abbiamo avuto occasione di conoscere quest'opera [delle Conferenze] e di affezionarvici e dove abbiamo potuto contemplare tanti e tanto preziosi esempi per la nostra», ricordava lo stesso dottor Feliú: A. LOTH, *San Vicente de Paul y su misión social... Obra traducida y anotada por B. Feliú y Pérez...*, Barcellona 1887, p. 597.

[145] «Questa sommità – scriveva Viglietti nel 1886 – era, or sono pochi anni, in possesso di malvage persone, che volevano far di quel luogo un'albergo di cattivi ritrovi, od edificarvi un tempio protestante. Sette buoni signori convennero tra loro, e ne fecero acquisto...»: *Cronaca*, 3 maggio 1886, Barcellona. Gli acquirenti non furono sette, ma dodici, però la motivazione indicata sembra corrispondere alla realtà.

[146] Per chiarire molti particolari relativi alla storia del passaggio di proprietà della cima del Tibidabo, si può vedere: *Copia auténtica de la escritura de venta otorgada por Don Delfín Artós y Mornau, apoderado de los señores D. Jaime Moré, D. Félix Vives, D. Manuel María Pascual y otros, ante el que fue notario de esta ciudad, D. Miguel Martín y Beya, con fecha 18 de agosto de 1888.* Questi e altri documenti ufficiali si trovano nell'archivio della Casa salesiana del Tibidabo (Barcellona).

In riferimento alla presenza di don Bosco a Barcellona e alle origini della sua opera nella capitale catalana emergono, per esempio, le seguenti conclusioni:

1.ª *I cooperatori salesiani.* Le pagine che precedono hanno chiarito bene la provenienza dei primi cooperatori barcellonesi. All'inizio, non furono essi a formare ed ingrossare le file delle associazioni cattoliche, ma, piuttosto, avevano forgiato previamente in esse il proprio spirito di pietà e apostolato. I futuri cooperatori, una volta conosciuta la personalità del fondatore dei salesiani e una volta compresa quale era la sua missione e i mezzi di cui si serviva, considerarono la cooperazione salesiana come un prolungamento delle attività benefico-assistenziali che essi già esercitavano nelle loro associazioni. La mentalità sociale e religiosa che coltivavano in esse li portò subito a sintonizzare con le opere di don Bosco.

2.ª *L'inserimento nella Chiesa locale.* Le società cattoliche e don Bosco si aiutarono reciprocamente. A questi premeva l'appoggio morale e materiale di quelle per aprire nuovi sentieri alle sue istituzioni; le prime non vollero fare a meno del prestigio e dell'aiuto che potevano loro derivare dall'amicizia e dalla vicinanza di un uomo tanto qualificato come il fondatore dei salesiani.

Quando, nella Giunta generale dell'Associazione di Cattolici, tenutasi l'11 maggio 1884, il presidente appena eletto, José Oriol Dodero, propose di «nominare socio onorario don Bosco» e tale proposta fu accettata all'unanimità, il presidente uscente, José María Rodríguez Carballo, ne aggiunse una nuova: «che appena [don Bosco] abbia accettato, si pubblicherà nei giornali di questa Capitale». Questa seconda proposta fu ugualmente approvata.[147] L'Associazione di Cattolici sentiva la necessità di proclamare ai quattro venti che si era appropriata del fondatore dei *Talleres salesianos*. Si trattava di una conquista e di una vittoria...

Questa reciproca interrelazione tra le associazioni e don Bosco servì, tra le altre cose, a dare all'opera salesiana nascente una prova dell'accettazione e dell'inserimento nel tessuto vivo della chiesa locale. Dopo tutto, a capo delle organizzazioni cattoliche generalmente si trovava il vescovo della diocesi.

3.ª *La prima immagine pubblica di don Bosco.* Le associazioni svolsero anche un'altra funzione di grandissima importanza: quella d'interpretare don Bosco e di elaborare e diffondere la sua immagine pubblica. Quest'operazione si svolse in seno alle associazioni, utilizzando i mezzi di comunicazione di cui queste disponevano.[148]

[147] *Actas* I, riunione della Direzione generale dei soci dell'11 maggio 1884.

[148] Naturalmente gli stampati di cui si parla alle note 95 e 96 furono distribuiti fra i soci. Entrambi appartengono alla letteratura più antica che fu prodotta a Barcellona su don Bosco e l'opera salesiana. D'altra parte si è già visto che le pubblicazioni alle quali le associazioni menzionate avevano accesso erano soprattutto il quotidiano «Correo Catalán» e i settimanali «La Hor-

Quelli che a Barcellona parlarono e scrissero meglio di don Bosco furono un ecclesiastico (Félix Sardà y Salvany), un professore universitario, dottore in fisica (Bartolomé Feliú y Pérez), un farmacista (Joaquín de Font y de Boter) e due avvocati (i fratelli Narciso María e Manuel María Pascual de Bofarull). Tutti, secondo quanto si è potuto dimostrare in questo studio, appartenevano, in una maniera o nell'altra, all'associazionismo cattolico di Barcellona.

(*Traduzione dallo spagnolo*)

miga de Oro» e «Revista Popular», diretti i primi due da Luis de Llauder e il terzo da Félix Sardà y Salvany. Tutte e tre si collocavano nella linea cattolico-integrista.

DON BOSCO E MARIA DOMENICA MAZZARELLO: RAPPORTO STORICO-SPIRITUALE

Anita DELEIDI

0. Premessa

Nella straordinaria proliferazione di nuovi istituti di vita religiosa, sorti nel secolo XIX, si colloca la fondazione dell'istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, che ha avuto in don Bosco e in Maria Domenica Mazzarello i fondatori.[1]

Nel contesto della riflessione sulla figura storica e sull'opera di don Bosco promossa da questo Congresso, mi è sembrato opportuno offrire la presente comunicazione come *tentativo* di approfondimento di un rapporto che nella storiografia salesiana viene interpretato secondo linee di orientamento diversificate.

Per cogliere correttamente la modalità del rapporto stabilitosi tra i due santi si è resa necessaria una puntualizzazione storica, una ricostruzione cronologica degli incontri diretti e indiretti e l'individuazione di mediazioni significative di tale rapporto, per poter arrivare poi a focalizzare il contenuto e l'incidenza dei vari interventi del fondatore nella vita di Maria Domenica Mazzarello e il suo atteggiamento di risposta e di assimilazione.

Maria Domenica Mazzarello [nata a Mornese-Alessandria nel 1837 e morta a Nizza Monferrato nel 1881, un breve arco di vita fecondo di carità apostolica][2] viene a conoscere don Bosco a circa ventisette anni e possiede una certa

[1] L'Istituto è stato fondato a Mornese, provincia di Alessandria, diocesi di Acqui, il 5 agosto 1872. Nota è la figura del fondatore, don Bosco; Maria Domenica Mazzarello, riconosciuta come confondatrice, non è molto nota in ambito non salesiano. La sua figura si colloca in un contesto ambientale più limitato di quello del Santo, la sua vita è breve (1837-1881), ma la sua specifica missione ecclesiale è stata richiamata ripetutamente nei Processi di beatificazione e di canonizzazione.

[2] Cf la biografia fondamentale: F. MACCONO, *S. Maria Domenica Mazzarello, Confondatrice e prima Superiora Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, 2 vol., Torino, Istituto FMA 1960. Una bibliografia completa riguardo la santa si trova a cura di A. COSTA, *Rassegna bibliografica su S. Maria Domenica Mazzarello*, in: M.E. POSADA (a cura), *Attuale perché vera. Contributi su S. Maria Domenica Mazzarello*, Roma, LAS 1987, p. 227-262.

formazione e maturità spirituale. Don Bosco, già fondatore della congregazione salesiana e attivamente operante nel consolidamento dell'opera di Valdocco, stabilisce gradualmente un rapporto di conoscenza mediata e poi personale con questa donna su cui eserciterà un influsso determinante.

1. Interpretazioni del rapporto storico tra don Bosco e Maria Domenica Mazzarello in ambito salesiano

Da un esame delle pubblicazioni pur diverse per finalità, ambito, metodo e valore documentario, relative alle figure dei due santi (biografie, studi, memorie...) si coglie subito come la presentazione del loro rapporto offra un'alternanza di impostazioni e di interpretazioni: da una assoluta dipendenza della Madre – così come veniva abitualmente chiamata – da don Bosco ad una accentuazione del suo ruolo di confondatrice come valore preminente e autonomo.[3]

Le prime e diffuse biografie del santo ne sottolineano il ruolo preponderante e la dipendenza e la sottomissione della giovane Maria Domenica «attirata» dalla sua persona, pur nella «provvidenziale» convergenza di ideali e di modalità educative ed apostoliche: «tenne sempre l'occhio fisso su di lui, come una figlia al Padre, come un'umile discepola al Maestro, pronta ad ogni cenno, devota, fedelissima», afferma l'Amadei.[4]

Il decimo volume delle *Memorie biografiche* esalta, infatti, la beata Maria Mazzarello come «colei che non ebbe altra brama se non di seguire ed inculcare il programma tracciato dal Fondatore».[5] L'Amadei esprime quella che era una convinzione, molto radicata sia nelle Figlie di Maria Ausiliatrice come nei salesiani, che la Mazzarello dovesse essere considerata solo discepola di don Bosco e sua collaboratrice e non poteva considerarsi a pieno diritto confondatrice. L'intento esplicito e dichiarato dell'autore è quello, infatti, di mettere in evidenza «le vie del Signore», cioè le disposizioni della Provvidenza nel guidare ogni passo del suo Servo fedele e Maria Domenica è solo lo strumento preparato da Dio perché il santo possa fondare la sua seconda famiglia.

Interessante, invece, è vedere come i primi scritti relativi a Maria Domenica Mazzarello del Bonetti nell'«Unità Cattolica»[6] e del Lemoyne sul «Bollettino Salesiano» (1881),[7] pur nel tono laudativo, colgano maggiormente

[3] Cf P. CAVAGLIÀ, *Il rapporto stabilitosi tra S. Maria Domenica Mazzarello e S. Giovanni Bosco. Studio critico di alcune interpretazioni*, in: POSADA, *Attuale perché vera* 69-98.

[4] A. AMADEI, *La Serva di Dio Madre Maria Mazzarello*, in BS 47 (1923) 2, 30.

[5] MB X, p. IV.

[6] Cf G. BONETTI, *La Superiora Generale delle Suore di Maria Ausiliatrice*, in «L'Unità Cattolica» (21 maggio 1881), n. 120.

[7] Cf G.B. LEMOYNE, *Suor Maria Mazzzarello*, in BS 5 (1881) 9, 11-13.

la madre nel suo ruolo di superiora piena di operosità nel mettere le basi del nuovo istituto, tanto da suscitare la meraviglia e l'assecondamento di don Bosco. Esponendo la missione della Mazzarello, i due autori si riferiscono al fondatore dell'Istituto, ma non ne esplicitano la dipendenza della prima superiora da lui.

Francesia e Maccono, mediante l'accentuazione di affinità biografiche e spirituali nuovamente intendono provare come la Provvidenza preparò a don Bosco lo strumento adatto per la realizzazione delle sue opere.[8] Il santo trova corrispondenza al suo progetto nella docilità e sollecitudine premurosa della madre che lo attua in umile obbedienza, con atteggiamento di discepola fedele.

Quando, poi, la Sacra Congregazione dei Riti attribuisce a Maria Domenica Mazzarello il titolo di confondatrice, allora gli autori cercano di penetrare il significato e il valore del ruolo della madre come collaboratrice, come «ausiliatrice» di don Bosco.[9]

Il Ceria, ad esempio, ha preziose intuizioni sul contributo personale e insostituibile apportato da Maria Domenica Mazzarello nella fondazione dell'Istituto pur nella dipendenza da don Bosco.[10]

Caviglia afferma che don Bosco, trovando in Maria Domenica i tratti essenziali della spiritualità salesiana, li assunse per costruirvi qualcosa di nuovo e di potente: non più dipendenza fedele da don Bosco, ma creazione di una nuova tradizione spirituale.[11] Anche se l'interpretazione del Caviglia non si fonda ancora su una esatta ricostruzione storica degli incontri avvenuti tra i due santi e sulle loro reciproche dipendenze, ha il valore di ridefinire l'identità del rapporto non più in termini statici di dipendenza.

Ora gli studi più recenti relativi alla Mazzarello (Colli, Fiora, Posada, ...)[12] si muovono su una più corretta ermeneutica delle fonti, coniando i termini di «fedeltà creativa» o «creatività fedele» della madre nei confronti di don Bosco.

Le interpretazioni, poi, di marcato accento storico-teologico (Midali) sotto-

[8] Cf G.B. FRANCESIA, *Suor Maria Mazzarello ed i primi due lustri delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Memorie raccolte e pubblicate*, S. Benigno Canavese, Libreria Salesiana 1906; F. MACCONO, *Suor Maria Mazzarello, prima Superiora Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice fondate dal Venerabile Giovanni Bosco*, Torino, SAID 1913.

[9] Cf l'evoluzione nelle stesse biografie scritte dal Maccono, dalla prima del 1913 a quella del 1934.

[10] Cf E. CERIA, *Santa Maria Domenica Mazzarello, Confondatrice dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Torino, SEI 1952.

[11] A. CAVIGLIA, *Santa Maria Mazzarello*, Torino, Istituto FMA 1957.

[12] C. COLLI, *Contributo di Don Bosco e di Madre Mazzarello al carisma di fondazione dell'Istituto delle FMA*, Roma, Istituto FMA 1978; L. FIORA, *Storia del titolo di «Confondatrice» conferito dalla Chiesa a S. Maria Domenica Mazzarello*, in: POSADA, *Attuale perché vera* 37-51; M.E. POSADA, *Significato della «validissima cooperatio» di S. Maria Domenica Mazzarello alla fondazione dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, in: POSADA, *Attuale perché vera* 53-67.

lineano il suo ruolo di confondatrice come valore preminente e autonomo ormai in termini di reciprocità.[13] Le pubblicazioni, invece, relative a don Bosco pare non si pongano il problema del tipo di rapporto fra i santi e continuano sulla linea della dipendenza e accentuano parallelismi e somiglianze di vita.

Ma mi sembra che da una attenta lettura delle fonti che abbiamo a disposizione sia necessario impostare uno studio serio che non riduca a dipendenza assoluta o faccia assurgere a parità di ruolo il rapporto fra i santi: c'è, in effetti, un evolversi progressivo, graduale, da una iniziale intuizione reciproca fino ad una autentica e feconda collaborazione.

2. Linea storica del rapporto

La ricostruzione storica degli incontri avvenuti tra don Bosco e Maria Domenica Mazzarello, operata sulla scorta delle fonti più attendibili, ha lo scopo di individuare il carattere del rapporto stabilitosi tra i due santi.

I documenti e la storiografia salesiana consultata non hanno facilitato molto il lavoro: si è reso necessario un vaglio critico delle fonti, come ad esempio per la *Cronistoria dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice* (fonte narrativa che ricostruisce su vario materiale documentario le origini dell'Istituto) e per alcune memorie e testimonianze fondanti, ma tardive.[14]

Secondo un criterio cronologico ho distinto l'esposizione della ricerca in due periodi delimitati dal fatto della fondazione dell'istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (5 agosto 1872), perché evidenzia il carattere, il contenuto spirituale degli interventi di don Bosco nella vita di Maria Domenica Mazzarello prima e dopo la fondazione dell'Istituto.

Non entro, tuttavia, nella problematica del processo di scelta e di fondazione dell'Istituto, argomento che verrà svolto dalla successiva comunicazione di Sr. Posada.

[13] M. MIDALI, *Madre Mazzarello. Il significato del titolo di Confondatrice*, Roma, LAS 1982.

[14] G. CAPETTI (a cura), *Cronistoria dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, 5 vol., Roma, Istituto FMA 1974-1978: è la copia edita della Cronistoria dattiloscritta compilata e completata da madre Clelia Genghini tra gli anni 1922-1942. Si presenta come un'elaborazione storiografica ricca di elementi; l'autrice, attingendo ad un materiale valido ed abbondante, non sempre dichiara le fonti oppure si serve di esse integrandole o sintetizzandole. Tuttavia il materiale raccolto è conservato nell'AGFMA. Esso è costituito da fonti narrative (testimonianze di suore vissute a Mornese, persone secolari e sacerdoti conterranei della Mazzarello) e da fonti documentarie – Allegati al testo – (deliberazioni capitolari, atti notarili, documenti storici, testi di Costituzioni, corrispondenza, documenti riguardanti lo status giuridico dell'Istituto). Oltre a questo materiale la *Cronistoria* attinge alla biografia del Maccono, del Francesia, alle MB e al BS. Per questo la mia ricerca ha richiesto la consultazione delle fonti inedite per confrontarle con il testo edito. Dove concordano cito la copia edita della Cronistoria, per facilitarne la consultazione.

2.1. *Prima della fondazione dell'Istituto* (1862-1872)

Il contesto storico-ambientale in cui si colloca l'iniziale conoscenza dei due santi è quello tipico dell'ottocento piemontese-ligure che gravita attorno alle figure di don Bosco, del teologo Frassinetti di Genova, di don Domenico Pestarino, sacerdote di Mornese (Alessandria), paese del Monferrato in cui vive Maria Domenica Mazzarello e dove avverrà la fondazione dell'Istituto. Anche questo borgo risente e vive, con modalità e risonanze proprie, il tipico clima della restaurazione ottocentesca e le problematiche religiose ad essa connesse.[15] Nel movimento di rinnovamento spirituale ha un ruolo preponderante proprio Domenico Pestarino, discepolo e amico del teologo Frassinetti, che promuove una spiritualità essenzialmente cristocentrica-mariana-apostolica.[16]

Anche se dalla disamina attenta delle fonti non si riescono a stabilire con esattezza le date dei primi incontri fra don Domenico Pestarino e don Bosco (e addirittura la sua ascrizione alla Pia Società Salesiana), tuttavia appare inequivocabile il ruolo di mediazione svolto dal sacerdote per l'iniziale conoscenza della Mazzarello (1862).[17]

I messaggi scritti e orali che don Bosco invia proprio a Maria Domenica e a Petronilla Mazzarello, giovani appartenenti alla locale associazione di Figlie di Maria Immacolata, impegnate e formate già ad una particolare modalità di apostolato educativo, sono loro rivolti senza una conoscenza personale, ma sembrano piuttosto espressi per un benevolo interesse a quanto lo stesso Pestarino espone.[18]

Anche nel primo storico incontro (ottobre 1864, a Mornese, durante una delle classiche passeggiate autunnali dei ragazzi di Valdocco) non si può parlare di un interesse specifico del santo per Maria Domenica Mazzarello, considerata nel «gruppo» delle Figlie di Maria Immacolata, pur presentato esplicitamente ed intenzionalmente al santo.[19] Una inedita lettera di Angela Macca-

[15] Cf M.E. POSADA, *Giuseppe Frassinetti e Maria D. Mazzarello. Rapporto storico-spirituale*, Roma, LAS 1986, p. 37-41.

[16] Domenico Pestarino, nato a Mornese nel 1817, compì gli studi ecclesiastici nel Seminario Arcivescovile di Genova, dove fu ordinato sacerdote nel 1839. In seguito a tensioni createsi nell'ambiente ecclesiastico genovese, tornò a Mornese nel 1847, dove rimase fino alla morte (1874) esercitando un vasto apostolato e svolgendo ruoli impegnativi nella vita pubblica locale, come consigliere comunale ed economo della parrocchia. Conosciuto don Bosco nel 1862, divenne salesiano, rimanendo però a Mornese come Direttore del nascente Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Cf F. MACCONO, *L'Apostolo di Mornese. Sac. Domenico Pestarino*, Torino, SEI 1926. Cf anche l'incartamento relativo a don Pestarino in: ASC 275 *Pestarino*.

[17] In una *Memoria del Cardinale Giovanni Cagliero*, 15 febbraio 1922, conservata in AGFMA, si legge che don Pestarino aveva conosciuto don Bosco a Genova, nella casa del teologo Frassinetti, avendo più incontri tra il 1860 e 1864. La *Cronistoria* e la biografia del Maccono riportano invece una testimonianza di don Giuseppe Campi, sacerdote mornesino, che afferma che la prima conoscenza avvenne in viaggio, sul treno da Acqui a Torino nel 1862.

[18] Cf *Cronistoria* I 117-118.

[19] Cf *ivi* 148-150.

gno al Frassinetti ne presenta la modalità e i contenuti piuttosto esortativi, per l'impegno della Pia Unione.[20]

Diversa è invece la risonanza interiore e profonda della figura, della parola e dell'azione di don Bosco sulla giovane Maria Domenica, che proprio in tale circostanza impara a rendere più essenziali i suoi interventi educativi e più educativa la sua presenza fra le giovani. Le testimonianze concordano nel sottolineare la sua intuizione della santità di don Bosco e l'insolita audacia nel proclamarla apertamente.[21]

Nella storiografia salesiana si parla del successivo e continuo interesse indiretto di don Bosco per il gruppo di Mornese, ma solo nel 1867 si ha una lettera esplicita del santo a don Pestarino per annunciare una visita a Mornese,[22] e dalla cronaca di don Pestarino stesso si conosce come nuovamente don Bosco abbia tenuto una breve conferenza alle Figlie di Maria Immacolata.[23]

E nel marzo del 1869 un'altra visita di don Bosco a Mornese, un nuovo incontro con le Figlie, questa volta più specifico: si parla perfino di una specie di orario e di regolamento per quelle che facevano vita comune, ma purtroppo tale manoscritto è irreperibile.[24] La testimonianza tramandata da Petronilla Mazzarello tuttavia mette in rilievo già elementi fondamentali della spiritualità salesiana che vanno modellando il piccolo gruppo di cui è capo ora Maria Domenica Mazzarello.[25]

Un interesse già orientato in vista della fondazione dell'opera salesiana femminile? Solo nel 1871 abbiamo la prima dichiarazione ufficiale di don Bosco circa tale intenzionalità; don Pestarino continua a seguire e formare il gruppo e ad incontrarsi con don Bosco, che segue con stima e osservazione attenta ed anche senso di attesa.[26]

Tralascio ora la successione dei fatti che portano alla fondazione dell'Istituto [interessante al proposito la memoria di don Pestarino stesso],[27] il processo della stesura della Regola, i passi fatti da don Bosco. Vorrei piuttosto mettere in rilievo l'opera di mediazione di don Pestarino presso Maria Dome-

[20] Cf lettera di Angela Maccagno (1830-1890) maestra di Mornese, fondatrice del gruppo delle Figlie di S. Maria Immacolata, al Priore Giuseppe Frassinetti del 4 dicembre 1864, manoscritto autografo in: Archivio della Postulazione Generale dei Figli di Santa Maria Immacolata (Roma).

[21] Cf *Cronistoria* I 150.

[22] Lettera di don Bosco a don Pestarino, 3 dicembre 1867 in: ASC 131.01.

[23] Riportata in: *Cronistoria* I 204.

[24] Cf *ivi* 222-224.

[25] Cf testimonianza di Petronilla Mazzarello in: SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Aquen. Beatificationis et canonizationis Servae Dei Mariae Dominicae Mazzarello, Confundatricis F.B.V.M.A. Transsumptum* 133-134.

[26] Cf *Cronistoria* I 239 241 243 245.

[27] Cf *Memoria di don Pestarino*, manoscritto autografo in: AGFMA.

nica e le compagne: è lui che presenta la proposta di don Bosco e la Regola stessa, è lui che orienta la scelta e praticamente dà inizio all'opera.[28]

Don Bosco non è presente (e quasi forzatamente) se non alla professione delle prime undici Figlie di Maria Ausiliatrice il 5 agosto 1872. Don Pestarino è di fatto mediazione attiva ed operante. Eppure la forte adesione di Maria Domenica a don Bosco è sottolineata dalla testimonianza risalente a questo periodo riportata da Giuseppe Campi (salesiano, nativo di Mornese, molto vicino a don Pestarino): «Se anche per un impossibile don Pestarino lasciasse don Bosco, io resterei con don Bosco».[29]

Non ci sono stati, dalle testimonianze, dunque, incontri diretti individuali fra don Bosco e Maria Domenica Mazzarello. Ma non sembra che per questo il rapporto con don Bosco non sia determinante nella vita della Mazzarello: prima di incontrarsi avevano già maturato un ideale simile, incontrandosi ne colgono la convergenza e la complementarità. Il rapporto ha il carattere della reciproca iniziale conoscenza e accettazione: tuttavia la posizione di Maria Domenica Mazzarello non è di dipendenza assoluta e passiva; liberamente accetta di vivere la proposta di don Bosco e secondo la modalità salesiana, proposta che già inizialmente e originalmente attuava prima di conoscerlo.

Don Bosco appare nella storiografia salesiana che tratta questo periodo come il fondatore e Maria Domenica come lo strumento per l'attuazione di un provvidenziale disegno. In realtà, a mio parere, l'accettazione libera, responsabile e anche originale nelle semplici modalità esecutive fa sì che lo «strumento» sia attivo e dotato di personale autodeterminazione.

2.2. *Dopo la fondazione dell'Istituto* (1872-1881)

Il periodo che va dal 1872 al 1876, anno della approvazione diocesana delle *Costituzioni*, è quello della formazione strutturale e spirituale dell'Istituto: e il rapporto stabilitosi tra don Bosco e la Mazzarello concorre alla definitiva costituzione dell'Istituto. Si possono riscontrare, infatti, stretti legami tra gli interventi di don Bosco, il ruolo di madre Mazzarello e la formazione delle prime suore.

L'atteggiamento del fondatore che interviene – ora direttamente ed ora ancora indirettamente – verso la nuova superiora generale e verso la prima comunità provoca una risposta pronta nella madre e nelle suore. Ma d'altra parte anche le caratteristiche del loro modo di essere e della loro opera influiscono sulla modalità, sulla frequenza e sul contenuto degli interventi del fondatore.

Ancora una volta, nelle giornate del 4 e 5 agosto 1872, l'attenzione e la pa-

[28] Cf *Cronistoria* I 250-252.

[29] Testimonianza di Giuseppe Campi, conservata in AGFMA.

rola di don Bosco sono per la comunità, perché si formi in una vita di semplicità, povertà e mortificazione.[30] Non è possibile – come viene attestato – neppure un desiderato incontro personale fra don Bosco e la Vicaria (tale è il titolo assunto) anche quando viene presentata nel nuovo ruolo. Mi sembra che la preoccupazione di don Bosco sia esplicita per la formazione della comunità (mandando le religiose di Sant'Anna, accettando personalmente le vocazioni, recandosi personalmente a Mornese);[31] ma contemporaneamente egli dimostra attenzione e fiducia per quella donna, contadina, sì, ma vera educatrice.

Nelle visite che vengono documentate (come nel 1873, 1874, 1875)[32] gli interventi di don Bosco sono orientati a delineare e consolidare la fisionomia dell'Istituto. Con l'approvazione delle *Costituzioni* dei salesiani (1874) segue a poca distanza l'inserimento dell'Istituto nella Pia Società Salesiana: don Bosco diviene di diritto il Superiore Maggiore delle Figlie di Maria Ausiliatrice; tuttavia conserva nelle modalità di relazione, stima e fiducia verso la Mazzarello, di cui gradualmente conosce il senso di responsabilità e la progressiva capacità di governo.

La madre non si rivolge a lui – come vediamo nella documentazione delle lettere[33] – per motivi personali ai quali può e sa rinunciare, ma si rivolge al fondatore nel suo ruolo di superiora della comunità per la scelta di elementi da ammettere nell'Istituto, per chiedere consiglio circa l'andamento della casa.

Il rapporto con don Bosco è fondato sulla verità e sulla fiducia. C'è obbedienza, ascolto, ma c'è anche capacità di proposte mature e di scelte opportune. Don Bosco nel suo atteggiamento di interessamento, di guida sempre discreta (e mediata prima da don Pestarino, poi da don Cagliero) precisa norme e provoca una cooperazione efficace ed essenziale.

Con l'approvazione diocesana delle *Costituzioni delle Figlie di Maria Ausiliatrice* (1876) l'Istituto inizia la sua espansione non solo in Piemonte, ma anche in Liguria, Francia e America. Per madre Mazzarello è un periodo intenso di opere, di iniziative, di viaggi, di corrispondenza epistolare.

Gli incontri con don Bosco sono più prolungati e più frequenti. È lei che sente la necessità di ricorrere al fondatore per la richiesta di consiglio, per dare relazione dell'andamento dell'Istituto. Nelle nuove aperture di case è lei che sceglie il personale, è lei che lo forma con vera sensibilità educativa. Il dono di un discernimento autentico la caratterizza.[34]

[30] Cf *Cronistoria* I 223.

[31] Cf *ivi* II 24 28-31 40. Cf anche *Annali e cronache Istituto Suore di Sant'Anna*, vol. I, 1873, p. 103-104, in: Archivio delle Suore di Sant'Anna della Provvidenza (Roma).

[32] Cf le testimonianze riportate in: *Cronistoria* II 40 88 146 148.

[33] Cf lettera di madre Mazzarello a don Bosco del 22 giugno 1874, pubblicata in: M.E. POSADA (a' cura), *Lettere di S. Maria Domenica Mazzarello*, Roma, Istituto FMA ²1980, p. 51; lettera del 17 giugno 1878, *ivi* 83; lettera del 22 dicembre 1879, *ivi* 128; lettera del 30 ottobre 1880, *ivi* 167.

[34] Cf le testimonianze del processo di canonizzazione: SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Aquen. Beatificationis et canonizationis Servae Dei Mariae Dominicae Mazzarello Primae Antistitae*

Dopo le visite fatte alle case si reca da don Bosco per riferirgli quanto ha rilevato. Non ci resta documentazione di tali relazioni, tuttavia numerose sono le soste a Valdocco.[35]

Don Bosco interviene personalmente, poi, per il trasferimento della casa madre a Nizza Monferrato: e l'atteggiamento di fiducia di don Bosco verso la madre assume, in questo periodo, un tono di maggiore intensità, stimolando la collaborazione, riducendo gli interventi, appellandosi con maggior frequenza alle sue capacità di effettiva Superiora Generale.[36]

Da parte sua la Mazzarello matura in sé il senso di appartenenza e di responsabilità verso l'Istituto il cui spirito è quello di don Bosco.

Gli interventi di don Bosco, che ora diventano meno frequenti e numerosi, sono finalizzati a rinvigorire l'unità nella famiglia religiosa.[37]

Gli ultimi incontri del 1880 e dell'inizio del 1881 avvengono a Sampierdarena, a Marsiglia, a S. Cyr.[38] La madre è ammalata ed è don Bosco che le fa capire la verità del momento. Fa la sua offerta. Nell'ultima conferenza alle suore, la madre parla dell'obbedienza verso don Bosco, mediatore della volontà del Padre.[39]

Ma alla morte della Mazzarello, don Bosco non è presente. Mancano esplicite documentazioni che ne giustifichino l'assenza. Il 14 maggio 1881 don Bosco si trovava a Firenze con «cose assai gravi fra mano», scriveva a don Berto.[40] Cagliero lo sostituisce.

Questo ultimo periodo della vita della Mazzarello è caratterizzato, dunque, dalla presenza di collaborazione, di fiducia piena di don Bosco.

Il Santo interviene, sì, con le sue precisazioni, norme ascetiche, consigli, approvazioni, ma dà piena libertà a questa donna semplice ed eccezionale, la cui autentica maternità culmina nell'offerta totale della sua vita per l'Istituto.

L'esposizione lineare di questo rapporto storico, così come è stata esposta, ha tuttavia presupposto una ricerca attenta nelle documentazioni accessibili.

Attraverso la ricostruzione dei fatti, attraverso le testimonianze, la corrispondenza epistolare, come pure la considerazione degli incontri indiretti si vede come tra don Bosco e Maria Domenica Mazzarello sia avvenuta una comunicazione progressiva e varia. Gli incontri, né frequenti, né lunghi, ma fecondi di conseguenze ci fanno intravvedere come tra don Bosco e Maria Domenica Mazzarello ci sia stata di fatto un'influenza reciproca.

Il carattere degli incontri è anche significativo per la conoscenza dello stile degli interventi propri di don Bosco. È tipico suo, infatti, l'intervento breve,

Instituti Filiarum Mariae Auxiliatricis Summarium super dubio 408-422.

[35] Riportate in: *Cronistoria* II 182 202 269 323 341.

[36] Cf *ivi* 350 385.

[37] Riportati *ivi* 32 58 66 70 139 172 178 229 232.

[38] Cf *ivi* 340 343 346 354.

[39] Riportata *ivi* 367-368.

[40] Lettera di don Bosco a don Berto, 8 aprile 1881, in: E IV 42s.

opportuno, sempre stimolante per la crescita interiore, attuato in un atteggiamento di rispetto e di fiducia. Tali sono appunto gli interventi di don Bosco nell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice e nella vita di Maria Domenica Mazzarello.

3. Mediazioni significative

Un accenno particolare, pur nel limite di una comunicazione, è necessario per individuare e nominare almeno alcune delle mediazioni significative del rapporto instauratosi tra don Bosco e Maria Domenica Mazzarello.

Già si è ampiamente accennato al ruolo preponderante di mediatore della conoscenza prima e dello spirito poi di don Bosco, svolto da *don Domenico Pestarino* (1817-1874), prezioso educatore della vita spirituale di Maria Domenica Mazzarello. Primo direttore dell'Istituto svolse il suo ruolo con una presenza discreta ed efficace, facendo riferimento sì a don Bosco, ma anche possedendo una salda formazione dottrinale acquisita sin dagli anni del seminario di Genova e maturata con un'intensa vita parrocchiale.

Don Giovanni Cagliero (1838-1926), direttore generale prima ancora della morte di don Pestarino, si presenta come mediazione privilegiata della sollecitudine di don Bosco per il nascente Istituto. Collaboratore fidato e affezionato di don Bosco, è autorevolmente presente nella vita dell'Istituto e la sua parola è accolta come quella di don Bosco, di cui è portavoce ufficiale. Sovente è don Bosco stesso che in cose riguardanti l'Istituto si affida alla sua saggezza ed esperienza. Particolare è il rapporto di cordiale e filiale apertura, di singolare confidenza, di delicato e intenso affetto che la stessa Maria Domenica Mazzarello ha per lui. Le lettere ne sono esplicita testimonianza.[41]

Don Giacomo Costamagna (1846-1921), terzo direttore locale, noto per la sua particolare «esuberanza» nel voler formare le suore, ha il merito di aver portato a Mornese lo stile di vita e le tradizioni di Valdocco. L'equilibrio della Mazzarello fa sì che nella stima reciproca, nella carità si riesca a mantenere un clima di salesiana gioiosa serenità pur nella esigente tensione ascetica da lui imposta.[42]

Don Giovanni Battista Lemoyne (1839-1916), proveniente da una esperienza salesiana ricca e «gratificante». Non gli è facile l'inserimento a Mornese, ma la sua permanenza a Mornese e a Nizza Monferrato dà un prezioso contributo tipicamente salesiano alla vita di comunità, con discrezione e con

[41] Cf le lettere di madre Mazzarello a don Giovanni Cagliero, 29 dicembre 1875, in: POSADA, *Lettere* 53; 5 aprile 1876, *ivi* 58; 8 luglio 1876, *ivi* 64; 1876, *ivi* 68; 27 dicembre 1876, *ivi* 73; 27 settembre 1878, *ivi* 85. Per la figura del cardinale Cagliero, cf G. CASSANO, *Il Cardinale Giovanni Cagliero*, 2 vol., Torino, SEI 1935.

[42] Cf ad esempio le lettere di don Costamagna a madre Mazzarello del 19 febbraio 1877 e del 20 novembre 1878, in AGFMA.

opportunità. I suoi interventi formativi orientano anche l'azione educativa: con la madre stabilisce un rapporto affettivo, semplice, familiare.[43]

Queste note figure della storia salesiana contribuirono a vivificare il rapporto tra don Bosco e Maria Domenica Mazzarello e lo studio della loro mediazione risulta ancora un campo da affrontare. La documentazione relativa agli anni della permanenza a Mornese è scarsa, è vero, ma il significato della loro mediazione è tale che merita d'essere studiato.

4. Significato del rapporto in prospettiva di spiritualità

La ricostruzione della linea cronologica del rapporto don Bosco - Maria Domenica Mazzarello porta infine ad evidenziare il rapporto spirituale instauratosi fra i due santi.

Fornita di particolare recettività e unificata dalla ricerca della verità, Maria Domenica Mazzarello si rivela dotata di una viva capacità di assimilazione della proposta spirituale di don Bosco, anche perché resa aperta dalla presenza di elementi preparatori alla spiritualità salesiana presenti già nella sua formazione.

La spiritualità cristocentrica, mariana, apostolica, fondata su una salda ascesi verginale propria del gruppo delle Figlie dell'Immacolata, guidata da don Pestarino alla scuola del teologo Frassinetti, trova convergenza nelle proposte di don Bosco.[44] A questa salda base si aggiunge poi la vigile attenzione nel conoscere lo spirito di don Bosco, per attuarlo in fedeltà alle sue intenzioni e agli esempi della sua santità.

Dalla lettura dei «fatti» si nota come l'esigenza sempre più avvertita della madre di conformarsi alla spiritualità salesiana non è ricerca di appoggio o sicurezza; mette piuttosto in rilievo come la madre si sia impegnata a penetrare lo spirito di don Bosco per inserirlo e rinnovarlo nel proprio ambiente educativo femminile di Mornese. I contenuti che don Bosco proponeva direttamente o indirettamente erano assunti sì dalla madre ma vissuti in forma propria, personale, con un carattere di austerità e semplicità e di donazione continua.

Rifacendoci all'esposizione introduttiva sulla considerazione del rapporto fra i due santi considerato negli autori salesiani, si può concludere che tale rapporto non ha il carattere della dipendenza assoluta e dell'imitazione passava. Don Bosco trova una donna con cui in atteggiamento di rispetto, di fiducia e di libertà può realizzare un progetto di vita e di azione non indifferente per quel tempo. È un rapporto di collaborazione responsabile, realizzatosi mediante l'assimilazione creativa della spiritualità salesiana.

[43] Cf le lettere di madre Mazzarello a don Lemoyne, 24 dicembre 1877, in: POSADA, *Lettere* 78; 17 marzo 1879, *ivi* 95; 9 aprile 1879, *ivi* 97; dicembre 1879, *ivi* 134.

[44] Cf POSADA, *Giuseppe Frassinetti e Maria D. Mazzarello*, 131-132.

5. Osservazioni conclusive

Il limite di una comunicazione mi ha costretto a procedere forse per accenni. Ma il campo di ricerca si è rivelato vasto e non scontato. La necessità di una corretta ermeneutica delle fonti si impone e il mio tentativo si colloca ancora in una prospettiva molto ampia. La pista di ricerca va approfondita e lo studio di un rapporto della portata di quello di don Bosco e di Maria Domenica Mazzarello, pur nella sua essenzialità, si rivelerà fecondo per l'avvenire delle due congregazioni operanti nella Chiesa.

L'ISTITUTO DELLE FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE IN RAPPORTO A DON BOSCO

María Esthér POSADA

0. Introduzione

Il tema della presente comunicazione appare subito ampio e complesso. Richiederebbe infatti l'esplicitazione del rapporto che intercorre tra la realtà storico-ecclesiale che è l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (FMA) e il suo fondatore, san Giovanni Bosco.[1] L'esplicitazione del rapporto che l'Istituto ha maturato lungo i suoi 116 anni di storia richiederebbe non solo uno studio più approfondito del presente, ma anche uno spazio meno limitato di quello di una comunicazione.

Tema e spazio m'inducono ad operare una scelta di carattere storico circoscrivendo l'argomento entro i limiti delle origini dell'Istituto e, all'interno di questo periodo, ai primi sedici anni di esistenza dell'Istituto nei quali, come spero dimostrare in questo studio, si stabilisce un rapporto con il fondatore il cui significato appare paradigmatico per l'Istituto nelle diverse fasi della sua storia.[2]

Dichiarata la mia scelta e prima ancora di presentare l'articolazione dell'argomento, ritengo necessario enunciare almeno alcune osservazioni preliminari esigite per la contestualizzazione del tema.

[1] L'Istituto, fondato a Mornese (provincia di Alessandria, diocesi di Acqui), ha come confondatrice Santa Maria Domenica Mazzarello (1837-1881). Lo scopo è l'educazione della gioventù femminile di ceto popolare attraverso diverse opere ed attività tra le quali si segnalano la scuola, la catechesi, gli oratori o centri giovanili. L'Istituto è di diritto pontificio (dal 7 dicembre 1911). Attualmente (1988) conta 17.167 suore organizzate in 72 Provincie e 5 Visitatorie distribuite in 1.495 case presenti in 72 nazioni.

[2] L'arco di tempo preso in esame è quello che intercorre tra il 1860 circa, quando si possono individuare dati attendibili circa la genesi dell'Istituto, e il 1876, data che corrisponde all'approvazione diocesana dell'Istituto e delle sue Costituzioni, avvenimento che storicamente e giuridicamente chiude il processo della fondazione. Dicendo che il rapporto stabilitosi tra le prime FMA e il fondatore appare *paradigmatico* per la storia dell'Istituto, diciamo parimenti che nelle successive tappe o momenti di questa storia tale rapporto ha avuto un significato peculiare entro contestualizzazioni diverse.

1) Il contesto storico-ecclesiale in cui sorge l'Istituto delle FMA è un momento di travaglio e di crescita, di crisi e di vitalità religiosa. Il prof. Giacomo Martina dice che la situazione degli istituti in Italia intorno agli anni '70 rivela una duplice antinomia: persistente crisi interna agli istituti e fioritura di iniziative e di nuove fondazioni.[3]

2) La nuova fioritura degli istituti religiosi stimola una procedura giuridica talora inesistente oppure inadeguata e di lenta elaborazione, specie in Italia e in particolare per gli istituti femminili.[4] D'altra parte, l'evoluzione della legislazione promuove l'espansione della vita religiosa femminile.[5]

A mio parere questa situazione incide sull'atteggiamento di don Bosco in ordine alla fondazione di un nuovo istituto di suore. Se da una parte egli si sente stimolato dal graduale riconoscimento dato alla donna nel campo dell'azione sociale e dell'educazione, dall'altra comprende le esigenze della procedura verso la quale si avviano i nuovi istituti. Egli infatti si mostrerà inizialmente reticente nel fondare e ancor più nel fare approvare dalla Santa Sede l'Istituto ormai fondato.[6]

3) La terza osservazione si riferisce alla diversità del gruppo primigenio delle FMA in rapporto a quello dei salesiani. Questi provengono nella maggior parte dall'ambiente di Valdocco, sono cioè ragazzi direttamente educati da don

[3] «Uno sguardo anche superficiale alla situazione degli Istituti religiosi in Italia intorno al 1870 rivela una duplice antinomia, difficile a spiegare almeno a prima vista: una persistente crisi degli Istituti nel loro complesso, molto anteriore alle leggi eversive; e una fioritura di iniziative costruttive e una rapida esuberante espansione» (G. MARTINA, *La situazione degli Istituti religiosi in Italia introno al 1870*, in: *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, III/1, Milano, Vita e Pensiero 1973, p. 194).

[4] «Il continuo ricorso di queste fondazioni [femminili] a Roma [...] coopera [...] ad accrescere sia la loro importanza [...] sia quella dell'autorità della Chiesa negli Stati in cui si trova ad agire. Se alcuni elementi sono accolti facilmente [nella procedura], altri avevano bisogno di ripensamento»: G. ROCCA, *Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia dal 1800 al 1860*, in: ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI PROFESSORI DI STORIA DELLA CHIESA, *Problemi di Storia della Chiesa. Dalla Restaurazione all'Unità*. Atti del VI Convegno di aggiornamento (Pescara 6-10 settembre 1982), Napoli, Edizioni Dehoniane 1985, p. 171-172).

[5] Ci troviamo in realtà con situazioni antitetiche. «Da un lato è riconosciuto gradualmente alla donna un maggior spazio nella vita attiva, particolarmente nell'assistenza e nell'istruzione elementare. Dall'altro la legislazione ecclesiastica dell'Ottocento comincia ad evolversi, a riconoscere a questi istituti, finora non considerati ufficialmente come "religiosi", gli attributi essenziali della vita religiosa vera e propria» (MARTINA, *La situazione* 200).

[6] «Un fatto che può sembrare un'anomalia nella vita di Don Bosco è che egli non chiese e non si decise mai a chiedere a Roma l'approvazione delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Tanto più ciò è sconcertante, quanto più si bada al contesto in cui si colloca, nella cornice di una mentalità che è portata a dare gran rilievo alla persona del Papa e alle prerogative che la religiosità cattolica del tempo afferma ed esalta. [...] Mentre da una parte, per salvaguardare alla Società Salesiana la fisionomia che aveva sognata, si sottrae alle pressioni vescovili di Torino [...], dall'altra, quasi nello stesso tempo, per un moto affettivo analogo rifugge dal sottoporsi a Roma per quanto riguarda l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice» (STELLA, *Don Bosco* I 203s).

Bosco;[7] le prime FMA, invece, sorgono da un gruppo già formato, con spiritualità e strutture proprie: le Figlie di S. Maria Immacolata di Mornese.[8]

4) L'ultima osservazione è di carattere documentario. Debbo dichiarare che non esistono studi di tipo storico-critico su questo argomento.[9] La storiografia salesiana al riguardo, sebbene tenti ricostruzioni il più possibile attendibili, si pone su una linea di narrativa edificante più che su un versante scientifico.[10] Bisognava dunque lavorare su documenti di prima mano i quali sono scarsi ma importanti.[11] La ricerca, ormai avviata, il vaglio critico delle fonti, la pubblicazione di edizioni critiche sul materiale esistente si rendono indispensabili in ordine ad un'ermeneutica corretta nell'ambito della storia delle FMA.

Premessa una necessaria contestualizzazione e un riferimento alle fonti storiche, prendo atto della dinamica che si sviluppa tra i due poli del rapporto in questione: il primo nucleo delle FMA, gruppo in trasformazione e realmente

[7] MB IV 429.

[8] Si tratta di una Pia Unione sorta circa il 1851 nella parrocchia di Mornese per iniziativa di Angela Maccagno (1832-1891). Don Domenico Pestarino, sacerdote di Mornese, diede forte impulso al gruppo, essendone la guida spirituale immediata. Il teologo genovese Giuseppe Frassinetti (1804-1868) compilò una Regola dietro richiesta di don Pestarino e in base ad un Abbozzo della Maccagno. La Pia Unione assunse il nome di Nuove Orsoline Figlie di S. Maria Immacolata sotto la protezione di S. Orsola e di S. Angela Merici (cf G. FRASSINETTI, *Opere edite ed inedite. Opere Ascetiche* II, Roma, Postulazione Generale dei Figli di S. Maria Immacolata 1909, p. 108ss.; M.E. POSADA, *Giuseppe Frassinetti e Maria Domenica Mazzarello. Rapporto storico-spirituale*, Roma, LAS 1986).

[9] Il capitolo dedicato alle FMA nell'opera ctitica di Piero Stella, sopra citata, è uno studio documentato e stimolante; purtroppo sintetico, ma da ritenersi come il primo sull'argomento. A livello di ricerca, nel campo dell'ecdotica si colloca l'edizione critica delle Costituzioni primitive delle FMA a cura di Cecilia Romero. È uno studio serio che in modo indiretto ma fondato indaga sull'origine del testo e sulla sua collocazione storica. Cf G. BOSCO, *Scritti editi e inediti*, II. *Costituzioni per l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (1872-1885)*. Testi critici a cura di Sr. Cecilia Romero FMA, Roma, LAS 1983. Uno studio sulla genesi della fondazione è stato pubblicato da me in occasione dell'anno centenario della morte di don Bosco: cf M.E. POSADA, *Alle origini di una scelta. Don Bosco, Fondatore di un Istituto religioso femminile* in: R. GIANNATELLI (a cura), *Pensiero e prassi di Don Bosco*, Roma LAS 1988.

[10] Così le MB e la *Cronistoria*. Non sono anch'essi studi critici, sebbene fondamentali per la storia della Società salesiana e dell'Istituto FMA: E. CERIA, *Annali della Società Salesiana*, Torino, SEI 1941-1951, 4 vol.; G. CAPETTI, *Il cammino dell'Istituto nel corso di un secolo*, Roma, Istituto FMA 1972-1976, 3 vol. Su queste fonti e studi si fonda, in generale, la storiografia dell'Istituto, oggi.

[11] Documenti appartenti all'AGFMA e all'ASC soprattutto il Fondo don Bosco (ASC 131-175) di cui esiste la microschedatura. Bisogna dire che le prime *Cronache* dell'Istituto sono tardive ed incomplete. La più antica sembra risalire intorno al 1887. Queste e documenti posteriori, ad esempio gli *Schiarimenti sugli inizi dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, sono scritti a modo di sintesi o riassunti. Si esige perciò un minuzioso vaglio critico documentario attraverso notizie e documenti piuttosto frammentari. Ci si trova così, a mio avviso, nel momento euristico di un processo di ricostruzione storica. In questo senso affermo che tutti i documenti, pur nella loro incompiutezza, risultano importanti.

modificato dall'intervento di don Bosco, e don Bosco stesso, nel momento della ricerca, della scelta e della fondazione dell'Istituto, coinvolto anch'egli in una dinamica di trasformazione, di continuità ed insieme di rottura con schemi precedenti, di novità di vita e di opere.

Studiando attentamente questa dinamica entro i limiti di tempo da me fissati, ho potuto individuare tre momenti, di non uguale durata, che esprimono le diverse modalità di un unico rapporto. L'articolazione dell'argomento riflette appunto questi tre momenti successivi:

1) un nuovo orientamento spirituale all'interno del gruppo delle Figlie di S. Maria Immacolata (1860-1870);

2) una vera scelta storica: il momento della fondazione (1871-1872);

3) una progressiva coscienza di appartenenza maturata all'interno del gruppo e all'interno dello stesso rapporto stabilitosi con don Bosco (1872-1876).

1. Un nuovo orientamento spirituale (1860-1870)

Il gruppo delle Figlie di S. Maria Immacolata (FSMI), impegnato in un intenso ritmo di vita cristiana, dedito a diverse attività parrocchiali,[12] diretto in modo continuativo ed immediato da don Domenico Pestarino[13] e gravitante nell'orbita spirituale del teologo genovese Giuseppe Frassinetti,[14] viene per la prima volta a contatto con il sacerdote Giovanni Bosco attraverso la mediazione personale dello stesso don Pestarino.

Le fonti non sono concordi né circa la data di questo incontro[15] né circa il

[12] Le Figlie di Santa Maria Immacolata avevano come scopo «procurare la propria santificazione e coadiuvare alla salute dei prossimi [esercitandosi] nelle opere di misericordia corporale [...] assistendo specialmente le povere inferme del luogo»: *Regola della Pia Unione delle Figlie di S. Maria Immacolata* (1885) I, 1; III, 37.

[13] Don Domenico Pestarino (1817-1874). Originario di Mornese, fece i suoi studi nel seminario di Genova, divenendo poi Prefetto nel medesimo seminario. Ritornato in paese nel 1847, lavorò intensamente pel rinnovamento spirituale della parrocchia. Direttore spirituale di Santa Maria Domenica Mazzarello per ventisette anni, fu, dopo la creazione del gruppo delle Figlie di S. Maria Immacolata, direttore spirituale del medesimo e primo direttore della comunità delle Figlie di Maria Ausiliatrice. L'incartamento relativo a don Pestarino, conservato nell'ASC, è classificato con questo titolo: «Pestarino Don Domenico, sac., fondatore dell'opera salesiana di Mornese»: ASC 275 1,3 (cf F. MACCONO, *L'Apostolo di Mornese. Sac. Domenico Pestarino*, Torino, SEI 1926).

[14] Don Giuseppe Frassinetti (1804-1868). Priore di S. Sabina in Genova. Teologo moralista, scrittore di opere ascetiche, pastore e direttore spirituale. Dietro richiesta di don Pestarino compilò le Regole della Pia Uione delle Figlie di S. Maria Immacolata e fu animatore spirituale del gruppo (cf G. FRASSINETTI, *Opere Ascetiche*. Introduzione e note di P. Giordano Renzi FSMI, Roma, Postulazione Generale dei Figli di S. Maria Immacolata 1978, 2 vol.; POSADA, *Giuseppe Frassinetti*).

[15] In una *Memoria* del card. Giovanni Cagliero depositata presso l'AGFMA si legge che

luogo dove è avvenuto;[16] e nemmeno sul contenuto di cui non esiste univocità nel racconto. Tutte le versioni riportano due elementi importanti: l'entusiasmo di don Pestarino nei confronti della persona e dell'opera di don Bosco[17] e l'interesse di don Bosco circa il gruppo delle FSMI guidato da don Pestarino.[18] Tuttavia le stesse fonti non sono concordi sul modo con cui il gruppo viene ad essere coinvolto nell'orbita di don Bosco. Alcune versioni presentano don Pestarino come colui che «offre» a don Bosco il gruppo dell'Immacolata senza una previa richiesta del medesimo;[19] in altre versioni è don Bosco stesso che, sentendo parlare don Pestarino, si «muove» spinto da interesse circa il gruppo.[20] Alcune testimonianze lasciano intravedere la pre-esistenza di un'inquietudine di don Bosco per fondare un istituto femminile,[21] altre fanno ri-

«questo incontro e visite successive avvennero nel 1860, 61, 62 e 64»: *Memoria del Cardinale Giovanni Cagliero, 15 febbraio 1922*, in AGFMA. La *Cronistoria* dell'Istituto delle FMA e il biografo di Santa Maria Domenica Mazzarello, don Ferdinando Maccono, si rifanno ad una testimonianza di don Giuseppe Campi, sacerdote di Mornese. L'incontro sarebbe avvenuto «verso il 1862»: *Testimonianza di D. Giuseppe Campi*, in AGFMA; cf *Cronistoria* I 111; F. MACCONO, *S. Maria Domenica Mazzarello, Confondatrice e prima Superiora Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, vol. I, Torino, Istituto FMA 1960, p. 100. L'Autrice della *Cronistoria*, M. Clelia Genghini, Segretaria generale dell'Istituto FMA, in base a diverse ricerche da lei condotte suggerisce come possibili i mesi di agosto, settembre od ottobre del 1862 (cf *Cronistoria* I 111-114).

[16] Nella *Memoria* del card. Cagliero, sopra citata, si legge: «Ricordo che Don Pestarino mi disse di aver conosciuto Don Bosco in Genova, in casa del Parroco Frassinetti di S. Sabina». Il Campi invece afferma che l'incontro avvenne in viaggio, sul treno che portava don Bosco e don Pestarino da Acqui ad Alessandria. Questa testimonianza viene accettata dalla *Cronistoria* e dal Maccono.

[17] «[Don Pestarino] preso da venerazione per le sue virtù [di don Bosco] s'invogliò di venire a Torino»: G. CAGLIERO, *Memoria*, in AGFMA.

[18] La *Cronistoria*, assieme all'interesse di don Pestarino per l'opera di don Bosco, mette in evidenza l'interesse di don Bosco per il gruppo delle Figlie di S. Maria Immacolata che don Pestarino dirigeva e ricostruisce, in modo ipotetico ed immaginoso, il dialogo tra i due, del quale, in realtà, rimangono appena gli accenni (cf *Cronistoria* I 114-116).

[19] Significativa una testimonianza di don Michele Rua, successore di don Bosco, durante il Processo Ordinario di canonizzazione dello stesso don Bosco: «[Don Pestarino] con calde istanze ottenne pure che l'adottasse [la Pia Unione] come sua spirituale famiglia. D. Bosco vedendo il buono spirito, la pietà e la vicendevole carità, che colà regnava, lasciò il Sacerdote D. Pestarino alla direzione delle medesime [Figlie di S. Maria Immacolata e poi FMA] finché il Signore lo conservò in vita (1872) [*sic*]» (M. RUA, *Deposizione*, in SACRA RITUUM CONGREGATIO, Taurinen. *Beatificationis et canonizationis Servi Dei Joannis Bosco Sacerdotis Fundatoris Piae Societatis Salesianae, Positio super Introductione Causae, Summarium super dubio*, p. 323: citerò *Summ.*).

[20] È la tesi maggiormente affermata nei documenti dell'Istituto. Cf *Schiarimenti*, 3-4, dove si dà enfasi all'appartenza di don Pestarino alla Società salesiana. Il documento più interessante al riguardo è, a mio parere, la *Memoria autografa* di don Pestarino, dove egli mette in evidenza il ruolo di don Bosco in ordine all'idea di fondare. Il documento non accenna però al primo incontro ma inizia il racconto dal 1871: «Nel mille ottocento settant'uno il benemerito Sacerdote D. Bosco esponeva a D. Pestarino Domenico [...] il suo desiderio per l'educazione cristiana delle povere fanciulle e dichiarava che Mornese sarebbe stato il luogo che conosceva più adatto [...] essendovi già da varii anni iniziata la Congregazione delle zitelle sotto il nome dell'Immacolata e delle nuove Orsoline ecc...» (D. PESTARINO, *Memoria autografa*, manoscritto A in AGFMA).

[21] Così gli *Schiarimenti*, ff. 2-6.

levare come l'incontro detto «provvidenziale» susciti in don Bosco l'idea di fondare.[22]

A mio parere nell'incontro avvenuto probabilmente nell'estate del 1862[23] don Bosco trova la strada definitiva per l'attuazione di un progetto che maturava da lungo tempo.

Da quel momento i fatti sono reperibili con maggiore attendibilità e chiarezza e il coinvolgimento del gruppo, sempre mediato da don Pestarino, si fa più evidente ed effettivo. Il rapporto con don Bosco si va profilando in tre direzioni:

a) in ordine alla sua persona che suscita nel gruppo ammirazione, rispetto, venerazione per la sua personalità e fama di santità;[24]

b) in ordine alla sua opera educativa, che coinvolge tutta la popolazione di Mornese, specialmente con la prima visita del Santo al paese nel 1864:[25] le FSMI furono particolarmente coinvolte nella preparazione di questa visita e, dopo la proposta di don Bosco fatta a tutta la popolazione di fondare a Mornese un collegio per i ragazzi, s'impegnarono loro stesse nel lavoro di costruzione dell'edificio;[26]

c) in ordine ad un progetto insolito che don Bosco va lentamente manifestando nelle sue visite a Mornese negli anni successivi[27] e che culmina in un

[22] «[Don Bosco] non venne nella decisione [di fondare] sino a quando la Provvidenza gli aperse essa stessa evidentemente la via. Un pio sacerdote, D. Domenico Pestarino ecc.» (M. RUA, *Deposizione*, in *Summ.* 323).

[23] Cf POSADA, *Alle origini* 162-169.

[24] Cf *Cronistoria* I 148-150. Interessante, a questo proposito, mi sembra una lettera di don Pestarino a don Michele Rua. In occasione della malattia di don Bosco avvenuta a Varazze verso la fine del 1871 le Figlie di S. Maria Immacolata pregarono ed offrirono perfino la vita per la salute del Santo: «Ebbi la consolazione, nella tristezza, di sentirmi chiedere da una che, se le permettevo, faceva l'olocausto della sua vita per ottenere la salute e la vita di don Bosco, il ché mi ripeterono altre, pronte a morire [...] e faranno l'olocausto alla santa comunione» (D. PESTARINO, *Lettera a Don Michele Rua*, Mornese, 17 dicembre 1871; manoscritto originale in ASC 275, 1, 2 (2). *Pestarino*).

[25] «Nell'ottobre di quest'anno [1864] passò da Mornese il Rev.mo e celebre D. Bosco di Torino con 60 e più de' suoi giovani, con banda musicale ecc... col quale da qualche tempo, per grazia di Dio, io aveva fatto relazione ed eravamo intesi in molti punti; con lui avevo esternato tutto il mio povero spirito e i miei progetti. Giunto qui ed accolto dalla popolazione nel miglior modo possibile, si fermò 4 giorni, nei quali si fece bellissima funzione in Chiesa, accademia a Borgoalto; ed io intanto gli esternai il mio desiderio di fabbricare in tal luogo...» (*Racconto-Memoria della fabbrica di Borgoalto*. Copia allografa di un racconto attribuito a Don Pestarino, in ASC, 409, 1,5 f. 4).

[26] Cf *ivi* 2ss.; *Cronistoria* I 147-154.

[27] Nel 1867 don Bosco visita Mornese in diverse occasioni (cf *Cronistoria* I 204-239). Importanti documenti per ricostruire il rapporto don Bosco - don Pestarino e Mornese sono le lettere autografe del Santo a don Pestarino: [febbraio 1865], [1867], 4 ottobre 1867, 3 dicembre 1867, 25 dicembre 1867, 8 marzo [?], 28 [?] 1868, 23 febbraio 1868, 26 ottobre 1868, 2 maggio 1870, 10 luglio 1870, in ASC 13101.

«programma» di vita spirituale da lui proposto a tutto il gruppo verso il 1869.[28]

Il coinvolgimento mediato ma effettivo del gruppo delle FSMI nell'orbita di don Bosco così come appare in questo decennio di trasformazione è di carattere prettamente spirituale, rivela cioè un comune atteggiamento interiore che si esprime, da parte del gruppo, nell'ammirazione della persona e dell'opera di don Bosco e nella prima apertura ai suoi orientamenti diretti. Da parte di don Bosco manifesta interesse ma insieme reale ponderazione di una scelta attraverso incontri mediati ed immediati con un gruppo del quale arriva a conoscere bene la spiritualità e l'azione apostolica.

2. Una vera scelta storica: il «momento» della fondazione (1871-1872)

Dal punto di vista storico la genesi di un istituto religioso non può ridursi alla data della sua fondazione. La genesi è un processo di durata diversa a seconda della vicenda storica che ogni istituto attraversa. Il 5 agosto 1872 è la data che l'Istituto delle FMA riconosce come quella della sua fondazione e corrisponde, in effetti, alla funzione delle prime professioni.

Documenti attendibili relativi alla genesi dell'Istituto ci permettono di verificare modifiche di rilievo nell'arco di tempo che intercorre tra il 1871 e il 1872. Questo tempo lo riteniamo quasi il «momento» vertice della fondazione. Sono modifiche che riguardano il rapporto ormai stabilitosi tra don Bosco e le FSMI.

Una lettera autografa di don Bosco a madre Enrichetta Dominici, Superiora generale delle Suore di Sant'Anna della Provvidenza,[29] ci mette di fronte ormai ad una decisione di don Bosco e ad un suo progetto di fondazione. Egli chiede alla Dominici di aiutarlo nella redazione di un abbozzo di Regolamento per «fondare un Istituto le cui figlie in faccia alla Chiesa siano vere religiose, ma in faccia alla civile società siano altrettante libere cittadine».[30] Questa decisione sarebbe stata manifestata da don Bosco al suo Capi-

[28] La *Cronistoria* parla di un «Orario-Programma», di un Regolamento di vita scritto di pugno di don Bosco nell'aprile 1869 (cf I 222-224). C. Romero, nello studio già citato sulle Costituzioni FMA, così si esprime: «Senza voler entrare nella questione dell'esistenza e datazione di questo *regolamento* ci sembra di poter affermare che non si tratta di un testo normativo riguardante la vita religiosa di una comunità» (C. ROMERO, *Alle origini delle Costituzioni dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, in: BOSCO, *Scritti* 32).

[29] Madre Enrichetta Dominici (1829-1894). Nacque a Borgo Salasio, Carmagnola (Torino). Entrò nell'Istituto fondato dalla Marchesa di Barolo a Torino, le Suore di S. Anna della Provvidenza, dedite all'educazione delle fanciulle del popolo. Fu Superiora generale per 32 anni. La personalità di M. Dominici dovette dare affidamento a don Bosco per la sua saggezza spirituale e di governo. Cf *Vigilia eroica. Pagine autobiografiche di suor M. Enrichetta Dominici delle Suore di S. Anna della Provvidenza*. Introduzione e note di Morazzetti S.P., Tivoli 1951. M. Dominici fu proclamata beata nel 1978.

[30] *Lettera di Don Bosco a Madre Enrichetta Dominici*, Torino, 24 aprile 1871, originale autografo in ASSA.

tolo (Consiglio) superiore.[31]

La lettera contiene infatti elementi preziosi per individuare non soltanto le fonti del primo codice di vita delle FMA ma anche per conoscere l'identità giuridico-ecclesiale del nuovo Istituto. Appare inoltre significativo che don Bosco si rivolga ad una donna per l'elaborazione del testo-base della Regola e che scelga la superiora di un istituto religioso dedito all'educazione delle ragazze di ceto popolare.

Ma anche da parte del gruppo delle FSMI si verifica una vera scelta. Entrato ormai in rapporto diretto con don Bosco, il gruppo è chiamato a decidere su un nuovo impegno di vita e su un'appartenenza più stretta al progetto del Santo torinese.[32] Una parte del gruppo delle Nuove Orsoline FSMI rifiuta apertamente la proposta di diventare «religiose» dimostrando consapevolezza del cambiamento radicale nella loro condizione di vita. Altre aderiscono prontamente, dando segni di sapere operare una scelta già ponderata. Altre aderiscono più tardivamente, dimostrando anche loro di avere il «sentore» del cambiamento.[33]

La *Memoria* autografa di don Pestarino così sintetizza la prima adunanza tenutasi il 29 gennaio 1872 in vista dell'elezione di un Capitolo (Consiglio) superiore: «... il bel giorno di S. Francesco di Sales, ed esposto quanto D. Bosco li aveva consigliato [a don Pestarino], detto il *Veni Creator Spiritus* col Crocifisso esposto sopra un tavolino con due candelieri accesi, passò alla votazione, essendo in numero di 27, facendo poi leggere i voti ricevuti da D. Pestarino, dalla Angela Maccagno Maestra del Paese, e fino allora Superiora di quelle che vivono in loro famiglia. Risultò dallo scrutinio 21 voti a Maria Mazzarello di Giuseppe detta di Valponasca [...] si passò alla votazione della seconda Assistente che riuscì Petronilla con voti 19; si ritirarono queste due e nominarono per Maestra delle Novizie Felicina [Mazzarello], ed Economa Giovanna [Ferrettino] e per Vicaria o Vicesuperiora per quelle del paese, la Maestra Maccagno. Si pubblicarono e si finì col *Laudate Dominum* l'adunanza che dopo fu sciolta».[34]

Sette mesi più tardi ebbero luogo le prime professioni. Coloro che aderi-

[31] Studi e fonti ritengono il 24 aprile 1871 la data in cui don Bosco si compromise ufficialmente davanti al suo Capitolo superiore in ordine alla fondazione di un Istituto femminile. A conferma di quest'affermazione si rimanda al Verbale di quest'adunanza. Così STELLA, *Don Bosco* I 188; MB X 594; *Cronistoria* I 241. Nell'ASC non esistono i Verbali di quell'anno (cf ASC 0592) e la notizia non si riscontra né in Verbali successivi né in altre fonti (cf Conferenze Generali nella Festa di S. Francesco di Sales ASC 04, *Cronachette*, Documenti per scrivere la storia di D. Gio. Bosco, compilati dal Lemoyne in 45 volumi ASC 110). Una deposizione di don Paolo Albera, richiesta da don Rua, riporta il fatto attribuendolo però al 1870 (cf Verbali del 9 e 23 dicembre del 1907 in ASC 0592 e *Summ II. Substantialia Causae*, 68 ss.).

[32] Cf PESTARINO, *Memoria A*, in AGFMA.

[33] Cf *Cronistoria* I 272-274.

[34] PESTARINO, *Memoria A*, in AGFMA.

rono al progetto di don Bosco si trasferirono al collegio fatto costruire da don Pestarino nel luogo detto Borgoalto e in un primo momento destinato, nelle intenzioni di don Bosco, per la scuola dei ragazzi di Mornese. Ora si trasformava nella Casa-Madre dell'Istituto delle FMA.

Il «sigillo» storico-ecclesiale di una tale trasformazione del gruppo da semplice Pia Unione parrocchiale in Istituto religioso fu dato dalla presenza del vescovo di Acqui, mons. Giuseppe Maria Sciandra durante la funzione delle professioni; il «sigillo» storico-salesiano fu apportato dalla presenza del fondatore il quale, per invito dello stesso vescovo, rivolse la parola alle nuove professe, precisamente in quanto fondatore.[35]

Leggendo le poche notizie che si posseggono di questo avvenimento sembrerebbe però che don Bosco non manifesti una piena consapevolezza «storica» del fatto che si stava compiendo il 5 agosto. Infatti egli non prevedeva di poter essere presente alle professioni,[36] appare quasi costretto ad andarvi,[37] e parte quasi immediatamente da Mornese senza che compaia la sua firma nel verbale di fondazione.[38] Tuttavia la sua presenza, l'invito del vescovo a dirigere la parola alle nuove professe, l'assunzione che dell'Istituto egli fa alla presenza dello stesso vescovo, rivelano la qualità del rapporto storico che ora stabilisce con le FMA davanti alla Chiesa e davanti alla storia.

Da un semplice, sebbene profondo coinvolgimento spirituale, il rapporto delle FMA in ordine alla persona e alla missione ecclesiale di don Bosco si trasforma in una relazione di carattere storico che comporta una dipendenza reale dal fondatore e si apre all'assunzione di un nuovo vincolo, quello giuridico, con l'accettazione del nuovo Codice di appartenenza. Questo, dalle prime e pur imperfette fasi della sua stesura, porta già l'impronta del pensiero e dello spirito di don Bosco.[39]

3. Una progressiva coscienza di appartenenza giuridica (1872-1876)

Dall'osservazione attenta del *modus vivendi* delle prime FMA, così come appare presentato dalle Regole e dalle notizie che le Cronache riportano, si coglie uno stile semplice, povero, sereno e austero, tutto incentrato nella configurazione della prima comunità e nell'impegno apostolico tra le ragazze, specie le educande.

Tuttavia, alcuni fatti quasi immediatamente successivi alla fondazione di-

[35] *Loc. cit.*

[36] Cf *Cronistoria* I 297.

[37] Cf *ivi* 307.

[38] *Verbale relativo alla fondazione dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice eretto in Mornese Diocesi di Acqui*, Mornese, 8 agosto 1872, copia autenticata in ACVA Registri, 15, 520-522.

[39] Cf ROMERO, *Alle origini*, in: BOSCO, *Scritti* 34-49.

mostrano una progressiva maturazione nella consapevolezza e nella strutturazione giuridica dell'Istituto, consapevolezza che incide sul rapporto stabilitosi tra la comunità primitiva e il suo fondatore

Nel 1874, ancora vivente don Pestarino, don Bosco procede a due provvedimenti giuridici di rilievo: la scelta di un Direttore generale dell'Istituto,[40] nella persona di uno dei suoi migliori salesiani, don Giovanni Cagliero;[41] e la nomina di una Superiora generale nella persona di suor Maria Domenica Mazzarello, che fino allora aveva presieduto la comunità con il titolo di Vicaria.[42]

La nomina di don Cagliero è giustificata dall'impossibilità, da parte di don Bosco, di seguire direttamente l'Istituto e dalla sua lungimirante visione circa l'espansione del medesimo.[43] La nomina della Superiora generale ubbidisce forse all'esigenza di assicurare una figura giuridica allora controversa ma necessaria per la procedura del tempo.[44]

[40] Solo a partire dal manoscritto F (copia delle Costituzioni primitive delle FMA depositata da Don Bosco nell'ACVA, Registri 17), che porta la data 1875, compare la figura del Direttore generale dell'Istituto. «Direttore Generale sarà un membro del Capitolo Superiore della Società Salesiana. Direttore particolare o locale sarà quello cui è affidata la direzione di qualche casa dell'Istituto»: *Costituzioni per l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Titolo 2, 1. Nei manoscritti precedenti si dice: «L'Istituto delle suore o figlie di Maria Ausiliatrice è sotto l'immediata dipendenza del Superiore Generale della Società di S. Francesco di Sales cui danno il nome di Superiore Maggiore»: *ivi* Tit. 2, 1 (Manoscritti A-E). Cf BOSCO, *Scritti* 209-252.

[41] Giovanni Cagliero cardinale (1838-1926). Nel 1875 parte a capo della prima spedizione missionaria dei salesiani in Argentina. Nel 1884 Leone XIII lo nomina vescovo titolare di Magida e gli affida il Vicariato della Patagonia. Nel 1904 Pio X gli affida la visita apostolica nelle diocesi di Tortona, Piacenza, Albenga e Savona e poi l'invia come Ministro plenipotenziario e Delegato apostolico del Centro America. Nel 1915 Benedetto XV lo nomina cardinale e lo assegna alla sacra Congregazione dei Religiosi, di Propaganda Fide e dei Riti. Nel 1920 è nominato vescovo della diocesi di Frascati. Muore a Roma nel 1926 (cf G. CASSANO, *Il Cardinale Giovanni Cagliero*, Torino, SEI 1935, 2 vol.).

[42] Nelle prime elezioni del Capitolo superiore dell'Istituto, il 29 gennaio 1871 era stata scelta come Superiora (con voti 21 su 27) sr. Maria Domenica Mazzarello, la quale «suggerì le pareva lasciar nelle mani di D. Bosco la scelta della prima Superiora» (PESTARINO, *Memoria A*, in AGFMA). Sentito il parere di don Bosco, la Mazzarello rimase Superiora con il titolo di Vicaria, fino al 1874. La prima codificazione della figura di una Superiora generale appare infatti nel manoscritto D, la cui datazione si colloca tra gli anni 1874-1875 (cf BOSCO, *Scritti* 85-95).

[43] Nell'anno della nomina del Direttore generale dell'Istituto esisteva soltanto la Casa centrale o Casa-madre di Mornese.

[44] È interessante notare che prima del 1839 non si pone in Italia il problema giuridico della Superiora generale. Dovendolo affrontare sorgono diverse difficoltà. Alcune sono di ordine ecclesiastico, come la possibilità di intralciare l'autorità dell'Ordinario del luogo. Altre direttamente collegate alla condizione femminile. Si creano serie preoccupazioni per l'estensione degli istituti che nel caso di avere una Superiora generale sarebbero appoggiati a «deboli donne». Gli spostamenti necessari per le visite di una Superiora generale sarebbero contrari alla condizione femminile. C. Rocca riporta una risposta del consultore della sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari, il cappuccino Giusto da Camerino: «Non sembra né conforme alla prudenza né cosa decente che donne religiose, di cui la ritiratezza dovrebbe essere un distintivo carattere, viaggino con tanta frequenza» (ROCCA, *Le nuove* 155).

Nel mese di marzo dello stesso anno 1874 don Bosco aveva presentato alla Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari un «Riassunto» della Pia Società Salesiana, in ordine all'approvazione delle Costituzioni. In questo «Riassunto» faceva allusione alla fondazione di Mornese in termini molto succinti.[45]

Senza attardarsi, dunque, in chiarificazioni sulla struttura giuridica dell'Istituto don Bosco si orienta invece verso l'approvazione diocesana del medesimo e delle Costituzioni, procedendo alla revisione di queste,[46] nel desiderio di presentarle al vescovo di Acqui, lo stesso mons. Sciandra che aveva presieduto alle prime professioni.

La domanda per l'approvazione è un documento altamente significativo per quanto concerne l'origine dell'Istituto, la sua fondazione, le sue finalità, il suo sviluppo.[47] Il manoscritto è firmato da don Bosco, da don Giacomo Costamagna, allora direttore locale nella Casa di Mornese, e da suor Maria Mazzarello. È interessante rilevare, alla luce del contesto storico del momento, come accanto alla firma della Mazzarello, don Bosco abbia aggiunto, di suo pugno, l'abbreviazione: «Sup.», che prova la reale esistenza di una effettiva Superiora dell'Istituto.[48]

Le lettere di Maria Domenica Mazzarello, indirizzate in questi anni a don Bosco, dimostrano la sua personale dipendenza e quella dell'Istituto dal Superiore Maggiore don Bosco. Scrive la Santa: «Permetta, Rev.mo Superiore Maggiore, ch'io mi raccomandi alle sue efficaci preghiere acciò possa adempiere con esattezza tutti i doveri che la mia carica m'impone e possa corrispondere ai tanti benefizi datimi dal Signore ed alle aspettazioni della S.V.; dica una di quelle efficaci parole a Maria SS. perché voglia aiutarmi a praticare ciò che debbo insegnare alle altre e possano così ricevere tutte da me quegli esempi che il mio grado m'obbliga di dar loro».[49]

Sorto su un terreno di spontaneo ma profondo coinvolgimento spirituale, consolidatosi attraverso un'effettiva scelta di significato storico, il rapporto esistente tra le FMA e don Bosco si afferma anche come reale appartenenza giu-

[45] «Come appendice e dipendentemente dalla Congregazione Salesiana è la Casa di Maria Ausiliatrice fondata con approvazione dell'autorità Ecclesiastica in Mornese diocesi d'Acqui. Lo scopo si è di fare per le povere fanciulle quanto i Salesiani fanno per i ragazzi. Le religiose sono già in numero di quaranta ed hanno cura di 200 fanciulle»: *Riassunto della Pia Società Salesiana di S. Francesco di Sales nel 1874*, in: CONGREGAZIONE PARTICOLARE DEI VESCOVI E REGOLARI [...], *Torinese, sopra l'approvazione delle Costituzioni della Società Salesiana* [?] marzo 1874, in ASC 0231.

[46] Cf Manoscritti E, F delle Costituzioni primitive in: BOSCO, *Scritti* 99-123.

[47] Cf *Domanda a mons. Giuseppe Maria Sciandra per l'approvazione dell'Istituto e delle Costituzioni delle Figlie di Maria Ausiliatrice* [s.d.]. Manoscritto originale, Cartella Mornese; copia autenticata (Acqui 26 [?] gennaio 1876), in: *Costituzioni per l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, manoscritto originale in ACVA, Registri 17.

[48] Cf *Loc. cit.*

[49] M.D. MAZZARELLO, *Lettera a Don Bosco*, Mornese, 22 giugno 1874, in: M.E. POSADA (a cura), *Lettere di S. Maria Domenica Mazzarello, Confondatrice dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Roma, Istituto FMA ²1980, p. 51-52.

ridica al tronco salesiano. Tale appartenenza comporta un singolare e stretto vincolo con il fondatore il quale, chiedendo l'approvazione ufficiale dell'Istituto e delle prime Costituzioni, assume «in proprio», davanti alla Chiesa, la reale paternità dell'Istituto.

4. Osservazioni conclusive

Ho detto, all'inizio di queste riflessioni, che il rapporto stabilitosi tra le prime FMA e don Bosco risulta *paradigmatico* nella storia dell'Istituto. Mi sembra infatti di poter osservare, a modo di conclusione, come gli elementi spirituali, storici e giuridici, costituenti un unico rapporto, interagiscano in una dinamica di «circolarità» attraverso i diversi momenti della vita dell'Istituto.

Tali elementi o dimensioni si accentuano in modo particolare nelle varie fasi attraverso le quali l'Istituto continua ad approfondire il suo rapporto con il fondatore.

Nel difficile momento della separazione giuridica dell'Istituto dalla Società salesiana effettuatasi in forza delle *Normae secundum quas* emanate dalla sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari nel 1901 ed attuatesi nell'Istituto a partire dalle Costituzioni del 1906,[50] l'Istituto approfondisce il suo rapporto con il fondatore e pur acquistando l'autonomia giuridica ritrova, nella vincolazione spirituale con la Società salesiana, nella persona del Rettor Maggiore *pro tempore*, il punto di sutura con lo spirito delle origini.

Dal 1907 al 1920 e precisamente attraverso successive chiarificazioni provocate all'interno del Processo di beatificazione e canonizzazione di don Bosco,[51] la Chiesa, la Società salesiana e l'Istituto delle FMA hanno la possibilità di mettere in evidenza in modo incontrovertibile la fondatezza della paternità storica di Don Bosco nei riguardi dell'Istituto femminile da lui fondato, dissolvendosi così ogni ipotesi circa una semplice paternità adottiva, in quanto venne chiarito il vero ruolo di don Pestarino in ordine alla fondazione delle FMA.

La forza rinnovatrice del Concilio Vaticano II, che spinse gli Istituti religiosi verso la memoria della loro origine e contemporaneamente verso la profezia del loro avvenire, sollecitò anche la dinamica della «circolarità», ripor-

[50] Cf *Normae secundum quas S. Congr. Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis Novis Institutis Votorum simplicium*, Typis S.C. de Propaganda Fide, 1901. Cf ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Costituzioni delle Figlie di Maria Ausiliatrice fondate da Don Bosco*, Torino, Tip. salesiana 1906.

[51] Per uno studio dei Processi di beatificazione e canonizzazione di Don Bosco cf STELLA, *Don Bosco* III. Per l'approfondimento della fondazione dell'Istituto delle FMA nell'ambito dei Processi, cf M. MIDALI, *Madre Mazzarello. Il significato del titolo di Confondatrice*, Roma, LAS 1982.

tando l'Istituto ad approfondire il carisma delle origini. Il testo delle Costituzioni rinnovate appare in questo senso quale sintesi di memoria e profezia.[52]

In questo ritorno riflesso sulla storia e sulla spiritualità dell'Istituto apparve con lineamenti più definiti la figura di Santa Maria Domenica Mazzarello. Don Bosco, fondatore dell'Istituto in modo inequivocabile, non è l'unico ed il solo fondatore. La collaborazione efficace ed essenziale della Mazzarello spinse la Chiesa a conferirle il titolo di Confondatrice in senso vero e proprio.

Un'ultima osservazione si colloca sul piano metodologico. In forza della continua, progressiva e circolare dinamica che intercorre tra l'Istituto e i suoi fondatori viene postulata la continua e progressiva ricerca documentaria in ordine ad una corretta ermeneutica nei diversi campi: storico, teologico, giuridico, pedagogico, pastorale, sociale. A mio parere l'Istituto è agli inizi del momento euristico, forse il momento più delicato ma anche il più fecondo.

Euristica, esegesi ed ermeneutica sono anch'esse dimensioni di una circolarità che porta, a modo di spirale, ad una continua, direi inesauribile, ricerca del passato in ordine al reale progresso della storia.

[52] Cf ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Costituzioni e Regolamenti*, Roma, Istituto FMA 1982.

DON BOSCO E LA SOCIETÀ CIVILE

Giuseppe BRACCO

L'occasione del Centenario ha certamente stimolato l'attenzione degli studiosi sulla storia di don Bosco, ma a seconda della specializzazione, nel caso del sottoscritto l'economia, l'inseguire la figura di don Bosco ha significato anche il cercar di capire quale era il contesto entro il quale la sua opera si venne sviluppando. La permanenza a Torino ha costituito per me anche un'occasione fortunata per andare alle fonti originarie della documentazione che oggi rimane di quel periodo.[1]

In questa occasione vorrei esporre ai presenti alcune considerazioni, più che non un discorso completo che richiederebbe ben altro tempo per tentare di presentare gli stimoli, con le indicazioni nuove, derivati dalle ricerche fatte. Cercherei anche di dare una nuova chiave di lettura, se così mi è consentito dire, degli studi che da tempo sono conosciuti e che hanno contribuito a formare una visione ormai consolidata di quello che avvenne in quei decenni, estremamente rappresentativi per Torino, compresi tra il 1840 e il 1880.

Nuovi documenti si sono visti, ma soprattutto si è visto che ormai la storia economica dell'Italia dell'Ottocento è affrontata in modi totalmente nuovi che diventano estremamente interessanti anche per capire don Bosco.

Trent'anni fa, circa, vennero di moda in Italia gli studi di storia economica, purtroppo con una prevalente corrente ideologica, che vedeva nell'applicazione del materialismo storico quasi una verità assodata sulla quale poi molti sono confluiti, anche soltanto nell'accettare i risultati che da quegli studi vennero evidenziati. Dico questo perché la visione che talvolta si dà della Torino dell'Ottocento come di una città che vive il periodo preliminare al decollo dello sviluppo industriale, oggi pare universalmente forzata. Non è certamente più possibile dire o scrivere, come è stato fatto, che la Torino dell'Ottocento ricorda la Londra della fase preindustriale o, peggio ancora, la Londra dei primi anni della rivoluzione industriale. Ciò certamente non è, solo che si consideri che la rivoluzione industriale torinese e italiana è chiaramente

[1] Per più ampie informazioni su quanto esposto in questa comunicazione cf G. BRACCO (a cura), *Torino e don Bosco*, I, Torino, Archivio storico della città di Torino 1989 [*nota ed.*].

collocata nel decennio a cavallo dei due secoli, l'Ottocento e il Novecento. Quindi non si può certamente applicare lo schema agli anni Quaranta di Torino.

Cercando di costruire un quadro, il più obiettivo possibile, di quella realtà, studiosi italiani, studiosi francesi, studiosi inglesi, in una parola studiosi europei convengono che la situazione economica e sociale dell'Italia e anche di Torino di quel periodo abbia delle caratteristiche proprie, peculiari, non rintracciabili in altre parti. Per dirla in termini economici, si è ormai capito chiaramente che il lento sviluppo italiano è stato tale da garantire un'offerta di beni e di servizi, che in realtà vi era, capace di corrispondere alla domanda di beni e di servizi che veniva dal contesto della società italiana. Con questa premessa, capire il quadro sociale e civile della Torino in cui opera don Bosco diventa più facile.

C'è una città che aveva un tessuto molto sparso, molto spezzettato di attività produttive, non certamente industriali, diciamo, come livello di dimensione di azienda, di tipo artigianale, anche se talvolta le tecniche utilizzate erano quelle delle innovazioni che si conoscevano nel resto dell'Europa.

Il ruolo di capitale poi presentava ancora Torino con caratteristiche diverse perché, nonostante tutto, Torino era città di servizi più che non città di produzione. Torino città di produzione lo diventerà soprattutto alla fine del secolo.

Allora questa città di servizi richiamava una massa di uomini, di donne e di contadini, che venivano con uno spirito che forse ricordava ancora le usanze dell'età moderna, quando i poveri delle campagne, nei momenti di difficoltà, andavano nelle grandi città, perché lì era più probabile trovare risorse per la propria vita, che nascevano dall'applicazione del vecchio dettato cattolico della carità come strumento reale per la ridistribuzione del reddito. Quindi poveri, oggi diremmo emarginati, a Torino venivano in molti, non tanto perché era in atto una trasformazione di tipo economico-produttiva, ma perché Torino era comunque il centro in cui era possibile approfittare di opportunità di sopravvivenza.

Occorre ancora tener presente che Torino era la capitale di un regno ampio, forse il più grande in termini territoriali nel contesto italiano (vi è tutta la Savoia, vi è il Piemonte, vi è la Liguria, vi è la zona della odierna Costa Azzurra, la parte marittima, vi è la Sardegna) e quindi in grado di esercitare un richiamo per una popolazione povera di un vasto territorio.

Il don Bosco che viene a Torino è portatore dei valori che sono presenti nella città, che sono presenti in Piemonte. E questi suoi valori nei rapporti con la società civile vengono esplicitati tutti nel corso della sua azione. L'essere presente in questa città con i valori antichi significava doversi confrontare con un Municipio che derivava dagli antichi valori dei liberi Comuni e quindi con una autorità cittadina che investiva tutta la città, significava confrontarsi con il Governo dello Stato, con la monarchia quindi, il re, i ministri, e poi una certa Chiesa. Non compete a me certo far qui la storia di quella Chiesa, però è una

Chiesa che appare consona a una tradizione che è dello Stato, che ha un certo modo di porsi, nei secoli precedenti e poi ancora nell'Ottocento, nei rapporti tra Chiesa e Stato, uno Stato, il Piemonte che presenta pure anch'esso un carattere molto peculiare.

Detto questo, non vorrei contraddirmi, pare che i primi atti, le prime mosse che don Bosco fa all'interno di Torino siano confacenti ad un disegno che è di tutta la Chiesa di Torino. Un dato che è apparso subito, nel momento in cui mi sono messo a leggere tra le carte su don Bosco all'interno degli archivi comunali, è che don Bosco non è mai solo. Don Bosco opera con un gruppo di sacerdoti, che sembrano tutti indirizzati verso uno stesso obiettivo, l'intervento nel settore dell'emarginazione e del disagio sociale, secondo schemi che sono pure essi anche antichi.

Sono i personaggi che oggi vengono ricordati come una ricchezza della Chiesa dell'Ottocento, da don Borel al Cafasso, al Murialdo, a tanti altri. Se con questo punto di vista si leggono le *Memorie biografiche* e si annotano anche soltanto i nomi di tutti i sacerdoti che passarono per Valdocco a lavorare con don Bosco, ci si rende conto del fenomeno: don Bosco non è mai solo, opera, mi sia permesso il termine, con una moltitudine di sacerdoti che lavorano nella città, secondo un disegno che pare complessivo. Che il disegno sia preordinato o che risulti soltanto a posteriori, dagli atti quotidiani, è oggi di difficile interpretazione.

Una lettera che abbiamo trovato – era sconosciuta ma oggi ormai è circolata – del marzo del 1846, diretta da don Bosco a Michele di Cavour, in cui chiede il permesso di portare la sua opera a Valdocco, pone in quattro punti fondamentali – autografi nel senso che sono firmati da don Bosco – i principi attraverso i quali poi don Bosco si muoverà sempre all'interno della società civile.

Il primo punto – scrive – è l'amore al lavoro; il secondo, la frequenza ai santi Sacramenti; il terzo, importantissimo dal nostro odierno punto di vista, il rispetto di ogni superiorità; il quarto, la fuga dai cattivi compagni, cosa questa che può anche essere letta in termini di semplice società civile.

In una città dove vi è molto disagio, dove vi sono delle autorità molto presenti, vi è una Chiesa che opera, il rapporto con le istituzioni, con la società civile, diventa uno strumento ineludibile, deve essere seguito.

È quasi possibile, ho usato il termine, pedinare don Bosco nel suo muoversi nella città. Non vi è praticamente nessun atto fondamentale, nessuna scelta che don Bosco non abbia sottoposto all'attenzione della società civile. Qualunque costruzione, dal semplice muro al grande palazzo, dalla piccola Cappella Pinardi sino alla grande Basilica di Maria Ausiliatrice, era eseguita sempre dopo averne avuto l'assenso dell'autorità civile. Anche l'intervento nelle opere, dalle grandi scuole fino all'intervento sui singoli, viene sempre fatto con un confronto con la società civile. Proprio l'intervento sui singoli ragazzi, ad esempio, ci presenta un modo di affrontare il problema così moderno, in tempi di contemporaneità di oggi, che a me è parso eccezionale.

Quando il Comune, la Prefettura, la Questura, il Governo si trovavano ad affrontare il caso di un ragazzo diremmo a rischio o abbandonato, non avendo allora lo Stato sabaudo alcuna struttura prevista per l'intervento in questo settore ed esistendo soltanto quelle istituzioni che oggi noi definiamo come IPAB (Istituti Privati di Assistenza e Beneficenza), chiedevano a don Bosco di intervenire.

Nel corso delle ricerche intraprese per la predisposizione di uno studio promosso dall'Amministrazione Comunale di Torino ho avuto modo di rintracciare delle lettere che considero molto belle, in un fondo dell'Archivio di Stato di Roma, con le quali don Bosco rispondeva alle richieste per un suo interessamento sui ragazzi. Sono, queste lettere, dei piccoli progettini per un intervento, in cui il ragazzo viene esaminato nelle sue cose essenziali, comunicati all'autorità civile, perché don Bosco pare volere che il suo modo d'intervenire sia, più che accettato, riconosciuto dall'autorità civile. Ecco allora che se il ragazzo è troppo giovane, don Bosco dirà: «Guardate che dobbiamo mandarlo prima da quest'altra parte; quando avrà l'età giusta lo prenderò». Un altro ragazzo viene esaminato e si scrive: «Non ha ancora l'istruzione. Lo mandiamo a scuola, poi lo avvieremo al lavoro, ma vedendo e cercando di capire quale è la sua inclinazione personale». Oppure viene il ragazzo che ha dei problemi perché il padre ha avuto dei guai con la giustizia, addirittura è stato giustiziato, e don Bosco: «Attenzione, che mettere un ragazzo di questo tipo con altri ragazzi, lo si potrà porre in ulteriore disagio, perché i ragazzi, nella loro cattiveria non voluta, possono perseguitarlo con la loro presa in giro, quindi noi non otteniamo il risultato di togliere il disagio, ma di peggiorarlo».

Questo continuo confrontarsi diventa un elemento importante. Se poi, da questi episodi che sono riferiti a persone, e quindi, in una certa misura, riservati, allarghiamo l'esame ai fatti più generali che investono le comunità di persone, troviamo dei comportamenti che sono altrettanto precisi nel cercare il confronto con la società civile.

Mi sono sempre stupito, nel leggere l'agiografia tradizionale di don Bosco, che per lui tutte le cose erano difficili. Ma possibile? E sembra quasi che, ogni volta, per riuscire a far qualcosa debba avvenire un fatto estemporaneo, per non dire di tipo quasi ultraterreno. C'è sempre un qualche intervento che glielo fa risolvere. Quando vuol fare la Basilica di Maria Ausiliatrice, quei cattivi del Comune non vogliono che sia intestata a Maria Ausiliatrice; quando vuole andare a Valdocco, Michele Cavour grida, e così via; cioè, ogni cosa che don Bosco fa, sembra presentata nella tradizione come estremamente difficile. Poi arriva là il tocco, il *deus ex machina* che risolve il problema.

Mi sono convinto di una cosa: don Bosco usa come metodo educativo, pedagogico, ma anche come metodo concreto per costruire la presenza della sua opera nella società civile uno strumento, che può sembrare brutto, ma che invece ha delle connotazioni belle per le conseguenze che comporta. Nella sua comunità, in cui lui vive, vi è un progetto, lui vuole coinvolgere tutti, lui passa la vita a coinvolger persone. Allora va e dice: «Dobbiamo fare questa cosa, ma

è una cosa difficile e bisogna faticare per averla». Tutti quelli della comunità devono partecipare. Chi può operare deve operare. Al limite, chi non può operare deve anche soltanto, e mi si perdoni il soltanto, pregare. Ma deve essere coinvolto, bisogna faticare. A questo punto, con il coinvolgimento, scatta l'altro meccanismo che è quello della solidarietà: tutti insieme, l'uno per l'altro, perché si ha un qualcosa da raggiungere che è confacente ad un fine. Questo meccanismo costruisce una comunità che vive insieme, che viene quasi beneficiata e che trova elementi di impulso nei momenti in cui poi il risultato è ottenuto.

Se leggiamo le carte in questo modo, vediamo che addirittura vi sono dei momenti in cui don Bosco su alcune cose ha già il permesso in tasca, è già riuscito ad ottenere il consenso di chi lo deve dare, ma questo non lo dice subito. Niente, bisogna conquistare ogni cosa.

Da questo punto di vista, ho studiato, forse sfiorando talvolta la paranoia, i singoli atti delle lotterie di don Bosco. Tutti ricordano le lotterie come uno strumento per l'acquisire i mezzi finanziari, per costruire, per fare, per operare. Leggendo quelle cose, ho trovato ben altri aspetti. Le lotterie sono uno dei più grandi strumenti di coinvolgimento della società civile nell'opera di don Bosco. Don Bosco, quando lancia una lotteria, presenta una sua idea. Poi incomincia un'opera di coinvolgimento, che è enorme, per la raccolta dei doni. Il momento della vendita dei biglietti è, sì, un momento di coinvolgimento, ma certamente minore del coinvolgimento che viene fatto prima per andare a costituire la Commissione promotrice, radunare i sostenitori e i donatori: sono migliaia di persone. E dopo, va bene, verrà il fatto a seguire, cioè quello della vendita dei biglietti, della realizzazione e dei sorteggi, con delle cose stupende, come la lotteria con il premio unico: si sorteggia, chi ha il numero? Non ce l'ha nessuno, l'aveva don Bosco e la cosa gli rimane.

Se mi è permesso, non vorrei rubare più tempo del dovuto, il rapporto con la società civile io tenterei di concretizzarlo in questo modo: quella frase che scrive il giovane prete che va a Valdocco – «amore al lavoro e rispetto di ogni superiorità» – diventa un modello da seguir per tutta la vita.

Il rapporto con le istituzioni è di un personaggio che fa parte della comunità retta da quelle istituzioni, ma che con loro si confronta con una pari dignità.

Egli sa di svolgere un compito che le istituzioni non sono in grado di svolgere e che lui invece garantisce. Allora questa pari dignità diventa grande, però bisogna poi scendere dalle istituzioni su tutta la società civile e l'unico strumento, il vero strumento è quello del coinvolgimento, coinvolgimento che comporta la solidarietà e che alla fine porta alla costruzione della comunità, che io comunque vedo, e ne parlavo così con degli amici stamane, ancora nella grande Famiglia salesiana di oggi.

La rapidità con cui i progetti salesiani vengono a conoscenza di tutta la Famiglia salesiana, ad esempio, pare uno strumento inventato don Bosco. Stamane citavo la «posta salesiana», come uno strumento di coinvolgimento,

che sembra talvolta contrastare con le regole della società civile, però coinvolge perché così si è al servizio l'uno dell'altro, secondo un disegno che è globale, per raggiungere dei risultati che sono comuni.

Per terminare dico che io leggo le *Memorie biografiche* ormai quasi esclusivamente come un monumento ad un metodo pedagogico più che un vero documento di storia critica e, probabilmente, bisognerà continuare questa strada della ricerca dei documenti fuori delle istituzioni salesiane, i quali sono tanti e consentono di confrontare i comportamenti. Nelle *Memorie biografiche* abbiamo lo strumento che servì per il coinvolgimento, all'esterno abbiamo invece i documenti che ci consentono di capire realmente la grandezza delle cose che sono state fatte.

DON BOSCO E IL MONDO DEL LAVORO

Silvio TRAMONTIN

1. Un contesto complesso

Gian Mario Bravo in un suo pur ricco volume su *Torino operaia. Mondo del lavoro e idee sociali nell'età di Carlo Alberto*,[1] mentre riporta largamente idee e azioni di conservatori e moderati sociali, di radicali e riformatori sociali, del primo movimento operaio e delle società di mutuo soccorso, liquida in una paginetta l'opera di don Giuseppe Cottolengo e di don Giovanni Bosco scrivendo che «la carità cristiana e il paternalismo piemontese si congiungevano strettamente dando luogo a realizzazioni anche eminenti che, sia nella concezione che nell'effettuazione, rimanevano limitate a gruppi ristretti di individui e non venivano generalizzate organicamente a tutta la società». E continua: «Le [loro] attività erano viziate dalla concezione di fondo che muoveva entrambi, per cui tutto veniva abbandonato nelle mani pietose di una provvidenza divina», aggiungendovi «che avrebbe potuto a propria discrezione alleviare i mali o anche aggravarli» e per cui «l'unica possibilità di sollievo per i poveri era che i ricchi e i nobili di buon cuore s'interessassero di loro concedendo un letto, una minestra, un locale in cui radunarsi. In tal modo – conclude – essi rimanevano estranei ai movimenti reali delle masse e ai loro bisogni e, appoggiati dai ceti dominanti, potevano unicamente andare incontro a un sottoproletariato, ancor più misero e oppresso dei normali lavoratori, ma anche con minori problemi di questi ultimi e soltanto preoccupati di procacciarsi alcunché con cui cibarsi».[2] «Non si vuole negare il bene compiuto dai due sacerdoti e dalle istituzioni da essi promosse: si osserva però come la teorizzazione delle loro idee, tentata dai seguaci più che da essi, rappresentasse un impedimento rispetto al progresso sociale e intellettuale delle masse e della stessa società piemontese, in quanto riconosceva quest'ultima come immobile nel tempo, come cattiva e malata per costituzione e migliorabile soltanto in al-

[1] Cf G.M. BRAVO, *Torino operaia Mondo del lavoro e idee sociali nell'età di Carlo Alberto*, Torino 1968.

[2] *Ivi* 152.

cune parti marginali: da ciò maturava il loro interessarsi del popolo e dei suoi mali».[3]

Ora a parte la distinzione che andrebbe fatta tra l'azione del Cottolengo, diretta a sollevare e proteggere gli strati più emarginati della società, e quella di don Bosco che, se all'inizio intendeva accogliere ed aiutare con cristiana carità i giovani campagnoli che venivano a cercar lavoro in città e si trovavano sbandati (il primo abbozzo di costituzioni nella finalità dell'opera salesiana indicava i «giovani poverelli» poi diventati solo «i giovani»), in seguito allargava la sua opera dalla preparazione, al collocamento, all'assistenza, forse senza porsi il problema delle classi in trasformazione – come avverte Guasco e con lui molti altri storici[4] – né tanto meno quello di un'organizzazione di una lotta di classe, che allora anche da laici era difficilmente accettata, occorre sottolineare con Scoppola che se egli va collocato in quella linea di santi sociali che partendo dal Cafasso e dal Cottolengo, attraverso lui, giunge fino al Murialdo, rappresentando un aspetto originale della società piemontese, gli spazi della sua azione furono più ampi, investendo non solo il campo dell'assistenza, ma molti problemi connessi con i processi di modernizzazione del paese all'indomani dell'Unità.[5] Ci pare allora che non si possa neppure affermare che «le sue istituzioni appartengono alla patetica preistoria paleocapitalista»[6] e non abbiano che inciso minimamente sul grande corso della storia successiva. Al contrario l'istituzione salesiana – come scrive uno storico laico, il Bairati – diventa un luogo di passaggio e di inculturazione per quei giovani che «si trasferiscono dalla campagna alla città, da una società che incomincia ad essere industriale e si avvia verso la modernità, da un modello di vita e di cultura basata su ritmi e comportamenti legati al lavoro agricolo o paleoartigianale ad un modello di vita e di cultura legato a ritmi e comportamenti più ordinati e strutturati»,[7] per cui il modello culturale salesiano «pur presentando alcuni connotati che lo contrappongono recisamente ai tempi in cui è nato e si è sviluppato, ritrova poi ad altri livelli un proprio stretto rapporto con la storia

[3] *Ivi* 152.

[4] Cf M. GUASCO, *Don Bosco nella storia religiosa del suo tempo*, in: *Don Bosco e le sfide della modernità*, Torino, Centro Studi C. Trabucco 1988, p. 4. Il giudizio è ripreso da L. PAZZAGLIA, *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco (1846-1886)*, in: F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare* Torino, SEI 1987, p. 20.

[5] Cf P. SCOPPOLA, *Don Bosco nella storia civile*, in: F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco e le sfide* 20. A questo proposito si ricordi quanto a conclusione della sua conferenza lo stesso Scoppola dice: «Don Bosco appartiene a pieno titolo alla storia civile del nostro paese e di questo nostro travagliato mondo contemporaneo. Appartiene perciò a tutta Torino: alla Torino cristiana e cattolica, ma anche alla Torino liberale di Cavour e Gobetti, e alla Torino operaia di Gramsci, alla Torino del lavoro, della imprenditoria, della cultura».

[6] Cf S. QUINZIO, *Domande sulla santità. Don Bosco, Cafasso, Cottolengo*, Torino, Gruppo Abele 1986, p. 88.

[7] Cf P. BAIRATI, *Cultura salesiana e società industriale*, in: TRANIELLO, *Don Bosco nella storia* 338.

della società».[8] Esso diventa così moderno non tanto sul terreno delle dottrine quanto su quello dell'organizzazione, caratterizzato da una forte autonomia economica, da una notevole capacità espansiva, da una spiccata capacità di stimolare e maturare gli individui al lavoro e alla conquista di un ruolo sociale, per cui sempre lo stesso Bairati poté definirlo «uno straordinario organizzatore tayloristico dell'amore cristiano».[9]

È in questo contesto – complesso, se vogliamo, come a giudizio di molti è il personaggio don Bosco[10] – che va collocata la sua concezione del lavoro e la sua azione nel mondo del lavoro.

2. La concezione donboschiana del lavoro

La sua concezione prima e fondamentale del lavoro non poteva non essere che quella biblica, nella sua accezione più immediata e primaria: *in sudore vultus tui vesceris pane.*[11] Il lavoro come mezzo per guadagnarsi da vivere, la fatica del lavoro come conseguenza del peccato. E pure il lungo sogno di ben sei ore fatto nella notte tra il 1° e il 2 maggio 1861, quando un misterioso personaggio gli mostrò i molti giovani perduti e gli indicò la via della salvezza per i suoi ragazzi nelle tre parole: *labor, sudor, fervor* (spiegandole, poi: *Labor in assiduis operibus, sudor in poenitentiis continuis, fervor in orationibus ferventibus et perseverantibus*, e cioè: fatica nel lavoro quotidiano, sudore nelle continue penitenze, fervore nelle preghiere costanti) può confermare questa concezione;[12] così come quello che prometteva a chi voleva entrare nella sua congregazione: «pane, lavoro e paradiso».[13] A cominciare dal suo lavoro: quello della sua fanciullezza, come necessità per sopravvivere prima nella sua casa e poi al servizio di altri contadini.

E quando dovette interrompere gli studi per adattarsi alle pretese del fra-

[8] Cf *Ivi* 333.

[9] Cf *Ivi* 355.

[10] Sulla complessità del personaggio don Bosco cf G. DACQUINO, *Psicologia di don Bosco*, Torino, SEI 1988.

[11] *Gen* 3,19, cui si potrebbe aggiungere il v. 17: *in laboribus comedes ex ea* [la terra] *cunctis diebus vitae tuae*. Cf anche quanto don Bosco scrive nella *Storia sacra* (nuova edizione riveduta, Torino 1955), p. 9-10. E nel *Primo piano di regolamento per la casa annessa all'Oratorio di S. Francesco di Sales* nel capitolo II *Del lavoro* si legge:

«1°) L'uomo, miei cari, è nato per lavorare. Adamo fu collocato nel paradiso terrestre affinché lo coltivasse. S. Paolo dice: è indegno di mangiare chi non vuol lavorare.

2°) Per lavoro s'intende l'adempimento dei doveri del proprio stato sia di studio che di arte o mestiere.

3°) Ma ricordatevi che mediante il lavoro potete rendervi benemeriti della società, della religione e far del bene all'anima vostra, specialmente se offrite a Dio le vostre occupazioni [...].

7°) Chi è obbligato a lavorare e non lavora fa un furto» (MB IV 748s).

[12] Cf MB VI 904.

[13] Cf MB XII 598.

tellastro ritornò alle dure fatiche dei campi. Garzone alla cascina Moglia si alzava all'alba e lavorava fino a notte. Ripresi gli studi a Castelnuovo e a Chieri, si guadagnava la pensione e le tasse, facendo il servitore e il precettore, il barista, il sarto, lo stalliere. Lavorava anche durante le vacanze come egli stesso più tardi scrisse: «Facevo fusi, cavigliotti, trottole, bocce o pallottole al tornio, cuciva scarpe; lavorava nel ferro, nel legno. Ancora presentemente avvi nella casa mia di Morialdo uno scrittoio, una tavola da pranzo con alcune sedie che mi ricordano i capi d'opera di quelle mie vacanze. Mi occupavo pure a segare l'erba nei prati, a mietere il frumento nel campo; a spampinare, a smoccolare, a vendemmiare, a vineggiare, a spillare il vino e simili».[14] Ora, pur tenendo conto della sovrabbondanza della prosa del santo e un po' anche del suo protagonismo, dovremmo dire che egli non lasciò mai il lavoro. Non solo in quel primo periodo della sua vita ma anche in seguito. Il suo lavoro poteva diventare girare per Torino e cercare i ragazzi abbandonati, trovare benefattori, educare i suoi figliuoli spirituali, ma non disdegnò mai il lavoro manuale; mettere una toppa ad un abito, riparare una porta, rilegare un libro, aiutare un muratorino a collocare i mattoni per la chiesa di Maria Ausiliatrice.

Il lavoro manuale era da lui concepito (e cercava che lo fosse anche per i suoi ragazzi) come fonte di guadagno per mantenersi nella vita, come palestra formativa dello spirito e infine come maturazione alle future responsabilità e salvaguardia della moralità.[15] Ma non di più.

Si è forse esagerato nel parlare di laicità nella concezione che don Bosco aveva del lavoro.[16] Sarebbe stato più giusto sottolineare la valutazione positiva del lavoro, come ha fatto Veneruso,[17] valutazione positiva che egli vede nella non distinzione di qualità nelle sue specificazioni e varietà di esplicazione, nell'associazione del lavoro alla preghiera per la salvezza dell'anima,[18] alla convinzione che il lavoro contribuisse all'ascesi personale più delle stesse penitenze. «Non vi raccomando penitenze e digiuni, ma lavoro, lavoro, lavoro», ripeteva frequentemente ai suoi giovani.[19]

Certo che se per laicità si intende (come la intese il superiore maggiore nel suo discorso di Milano) l'importanza data all'ordine temporale, l'apertura al

[14] MO 95s.

[15] M. PERRINI, *Politica e imprenditorialità di don Bosco*, in «Studium» (1988) 269-274, parla di una cultura salesiana del lavoro sintetizzata dall'espressione di don Bosco: «Chi non sa lavorare non è salesiano», e nota pure in don Bosco «una vivacissima disposizione al confronto col moderno in campi come il sistema di produzione industriale, le innovazioni scientifiche e tecnologiche, la ricerca di migliori condizioni di vita e di lavoro per la classe operaia».

[16] Cf SCOPPOLA, *Don Bosco nella storia civile* 11, dove afferma che don Bosco ha anticipato nei fatti e nella prassi molti elementi di quella visione della laicità che il concilio Vaticano II ha fatto propria.

[17] Cf D. VENERUSO, *Il metodo educativo di San Giovanni Bosco alla prova. Dai laboratori agli istituti professionali*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 134 nota 1.

[18] Cf MB XII 598.

[19] Cf MB IV 216.

progresso delle scienze, la competenza organizzativa si può essere d'accordo nel parlare anche di concezione «laica» del lavoro in don Bosco; meno ci sembra quando lo stesso don Viganò afferma: «Don Bosco nella sua concretezza operativa dimostrò sempre una sensibilità speciale verso i tanti aspetti positivi di quella *laicità* peculiare del mondo del lavoro che è il riconoscimento della bontà ed ordine propri della creazione e testimonianza della regalità che l'uomo esercita nel creato attraverso la sua attività».[20] Qui don Bosco appare quasi un anticipatore della teologia delle realtà terrestri e su questa linea sembra essere pure Scoppola quando scrive: «Se laico è colui per il quale le cose sono, cioè hanno un valore proprio, secondo una bella definizione del teologo Congar, allora dobbiamo dire che don Bosco ha anticipato nei fatti e nella prassi molti elementi di quella visione della laicità che il Concilio Vaticano II ha fatto propria».[21] Né tanto meno ci sembra di poter accettare la valutazione di Pietro Prini che il metodo di don Bosco abbia anticipato le intuizioni dell'umanesimo personalistico del nostro secolo.[22]

Perché le nostre valutazioni sulla concezione del lavoro che aveva don Bosco e le sue stesse idee risultino meglio ci piace confrontarlo con un discorso fatto l'11 maggio 1862 dal prete poeta liberaleggiante Giacomo Zanella in occasione della cessione di una chiesa ad una società di mutuo soccorso tra artigiani. «La naturale condizione dell'uomo – egli afferma – è di guadagnare il pane con la fatica». Ma subito aggiunge che questa fatica è stata nobilitata dal lavoro artigianale di Gesù e vede nel lavoro la continuazione della creazione. «Lavorare è la nostra missione sopra la terra. Quando Iddio creava il mondo e lo accomodava ai nostri bisogni, riserbando a sé la parte principale dell'opera, affidava il rimanente dell'azione all'uomo: come nobile artefice che eseguito di sua mano un disegno, lo lascia in gran parte da colorire agli scolari [...]. Come senza Dio il mondo non sussiste, così senza l'uomo non sussiste la vita: è necessario che ogni giorno Dio e l'uomo cospirino insieme perché la vita si mantenga; il primo somministrando la materia e le forze; il secondo ponendovi l'opera sua e adattando l'una e l'altra ai suoi diversi bisogni. Dio comincia e l'uomo prosegue [...]. L'artigiano è il vero conquistatore del mondo; egli aggioga al suo caso le selvagge forze della natura».[23]

[20] Il discorso del rettor maggiore don E. Viganò è stato pubblicato nel numero speciale dedicato alla figura di don Bosco, nella «Rassegna CNOS» 4 (maggio 1988) 5-13, in una forma un po' diversa da quella apparsa prima in un ciclostilato. Noi citiamo da questo.

[21] SCOPPOLA, *Don Bosco nella storia civile* 11. E continua: «Il così detto metodo preventivo – ma l'espressione oggi può prestarsi ad equivoci – tende appunto a valorizzare tutto quanto di laicamente positivo la gioventù esprime». Ora tutto ciò ci sembra troppo poco per parlare di «laicità» in don Bosco.

[22] Cf P. PRINI, nella *presentazione* del saggio di S. PALUMBIERI, *Don Bosco e l'uomo*, Torino, Gribaudi 1987.

[23] Cf G. ZANELLA, *Religione e lavoro*, in: *Le auspicatissime nozze Scola-Patella*, Vicenza 1863, p. 32-33. Cf anche il recente saggio di P. MARANGON, *Cristianesimo sociale e questione operaia nel pensiero di Giacomo Zanella e Antonio Fogazzaro*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Ita-

Non occorre vedere in don Bosco anticipazioni filosofiche o teologiche per considerarlo un grande. È sufficiente quello che pensava in realtà, secondo i giudizi del suo tempo, con un certo pragmatismo che sapeva adattarsi al presente e prepararsi ad aspettare l'avvenire. È sufficiente notare come egli avesse una concezione e stima del lavoro nel senso di una dedizione personale ed una attività carica sì di spirito di sacrificio, ma anche di inventiva. Lo ha ben notato uno psicologo, Giacomo Dacquino, osservando come don Bosco stimolasse i suoi collaboratori alla versatilità nel lavoro: «Uno dev'essere pronto ora a salire in pulpito ed ora ad andare in chiesa; ora a far scuola ed ora a scopare; ora a fare il catechismo o a pregare in chiesa ed ora ad assistere nelle ricreazioni; ora a studiare tranquillo nella sua cella ed ora ad accompagnare i giovani alle passeggiate; ora a comandare ed ora ad obbedire».[24] Era la sera del 20 gennaio 1862 ed egli lo faceva da quando aveva cominciato. Egli che era stato prestigiatore, acrobata, sarto, falegname, musico, scrittore, rilegatore, sacerdote. E così facevano pure coadiutori, chierici e preti di Valdocco.

E tale lavoro era concepito non solo come necessità esistenziale, ma anche come valore tramite il quale si costruisce, si realizza, si esprime la propria personalità. C'è differenza tra il lavorare per produrre e il lavorare per amore, tra un lavoro finalizzato alla società del consumo (e quindi fine a se stesso) ed un lavoro a servizio dell'uomo e quindi espressione di carità, «la prima carità», direbbe don Cusmano, il don Bosco siciliano.[25]

Un'altra delle sottolineature che ci sembra di dover fare a proposito della concezione che don Bosco aveva del lavoro è la valutazione che egli aveva del lavoro manuale e del lavoro intellettuale per cui nelle sue case accoglieva, all'inizio assieme anche materialmente, studenti ed artigiani. Non doveva esserci essenziale differenza di valore e di dignità quindi, ma se mai complementarità: era infatti sua convinzione che il lavoro manuale e quello intellettuale fossero reciprocamente correlativi per la formazione di una personalità completa per cui occorreva dare una cultura se pur semplice agli artigiani ed abituare gli studenti anche al lavoro manuale. E questa sì ci sembra una vera anticipazione.

lia» (1988) 111-230. Si noti anche quanto afferma lo Zanella a p. 58: «L'uomo ha il diritto al lavoro perché senza lavoro non avrebbe la vita di ogni giorno. Per conseguenza ogni ostacolo che venga posto all'esercizio di questo diritto è grave ingiuria che più o meno direttamente vien fatta alla vita medesima». Ora ci sembra che le precedenti citazioni e questa superino la pura concezione di «paternalismo sociale» attribuita dal Marangon allo Zanella.

[24] MB VII 47.

[25] Cf G. DACQUINO, *Psicologia di don Bosco* 155. «Il lavoro è la prima carità» soleva ripetere il beato Giacomo Cusmano, il don Bosco siciliano, e pensiamo che uguale idea possa essere condivisa, anche se forse mai pronunciata, dallo stesso don Bosco, considerate le sue iniziative e i suoi scritti. Sul Cusmano e la sua azione sociale cf M.T. FALZONE, *Giacomo Cusmano. Poveri, Chiesa e società nella Sicilia dell'ottocento (1834-1871)*, Palermo 1986. Su analoghe iniziative palermitane cf M.T. FALZONE, *Carità e assistenza nella Chiesa palermitana dell'Ottocento*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» (1988) 70-110.

3. Tipi di lavoro

Per quanto riguarda il tipo di lavoro poi va osservato come all'inizio gli studenti prevalessero sugli artigiani. Nel 1855 su un centinaio di giovani ricoverati a Valdocco, gli studenti rappresentavano il 49,40% e gli artigiani il 37,34%, mentre nel 1891, tre anni dopo la morte di don Bosco, vi sono ospitati tra Valdocco, Porta Nuova e Val Salice 800 artigiani, 200 addetti alla libreria e legatoria e 400 studenti.[26] Erano le esigenze del tempo che lo avevano portato ad una maggiore attenzione verso il lavoro manuale e il ritorno ai rispettivi seminari dei chierici diocesani.

Penso però che si dovrebbe valutare la concezione che don Bosco aveva del lavoro e i suoi sviluppi nel tempo a partire dall'Oratorio. È un'osservazione secondo me fondamentale e che non sempre vedo rispettata. L'Oratorio è infatti il punto di partenza e resterà anche in seguito il punto di ritrovo, di coordinamento, di nuove attività. È lo stesso don Bosco che ce lo indica. In un foglietto stampato nel 1862, un *Invito ad una lotteria d'oggetti in Torino a favore degli Oratori*, così ebbe a osservare:

«In Torino da parecchi anni furono aperti tre Oratorii maschili nei tre principali lati della città,[27] ove si raccoglie quel maggior numero che si può di giovanetti pericolanti. Ivi sono trattenuti con onesta e piacevole ricreazione dopo aver soddisfatto al precetto festivo, sono allettati con premii, con un po' di ginnastica e con le scuole. Un ragguardevole numero di pii signori vengono solleciti a prestar l'opera loro col fare catechismo, con invigilare che compiano i loro doveri nelle rispettive officine e collocando presso ad onesto padrone coloro che fossero disoccupati.

«Nell'Oratorio di S. Luigi e di S. Francesco di Sales vi sono le scuole quotidiane per quei giovani che o per umiltà delle lacere vesti o per indisciplina non sarebbero accolti nelle scuole pubbliche. Oltre l'istruzione religiosa sono ammaestrati intorno alla lettura, scrittura, principii d'aritmetica, di sistema metrico, di grammatica italiana e simili.

«Ma tra questi giovani se ne incontrano parecchi i quali sono talmente poveri ed abbandonati che non potrebbero avviarsi ad alcun mestiere senza dar loro alloggio, vitto e vestito. A questo bisogno provvede la casa annessa all'Oratorio di S. Francesco di Sales.

«Ivi hanno eziandio luogo le scuole serali, ove, oltre i laboratorii e le scienze elementari per gli artigiani, è parimente insegnato il canto fermo, la musica vocale ed istrumentale. Queste scuole sono tanto per gli esterni quanto per gli interni.

«Inoltre, siccome la divina Provvidenza fornì molti giovani di non ordina-

[26] I dati sono ricavati da P. STELLA, *Don Bosco nella storia economica sociale (1815-1870)*, Roma, LAS 1980, rispettivamente a p. 180 e 612.

[27] Si trattava di quelli di S. Luigi a Porta Nuova, di S. Francesco di Sales a Valdocco, del S. Angelo Custode in Vanchiglia.

rio ingegno, i quali per altro sono scarsi di mezzi materiali per progredire negli studii, così fu loro aperto un adito in questa casa, sia che possano pagar tutta, sia in parte, ed anche nessuna pensione, purché v'intervenga il merito dell'ingegno e della moralità. Costoro per lo più riescono maestri di scuola, altri si danno al commercio, e quelli che ne hanno la vocazione sono avviati allo stato ecclesiastico».[28]

Oramai nel 1862, quando don Bosco stende questo invito, l'organizzazione è quasi completa (è stata avviata anche la tipografia) e siamo alle tappe finali; ma – come si può vedere – sono sempre i tre Oratori ad essere il centro.

4. Iniziative per il mondo del lavoro

È da lì che il santo ha cominciato la sua azione. Dal 1840 al 1850 infatti i tre Oratori ormai gestiti da don Bosco, quello di Vanchiglia, abbandonato nel 1849 da don Cocchi, quello di Valdocco, aperto in modo stabile nel 1846, come pure quello di Porta Nuova, restavano sostanzialmente degli Oratori tradizionali, con l'eccezione della decina di giovani ospitati nella casa Pinardi. I rimanenti sei-settecento frequentavano l'Oratorio la sera (e per essi c'era la scuola serale dove imparavano i primi elementi del leggere, dello scrivere, del far di conto, e un po' di disegno, di canto e di musica) e la domenica con la scuola festiva, le pratiche di pietà ed una onesta ricreazione.

4.1. *Iniziative - Prima fase*

In questo periodo la preoccupazione principale di don Bosco è quella di collocare al lavoro presso qualche onesto padrone i suoi ragazzi, di stipulare per essi un giusto contratto, di recarsi a visitarli nelle officine, nelle botteghe, nelle impalcature delle case in costruzione, suscitando magari più di una perplessità da parte di qualche esponente del clero di allora, che non considerava come attività apostolica questo mescolarsi nel mondo del lavoro da parte di don Bosco. Collocarli presso padroni onesti e cristiani, dove l'ambiente non portasse all'immoralità o magari al carcere (e la sua esperienza delle visite ai carcerati lo confermava in questa necessità) e stipulare dei contratti che impedissero lo sfruttamento allora così frequente, specie per gli apprendisti, furono in quel primo periodo il suo obiettivo principale.

Nell'archivio della Congregazione esistono due contratti di «apprendissaggio» rispettivamente del novembre 1851 e del febbraio 1852 firmati dal da-

[28] *Elenco degli oggetti graziosamente donati a beneficio degli oratori di S. Francesco di Sales in Valdocco, di S. Luigi a Porta Nuova e dell'Angelo Custode in Vanchiglia*, Torino 1862, p. 1-3, riportato da BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 29.

tore di lavoro, dal giovane apprendista, da suo padre e da don Bosco. In essi il datore di lavoro si obbliga a insegnare al giovane l'arte, a dargli le necessarie istruzioni e le migliori regole, a correggerlo amorevolmente e non con le percosse in caso di mancamento, a escludere ogni servizio estraneo alla professione, a lasciar liberi per intero tutti i giorni festivi dell'anno, a dare una paga settimanale conveniente con aumenti semestrali, a trattarlo da padre e non da padrone. Da parte sua il giovane apprendista si obbliga ad essere sempre attento, pronto e assiduo, docile, rispettoso e obbediente, a riparare i danni eventualmente arrecati. La durata del contratto è fissata poi in due o tre anni.[29] Don Bosco – osserva Dacquino – si batteva per quella che oggi si definisce *normativa* ma senza tessere di sindacato e senza una base alle spalle che potesse far sciopero. E se anche non fu l'inventore dei contratti di lavoro (pare che già ne stipulasse l'Opera della mendicità istruita),[30] tuttavia si può anche affermare – con il Dacquino – che don Bosco fu il primo vero sindacalista italiano quale difensore dei lavoratori e del lavoro.[31] Si tratta probabilmente di un'altra di quelle affermazioni esagerate sorte in quest'epoca di celebrazioni, ma certamente quella di don Bosco in un'epoca in cui il giovane apprendista era indifeso, alla mercé del padrone sotto la continua minaccia della disoccupazione, sfruttato secondo le leggi della libera concorrenza, arrivare alla stipulazione di contratti che garantissero i ragazzi era senz'altro una conquista.

E ancora nel luglio 1849 fondò una *Società di mutuo soccorso*, riunendovi i giovani operai che frequentavano gli Oratori. Ciascun socio pagava un soldo ogni domenica ricevendo, dopo sei mesi dall'iscrizione, un soccorso di 50 centesimi al giorno in caso di malattia o di disoccupazione. La cassa era alimentata anche da libere elargizioni di benefattori, usanza comune nelle Società di mutuo soccorso d'allora, ma le quote dei soci li abituavano al risparmio e li educavano alla solidarietà.[32] Anche qui dobbiamo vedere in don Bosco un precursore sociale, uno che intuì le lunghe linee della storia al punto da antici-

[29] Il contratto stipulato l'8 febbraio 1852 tra il datore di lavoro Giuseppe Bertolino, il giovane apprendista Giuseppe Odasso, suo padre Vincenzo e don Bosco per un apprendistato di falegnameria è stato riprodotto anche in appendice al discorso di don Viganò (non quello stampato però, ma quello fotocopiato).

[30] Sull'*Opera della mendicità istruita*, dove il Guala e il Cafasso facevano operare i giovani del Convitto ecclesiastico, iniziata attorno al 1770 di chiara ispirazione gesuitica anche attraverso le *Amicizie cattoliche*, e da cui pure don Bosco trasse ispirazione per le sue attività iniziali (assistenza ai derelitti, scuola di catechismo, scuole diurne e serali, ricoveri ecc.) cf STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 61-66.

[31] Cf DACQUINO, *Psicologia di don Bosco* 194. Con le riserve che sull'impostazione generale e alcuni punti particolari vanno fatti di quest'opera, che pure ci è sembrato di dover utilizzare.

[32] Cf *Società di mutuo soccorso di alcuni individui della congregazione di San Luigi eretta nell'Oratorio di San Francesco di Sales,* Torino 1850. «Il primo Giugno cominciò la Società di mutuo soccorso di cui veggansi gli statuti nel libro stampato» è detto sotto l'anno 1850 nel *Principio dell'attuale oratorio di Valdocco e suo ingrandimento fino al presente* (BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 57: in realtà – come avverte lo stesso Braido – essa era cominciata qualche mese prima).

pare la mutua, l'indennità di infortunio, e addirittura la cassa integrazione,[33] o non piuttosto un uomo attento alle iniziative che stavano sorgendo[34] e pronto ad applicarle a vantaggio dei suoi ragazzi? Questo nella prima fase del suo inserimento, ancora esteriore in un certo senso, nel mondo del lavoro, ma poi dopo il 1850 inizia una seconda fase. Da una assistenza generica e dal collocamento si passa alla costituzione dei laboratori.

4.2. *Iniziative - Seconda fase*

Ecco come la racconta nella sua semplicità Pietro Enria, che sarebbe poi divenuto uno dei primi coadiutori salesiani: «d. Bosco vedendo il pericolo che erano continuamente i suoi giovani nei laboratori di Torino poco per volta concepì l'idea d'impiantare dei laboratori in casa propria, e incominciò con il laboratorio dei sarti e calzolai e poi falegnami e in seguito tutti i laboratori che tuttora esistono e questo lo fece unicamente per togliere dal pericolo i suoi cari giovani che lui amava più di se stesso».[35]

Così nel 1853 erano sorti i laboratori interni di calzoleria e sartoria, nel 1854 quello di legatoria, nel 1855 quello di falegnameria, nel 1861 la tipografia, nel 1862 quello per fabbri-ferrai. Come risulta dalla testimonianza citata, i primi laboratori avevano l'intento prevalente di sottrarre i giovani a botteghe dove si udivano discorsi immorali, anticlericali e bestemmie. La loro struttura era ancora quella pre-industriale: capi d'arte, operai e apprendisti assieme. Essi vengono concepiti non come vere e proprie *scuole di artigianato* dove l'investimento è motivato da ragioni sociali, ma *aziende artigianali* capaci di sfornare prodotti finiti e redditizi destinati anzitutto ai bisogni degli ospiti, ma pure alla vendita.

Una grossa diversità però c'era ed era quella che, mentre nelle comuni aziende artigiane i guadagni erano ordinati al vantaggio del padrone, in quelli degli oratori essi venivano ordinati a vantaggio degli stessi artigiani, quando anch'essi non avevano bisogno di essere aiutati dalle rette degli studenti.[36]

Il suo progetto non riveste dunque ancora le dimensioni e i requisiti di una vera e propria scuola professionale e continua ad ispirarsi all'idea di un ap-

[33] Queste affermazioni sono del DACQUINO, *Psicologia di don Bosco* 192.

[34] Sulla nascita e lo sviluppo delle Società di mutuo soccorso cf V. FRANCHINI, *Le prime lotte operaie nell'Italia unita*, in: *L'economia italiana dal 1861 al 1961. Studi nel 1° centenario dall'Unità d'Italia*, Milano 1961; E.R. PAPA, *Origini delle società operaie*, Milano 1967; A. CHERUBINI, *Dottrine e metodi assistenziali dal 1789 al 1848: Italia - Francia - Inghilterra*, Milano 1958; A. CHERUBINI, *Storia della previdenza sociale in Italia (1860-1960)*, Roma 1977, p. 36-70; *Stato e Chiesa di fronte al problema dell'assistenza*, Roma 1982.

[35] Il racconto è riferito in STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 505. Egli riporta tutte le 24 paginette del *Promemoria* dell'Enria.

[36] Cf F. RIZZINI, *Don Bosco e la formazione professionale. Dall'esperienza alla codificazione*, nel numero speciale di maggio 1988 del CNOS: *Don Bosco e la formazione professionale*, p. 15-56.

prendistato. Ma anche così si ha già uno sviluppo ed una trasformazione della realtà tradizionale dell'Oratorio. Quest'ultimo diventa una cosa nuova, si inserisce, sia pur a suo modo, nel mondo del lavoro e della produzione, ovviando al pericolo della spersonalizzazione e dello sfruttamento. Gli Oratori non sono così serbatoi di lavoro, botteghe artigiane o poi la nascente industria, ma un'unione di lavoratori in proprio, anche se ciò aumenterà le difficoltà per le ricorrenti crisi del mercato del lavoro con la conseguente difficoltà di collocare i prodotti e di farlo a prezzi competitivi.

Ma questa seconda fase di inserimento nel mondo del lavoro richiedeva a Don Bosco di concepire figure nuove. I capi mastri infatti non sempre erano sicuri, talvolta lasciavano il loro ufficio magari senza preavviso: era preferibile allora che i più istruiti tra gli apprendisti insegnassero agli altri anche se ciò tornava a danno del lavoro finito. Fu qui che in don Bosco maturò l'idea del coadiutore. Anche in questo caso inizialmente – come ha osservato lo Stella[37] – con questo nome venivano designati a partire dal 1854 (anno in cui 1 su 39 entrati è classificato tale) quei laici giovani o meno giovani che coadiuvavano in casa per i lavori domestici o per quelli dei laboratori. Erano dunque faccendieri, scopatori, camerieri o aiuto ai maestri d'arte e ai capi laboratori nei casi migliori. Successivamente però si sarebbero distinti i coadiutori salesiani, con voti o senza voti, che sarebbero diventati veri maestri d'arte, non solo permettendo una continuità di direzione ma pure garantendo un'assistenza maggiore e preparando la strada alla costituzione di vere e proprie scuole professionali.[38] Del resto anche così come i laboratori erano stati inizialmente, e sotto un certo aspetto forzatamente concepiti, erano un grosso aiuto. Salvavano infatti i ragazzi dai pericoli morali dell'apprendistato presso i padroni non curanti della moralità, li aiutavano moralmente e materialmente, creavano amicizie e collaborazioni, avviavano alcuni di essi alla vita religiosa come coadiutori.[39]

4.3. *Verso la scuola professionale*

Fu solo in seguito (e Veneruso colloca attorno al 1876 questa ulteriore svolta intravvedendola per la prima volta nell'istituto di Sampierdarena,[40] ma

[37] Cf STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 180 e il saggio di F. RIZZINI, *Il salesiano coadiutore e la formazione professionale*, nel n. cit. di CNOS, p. 87-97.

[38] Cf P. STELLA, *Cattolicesimo in Italia e laicato nelle Congregazioni religiose. Il caso dei coadiutori salesiani (1854-1974)*, in «Salesianum» (1975) 411-445.

[39] Sullo sviluppo dei primi laboratori cf STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 123-199. Sulle analogie con i patronati veneziani che però si fermarono a questo primo stadio cf S. TRAMONTIN, *Gli Oratori di don Bosco e i Patronati veneziani*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 117-132.

[40] Cf VENERUSO, *Il metodo educativo* 138-140.

qui gioca forse un certo campanilismo perché trasformazioni analoghe si verificarono in quegli anni anche a Valdocco) che i laboratori artigianali si orientarono in qualche modo verso la figura della scuola professionale. La formula del laboratorio che aveva resistito per tanti anni non si rivelava più pienamente rispondente alle esigenze dei tempi che richiedevano una maggiore specializzazione ed una formazione più completa. Il mercato aveva finora richiesto sempre lo stesso tipo di vestito, di scarpe, di stampati: prodotti sempre uguali a se stessi che non richiedevano all'artigiano né molto impegno, né lungo periodo, né aggiornamento. Ora la nuova ragione del prodotto artigianale non stava nell'immobilità, ma nel cambiamento. Al cambiamento del modo di produzione doveva corrispondere un cambiamento nel modo di apprendimento del mestiere. Occorreva un impegno metodico di anni in cui lo studio si associasse al lavoro e la progettazione e la capacità di aggiornamento procedessero di pari passo con l'acquisizione e il perfezionamento dell'abilità manuale. Occorreva quindi passare dalla formula del laboratorio a quella dell'istituto professionale. Don Bosco capì tutto questo e le deliberazioni del terzo e quarto capitolo generale[41] e l'*Indirizzo da darsi alla parte operaia nelle case salesiane*[42] costituirono la norma fondamentale delle future scuole professionali, che i suoi successori avrebbero organizzate e moltiplicate. Anche in questo caso quindi occorre rettificare il giudizio del Quinzio che «le scuole professionali, gli artigianelli, appartengono alla patetica preistoria paleocapitalista».[43] Se ciò è vero infatti per il primo periodo di avvio e di funzionamento delle prime scuole artigianali, non lo è più dopo il 1880 quando si formarono delle vere e proprie scuole professionali, destinate a fornire tra l'altro centinaia di operai alla Lane Rossi di Schio e alla Fiat di Torino.

È lo stesso Alessandro Rossi a promuovere l'arrivo dei salesiani a Schio (1901); quell'Alessandro Rossi che più volte a Torino aveva avuto modo di incontrarsi con don Bosco, che aveva pure avuto modo di scambiare idee con il senatore Giovanni Agnelli.[44] Quest'ultimo nel 1929 in occasione delle manifestazioni torinesi per la beatificazione di don Bosco dirà, ricevendo autorità religiose e civili alla Fiat: «I discepoli, i seguaci del Beato don Bosco, di questo

[41] Cf *Deliberazioni del terzo e quarto Capitolo Generale della Pia Società Salesiana*, S. Benigno Canavese 1887, p. 18-22.

[42] *L'Indirizzo da darsi* è ricordato in VENERUSO, *Il metodo educativo* 141. Cf inoltre MB XVIII 700-702. È pure significativo – come ha osservato Pazzaglia – che molto probabilmente solo in una lettera dell'inizio del 1880 don Bosco parli di «scuola professionale» (cf PAZZAGLIA, *Apprendistato* 43). D'altronde ancora il 7 ottobre 1879 il ministro dell'agricoltura, industria e commercio Benedetto Cairoli sollecitava le autorità periferiche a favorire la costituzione di scuole d'arte e mestieri, puntando sulle scuole domenicali e serali che offrivano il vantaggio di orari comodi anziché sulle scuole diurne, che servivano a preparare operai scelti e capi operai.

[43] QUINZIO, *Domande sulla santità* 88.

[44] «Dare questo benvenuto mi è tanto caro – dirà il senatore Agnelli – in quanto ricordo di aver conosciuto personalmente don Bosco e la sua immagine ilminante parla sempre al mio spirito».

grande piemontese che particolarmente Torino oggi venera e festeggia, sentiranno qui pulsare un ritmo di vita che non sarebbe stato discaro al Beato, il quale fu un sublime eroe della carità cristiana e insieme un ardentissimo apostolo del lavoro umano, un suscitatore eccezionale di energie, uno scopritore di forze segrete, un fondatore instancabile di opifici e di officine».[45] E ci sarebbe pure da osservare come la moltiplicazione dei laboratori e l'istituzione delle scuole professionali andò di pari passo con lo sviluppo dei cooperatori salesiani, essendo aumentato il bisogno di aiuti economici, morali e personali.[46]

Don Bosco non fu però soltanto un raccoglitore di ragazzi sbandati per avviarli al lavoro, un fondatore prima di laboratori artigianali e poi di scuole professionali. Entrò più direttamente nel campo del lavoro in qualità di imprenditore con la costituzione e soprattutto lo sviluppo dato alla tipografia.

4.4. *Iniziative editoriali*

Il santo piemontese aveva compreso, come i più sagaci dei suoi contemporanei nel clima della Restaurazione, l'importanza della stampa. Si ricorda del resto come uno degli scopi principali delle *Amicizie cattoliche* sorte nel 1811 ad opera di don Pio Brunone Lanteri, assumendo l'eredità delle *Amicizie cristiane* di padre Diessbach, sia stata la diffusione gratuita di buoni libri.[47]

Il primo libro di don Bosco pubblicato dai tipografi Speirani e Ferrero nel 1844 fu i *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo*, di cui furono stampati ben 3.000 esemplari (cifra cospicua per allora), venduto al modico prezzo di 30 centesimi per facilitarne la diffusione. Fu il primo di una lunga serie di ristampe, di libri devozionali (*Il giovane provveduto* che resterà un classico tra i libri di devozione e che ebbe parecchie ristampe con una prima tiratura [1847] di 10.000 copie), di libri scolastici (tra questi la *Storia ecclesiastica* e la *Storia sacra*, forse una delle sue opere più conosciute, cui si aggiunse la *Storia d'Italia*) di periodici quali «L'Amico della gioventù» iniziato nel 1848, stampato da Marietti, ma durato pochi mesi, le «Letture cattoliche», iniziate nel 1853 con periodicità mensile di argomenti «religiosi» o «ameni», i cui primi fascicoli dovettero essere ristampati data l'accoglienza favorevole avuta.

Per tutte queste molteplici iniziative editoriali don Bosco si servì di vari tipografi torinesi tra cui Paravia, Marietti, De Agostini, ma già tra il 1853 e il 1855 assieme al Rosmini aveva concepito l'idea di fondare una propria tipo-

[45] Il discorso è riferito dal BAIRATI, *Cultura salesiana* 347.

[46] Sui cooperatori salesiani cf *Cooperatori salesiani, ossia un modo pratico per giovare al buon costume ed alla civile società*, Sampierdarena 1877; *Don Bosco e le sue opere. La casa di Sampierdarena*, Sampierdarena 1923, p. 21-22.

[47] Cf C. BONA, *Le Amicizie. Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino 1962.

grafia anche per agire con maggior libertà ed ottenere maggiori guadagni. Il 26 ottobre 1861 si rivolse al governatore della provincia di Torino, conte Giuseppe Pasolini, per poter aprire nella casa dell'Oratorio una tipografia che fu effettivamente aperta nel 1862. Le «Letture cattoliche» ormai affermatesi potevano garantire lavoro. Sotto il profilo legale, risolto il contratto con la Paravia,[48] don Bosco divenne così il proprietario di una tipografia, sotto quello sociale un imprenditore che investiva i propri capitali a scopi filantropici.

La tipografia divenne ben presto il centro propulsore dei laboratori di Valdocco e il più conosciuto. Don Bosco vi investì capitali cospicui per migliorare i macchinari, istituire una legatoria, comperare una cartiera, aprire una libreria (in queste attività nel 1891 erano occupati ben 200 operai, la gran parte giovani dell'Oratorio, e ciò può darci l'idea dello sviluppo assunto dall'iniziativa), stare all'avanguardia del progresso, come egli stesso ebbe a dire, suscitando invidie e gelosie negli altri tipografi cittadini e superando crisi difficoltose, dimostrando in tutto ciò un temperamento manageriale.[49]

Ma c'è da ribadire a questo proposito un'osservazione di don Pietro Stella. «Tra l'antico modo di stabilire rapporti di lavoro tra capo d'arte padrone di bottega con gli apprendisti e il nuovo modello della scuola tecnica prevista dalla legge organica sull'istruzione don Bosco preferì percorrere la sua terza via: quella cioè dei grandi laboratori di sua proprietà, il cui ciclo di produzione, di livello popolare e scolastico, era anche un utile tirocinio per i giovani apprendisti».[50] Anche se poi – come abbiamo visto – non scarterà quella delle vere e proprie scuole professionali.

Anima di tutto restava però l'amore verso i suoi giovani e per questo amore cristiano divenne, in tutti i modi che abbiamo elencato, uno straordinario organizzatore tayloristico.[51]

Altri due aspetti, non marginali, ci sembra debbano essere trattati parlando

[48] Cf STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 366-368.

[49] Per il funzionamento della tipografia cf STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 351-369, e il saggio di F. RIZZINI, *Don Bosco tipografo ed editore*, nel n. speciale del CNOS, p. 57-85.

[50] STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 248.

[51] L'espressione è del BAIRATI, *Cultura salesiana* 355. Importanti ci sembrano le valutazioni dello stesso autore quando scrive: «Il modello culturale salesiano è particolarmente interessante sotto il profilo dei rapporti tra religione e società, tra cultura ed economia. Nel caso dei salesiani tali rapporti non si configurano affatto come compromessi ideologici inevitabilmente effimeri, come ardite ma sterili mediazioni dottrinali, come spregiudicati ma labili patteggiamenti politici. L'intransigenza salesiana è totale. *La socialità* di don Bosco e dei salesiani non è il frutto di un inquinamento progressista o populista della dottrina cattolica [e non dimentichiamo – vorremmo aggiungere – che una dottrina sociale cristiana non era ancora nata o almeno ufficializzata]. La *modernità* non è un dato ideologico od un opportunistico rimaneggiamento devoto ai valori laici. Il modello culturale salesiano riesce ad essere *sociale* e *moderno* non sul terreno della dottrina, come giustamente sottolinea Burzio, ma in quanto coincide con un'organizzazione, un assetto tradizionale di tipo nuovo, caratterizzato da una forte autorità economica, da una notevole capacità espansiva, da una spiccata capacità di stimolare e maturare gli individui al lavoro e alla conquista di un ruolo sociale» (*ivi*, p. 354).

di don Bosco e del mondo del lavoro anche perché ci mostrano come il centro della vita salesiana restasse sempre l'Oratorio e cioè quello del rapporto lavoro - riposo o meglio ricreazione e l'altro lavoro - preghiera.

5. Lavoro - riposo

Ora a parte il riposo festivo non solo evidentemente rispettato nei suoi laboratori, in tipografia, e nelle scuole professionali, ma pure esigito nei contratti di collocamento al lavoro da lui stipulati per i suoi ragazzi,[52] come documentano le numerose testimonianze in proposito, egli voleva che tutti avessero un sano divertimento. Don Felice Reviglio nel processo torinese per la beatificazione affermò: «In un cortile abbastanza vasto che circondava la piccola cappella si radunavano nei giorni festivi un circa cinquecento giovani. Egli aveva provvisto diversi giocattoli ed attrezzi di ginnastica per trattenerli allegramente come bocce, piastrelle, stampelle, il passo del gigante, le parallele, il cavalletto e nell'occasione delle solennità di S. Luigi e di San Francesco di Sales vi era la corsa al sacco, il rompimento di olle, il rompicollo (gioco così chiamato e consistente in un piano inclinato e molto unto di sapone), il quale però non presentava pericolo di sorta e dava un premio a chi ne avesse toccata la cima».[53] Nelle ore di ricreazione era lo stesso don Bosco a spingere i ragazzi a giocare perché aveva intuito che la dimensione ludica dell'essere umano è molto importante nell'equilibrio intropsichico e nella vita di relazione.[54] Usò del gioco per incontrare i ragazzi non soltanto perché aveva capito che «il cortile attira più della Chiesa» ma anche perché l'attività ludica sublima l'aggressività, poiché implica anche l'accettazione e il rispetto di norme, impegna a rapportarsi con gli altri, a uscire dal proprio egoismo. «Noi invece dei castighi abbiamo l'assistenza e il giuoco» rispose una volta don Bosco ad un giornalista che aveva notato il clima ordinato che regnava nell'Oratorio.[55] Escludeva i giochi sedentari «per la ragione che non rispondono mai al bisogno che ha il ragazzo di movimento e di sfogo. Per questo non volle mai che nei cortili di ricreazione dei suoi Istituti vi fossero panchine o sedili di sorta, per evitare di dar occasione a detti giochi».[56] Preferiva accompagnarli nelle lunghe passeggiate tra le colline del Monferrato e così parlò ai suoi ragazzi nel 1876: «Il moto è quello che più giova alla sanità. Io sono del parere che una causa non indifferente della diminuzione della sanità ai nostri giorni provenga

[52] Il santo aveva dedicato alla trattazione del riposo festivo anche il numero di luglio del 1861 di LC.

[53] Cf *Taurinensis. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Ioannis Bosco sacerdotis fundatoris Piae Societatis Salesianae. Positio super introductione causae*, Roma 1907, p. 147.

[54] Cf. DACQUINO, *Psicologia di don Bosco* 151.

[55] Cf MB XVI 168.

[56] P. RICALDONE, *Don Bosco educatore*. II, Colle Don Bosco (Asti), LDC 1952, p. 49.

dal non farsi più tanto moto come una volta si faceva. La comodità dell'onnibus, della vettura, della ferrovia toglie moltissime occasioni di fare passeggiate anche brevi, mentre cinquantanni fa si giudicava passeggiata l'andare da Torino a Lanzo a piedi. Mi pare che il moto della ferrovia e delle vetture non sia sufficiente all'uomo per star bene».[57]

Le passeggiate servivano poi anche a sviluppare nei suoi ragazzi il senso dell'ammirazione della natura e del bello. Il senso estetico veniva poi sviluppato anche attraverso il canto, la musica (un Oratorio senza musica è un corpo senz'anima, soleva dire),[58] il teatrino di marionette prima e poi la recita di commediole e farse (le bande e le commedie salesiane restarono e sono tuttora celebri). Volle pure introdotta la ginnastica per aiutare lo sviluppo corporeo dei suoi ragazzi e costituire una sana armonia con il lavoro e lo studio. Raccomandava poi, specialmente agli studenti, un sano impiego del tempo libero, ben conoscendo, e soleva ripeterlo spesso, che l'ozio è il padre di tutti i vizi: «Vi raccomando – diceva ad essi – che vi divertiate molto. Giuocate pure alle bocce, alla palla, al pallone. Ciascuno in famiglia avrà anche dei divertimenti speciali e si giuochi pure alle carte, alla dama, ai tarocchi, agli scacchi e con tutti gli altri mezzi che troverete per trastullarvi. Soprattutto vi raccomando di far delle belle passeggiate molto lunghe».[59]

Questo voleva per gli studenti, mentre i lavoratori dovevano accontentarsi delle brevi ricreazioni, se vivevano nei laboratori salesiani, oppure del divertimento serale e domenicale nell'Oratorio. Potrebbe forse apparire strano che in tutti questi precorrimenti a nessuno sia ancora venuto in mente di farne un precursore dell'ecologia![60]

6. Lavoro - preghiera

Il trinomio programmatico della pedagogia boschiana comprendeva, oltre all'allegria e al lavoro, anche la pietà.[61] Si trattava dunque di coniugare il lavoro, oltre che con il riposo e il divertimento, anche con la pietà.

Pietà che doveva fondarsi sull'istruzione religiosa. Già nel 1850 chiedendo

[57] MB XII 343.

[58] MB V 347. Quanto alla musica, insegnava pianoforte, fisarmonica, armonium, organo e tutti gli strumenti musicali in legno in metallo e a corda (*Riassunto della Pia Società di San Francesco di Sales nel 23 febbraio 1874*, in: OE XXV 381).

[59] MB XIII 431s.

[60] Veramente un cenno ne ha fatto C. SEMERARO, *Don Bosco, il santo dell'aria aperta,* in «Rivista del CAI del Piemonte» (settembre 1988). Da segnalare pure per un confronto la *rivalutazione delle festa* contro la sopravvalutazione dell'attività, dello sforzo e del dolore e dell'attiva funzione sociale fatta in un recente articolo di «Settimana» (18 dicembre 1988) da I. Pieper dell'univesità di Monaco, dove viene rivalutato l'ozio in senso aristotelico e si conclude: «Fare festa, cioè dare lode a Dio, perché il mondo è godibile».

[61] Cf DACQUINO, *Psicologia di don Bosco* 158.

sussidi all'Opera Pia della Mendicità Istruita don Bosco presentava un brevissimo profilo storico in cui era detto: «Col mezzo di piacevole ricreazione allettata da alcuni divertimenti, con catechismi, istruzioni e canto parecchi [giovani apprendisti] divennero morigerati, amanti del lavoro e della religione»;[62] e poco più tardi aggiungeva: «Un ragguardevole numero di pii signori sono solleciti a prestare l'opera loro al fare il catechismo».[63] E ancora nel 1862: «Un ragguardevole numero di pii signori vengono solleciti a prestare l'opera loro col fare catechismo, con invigilare che compiano i loro doveri nelle rispettive officine e collocando presso ad onesto padrone coloro che fossero disoccupati».[64]

E nel *Cenno storico dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*, recentemente pubblicato da don Braido, il santo fa iniziare la sua opera proprio con l'attività catechistica. «Quest'Oratorio – scrive – ovvero adunanza di giovani ne' giorni festivi cominciò nella chiesa di S. Francesco d'Assisi. Il sig. D. Cafasso già da parecchi anni in tempo estivo faceva ogni Domenica un catechismo a' garzoni muratori in una stanzetta annessa alla sacrestia di detta chiesa. La gravezza delle occupazioni di questo Sacerdote gli fecero interrompere questo esercizio a lui tanto gradito. Io lo ripigliai sul finire del 1841 e incominciai col radunare nel medesimo luogo due giovani adulti, gravemente bisognosi di religiosa istruzione. A costoro se ne unirono altri e nel decorso del 1842 il numero montò a venti e talora venticinque. Questi principii mi fecero conoscere due importantissime verità: che in generale la gioventù non è cattiva da per sé; ma che per lo più diventa tale pel contatto dei tristi e che gli stessi tristi, gli uni separati dagli altri, sono suscettibili di grandi cangiamenti morali [saranno poi queste due verità a far decollare il metodo preventivo]. L'anno 1843 il catechismo continuò sul medesimo piede e il numero si portò fino a cinquanta, numero che appunto poteva contenere il luogo assegnatomi».[65]

Questa esigenza di cultura religiosa lo spinse anche a far stampare nel 1847, oltre ai soliti piccoli catechismi,[66] anche la *Storia Sacra* (Speirani e Ferrero tipografi editori) visto che tra quelle che circolavano non ne trovò una di adatta per i suoi giovani, che, bisogna ricordarlo, erano quasi del tutto ignari di religione. «Mancanza di popolarità, fatti inopportuni, questioni lunghe o fuori di tempo, erano comuni difetti – egli nota nelle sue *Memorie* –. Molti fatti poi erano esposti in modo che mettevano a pericolo la moralità dei giovanetti. Tutti poi si curavano poco di far rilevare i punti che devono servire

[62] La memoria fu letta il 20 febbraio agli amministratori della «Pia Opera della Mendicità istruita», citati in: E I 29s.

[63] *Catalogo degli oggetti* 1. L'opuscolo è del 1857.

[64] *Invito ad una lotteria* 1.

[65] Cf BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 38s.

[66] Il più usato, da lui acquistato e ristampato, era il *Breve catechismo pe' fanciulli alle preghiere della mattina e della sera ad uso delle scuole cristiane della città e diocesi di Torino*, più volte edito prima da Marietti.

di fondamento alla verità della fede. Lo stesso dicasi dei fatti che si riferiscono al culto esterno, al purgatorio, alla confessione, eucarestia e simili».[67]

C'è qui un salto qualitativo o almeno un tentativo di esso perché se la sua *Storia sacra* supererà molti dei difetti denunciati dalle altre, tuttavia non riuscì ad essere quel «fondamento alla verità della fede» che egli si era proposto, anche se segnava un passo in questa direzione. E la direzione indicata era quella giusta e contribuirà al salto di qualità.

Don Bosco radunava poi i suoi ragazzi per la preghiera. Tridui, novene, preparazione alle principali feste ne costituivano la trama. Basta anche qui scorrere l'elenco delle sue pubblicazioni: *Le sei domeniche e la novena di san Luigi Gonzaga* (1846), *Il divoto dell'Angelo custode* (1845), *La giornata del cristiano* (1852), *La chiave del paradiso in mano al cattolico che pratica i doveri del buon cristiano* (1856), e i vari titoli delle «Letture cattoliche». Ma il suo miglior prodotto – per così dire – in questo campo fu la stampa per i tipi di Paravia nel 1847 de *Il giovane provveduto*. Era un libro di devozione di 352 pagine e la prima tiratura fu di 10.000 copie. Conteneva le preghiere del mattino e della sera riportate dal catechismo di mons. Casati,[68] il piccolo ufficio della Madonna, i vespri della domenica, la *via crucis* e molti canti religiosi popolari e di successo.

Il centro della pietà cui don Bosco educava i suoi giovani era però costituito dalla partecipazione alla santa messa, celebrata nell'Oratorio, e l'accostamento ai sacramenti della confessione e della comunione. Enria ci racconta delle sante messe celebrate dal santo ed ascoltate dai suoi ragazzi nella chiesa fredda,[69] delle numerose ore passate al confessionale e più ancora a confessare in una sala. Una delle più belle fotografie è infatti quella che ce lo mostra mentre sta confessando un ragazzo che gli parla quasi all'orecchio, mentre tutto attorno altri giovani aspettano il loro turno. Attribuiva al dialogo in confessionale una importanza decisiva: oltre che guida spirituale si sentiva amico e padre del penitente. La confessione – ha ben sottolineato Dacquino[70] – nel-

[67] MO 184s. Lo Stella però (*Don Bosco nella storia economica* 333) le giudica giustamente eccessive e non riferibili a scritti di catechesi biblica come quelli dell'Aporti o del Rayneri.

[68] Il cosiddetto catechismo del Casati fu in realtà composto dal canonico Giuseppe Maria Giaccone nel 1765 per incarico del vescovo di Mondovì, mons. Michele Casati. Esso si richiama a tradizioni squisitamente oratoriane: una sua fonte è certamente il *Piccolo compendio della dottrina cristiana*, stampato a Torino nel 1710 con san Filippo in antiporta. L'autore tenne pure presente il Catechismo romano e quello del Bellarmino, come è chiaramente detto nella lettera pastorale del Casati che lo indicava ai suoi preti, ed anche quello del Bossuet, da cui è trascritta letteralmente la parte sulle feste liturgiche posta alla fine del catechismo stesso. Esso verrà adottato nel 1896 come testo unico dai vescovi del Piemonte e della Lombardia, ciò che sarà conferma della buona scelta fatta da don Bosco: cf S. TRAMONTIN, *Dal catechista di Tombolo al papa catechista,* in: S. TRAMONTIN (a cura), *Le radici venete di San Pio X. Saggi e ricerche*, Brescia 1987, p. 72-104; L. NORDERA, *Il catechismo di Pio X.* Per una storia della catechesi in Italia (1896-1916), Roma, LAS 1988.

[69] Cf il promemoria di Pietro Enria riprodotto dallo STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 494-506. Egli ci parla anche delle confessioni e comunioni dei ragazzi dell'Oratorio.

[70] DACQUINO, *Psicologia di don Bosco* 259.

l'ambito del clima familiare dell'Oratorio diventava un momento di confidenza filiale e quindi aveva una funzione rassicurante anche sul versante affettivo, oltre che su quello spirituale.

Ed anche per quanto riguarda la comunione, sebbene una certa mentalità giansenistica ve lo trattenesse nello spingere tutti i suoi ragazzi alla comunione frequente, tuttavia per quanto riguarda i migliori li spronava a cibarsi spesso del pane eucaristico per un più intenso contatto con Gesù.[71]

La preghiera e i sacramenti dovevano quindi alimentare, con l'istruzione religiosa, la vita dei suoi ragazzi esterni ed interni, studenti e lavoratori. Per questi ultimi poi sarebbero state un aiuto a sopportare le fatiche fisiche del lavoro, di cui si poteva vedere il lato spirituale nell'adempimento della volontà di Dio, e a impreziosirlo quindi davanti a Lui.

Anche durante il lavoro voleva che i suoi giovani pregassero, oltre che offrirlo al Signore. «Cominciate sempre il lavoro con l'Ave Maria» diceva il n. 8 del *Primo piano*, citato, e il n. 9: «A mattina, mezzogiorno e sera recitate l'*Angelus* e alla sera aggiungetevi il *De Profundis*».[72] Anche lo Zanella nel discorso ricordato aveva affermato: «Religione e lavoro si sono stese novellamente la mano [nella formazione di società di mutuo soccorso di ispirazione cristiana] e dal loro accordo non può uscire che il bene maggiore dell'uno e dell'altra. Non è forse la religione che ha infuso dignità al lavoro? Il lavoro d'altra parte non risponde ai fini augusti della religione?». E aveva invitato a promuovere feste religiose come nelle antiche corporazioni per «rallegrare l'anima rattrappita fra gli ordigni dell'arte e scuoterla e consolarla coll'augusto spettacolo dei misteri della fede», paragonandole «a quei tabernacoli che s'incontrano sulla strada dell'alpi che destando un pio pensiero nel cuore del viandante gli pongono nello stesso tempo un sedile per riposarsi».[73] La festa doveva dunque servire per il riposo e la preghiera: come per lo Zanella, anche per don Bosco.

[71] È interessante la descrizione di una domenica all'Oratorio come ci viene narrata nel secondo documento inedito riferito dal Braido. «Le funzioni religiose ne' giorni festivi sono come segue: al mattino comodità per chi vuole confessarsi; messa cui segue un racconto di storia sacra od ecclesiastica o l'esposizione del Vangelo della giornata; quindi ricreazione. Dopo mezzodì catechismo in classe, vespri, breve istruzione dal pulpito, benedizione col Venerabile, cui tiene dietro la solita ricreazione. Terminate le funzioni religiose ognuno è libero di rimanere per trastullarsi o di recarsi a casa. Sul fare della notte si mandano tutti a casa e si chiude l'Oratorio»: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 68.

[72] Cf il *Primo piano*, cit. in nota 11.

[73] Cf ZANELLA, *Religione e lavoro* 40. In questo discorso egli vede anche la previdenza e il risparmio, pure indicati da don Bosco, come utili a mantenere sentimenti religiosi e invita ad unire alle pratiche religiose la lettura di qualche buon libro. Anche in questo i due si trovano d'accordo come nel vedere in tutto ciò un'«educazione a sentire questa dignità vostra».

7. Rilievi conclusivi

Questo l'atteggiamento di don Bosco di fronte al mondo del lavoro, con le sue idee e le sue iniziative. Preoccupazione fondamentale era e restava per lui la salvezza delle anime, ma se dovessimo cercare in lui una «cultura del lavoro» non potremmo farlo meglio di quanto indicato da don Viganò nel suo discorso milanese e cioè:

– primato dell'uomo sul lavoro;
– primato del lavoro soggettivo su quello oggettivo;
– primato del lavoro sul capitale;
– primato della coscienza sulla tecnica;
– primato della solidarietà sugli interessi individualistici e di gruppo.[74]

Concetti tutti ribaditi nella *Laborem Exercens* di Giovanni Paolo II[75] e ripetuti nei suoi numerosi discorsi della recente visita settembrina a Torino e ai luoghi cari a don Bosco.[76] Il discorso sull'uomo, sul suo lavoro, sulla sua dignità è stato – come ha sottolineato qualche commentatore – il motivo dominante di quelle giornate.[77] Ed ha invitato, più che a vedere in don Bosco un precursore, a «sentire la sua presenza nel nostro oggi e nel nostro domani».[78]

[74] Cf il cit. discorso di don Viganò (testo fotocopiato).

[75] Per la *Laborem Exercens* cf *Le encicliche sociali dalla Rerum Novarum alla Laborem Exercens*, Roma 1984, p. 471-564.

[76] Si vedano i nn. 206 207 208 209 210 de «L'Osservatore Romano» dove sono riportati i discorsi interi o in riassunto con qualche commento e BS (ottobre 1988) dove sono commentate le giornate torinesi del papa.

[77] Cf P. AMICI, *Seguire la via indicata da don Bosco per restituire a Torino la sua vera anima*, ne «L'Osservatore Romano» del 5-6 settembre 1988, p. 7.

[78] Dall'omelia tenuta a Torino in Piazza Maria Ausiliatrice.

Parte III

DON BOSCO E L'EDUCAZIONE

LA SCELTA DEI GIOVANI E LA PROPOSTA EDUCATIVA DI DON BOSCO

Luciano PAZZAGLIA

Nel corso del 1886 don Bosco, richiesto di dire quale metodo per condurre le anime a Dio preferisse tra la proposta di san Francesco di Sales e quella di san Vincenzo de' Paoli, se ne uscì dichiarando: «Il mio metodo si vuole che io esponga. Mah!... Non lo so neppur io. Sono sempre andato avanti come il Signore m'ispirava e le circostanze esigevano».[1] La risposta non va presa alla lettera, come se il sacerdote piemontese intendesse davvero sostenere di aver operato esclusivamente sotto la spinta di sollecitazioni esterne; essa parrebbe piuttosto un espediente per evitare di pronunciarsi fra due autori cui egli era egualmente legato.[2] Presso gli studiosi è convinzione ampiamente condivisa che don Bosco sia stato più un educatore che non un pedagogista in senso stretto. Il preminente carattere pratico del suo impegno non deve però far credere che egli mancasse di un disegno teorico o che procedesse casualmente. C'è semmai da dire che è arduo raccogliere i molteplici elementi della sua opera in una visione d'insieme. Tale difficoltà è dovuta, prima ancora che alla quantità della documentazione che lo riguarda, alla linea seguita da don Bosco nel suo itinerario. Egli infatti, se pervenne abbastanza presto ad elaborare i principi di fondo cui sarebbe rimasto fedele per tutta la vita, cercò al contempo di agire secondo i bisogni del momento e di adattare quei principi alle diverse circostanze storiche. Non c'è quindi da meravigliarsi che, pur conservando alcune coordinate stabili, il suo pensiero presenti una certa sinuosità e sfugga al tentativo di chi vorrebbe ricondurlo nel quadro di un progetto rigidamente unitario. Di recente ci si è chiesti se anziché del «sistema preventivo» di don Bosco, secondo la formula ormai codificata, non converrebbe piuttosto parlare di «sistemi» al plurale.[3]

[1] La richiesta era stata avanzata da M. Dupuy, superiore del seminario maggiore di Montpellier, nella lettera inviata il 2 luglio 1886 a don Bosco per ringraziarlo della visita che questi gli aveva fatto sulla via del ritorno di un viaggio a Barcellona: la lettera del Dupuy e la battuta di don Bosco si trovano in: MB XVIII 165s 665-667.

[2] P. BRAIDO, *Il progetto operativo di don Bosco e l'utopia della società cristiana*, Roma, LAS 1982, p. 6.

[3] P. BRAIDO, *L'esperienza pedagogica di don Bosco nel suo «divenire»*, relazione presentata

Con il presente intervento vorremmo verificare, sia pure per sommi capi, come il sacerdote piemontese decidesse di dedicarsi all'educazione dei giovani e, soprattutto, come questa scelta si concretizzasse nelle diverse fasi della sua ricca e complessa biografia. L'impresa non è agevole poiché si tratta, appunto, di seguire l'evoluzione dell'opera educativa di don Bosco considerando le più ampie prospettive sociali e religiose in cui egli andò collocandola. Dirò subito che, nel compiere questo tentativo, mi sono avvalso in particolare della proposta interpretativa di P. Braido, secondo cui don Bosco sarebbe passato da posizioni fondate sull'idea di un recupero dei giovani pericolanti alla società verso posizioni impegnate nella tutela della gioventù da una realtà sociale che egli doveva, via via, considerare sempre più densa di pericoli per le nuove generazioni.[4]

1. Le sue prime esperienze fra «la gioventù povera e abbandonata»

La versione degli esordi dell'Oratorio, fornita da don Bosco nelle sue *Memorie*, è a tutti nota.[5] In questo scritto, redatto nei primi anni '70, egli diceva d'aver avviato la sua opera in favore dei giovani abbandonati l'8 dicembre – il giorno dell'Immacolata – del 1841, quando, da poco giunto a Torino per frequentare il Convitto ecclesiastico guidato dal Guala e dal Cafasso, incontrò per caso un giovane di nome Garelli e, con il suo consenso, prese a impartirgli qualche nozione di catechismo. La recente pubblicazione di alcuni inediti di don Bosco autorizza però a pensare che l'Oratorio sia sorto in modo meno avventuroso di quanto le *Memorie* vorrebbero far credere.[6] Nel *Cenno storico dell'Oratorio*, del 1854, il sacerdote piemontese annotava di aver dato avvio al suo lavoro riprendendo, sul finire del 1841, un'iniziativa di catechismo domenicale estivo per garzoni muratori inaugurata qualche anno prima dal Cafasso, ma da questo lasciata poi cadere;[7] nel *Cenni storici intorno all'Ora-*

al seminario di studio «Don Bosco e la sua esperienza pedagogica: eredità, contesti, sviluppi, risonanze» (Venezia 3-5 ottobre 1988), i cui atti sono apparsi in «Orientamenti pedagogici» 31 (1989) 3-241, e in: C. NANNI (a cura), *Don Bosco e la sua esperienza pedagogica*, Roma, LAS 1989, p. 11-39.

[4] In tal senso il Braido si è espresso in: P. BRAIDO, *L'esperienza pedagogica preventiva nel sec. XIX - Don Bosco*, in: *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, vol. II: *sec. XVII-XX*, a cura di P. Braido, Roma, LAS 1981, p. 322 ss.; BRAIDO, *Il progetto operativo di don Bosco* 19-20; ultimamente, BRAIDO, *L'esperienza pedagogica di don Bosco* 20-21.

[5] MO 124s.

[6] Gli inediti cui ci riferiamo sono stati pubblicati da BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 13-81. In realtà gli scritti presentati da P. Braido sono tre: un'*Introduzione* (che egli aveva, però, già reso nota in: G. BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo*), il *Cenno storico dell'Oratorio di S. Francesco di Sales* e i *Cenni storici intorno all'Oratorio di S. Francesco di Sales*. L'*Introduzione* e il *Cenno storico* sarebbero stati redatti, secondo il Braido, nel 1854; i *Cenni storici* nel 1862.

[7] Così don Bosco: «Quest'Oratorio, ovvero adunanza di giovani ne' giorni festivi cominciò nella chiesa di S. Francesco di Assisi. Il Sig. D. Cafasso già da parecchi anni in tempo estivo fa-

torio, del 1862, egli affermava invece di aver iniziato la sua opera per venire espressamente incontro ai problemi dei giovani carcerati che, rimessi in libertà, avevano bisogno di qualcuno cui appoggiarsi.[8] Le versioni dei due testi che, come si vede, non facevano menzione alcuna dell'episodio relativo al giovane Garelli, non sono necessariamente in contrasto. In effetti, può essere che don Bosco, consigliato dal Cafasso, riattivasse l'esperienza di catechismo che questi non aveva avuto la possibilità di proseguire: ciò spiegherebbe, tra l'altro, la rapidità con cui, fin dalle sue prime settimane a Torino, il novello sacerdote promosse i suoi incontri domenicali. Ma non è da escludere che, avendo nel frattempo cominciato con il visitare – al seguito del Cafasso – i carcerati, egli pervenisse all'idea di utilizzare quel servizio per aiutare anche i giovani usciti di prigione. Quale che fosse la vera intenzione con cui don Bosco intraprese la sua opera, resta che abbastanza presto questa si sarebbe rivolta non a una categoria specifica, qual era quella degli ex-carcerati, ma più in generale ai ragazzi «poveri e abbandonati» della città o giunti a Torino dai paesi vicini: giovani senza fissa dimora, privi di occupazione o al più impiegati in lavori saltuari, usi a vivere di espedienti ed esposti a tutti i rischi della strada.

La storiografia ha già ampiamente discusso quali siano state le fonti culturali di don Bosco. Va intanto osservato che la decisione di riunire, alla domenica, gruppi di giovani per intrattenerli con qualche gioco e istruirli nelle verità del cristianesimo non costituiva una novità. Il titolo di vero iniziatore a Torino di quel genere di attività educativa spetterebbe, semmai, a don Cocchi che nel 1840 aveva aperto nel borgo del Moschino l'Oratorio dell'Angelo custode.[9] In altra occasione, attingendo alle indicazioni di taluni studiosi oltre che alle testimonianze provenienti dalla cerchia di don Bosco, ho sostenuto che l'Oratorio di quest'ultimo si andò caratterizzando, rispetto a quello di don Cocchi, per un più articolato impegno pedagogico.[10] L'affermazione va,

ceva ogni Domenica un catechismo a' garzoni muratori in una stanzetta annessa alla sacrestia di detta chiesa. La gravezza delle occupazioni di questo Sacerdote gli fecero interrompere questo esercizio a lui tanto gradito. Io lo ripigliai sul finire del 1841, e cominciai col radunare nel medesimo luogo due giovani adulti, gravemente bisognosi di religiosa istruzione» (BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 38-39). Per l'attribuzione del primo avvio degli oratori presso il Convitto all'iniziativa del Cafasso si sono pronunciati diversi studiosi, compreso P. Stella, il più informato biografo di don Bosco, nel suo studio *Don Bosco* I 95. P. Braido ricorda però che nella tradizione salesiana questa attribuzione è stata da taluni contestata: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 38 nota alle linee 54-56.

[8] Il testo del 1862 affermava senza esitazioni: «L'idea degli Oratori nacque dalla frequenza delle carceri di questa città» (BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 60).

[9] Su don Cocchi vedasi: E. REFFO, *Don Cocchi e i suoi artigianelli*, Torino, Tip. S. Giuseppe degli Artigianelli 1896; riferimenti si trovano pure nello studio dedicato dallo stesso Reffo alla *Vita del T. Leonardo Murialdo*, Torino, Tip. S. Giuseppe degli Artigianelli 1905; ampie notizie su don Cocchi e, più in generale, sugli oratori torinesi anche in: A. CASTELLANI, *Il beato Leonardo Murialdo*, 2 vol., Roma, Tip. S. Pio X 1966-1968.

[10] L. PAZZAGLIA, *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco (1846-1866)*, in:

forse, un po' sfumata poiché, per la verità, l'Oratorio dell'Angelo custode non mancò, strada facendo, di promuovere iniziative che, al di là dell'intrattenimento dei ragazzi con giochi ed esercizi fisici, puntavano a curare non solo la formazione morale e religiosa, ma anche quella civile. Particolarmente interessante è al riguardo il progetto di scuole domenicali e serali che don Cocchi, aiutato dal teologo R. Murialdo, mise a punto nel 1847:[11] un progetto che, almeno sulla carta, non aveva nulla da invidiare alle linee educative che, sul finire degli anni '40, avrebbe maturato don Bosco.

Il fatto che la nuova generazione di preti come don Bosco o don Cocchi, tutti presi dal desiderio di soccorrere le fasce sociali più misere, legasse la crescita dei giovani poveri e abbandonati a una loro maggiore educazione, anche civile, non deve sorprendere. Si tenga presente che, da qualche tempo, la cultura della prevenzione, superando la visione difensivo-punitiva dei secoli precedenti, andava sottolineando l'urgenza di aiutare i giovani emarginati fornendoli degli strumenti indispensabili per integrarsi con la società. Gli esponenti di tale cultura – fortemente preoccupati per le ripercussioni sociali del pauperismo, della mendicità, del vagabondaggio – raccomandavano di contenere i fenomeni di marginalità con una serie di provvedimenti indiretti, primo fra tutti l'istruzione e l'educazione dei fanciulli e degli adolescenti bisognosi.[12] A scanso di equivoci è opportuno aggiungere che, per quanto su posizioni decisamente più aperte rispetto a quelle repressive della tradizione, la nuova concezione preventiva continuava a considerare la società esistente una struttura intrinsecamente buona e a vedere nelle persone ai margini del consorzio civile soggetti «pericolosi» da aiutare secondo una prospettiva di tipo sostanzialmente paternalistico. Non siamo in grado di dire se don Bosco seguisse e approfondisse le pubblicazioni di studiosi come il Morichini, il Petitti o il De Gérando.[13] Ma, fin dai primi tempi della sua attività, fu a conoscenza dell'azione svolta a Torino da istituzioni quali l'Albergo di virtù o l'Opera della mendicità istruita che, attive già da tempo, avevano recentemente rinnovato il loro sostegno a favore dei giovani «pericolanti».[14]

F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987, p. 16-17. Sull'ipotesi di una più valida e completa impostazione pedagogica dell'oratorio di don Bosco rispetto a quella di don Cocchi, cf in particolare G. CHIOSSO, *L'Oratorio di don Bosco e il rinnovamento educativo nel Piemonte carloalbertino*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 83-116.

[11] *Oratorio dell'Angelo custode*, in: «L'educatore. Giornale d'educazione ed istruzione» 3 (1847) 762-765.

[12] Sui dibattiti che, nella prima metà dell'Ottocento, si aprirono in tema di prevenzione socio-assistenziale cf G. MILANESI, *Sistema preventivo e prevenzione in don Bosco*, comunicazione presentata al citato seminario di studio svoltosi a Venezia nell'autunno del 1988, in: NANNI (a cura), *Don Bosco e la sua esperienza pedagogica* 148-165.

[13] C.L. MORICHINI, *Degl'Istituti di pubblica carità e d'istruzione primaria in Roma*, Roma, Stamperia dell'Ospizio apostolico presso P. Aurelj 1835; C.I. PETITTI DI RORETO, *Saggio sul buon governo della mendicità, degli istituti di beneficenza e delle carceri*, Torino, Bocca 1837; J.M. DE GÉRANDO, *Della pubblica beneficenza*, 7 vol., Firenze, C. Torri 1842-1846.

[14] Sull'Albergo di virtù cf: G. PONZO, *Stato e pauperismo in Italia: l'Albergo di virtù di To-*

Questi brevi richiami consentono di precisare il contesto entro cui don Bosco prese le mosse. La sua scelta di porsi a servizio della gioventù povera e abbandonata discendeva, certo, in modo diretto e prevalente dalle ragioni proprie della carità cristiana; non c'è dubbio tuttavia che, inizialmente, le modalità di tale scelta si connotarono secondo gli orientamenti della cultura preventiva dell'epoca. Abbastanza presto don Bosco comprese cioè la necessità di contrastare l'emarginazione della gioventù per mezzo di un generoso e forte impegno assistenziale-educativo; ma, in termini non molto distanti da quelli tipici della cultura allora diffusa, egli cominciò il suo lavoro ritenendo che tutto il problema stesse nel riguadagnare i giovani alla vita sociale. Questa prospettiva si alimentava in lui, principalmente, all'idea che, continuando a ispirarsi ai principi della tradizione cristiano-cattolica, la società era in grado di «garantire ordine, sanità morale, pace religiosa».[15] Per rendersi conto della fiducia con cui don Bosco guardava all'assetto sociale, cui la ventata rivoluzionaria aveva inferto un duro colpo ma che la Restaurazione si sforzava di rimettere in piedi, è sufficiente scorrere la *Storia ecclesiastica* da lui redatta nel 1845 e considerare il giudizio negativo espresso sui movimenti che a suo avviso puntavano al ribaltamento degli equilibri conseguiti con l'alleanza fra trono e altare.[16] Non è però da escludere che su don Bosco pesassero, inoltre, il concetto alquanto pessimistico della natura dell'uomo e il senso acuto del peccato acquisiti in seminario alla scuola della teologia rigorista che lì si insegnava e dalle cui suggestioni egli era stato indotto a dubitare persino della propria capacità di salvarsi.[17] Gli scritti di questo periodo – si pensi ai *Cenni storici della vita del Chierico Luigi Comollo*[18] o alla testimonianza resa sul compagno di seminario G. Burzio[19] – danno l'impressione che in quel momento don Bosco avesse dei giovani un concetto improntato a una certa severità. Sintomatiche sono le valutazioni allora espresse sui suoi ex-compagni seminaristi. Verrebbe quasi da dire che egli non riuscisse a scorgere in loro che esseri vacui e superficiali, sia pure con l'eccezione di alcuni «veramente buoni»: ma questi ultimi – egli annotava – «sono pochi, ed è appunto per questo che de-

rino (1580-1836), Roma, La Cultura 1974; sull'Opera della mendicità istruita cf gli ampi cenni in: P. STELLA, *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, Roma, LAS 1980, p. 61ss.

[15] BRAIDO, *L'esperienza pedagogica di don Bosco* 20.

[16] G. BOSCO, *Storia ecclesiastica ad uso delle scuole utile per ogni ceto di persone*, Torino, Tip. Speirani e Ferrero 1845, in: OE I 161-556.

[17] Riguardo alla formazione ricevuta dal giovane Giovanni nel seminario di Chieri cf, oltre ai ricordi dello stesso don Bosco (MO 89ss.), la paziente ricostruzione di STELLA, *Don Bosco* I 51ss.

[18] [G. BOSCO,] *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo morto nel seminario di Chieri ammirato da tutti per le sue singolari virtù scritti da un suo collega*, Torino, Tipografia Speirani e Ferrero 1844, in: OE I 1-83.

[19] La «notificazione» resa da don Bosco apparve in: F. GIORDANO, *Cenni istruttivi di perfezione proposti a' giovani desiderosi della medesima nella vita edificante di Giuseppe Burzio*, Torino, Stamperia degli artisti tipografi 1846, p. 96ss. in: OE II 6ss.

vesi usare la più guardinga cautela, e trovatine alcuni frequentarli, e formare quella spirituale familiarità dalla quale si ricava tanto profitto».[20] Sullo sfondo di una visione che sembrava accordare scarso credito alla gioventù in genere, era naturale che, entrato in contatto con le categorie dei ragazzi più sbandati, don Bosco pensasse che l'unica strada da percorrere fosse quella di riportarli nel contesto sociale dove, in virtù dei costumi ispirati ai principi religiosi, essi avrebbero potuto essere mantenuti sulla retta via.

Ma già nei primi anni della sua permanenza a Torino egli poneva significative premesse per un allargamento delle sue prospettive. Intanto il perfezionamento pastorale presso il Convitto, compiuto sotto l'accorta guida del Cafasso che di don Bosco sarebbe rimasto fino al 1860 anche il direttore spirituale, gli permise di superare il rigorismo teologico del seminario con concezioni dottrinali e spirituali connotate nel senso di un maggior equilibrio.[21] Alla scuola del Guala e del Cafasso, don Bosco incontrò o conobbe meglio autori come sant'Alfonso de' Liguori, san Filippo Neri, san Francesco di Sales, nel riflettere sui quali poté aprirsi al senso della speranza cristiana e dell'abbandono fiducioso alla misericordia di Dio padre.[22] Di grande efficacia il Convitto risultò nell'aiutarlo a determinare le linee portanti del suo apostolato. Indotto a uscire dalle astratte diatribe dottrinali per misurarsi con le esigenze della concreta cura delle anime, don Bosco comprendeva che, in vista della gloria di Dio, quello che contava era non tanto l'adozione di una dottrina teologica al posto di un'altra, quanto piuttosto l'aiuto effettivo che, come prete, era in grado di prestare alle persone.

Con l'ottobre del 1844, terminato il suo tirocinio pastorale presso il Convitto, egli divenne cappellano dell'Opera pia del Rifugio della marchesa di Barolo ed ebbe modo di dare ai suoi incontri domenicali con i giovani un assetto più stabile: fu per l'appunto durante il periodo del Rifugio che don

[20] Il giudizio era per la verità quello che don Bosco diceva d'aver ricevuto dal compagno Comollo e faceva parte di una ripartizione con la quale questi aveva distinto i chierici in tre categorie: «cattivi», «non cattivi, ma non molto buoni», «veramente buoni» (OE I 63-64). È facile supporre che questa fosse anche la valutazione di don Bosco. Dalle *Memorie dell'Oratorio* parrebbe, anzi, che alla classificazione dei giovani secondo le tre categorie sopra ricordate egli fosse pervenuto, per suo conto, nel valutare i compagni di latinità al tempo del ginnasio a Chieri: MO 50-51. Per il giudizio abbastanza critico che, nei primi anni '40, dava sul seminario e sui suoi ospiti cf anche la testimonianza sul compagno G. Burzio, dove sosteneva che un buon seminarista avrebbe dovuto avere, insieme con gli occhi di colomba, l'avvedutezza del serpente se voleva uscire indenne «da' scogli nascosti a fior d'acqua, che nel porto medesimo potrebbero delle volte presentare il naufragio e la morte»: tra questi «scogli» don Bosco poneva per primo quello dei cattivi compagni (OE II 8-9).

[21] Anche per gli anni trascorsi da don Bosco presso il Convitto cf STELLA, *Don Bosco* I 85ss.

[22] Sui rapporti tra don Bosco e sant'Alfonso, oltre ai riferimenti in: STELLA, *Don Bosco* I 87ss., cf le annotazioni di M. MARCOCCHI, *Alle radici della spiritualità di don Bosco*, in questo stesso volume; sulla frequentazione da parte di don Bosco del pensiero di san Filippo Neri e di san Francesco di Sales cf BRAIDO, *L'esperienza pedagogica preventiva* 306-307.

Bosco prese a chiamare la sua opera con il nome di Oratorio di san Francesco di Sales. L'attività che andò così svolgendo – secondo una formula che alla spiegazione del catechismo univa sempre più passatempi allegri e gioiosi nonché momenti d'istruzione vera e propria[23] – doveva consolidarlo nella persuasione che solo vivendo con i ragazzi e prendendosi cura di loro era possibile condurli a considerare le cose del cielo. Don Bosco si rendeva, cioè, conto che punto essenziale della sua azione era far capire ai suoi giovani che avevano trovato un «amico», una persona di cui ci si poteva fidare e a cui era possibile aprire il proprio cuore. A quel punto, quando i ragazzi si fossero sentiti circondati da profondo affetto e sincera solidarietà umana, il problema del loro recupero diventava meno difficile: «Fu allora – avrebbe più tardi scritto riferendosi a quelle prime esperienze – che io toccai con mano, che i giovanetti usciti dal luogo di punizione, se trovano una mano benevola, che di loro si prenda cura, li assista nei giorni festivi, studi di collocarli a lavorare presso di qualche onesto padrone, e andandoli qualche volta a visitare lungo la settimana, questi giovanetti si davano ad una vita onorata, dimenticavano il passato, divenivano buoni cristiani ed onesti cittadini».[24]

Da parte degli storici ci si è chiesti se ad acquisire questa idea di prevenzione in senso più marcatamente promozionale don Bosco fosse spinto da qualche precisa fonte. Si può senz'altro dire che l'approfondimento dell'apostolato di un san Filippo Neri o di un san Francesco di Sales non poteva lasciarlo indifferente, soprattutto per le suggestioni che essi fornivano su aspetti quali l'allegrezza, posta da san Filippo a principio della propria visione educativa, o la dolcezza e la carità che san Francesco tanto raccomandava a coloro che si accingevano a prestare la loro opera nella cura delle anime.[25] Accanto a questi maestri della spiritualità, don Bosco ebbe sicuramente pre-

[23] Per quel che riguarda l'istruzione propriamente detta, don Bosco cominciò organizzando, alla domenica, un breve momento di scuola volto a fornire i ragazzi dei primi rudimenti del leggere e dello scrivere: nei *Cenni storici* si legge che la «scuola domenicale» fu avviata nel 1845, ma P. Braido ritiene che la data sia da posticipare di un anno (BRAIDO, *Don Bosco per la gioventù povera* 68 e nota alle linee 103-112).

[24] MO 127.

[25] A san Filippo Neri e a san Francesco di Sales – come ad altri apostoli levatisi all'indomani del Concilio di Trento – don Bosco faceva qualche breve richiamo nella sua *Storia ecclesiastica*: OE I. Indicativi i tratti con i quali i due santi erano disegnati. Di san Filippo Neri don Bosco diceva: «Correva per le piazze, per le contrade raccogliendo specialmente i ragazzi i più abbandonati, i quali radunava in qualche luogo, dove con lepidezze ed innocenti divertimenti li teneva lontani dalla corruzione del secolo, e li istruiva nelle verità della fede» (*ivi* 473); di san Francesco di Sales: «Spinto dalla voce di Dio che lo chiamava a cose grandi; colle sole armi della dolcezza e carità si parte pel Chiablese. Alla vista delle chiese abbattute, dei monasteri distrutti, delle croci rovesciate, tutto s'accende di zelo e comincia il suo apostolato» (*ivi* 479-480). Nelle *Memorie dell'Oratorio*, indicando le ragioni per le quali aveva deciso d'intitolare la sua opera al nome di san Francesco di Sales, precisava che l'aveva tra l'altro fatto perché quel santo «ci ottenesse da Dio la grazia di poterlo imitare nella sua straordinaria mansuetudine e nel guadagno delle anime» (MO 141).

senti anche alcuni autori della letteratura ascetico-pedagogica minore di cui, non solo da allora, la Chiesa si serviva per diffondere in mezzo al popolo il culto delle verità e delle virtù cristiane. P. Stella ha accertato come tra le fonti de *Il giovane provveduto*, redatto da don Bosco nel 1847 per aiutare i suoi ragazzi a vivere da cristiani,[26] sia da porre un'operetta del Gobinet, autore di diversi scritti devozionali fortemente intrisi dello spirito di san Francesco di Sales.[27] Ma alla base della riflessione e della prassi di don Bosco impegnato nel rafforzare il suo Oratorio sono, altresì, riscontrabili analogie e coincidenze con gli interventi di autori ed ambienti educativi a lui contemporanei. Si pensi, ad esempio, alla proposta pedagogica dei Fratelli delle Scuole cristiane, all'insegnamento dell'Aporti, alle tematiche degli educatori e dei pedagogisti che si raccoglievano attorno a «L'educatore primario»: potremmo dire tutto un movimento che, sia pure senza un'azione programmaticamente coordinata, stava ponendo in risalto l'importanza dell'educazione popolare e sottolineando l'urgenza di un'opera di formazione che, prima di punire e reprimere, avrebbe dovuto evitare ai ragazzi di cadere in errore.[28] P. Braido ha però mostrato come, al di là di talune pur rilevanti coincidenze, non esista una documentazione che consenta di parlare di una diretta dipendenza di don Bosco da quegli autori e gruppi, con diversi dei quali pure intrattenne rapporti.[29] Ovviamente da qui non è lecito concludere che egli elaborasse le sue convinzioni educative sulla base della sua sola esperienza, alimentata tutt'al più dalle tradizioni spirituali e ascetiche sopra richiamate. Quelle analogie stanno a indicare che don Bosco partecipava, quanto meno, di un medesimo clima culturale.

Certo è comunque che, sul finire degli anni '40, il sacerdote piemontese si accostava a una visione più serena della gioventù, sia pure senza cadere in certo ottimismo d'ispirazione rousseauiana rispetto al quale avrebbe, anzi,

[26] G. BOSCO, *Il giovane provveduto per la pratica de' suoi doveri degli esercizi di cristiana pietà per la recita dell'Uffizio della Beata Vergine e de' principali vespri dell'anno coll'aggiunta di una scelta di laudi sacre ecc.*, Torino, Paravia 1847, in: OE II 183-532.

[27] L'operetta del Gobinet in questione è *Instruction de la Jeunesse en la piété chrétienne, tirée de l'Écriture-Sainte et des SS. Pères*, apparsa per la prima volta nel 1655 e destinata a diventare, ben presto, un libro di spiritualità giovanile di larga diffusione; delle varie traduzioni in italiano ricordiamo Ch. GOBINET, *Istruzione della Gioventù nella pietà cristiana*, Torino, Associazione presso i librai Maspero e Serra 1831 (che costituiva il vol. 23 della «Scelta biblioteca economica d'opere di religione»): sui rapporti tra *Il giovane provveduto* e lo scritto del Gobinet cf P. STELLA, *Valori spirituali nel «Giovane provveduto» di san Giovanni Bosco*, Roma, Scuola Grafica Borgo Ragazzi Don Bosco 1960.

[28] A tale proposito cf P. BRAIDO, *Stili di educazione popolare cristiana alle soglie del 1848*, in: *Pedagogia fra tradizione e innovazione*, Milano, Vita e pensiero 1979, p. 383-404; BRAIDO, *L'esperienza pedagogica preventiva* 310-313; G. CHIOSSO, *L'Oratorio di don Bosco*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 107ss.

[29] Egli non condivide, perciò, la posizione di chi, come il Caviglia, si è spinto a sostenere che don Bosco verrebbe a dipendere dalle prospettive pedagogiche dei Fratelli delle Scuole cristiane e dai pedagogisti facenti capo a «L'educatore primario»: BRAIDO, *L'esperienza pedagogica preventiva* 310 nota 28, p. 313 nota 39.

continuato a mantener ferme le sue riserve. Da *Il giovane provveduto* è facile rilevare come egli stesse maturando questa visione in stretto rapporto con la prospettiva teologica fondata su un Dio che, diversamente da quello conosciuto attraverso le dottrine rigoriste del seminario, assumeva sempre più il volto di un padre buono, desideroso di aiutare i figli a raggiungere la propria salvezza. Nel quadro di tale concezione, don Bosco così affermava: «Persuasi, cari figliuoli, che noi siamo tutti creati pel Paradiso, dobbiamo indirizzare ogni nostra azione a questo fine. A questo vi deve movere specialmente il grande amore che Iddio vi porta. Imperciocché quantunque egli ami tutti gli uomini, come opera delle sue mani, tuttavia porta una particolare affezione per li giovanetti formando in essi le sue delizie: *Deliciae meae esse cum filiis hominum*. Dunque voi siete la delizia e l'amore di quel Dio che vi creò. Egli vi ama perché siete ancora in tempo a fare molte opere buone; vi ama perché siete in un'età semplice, umile, innocente, ed in generale non ancora divenuti preda infelice del nemico infernale».[30] La base su cui don Bosco avrebbe edificato la sua concezione preventiva era ormai posta. Se la gioventù si presentava non solo come la parte di umanità più amata da Dio, ma anche come il tempo più prezioso per guadagnarsi il paradiso, gli adulti avevano il delicato compito di chinarsi con carità paterna e ragionevole sollecitudine sui giovani per sorreggerli nella loro fragilità e, con l'aiuto della grazia, far crescere nei loro cuori l'amore della virtù e della vita cristiana. In altri termini, quella verso cui don Bosco si stava incamminando era una proposta educativa che, pur senza misconoscere l'importanza del sostegno delle strutture sociali, puntava prima di tutto a rassodare le energie interiori di ogni ragazzo in modo che questi fosse, via via, posto in condizione di saper discernere e volere il bene.

2. Nel clima delle tensioni politiche e della propaganda antireligiosa

Con il 1846 l'Oratorio aveva, intanto, trovato la propria sistemazione definitiva a Valdocco, in una zona della periferia torinese, e poteva così arricchirsi di nuove attività. Durante l'inverno di quegli anni, resosi conto che i primi rudimenti del leggere e dello scrivere forniti ai ragazzi la domenica erano troppo saltuari per produrre frutti durevoli, don Bosco decideva di aprire le scuole serali con l'insegnamento della lettura e scrittura e poi dell'aritmetica e del disegno.[31] Agli inizi il momento dell'istruzione nacque chiaramente in appoggio alla formazione religiosa propriamente detta; ma abbastanza presto

[30] OE II 190-191.

[31] Sull'assegnazione della data d'inizio della scuola serale nel 1846, cf la testimonianza dello stesso don Bosco nei *Cenni storici*: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 72; ma nelle MO si accenna all'inverno 1845-1846 (e il Ceria avrebbe addirittura parlato del 1844): MO 150-151 e nota alla linea 33. Per il Braido le scuole serali di don Bosco cominciarono, con molta verosimiglianza, nell'inverno 1846-47 (*Don Bosco nella Chiesa* 72 nota alla linea 127).

esso si caricò di una valenza umana sua propria, perché consentiva ai ragazzi una migliore integrazione non solo con la religione ma anche con la società. Che la crescita spirituale dovesse concepirsi sulla base di una crescita di tutto l'uomo era, del resto, convinzione dello stesso don Bosco, il quale fin dal 1847 affermava che, seguendo il metodo loro proposto, i giovani, prima che «fortunati abitatori del cielo» sarebbero diventati «la consolazione dei [...] parenti, l'onore della patria, buoni cittadini in terra».[32]

In quest'ottica si spiega anche la preoccupazione con cui egli cercava di procurare a ognuno dei suoi ragazzi un lavoro in modo che, tolti dall'ozio, essi avessero la possibilità di riempire dignitosamente la vita e sentirsi membri attivi del consorzio civile. Don Bosco procedeva ogni giorno di più verso una concezione che coniugava un'intensa ispirazione religiosa di fondo a una marcata attenzione per i valori umani. È possibile senz'altro dire che, fin dagli inizi, il suo fu un progetto tendente a fornire ai suoi giovani ogni cosa di cui avessero bisogno: prima di tutto, certo, gli strumenti per sviluppare la loro vita di fede; ma, al contempo, aiuti materiali, lavoro, amicizia, tutela della loro salute, consigli, momenti di divertimento e di gioia.[33] Naturalmente questo «programma globale d'intervento» divenne relativamente più facile quando egli potè contare su una dimora che, per quanto agli inizi men che modesta, aveva comunque il vantaggio di offrire un appoggio stabile e sicuro. Con la primavera del 1847, approfittando appunto della disponibilità della casa, don Bosco dette ad alcuni ragazzi anche l'alloggio. Da quel momento Valdocco, a fianco dell'oratorio festivo e delle scuole serali, veniva a disporre di un ospizio che avrebbe permesso a un certo numero di giovani di andare, durante la giornata, in città a lavorare presso le varie botteghe o a studiare da alcuni professori privati e di rientrare, la sera, all'Oratorio dove, in virtù anche dell'attiva e amorevole presenza della madre di don Bosco, trovavano il calore di una vera e propria famiglia.

Per capire l'importanza che, nella strategia del sacerdote piemontese, avrebbe sempre più acquistato la formula dell'ospizio – e, vedremo, del collegio – occorre non dimenticare le vicende politiche della fine degli anni '40. P. Stella non esclude che, nei primi mesi del 1848, don Bosco si fosse lasciato tentare da qualche simpatia neoguelfa in un frangente in cui «la maggioranza del clero (e anche prelati che poi si staccarono dalla causa nazionale e si mostrarono intransigenti) aderì al neoguelfismo e plaudì alla guerra d'indipendenza».[34] A sostegno di questa non astratta ipotesi possono essere addotti non solo l'aggettivo «grande» attribuito da don Bosco a Gioberti nella nuova edizione della sua *Storia ecclesiastica* uscita nel 1848,[35] ma anche alcuni mo-

[32] OE II 187.

[33] Il Braido, nel mettere in risalto quest'opera di sostegno integrale, parla di «programma globale d'intervento»: BRAIDO, *Il progetto operativo* 9.

[34] P. STELLA, *Don Bosco* II 78.

[35] Introdotto un elogio di Pio IX, don Bosco così scriveva: «I sovrani impararono da lui

tivi rintracciabili nel primo numero dell'«Amico della gioventù», un giornale politico-religioso che il sacerdote piemontese prese appunto a pubblicare a partire dall'ottobre del 1848.[36] In un articolo dal titolo *Religione e libertà* – apparso anonimo ma, se non di don Bosco, uscito verosimilmente con la sua approvazione[37] – si sosteneva la tesi secondo cui la Chiesa, diversamente da quello che gli avversari volevano far credere, non aveva in odio né il progresso né la nazionalità: «In somma ogni dì più rendesi chiaro che cattolicismo, progresso, e nazionalità sono tra loro conciliabili più che non sembra a prima vista, che questi due ultimi sempre si vantaggiarono del primo, e che a lui devono tuttavia rivolgersi se amano di ottenere il loro trionfo».[38] Ma, se nutrì qualche simpatia neoguelfa, egli la depose ben presto e cominciò a temere che l'abolizione della censura (30 ottobre 1847), la concessione dello Statuto (4 marzo 1848) e, soprattutto, l'equiparazione dei valdesi (17 febbraio 1848) e degli ebrei (29 marzo 1848) agli altri cittadini nel godimento dei diritti civili[39] fossero i segni premonitori di alcune trasformazioni politiche gravemente dannose per la religione cattolica. Don Bosco ebbe l'impressione che, sotto l'influsso dei nemici del cattolicesimo, lo Stato si stesse allontanando dalla linea con cui fino ad allora si era fatto premura di tutelare la Chiesa, ricevendone in cambio il più leale appoggio. L'introduzione di un'altra serie di riforme, a partire dall'abolizione nel 1850 del foro ecclesiastico, e l'adozione di alcuni prov-

[da Pio IX] il vero modo di governare i popoli. La sola sua presenza forma la maraviglia di chi lo può vedere. Il gran Gioberti chiama il giorno che lo vide il più bello di sua vita» (SE ²1848, p. 182). Nell'edizione successiva, pubblicata da don Bosco nel 1870, il riferimento a Gioberti sarebbe scomparso.

[36] Il giornale non ebbe molto successo e nel maggio del 1849, dopo il fasc. LXI, si fuse con «L'istruttore del popolo»: STELLA, *Don Bosco* II 78s.

[37] L'articolo è ora consultabile nell'ultimo volume delle *Opere edite* appena pubblicato: OE XXXVIII 291-292.

[38] OE XXXVIII 292. Nell'articolo si esprimeva, tra l'altro, un lusinghiero giudizio sulla gioventù: «In simile stato di cose, dedicati al bene della gioventù, abbiamo ideato di rivolgerci a questa bella età delle speranze, invitandola a voler usare pienamente di sua libertà» (*ivi*). Esso riecheggiava quanto sullo stesso numero de «L'amico della gioventù» la Direzione scriveva nell'articolo di apertura dal titolo *Programma* (anch'esso in: OE XXXVIII 289-290). Nel fare appello ai lettori perché la coadiuvassero nell'opera che si accingeva a intraprendere, la Direzione così infatti annotava: «[La gioventù] è la porzione più favorita del genere umano, sopra cui si fondano le speranze della patria, il sostegno delle famiglie, l'onore della Religione e dello Stato» (*ivi* 290). In modo analogo don Bosco si esprimeva in un *Avviso sacro* da lui diffuso in quegli stessi mesi: «La porzione dell'umana società, su cui sono fondate le speranze del presente e dell'avvenire, la porzione degna dei più attenti riguardi è, senza dubbio, la gioventù» (MB III 605).

[39] I valdesi ottennero la loro emancipazione in virtù delle Regie lettere patenti del 17 febbraio 1848; gli israeliti in forza del Regio decreto del 29 marzo 1848. Ma l'equiparazione dei cittadini non cattolici avrebbe di lì a non molto ricevuto un'ulteriore e ben più solenne conferma. Il 19 giugno 1848 veniva, infatti, emanata una legge il cui unico articolo stabiliva che la differenza di culto non avrebbe più costituito «eccezione al godimento dei diritti civili e politici e all'ammissibilità alle cariche civili e militari». Sull'emancipazione dei valdesi e degli israeliti cf, tra gli altri, G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Napoli 1956; S. FOÀ, *Gli ebrei nel Risorgimento*, Roma-Assisi 1978.

vedimenti, come l'espulsione nello stesso 1850 di mons. Fransoni, arcivescovo di Torino, dovevano trasformare quell'impressione in amaro convincimento.[40] Da quel momento don Bosco, al di là delle sue dichiarazioni di estraneità alla politica, visse nella nostalgia dell'assetto socio-politico dell'Ancien Régime: una nostalgia non senza conseguenze, se si considera che egli sarebbe rimasto legato sia all'idea di una stretta integrazione fra trono e altare, sia alla visione di una società organizzata gerarchicamente.

Ma immediatamente il motivo per cui, all'indomani del 1848-1849, più si angustiò fu l'attiva propaganda con la quale, approfittando dei nuovi spazi di libertà ottenuti, i valdesi cercavano di allargare la propria presenza in mezzo alla gente. Si pensi a quello che don Bosco dovette provare nel 1851 quando a Porta Nuova, dove nel frattempo aveva dato vita a un altro oratorio intitolandolo a san Luigi, vide sorgere il tempio valdese. Gli scritti da lui composti in questo periodo – dagli *Avvisi ai cattolici* a *Il cattolico istruito*[41] – risentono della viva preoccupazione con cui egli seguiva il proselitismo allora messo in atto dai valdesi in Piemonte. Don Bosco giudicava il protestantesimo non solo un'eresia religiosa – che, secondo l'apologetica del Settecento, considerava, per altro, frutto più dell'immoralità dei costumi che non dell'apostasia della ragione[42] – ma anche un fenomeno politico tendente a scardinare ogni legittima autorità. Sintomatica è al riguardo la presentazione che egli faceva delle implicazioni cui, a suo avviso, conduceva il principio del libero esame: «Il dire: fatevi una religione ad arbitrio, vale quanto il dire: fate quel che volete; rubate, disobbedite, trucidate il vostro Re, i ministri, e chiunque paia colpevole agli occhi vostri, voi farete certamente bene, purché crediate di far buone azioni».[43] Nel corso della sua campagna contro le «sette» egli tendeva, perciò, a identificare il protestantesimo con la «rivoluzione» e a presentare, per contro, il cattolicesimo come la religione che avrebbe concorso a instaurare la pacifica convivenza di tutti.[44]

In questo contesto prende nuova luce l'importanza che nella prassi pedagogica di don Bosco acquistava il suo ospizio. Esso sarebbe dovuto servire ad arginare le influenze negative da cui, durante il giorno, i giovani potevano es-

[40] Per il giudizio di don Bosco sul 1848 cf quanto egli avrebbe poi scritto in: G. BOSCO, *La Storia d'Italia raccontata alla gioventù da' suoi primi abitatori sino ai nostri giorni*, Torino, Paravia 1855, in: OE VII 1-558 e poi in MO 204ss.; sulla ricostruzione compiuta da don Bosco di quegli avvenimenti, soprattutto attraverso le pagine della *Storia d'Italia*, cf F. TRANIELLO, *Don Bosco e l'educazione giovanile: la «Storia d'Italia»*, in: TRANIELLO, *Don Bosco nella storia della cultura popolare* 81-111.

[41] G. BOSCO, *La Chiesa cattolica-apostolica-romana è la sola vera Chiesa di Gesù Cristo. Avvisi ai cattolici*, Torino, Tipografia Speirani e Ferrero 1850, in: OE IV 121-143; G. BOSCO, *Il cattolico istruito nella sua religione. Trattenimenti di un padre di famiglia co' suoi figliuoli secondo i bisogni del tempo*, Torino, De Agostini 1853, in: OE IV 195-646.

[42] STELLA, *Don Bosco* II 47ss.

[43] OE IV 590.

[44] STELLA, *Don Bosco* II 81ss.

sere raggiunti per il tramite delle persone che incontravano, dei discorsi che udivano, della stampa che rischiavano di avere tra le mani. Non è senza significato che allora don Bosco decidesse di rivolgere agli ospiti «un brevissimo sermoncino alla sera dopo le orazioni con lo scopo di esporre o confermare qualche verità che per avventura fosse stata contraddetta nel corso della giornata».[45] Tra il 1851 e il 1853 Valdocco si arricchiva della chiesa di san Francesco di Sales e di un nuovo edificio per abitazioni: nel 1853 gli ospiti della casa erano circa una ventina e comprendevano, oltre ad alcuni artigiani e studenti, diversi chierici che, chiuso il seminario diocesano per la prima guerra d'indipendenza, don Bosco ben volentieri aveva accolto presso di sé avviando una nuova esperienza educativa.[46] Come è facile rilevare, l'Oratorio di don Bosco era ormai cosa ben diversa dal semplice ritrovo domenicale dei primi anni '40. Ma dietro all'evoluzione delle strutture c'era un cambiamento che andava più in profondità. Sulla spinta degli avvenimenti del 1848 don Bosco era sollecitato a rivedere la concezione con cui, alle prese con i ragazzi sbandati, aveva, fino ad allora, ritenuto di doverli salvare alla società. Presso di lui prendeva, cioè, corpo l'idea che erano i giovani – i giovani in generale e non solo i poveri e abbandonati – che andavano posti al riparo dagli influssi negativi della realtà sociale. In quest'ottica l'ospizio era soltanto una tappa.

Infatti nel 1853, potendo contare su un maggior numero di locali, don Bosco creava a Valdocco i primi due laboratori (dei calzolai e dei sarti) – ai quali, nel giro di una decina d'anni se ne sarebbero aggiunti altri quattro (quelli dei legatori, dei falegnami, dei tipografi e dei fabbri-ferrai) – e nel 1855 istituiva la terza classe ginnasiale – che nel tempo di quattro anni sarebbe stata integrata dalle restanti classi per un corso quinquennale completo –. A seguito di tali provvedimenti l'ospizio si trasformava in vero e proprio collegio, dove i ragazzi avevano la possibilità di dormire, mangiare e lavorare o studiare. La progressiva trasformazione di Valdocco, che avrebbe comunque conservato l'oratorio festivo, era attuata anche in risposta ad alcune esigenze molto concrete, come – ad esempio – la necessità di fornire agli ospiti dell'Oratorio abiti e scarpe, o l'opportunità di affiancare il lavoro di scrittore e di editore di don Bosco con una legatoria e tipografia.[47] Ma alla base di quell'evoluzione c'era, prima di tutto, l'intenzione di proteggere, in modo più efficace di quanto non consentisse l'ospizio, i giovani dagli influssi di una società la cui opera agli occhi di don Bosco diventava ogni giorno più deleteria per l'integrità della vita morale e religiosa, in particolare di coloro che non avevano ancora maturato forza di carattere e saldezza di convinzioni.

Verso la metà degli anni '50, don Bosco aveva ormai abbozzato le strutture

[45] MO 205.

[46] Don Bosco si compiaceva nel dire che dopo il 1848 l'Oratorio divenne, per quasi vent'anni, il seminario diocesano: MO 212.

[47] Sulle ragioni che indussero don Bosco a impiantare, a Valdocco, i vari laboratori mi permetto di rinviare a PAZZAGLIA, *Apprendistato* 20ss.

di cui si sarebbe definitivamente avvalso nella sua strategia educativa. Sarebbe interessante approfondire analiticamente documenti e riflessioni che, in quel periodo, mise a punto per dare un inquadramento alla sua prassi quotidiana. Pensiamo, ad esempio, all'insieme dei *Regolamenti* stessi a partire dal 1852, all'*Introduzione* e al *Cenno storico* già ricordati, alla *Conversazione* con U. Rattazzi del 1854, anche se per la verità il contenuto di tale conversazione sarebbe stato pubblicato sul «Bollettino salesiano» del 1882 e poté essere, perciò, inframmezzato da valutazioni e giudizi successivi.[48]

Ai fini del nostro discorso può, forse, bastare qualche semplice richiamo. Da questi e altri documenti risulta, intanto, confermata l'idea positiva che don Bosco si era nel frattempo fatto della gioventù: «porzione la più delicata e la più preziosa»,[49] «non cattiva da per sé»,[50] guastabile «per inconsideratezza, [...] non per malizia consumata».[51] Nell'*Introduzione* il sacerdote piemontese arrivava, pertanto, a sostenere che, tolti alcuni ostacoli – quali «la trascuratezza dei genitori» [ovvero la carenza di affetto, l'abbandono], «l'ozio» e «i cattivi compagni» – sarebbe stato «facilissima cosa» educare i ragazzi e «insinuare ne' teneri loro cuori i principi di ordine, di buon costume, di rispetto, di religione».[52]

La rapida definizione che, nel quadro del suo ottimismo pedagogico, egli dava qui dell'educazione merita d'essere segnalata e affiancata a quanto osservava nel 1854, nel corso della conversazione con il Rattazzi. In questa circostanza, contrapposti i metodi «repressivo» e «preventivo» – secondo una terminologia di cui però, al momento dell'incontro con l'uomo politico, non poteva ancora far uso – don Bosco spiegava in che cosa consistesse l'azione preventiva: «Anzitutto qui si procura d'infondere nel cuore dei giovanetti un santo timor di Dio; loro s'inspira amore alla virtù ed orrore al vizio, coll'insegnamento del catechismo e con appropriate istruzioni morali; s'indirizzano e si sostengono sulla via del bene con opportuni e benevoli avvisi, e specialmente colle pratiche di pietà e di religione».[53] Certamente questa definizione di educazione era più precisa di quella che abbiamo rilevato nell'*Intro-*

[48] Il testo è stato recentemente ripubblicato da A. FERREIRA DA SILVA, *Conversazione con Urbano Rattazzi*, in: G. BOSCO, *Scritti pedagogici* 55-69.

[49] BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 34.

[50] BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 39.

[51] BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 35.

[52] BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 34-35.

[53] BOSCO, *Conversazione con Urbano Rattazzi* 65. E, proseguendo nell'illustrare al Rattazzi i caratteri dell'opera educativa ispirata al criterio di un'autentica prevenzione, don Bosco aggiungeva: «Oltre a ciò, si circondano [i ragazzi], per quanto è possibile, di un'amorevole assistenza in ricreazione, nella scuola, sul lavoro; s'incoraggiano con parole di benevolenza, e non appena mostrano di dimenticare i proprii doveri, loro si ricordano in bel modo e si richiamano a sani consigli. In una parola si usano tutte le industrie, che suggerisce la carità cristiana, affinché facciano il bene e fuggano il male per principio di una coscienza illuminata e sorretta dalla Religione» (*ivi* 65-66).

duzione; ma tanto l'una quanto l'altra s'ispiravano al medesimo principio. Don Bosco muoveva cioè dalla persuasione che, se era certo importante trovare luoghi dove «radunare» i ragazzi, la parte più positiva e costruttiva del prevenire si esercitava con il seminare – «insinuare», «infondere» – nell'animo dei giovani i principi naturali e soprannaturali. In questa prospettiva si riesce a dare un contorno più preciso anche a quel contesto di grande libertà che, come si legge nel *Cenno storico*, egli diceva di aver introdotto all'Oratorio anche se, soprattutto agli inizi, la cosa non aveva mancato di procurargli, da parte dei benpensanti, l'accusa d'istruire i giovani in «massime sospette»: «Quest'ultima imputazione fondavasi specialmente su ciò che io permetteva ai miei ragazzi ogni sorta di ricreazione purché non fosse peccato e non contraria alla civiltà».[54]

3. L'oratorio festivo e il collegio: due sistemi educativi

Potremmo dire che, verso la metà degli anni '50, don Bosco era giunto a definire non solo i «luoghi», ma anche i principi chiave di quello che sarebbe ormai stato il suo impegno educativo. Naturalmente per conoscere meglio come egli attendesse alla realizzazione di tale impegno, bisognerebbe avviare un'attenta analisi della sua opera, tanto più che, secondo lui, una corretta strategia educativa avrebbe dovuto adattarsi alle esigenze specifiche di ciascuna situazione. In realtà, a mano a mano che procedeva e metteva in pratica il suo progetto, don Bosco mostrava di seguire per lo meno due sistemi: quello dell'oratorio festivo che, rispetto ai primi incontri domenicali un po' improvvisati, aveva acquistato una maggiore continuità diventando, di fatto, quotidiano; e il sistema del collegio, la nuova istituzione che, per quanto in funzione nel 1853 con i primi due laboratori, si delineò in modo netto e preciso solo dopo l'attivazione dell'intero ciclo ginnasiale. Per avere un quadro più completo, sarebbe però opportuno che tenessimo conto di un'ulteriore partizione all'interno del sistema del collegio, poiché don Bosco, pur attenendosi ai medesimi principi, adottò diverse linee a seconda che si trattasse di artigiani, studenti o studenti chierici, soprattutto quando, istituite tutte e cinque le classi ginnasiali, dovette uscire dal clima di semplicità fino ad allora seguito e introdurre una regolamentazione più esigente e puntuale per ognuna delle sezioni. Nell'impossibilità di procedere, in questa sede, a un esame particolareggiato dei vari itinerari educativi che don Bosco via via promosse, ci limiteremo a qualche riflessione di carattere generale attorno al sistema dell'oratorio per esterni e a quello del collegio.

Per quel che riguarda la concezione che, nel pieno della sua attività, don Bosco aveva maturato attorno all'oratorio festivo, vale la pena di considerare il

[54] BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 45.

primo *Regolamento dell'Oratorio* che, sulla falsariga di alcuni regolamenti di oratori milanesi, egli prese a elaborare verso il 1852 con l'intento di disciplinare, appunto, l'afflusso dei giovani che frequentavano Valdocco alla domenica e alla sera e che, dopo l'introduzione dell'internato, si sarebbero detti «esterni».[55] Il *Regolamento* precisava che scopo dell'oratorio era quello di «trattenere la gioventù nei giorni di festa con piacevole ed onesta ricreazione dopo di aver assistito alle sacre funzioni in Chiesa».[56] Nel mettere in guardia dall'interpretare tale concezione in senso troppo riduttivo, P. Braido ha scritto che don Bosco aveva in mente non già un semplice «ricreatorio» o «ritrovo giovanile», ma una «scuola di istruzione, di pratica religiosa e di ispirazione cristiana alla vita».[57] Il termine *scuola* è, ovviamente, da prendere in senso non letterale poiché, se è vero che erano previsti anche alcuni momenti scolastici propriamente detti, la formazione dei frequentanti l'oratorio doveva avvenire in modo informale e secondo quanto via via suggerito dalle circostanze e dalla inventiva degli educatori. Quello cui, insomma, don Bosco pensava era un gioioso e sereno «ambiente» pedagogico che, mettendo a frutto le diverse opportunità – scuola, gioco, teatro, gite –, sapesse offrire ai ragazzi un solido appoggio per la loro crescita morale, spirituale e religiosa. La struttura che avrebbe dovuto favorire il perseguimento di questo obiettivo era piuttosto articolata. Infatti, a fianco del direttore («il superiore principale, che è responsabile di tutto quanto avviene all'oratorio»), il *Regolamento* poneva un gruppo di collaboratori più stretti – dal prefetto al direttore spirituale – i quali, a motivo delle loro delicate incombenze, non potevano essere che sacerdoti e un altro gruppo di aiutanti – assistenti, sacrestani, monitori, catechisti, bibliotecari – taluni dei quali sarebbero stati scelti fra i giovani più capaci ed esemplari.

Don Bosco si era persuaso che per entrare all'oratorio festivo si dovesse o esercitare un mestiere o avere, quanto meno, l'intenzione di intraprenderlo: «Chi fosse disoccupato e desiderasse darsi al lavoro può indirizzarsi ai Protettori, e sarà da loro aiutato».[58] Che agli occhi del sacerdote piemontese l'attività lavorativa rivestisse tanto rilievo, fino a diventare condizione indispensabile per avere accesso a Valdocco, non deve stupire. Fedele a un'idea a lui cara, nel *Regolamento* degli esterni egli affermava che ozio e disoccupazione

[55] Tale *Regolamento* è stato pubblicato dal Lemoyne in: MB III 91s. 98-108. Secondo il biografo salesiano esso sarebbe da far risalire, in larga misura, già al 1847, ma è molto verosimile che, come sostiene P. Braido, esso abbia cominciato ad essere steso attorno al 1852 (BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 36, nota alle linee 24-27). Il testo definitivo del *Regolamento* per esterni sarebbe apparso nel 1877: *Regolamento dell'Oratorio di S. Francesco di Sales per esterni*, Torino, Tipografia salesiana 1877, ora in: OE XXIX 31-92.

[56] MB III 91.

[57] P. BRAIDO, *Il sistema preventivo di don Bosco*, Zürich, PAS Verlag 1964, p. 322; sull'oratorio festivo di don Bosco vedasi anche quello che P. Braido ha scritto in: *L'esperienza pedagogica preventiva*, 160ss.

[58] MB III 92.

avrebbero ingenerato tutti i vizi e reso vana ogni sorta d'istruzione religiosa.[59] È evidente però che, con le nuove disposizioni, l'oratorio tendeva a connotarsi in termini diversi rispetto a quello dei primordi. Infatti, mentre agli inizi era stato ideato – come si è visto – per soccorrere, in via principale se non esclusiva, i ragazzi usciti dal carcere e abbandonati a se stessi, esso diventava ora un servizio aperto a tutti i giovani che, impegnati in una qualche attività, avessero desiderato utilizzare, positivamente, il loro tempo libero. La trasformazione non era cosa di poco conto. Molto probabilmente essa registrava il fatto che, puntando don Bosco a inserire immediatamente i suoi ragazzi nella vita operosa, l'oratorio aveva, perciò, finito con l'essere sempre più frequentato da giovani artigiani; ma non è da escludere che la nuova apertura risentisse anche delle riflessioni con le quali, di fronte al mutato contesto sociale, il sacerdote piemontese riteneva urgente offrire un sostegno non più a una porzione particolare della gioventù, ma ai giovani in genere, fossero essi operai o studenti.[60] Converrà tuttavia aggiungere che, pur con questa più ampia prospettiva pedagogica, don Bosco continuò ad affermare che occorreva avere un occhio di riguardo per i più poveri.

Concepito ormai in funzione di fasce giovanili sempre più larghe, l'oratorio festivo si sarebbe attenuto, nei confronti dei suoi ospiti, a uno spirito di grande comprensione. Il *Regolamento* stabiliva che le porte erano aperte anche ai più discoli, sempre che non dessero scandalo e manifestassero la volontà di tenere una condotta migliore.[61] Questa dichiarata tolleranza non deve però far credere che don Bosco ipotizzasse una proposta educativa ovattata e imprecisa. L'elemento attorno a cui sarebbe ruotata l'opera dell'oratorio era quello religioso. Nel tratteggiare la figura del direttore, il *Regolamento* annotava: «Egli deve essere come un padre in mezzo ai propri figli, e adoperarsi in ogni maniera possibile per insinuare nei giovani cuori l'amor di Dio, il rispetto alle cose sacre, la frequenza ai Sacramenti, figliale devozione a Maria Santissima».[62] L'impegno educativo del direttore era, ovviamente, da intendersi esteso all'oratorio nel suo insieme: tutto avrebbe dovuto concorrere non solo a

[59] MB III 92. Sulla contrapposizione istituita da don Bosco fra vita operosa e vita oziosa ho avuto modo di soffermarmi, in occasione del seminario di studio svoltosi a Venezia, con una comunicazione *Il tema del lavoro nell'esperienza pedagogica,* in: NANNI, *Don Bosco e la sua esperienza pedagogica* 113-131.

[60] Nello stesso *Regolamento* era espressamente detto che, se si avevano di mira specialmente «i giovanetti operai, i quali nei giorni festivi soprattutto vanno esposti a grandi pericoli morali e corporali», non erano però esclusi «gli studenti, che nei giorni festivi o nei giorni di vacanza vi volessero intervenire» (MB III 91). A Valdocco d'altra parte gli studenti venivano già da tempo, sia pure in veste un po' particolare. È noto infatti che fin dagli inizi don Bosco, ritenendo opportuno servirsi, nel corso delle riunioni, di alcuni libri di canto e lettura, aveva invitato presso di sé «giovani di buona condotta e già istruiti» che, oltre a tenere l'ordine, lo aiutassero anche a leggere e a cantare laudi sacre (MO 128).

[61] MB III 92.

[62] MB III 98.

promuovere la conoscenza delle verità del cristianesimo, ma anche a favorirne l'applicazione nella vita quotidiana. Per capire quanto fosse radicata in don Bosco la preoccupazione di vedere i suoi ragazzi far proprie quelle verità è sufficiente scorrere il racconto, da lui pubblicato nel 1855, *La forza della buona educazione*, anche se la prima parte era, in realtà, la traduzione, pressoché testuale, di un'operetta apparsa in francese.[63] Don Bosco si compiaceva nel mettere in risalto come il giovane protagonista Pietro, che nel racconto era appunto presentato quale assiduo dell'oratorio di Valdocco, fosse stato un esempio di virtù cristiana presenziando alla messa non solo alla festa, ma anche nei giorni feriali, accostandosi con regolarità ai sacramenti della confessione e della comunione, compiendo quotidianamente la propria lettura spirituale (*Il giovane provveduto*), evitando le cattive compagnie e fuggendo l'ozio.

Ma nella visione di don Bosco l'oratorio doveva fare in modo che i giovani, radicandosi nelle verità cristiane, diventassero, al contempo, uomini probi: «Entrando un giovane in questo Oratorio – sottolineava il *Regolamento* – deve persuadersi che questo è luogo di religione, in cui si desidera di fare dei buoni cristiani ed onesti cittadini».[64] Ciò stava a significare che si sarebbe cercato di promuovere virtù come l'altruismo, l'onestà, il senso del dovere, il rispetto per le autorità costituite. Significativo, anche qui, è il modello di giovane che don Bosco illustrava attraverso le pagine de *La forza della buona educazione*: Pietro aveva onorato il padre e la madre accettando i sacrifici che essi gli avevano chiesto; in maniera encomiabile si era comportato sul luogo del lavoro, conquistandosi sia la stima del padrone – che ne aveva apprezzato «la fedeltà, la puntualità, l'attività» – sia la simpatia dei compagni «che non potevano avere assistente più paziente, più caritatevole»; ma non

[63] G. Bosco, *La forza della buona educazione. Curioso episodio contemporaneo*, Torino, Paravia 1855, in: OE VI 275-386. Nella premessa don Bosco dichiarava di aver utilizzato un testo francese dal titolo *Un mari comme il y en a beaucoup, une femme comme il y en a peu*. Di quest'operetta, apparsa anonima ma nata forse negli ambienti dei Fratelli delle Scuole cristiane, P. Stella ha rinvenuto un'edizione del 1869 (*Un mari comme il y en a beaucoup, une femme comme il y en a peu*, Caen, Chénel libraire ⁷1869) che mi ha gentilmente messo a disposizione. Il confronto fra *Un mari* e *La forza della buona educazione* consente di stabilire che i primi sei capitoli della seconda sono la traduzione dell'intiera operetta francese: è probabile che i restanti capitoli – quelli in cui si accompagna Pietro, il giovane protagonista, dal giorno della prima comunione al suo servizio sotto le armi – appartengano a don Bosco. C'è tuttavia da dire che, anche nella parte semplicemente tradotta, sono rintracciabili alcune aggiunte o varianti, talvolta non solo marginali. Ad esempio, nel corso del dialogo con cui la madre raccomandava a Pietro di riferirle tutte le sere i discorsi scambiati con i compagni sul lavoro, don Bosco inseriva una sottolineatura tipica della sua visione pedagogica: «Così – diceva appunto la madre al figlio – io potrò sempre darti buoni consigli intorno a ciò che devi fare e intorno a ciò che devi fuggire» (OE VI 282).

[64] MB III 92. Si veda altresì la definizione che dell'Oratorio don Bosco dava il 20 dicembre del 1851 nell'appello ai concittadini, in vista della prima grande lotteria da lui promossa: «una casa di domenicale adunanza, in cui potessero gli uni e gli altri aver tutto l'agio di soddisfare ai religiosi doveri, e ricevere ad un tempo una istruzione, un indirizzo, un consiglio per governare cristianamente e onestamente la vita» (E I 49).

meno leale e generoso si era mostrato nei confronti della patria che l'aveva chiamato alle armi.[65]

Se è abbastanza agevole delineare il profilo di oratorio festivo che, negli anni '50, don Bosco coltivava, ben più difficile è stabilire se e in che misura tale ideale riuscisse a essere concretamente tradotto nella realtà di tutti i giorni. Alcune testimonianze di provenienza salesiana non hanno esitato a riconoscere come il *Regolamento* per esterni non sia stato mai praticato integralmente, nemmeno a Torino.[66] Purtroppo, manca a tutt'oggi uno studio serio e preciso che faccia il punto sull'oratorio festivo di Valdocco vivo don Bosco. I verbali delle adunanze o conferenze del personale della Casa torinese, almeno per il periodo relativamente al quale sono disponibili, non forniscono alcun elemento degno di rilievo.[67] Sarebbe semplicistico trarre da questa assenza di riferimenti, nell'ambito di un organo pure importante come erano quelle conferenze, la conclusione che l'oratorio festivo si stesse, per così dire, esaurendo. Per quel che si è potuto vedere, abbiamo però l'impressione che in effetti, dopo gli anni '40-'50 durante i quali si era imposto come istituzione educativa di spicco, esso desse qualche segno di crisi.[68] A tale proposito bisogna osservare che, informato nel 1858 Pio IX dell'intenzione con cui da qualche tempo si proponeva di fondare una società religiosa che garantisse continuità al suo lavoro, don Bosco prese frequentemente a viaggiare, trovandosi così nella necessità di affidare le responsabilità quotidiane della sua opera ai collaboratori più vicini, come don Rua o don Francesia: elementi, certo, di valore, ma pur sempre giovani – agli inizi coetanei degli stessi ragazzi di cui dovevano occuparsi –, privi del carisma del fondatore, ripiegati sulla vita della casa al punto da non rendersi del tutto conto delle profonde trasformazioni socio-culturali di Torino e, più in generale, del paese. È, dunque, comprensibile che l'oratorio festivo di Valdocco, l'istituzione più legata alle doti di tra-

[65] Pietro, di fronte al padre che si angustiava di vedere il figlio partire per il servizio militare, così si era espresso: «Non affannatevi, padre, siamo cittadini dobbiamo servire la patria» (OE VI 345).

[66] Cf le conclusioni della Commissione di studio istituita in preparazione dell'XI Capitolo generale: *Annali* VI 7.

[67] Per tali conferenze cf i relativi verbali depositati presso l'ASC: 0592 *Deliberazioni del Capitolo dal 1866-1877*; 38 *Torino Oratorio S. Francesco di Sales Adunanze del Capitolo della casa Ottobre 1877 - Gennaio 1884*. Come è facile intuire, per la vita della casa di Valdocco oltre che più in generale per la Società salesiana, questi verbali costituiscono documentazione di primaria importanza. Su di essi sta da qualche tempo lavorando J.M. Prellezo: cf, tra i suoi contributi, *Fonti letterarie della circolare «Dei castighi da infliggersi nelle case salesiane»*, in «Orientamenti pedagogici» 37 (1988) 625-642 e il più recente *Studio e riflessione pedagogica nella congregazione salesiana 1874-1941. Note per la storia*, in: RSS 7 (1988) 35-88.

[68] Questa impressione è condivisa anche da P. Stella il quale, riferendosi per la verità più agli oratori festivi in generale che non a quello di Valdocco in particolare, così scrive: «Gli oratori festivi, la stampa, i pensionati, le scuole agricole non mancano e sono presenti nell'opera legislativa dei Capitoli generali, ma in pratica soprattutto gli oratori festivi pare attraversino negli ultimi decenni del secolo una fase di compressione e di deperimento» (STELLA, *Don Bosco* I 124).

scinatore di giovani qual era don Bosco, entrasse in una fase di stanca. Una fase che era, per la verità, destinata a durare piuttosto a lungo e dalla quale esso si sarebbe sollevato solo nei primi anni '80, dopo che – nel 1883 – il Terzo Capitolo generale della Società salesiana avviò una riflessione sugli oratori festivi[69] e dopo che – nel 1884 – don Bosco decise di chiamare alla direzione dell'oratorio di Valdocco un intelligente e attivo educatore come don Pavia.[70]

È bene d'altra parte non trascurare che, a partire dagli anni '60, don Bosco e i suoi collaboratori furono tenuti occupati, prevalentemente, dall'intento di potenziare il collegio. Sulla particolare attenzione allora dedicata dal sacerdote piemontese alla seconda delle sue istituzioni pesarono vari elementi. Abbiamo ricordato che, verso la metà degli anni '50, don Bosco maturò l'idea di un istituto religioso composto da persone dedite all'educazione della gioventù: nel 1859, sostenuto dall'incoraggiamento di Pio IX, chiese ad alcuni chierici, che già condividevano il progetto, di dare la loro adesione formale alla Società salesiana. In questo contesto il collegio di Valdocco veniva ad avere una funzione particolarmente importante: esso sarebbe, appunto, servito a favorire il reclutamento delle persone disposte ad abbracciare lo speciale apostolato educativo di don Bosco. Il suo servizio diventava tanto più prezioso in quanto l'internato, disponendo della sezione per studenti e di quella per artigiani, avrebbe consentito di alimentare, con la prima, le vocazioni sacerdotali e, con la seconda, quelle laiche.[71] Naturalmente, quando la Società salesiana mise solide radici e – confortata nel 1869 dal riconoscimento pontificio – si diffuse

[69] Il Terzo Capitolo generale, svoltosi a Valsalice dal 2 al 7 settembre 1883, trattò degli oratori festivi al punto VII: *Impianto e sviluppo degli Oratori Festivi presso le Case salesiane*. In vista delle deliberazioni da prendere al riguardo, i direttori delle varie case furono sollecitati a inviare ogni utile suggerimento: ASC, Capitolo Generale III - 1883, 041-042, *Convocazione Proposte*. Sulla scorta delle indicazioni pervenute, il Capitolo discusse del problema nella seduta del 5 settembre sera. Il verbale di tale seduta riporta un'annotazione che conferma come, agli inizi, l'oratorio festivo di Valdocco si fosse retto, per intiero, sulle spalle di don Bosco: «Dapprincipio don Bosco doveva fare di tutto: bisogna cercare o chierici o giov[an]etti fra' più adatti e buoni che disimpegnino gli ufficii secondari. E perciò fissarsi bene sul Regolamento speciale». Don Bosco formula così un canone: «Il Direttore della Casa particolare sceglierà d'accordo coll'Ispettore un sacerdote che abbia cura speciale dell'Oratorio festivo» (ASC, 046, Capitolo generale III - 1883, *Verbali*). Ultimata la discussione, il Capitolo generale predispose per gli oratori alcune direttive generali, ma, non essendosi potuti affrontare in modo completo tutti i punti all'ordine del giorno, i lavori del Terzo Capitolo sarebbero stati completati da quelli del Capitolo successivo (1886) e le decisioni sugli oratori festivi apparvero, perciò, in *Deliberazioni del Terzo e Quarto Capitolo Generale della Pia Società Salesiana tenuti in Valsalice nel settembre 1883-1886*, S. Benigno Canavese, Tipografia salesiana 1887, in: OE XXXVI [il nuovo *Regolamento* concernente gli oratori festivi si trova alle p. 274-276].

[70] Su don Giuseppe Pavia (1852-1915) cf *Un apostolo degli oratori festivi*, Torino, Tipografia salesiana 1919.

[71] Come è noto, la società voluta da don Bosco era costituita da preti, chierici e coadiutori laici: per uno sguardo d'insieme sulla storia del coadiutore salesiano cf la documentazione raccolta da P. BRAIDO, *Religiosi nuovi per il mondo del lavoro*, Roma, PAS 1961.

con la rapidità e con l'ampiezza che conosciamo, il collegio di Valdocco non fu più in grado di assolvere in modo adeguato alla funzione di vivaio vocazionale e, a quel punto, risultò necessario ripensare il problema nel suo insieme e attivare strutture di formazione specifica.

A rafforzare don Bosco nell'idea della proposta educativa dei collegi dovette, altresì, concorrere la costatazione che lo Stato persisteva nel ridurre gli spazi di libertà di cui la Chiesa aveva fino ad allora goduto. Basti ricordare che nel 1855 – l'anno in cui in non casuale coincidenza don Bosco concepiva la sua Società salesiana – il governo aveva decretato la soppressione di tutte le congregazioni religiose, ad eccezione di quelle a scopi educativi e assistenziali.[72] Sul finire degli anni '50 difficoltà e problemi furono posti alla Chiesa anche nel campo della scuola. La legge Casati del 1859 consentiva, sì, ai privati di aprire nel settore dell'istruzione secondaria scuole proprie, ma con la restrizione che le persone incaricate dell'insegnamento avessero i medesimi requisiti richiesti per insegnare in una scuola secondaria pubblica.[73] Questa disposizione avrebbe fornito le ragioni giuridiche dell'azione vessatoria con cui, per motivi spesso ideologici, l'amministrazione scolastica cominciò a infierire con controlli e ispezioni sulle scuole cattoliche per verificarne la conformità alla legge: il ginnasio di Valdocco e il collegio fondato da don Bosco nel 1863 a Mirabello Monferrato non sfuggirono a queste vessazioni. Se, oltre a tutto ciò, si considera che nel 1861 il nuovo Parlamento proclamava non solo il Regno d'Italia ma, sia pure simbolicamente, anche Roma capitale con il contenzioso che la proposta subito aprì e si calcola che, sullo sfondo delle tensioni fra Stato e Chiesa, le sette intensificarono i loro attacchi alla religione cattolica, non desta meraviglia che don Bosco trovasse nuove conferme alle sue preoccupazioni sull'evoluzione socio-politica e si convincesse dell'estrema urgenza di dar vita a una rete di collegi quali strutture educative privilegiate per salvaguardare la gioventù dagli effetti disgreganti della rivoluzione e dal sempre più marcato ateismo sociale.

Don Bosco pensava che «preservazione» e «immunizzazione» fossero ormai le condizioni indispensabili per una seria formazione morale e religiosa delle nuove generazioni.[74] In questa luce si comprende il regime di minuziose

[72] Sulle difficoltà che don Bosco ebbe a superare in rapporto alla situazione creata dalla legge del 29 maggio 1855 cf la minuziosa ricostruzione di STELLA, *Don Bosco* I 129ss.

[73] Come la storiografia ha ampiamente sottolineato, la Casati si atteneva, dunque, al criterio di una libertà vigilata. Tra le ragioni che spinsero il legislatore lungo questa strada c'erano la preoccupazione di evitare che un sistema di totale autonomia potesse essere, strumentalmente, usato contro lo Stato e il desiderio che le scuole sorte per iniziativa libera impartissero un'istruzione di livello quanto meno dignitoso. Della Casati e delle reazioni da essa provocate specialmente in campo cattolico mi sono, tempo addietro, occupato in: L. PAZZAGLIA, *Educazione e scuola nel programma dell'Opera dei Congressi (1874-1904)*, in: *Cultura e società in Italia nell'età umbertina*, Milano, Vita e Pensiero 1981 (in particolare alle p. 423ss.).

[74] Sull'ideale di collegio coltivato da don Bosco cf le annotazioni di P. BRAIDO, *Il sistema preventivo* 330 ss. (riprese poi in: *L'esperienza pedagogica preventiva* 389 ss.) e di STELLA, *Don Bosco* I 121 ss.

regole che nei primi anni '60 egli introdusse per il collegio di Valdocco tanto più che, come si è detto, esso avrebbe dovuto fungere da piccolo seminario. Quanto l'oratorio festivo era una struttura «aperta» dove i ragazzi sarebbero entrati e restati alla sola condizione che avessero un'occupazione e condividessero i valori umani e religiosi dell'ambiente, tanto il collegio assumeva il profilo di un'istituzione «chiusa» rispetto al mondo esterno e controllata da precise regole concernenti l'ammissione e la permanenza. Nel primo *Regolamento del Parlatorio* redatto nel 1860 per Valdocco si potevano leggere disposizioni come queste: «1. Non si permette ai giovani dell'Oratorio di parlare con ogni sorta di persone senza il permesso esplicito dei Superiori o del Curatore. Essi non possono essere chiamati in parlatorio più di due volte al mese, e solamente dalla mezz'ora alle due pomeridiane di tutti i giorni eccettuati i festivi. 2. Non si permette mai l'uscita particolare, né coi parenti né con altri [...]. 7. Ai parenti non è mai permesso introdursi nei dormitori dei giovani».[75] Ma improntata allo stesso rigore era la raccomandazione che don Bosco rivolgeva nel 1863 a don Rua in una lettera destinata a diventare, con il titolo di *Ricordi confidenziali ai Direttori*, uno dei testi classici della tradizione pedagogica salesiana: «Non accetterai mai allievi espulsi da altri Collegi, o de' quali ti consti essere di mali costumi. Se malgrado la debita cautela, accadrà di accettarne alcuno di questo genere, fissagli subito un compagno sicuro che lo assista e non lo perda mai di vista. Qualora egli manchi in cose lubriche, si avvisi appena una volta, e se ricade, sia immediatamente inviato a casa sua».[76] Sulla necessità di un'oculata prudenza nelle accettazioni avrebbe richiamato l'attenzione anche il *Regolamento per le case* del 1877 che don Bosco e i suoi collaboratori andarono mettendo a punto attraverso varie stesure.[77]

Non si deve però pensare che a Valdocco, e negli altri istituti via via fondati, il rigore rimpiazzasse l'allegria con una visione cupa delle cose. Don Bosco era convinto che la gioia fosse una «forma di vita» congeniale non solo con l'indole dei ragazzi, ma anche con il cristianesimo che, in quanto annuncio di verità, non poteva che generare esultanza interiore.[78] A suo avviso i giovani interni avrebbero perciò dovuto godere non solo di adeguati intrattenimenti ricreativi, ma, più in profondità, di un generale clima di fiducioso ottimismo. Il Caviglia ha scritto che «il *Servite Domino in laetitia* poteva dirsi in casa di

[75] MB VI 597-598.

[76] I *Ricordi confidenziali ai Direttori* sono stati ripubblicati a cura di F. Motto in: BOSCO, *Scritti pedagogici* 71-86: il passo citato si trova alla p. 82.

[77] *Regolamento per le case della Società di San Francesco di Sales*, Torino, Tipografia salesiana 1877, in: OE XXIX 97-196; nel capitolo relativo ai criteri da seguire nell'ammissione dei ragazzi, il *Regolamento* precisava: «Parimenti si baderà a non ammettere dei giovani od altri individui, che per la loro cattiva condotta e massime perverse potessero riuscire d'inciampo a' propri compagni, perciò si esigerà da ciascuno un certificato di condotta dal proprio parroco» (p. 156-157).

[78] BRAIDO, *L'esperienza pedagogica preventiva* 370.

don Bosco l'undicesimo comandamento».[79] Né si creda che, nell'improntare il collegio a serietà e disciplina, il sacerdote piemontese intendesse rinunciare allo spirito di famiglia che tanto gli stava a cuore e che egli poneva in stretta relazione con l'amorevole paternità di cui il direttore avrebbe dovuto far uso con ciascuno dei suoi ragazzi. Nella citata lettera a don Rua, cui pure raccomandava di non transigere minimamente sulla dirittura di vita dei suoi ospiti, ammoniva: «Studiati di farti amare piuttosto che farti temere. La carità e la pazienza ti accompagnino costantemente nel comandare, nel correggere, e fa in modo che ognuno dai tuoi fatti e dalle tue parole conosca che tu cerchi il bene delle anime. Tollera qualunque cosa quando trattasi d'impedire il peccato».[80] È noto che per don Bosco, se si volevano aiutare i ragazzi a espandere le ricchezze interiori in essi riposte dalla grazia di Dio, bisognava circondarli di una carità sensibile da cui ciascuno di loro si sentisse personalmente valorizzato. In quest'ottica egli pensava che il collegio, lungi dall'esasperare i giovani con mortificanti esercizi militareschi, doveva creare attorno ad essi un ambiente di serenità familiare: i rapporti di bontà e confidenza reciproci avrebbero allentato le inevitabili tensioni fra superiori e discepoli e consentito a questi ultimi di crescere in pienezza.

È appena il caso di sottolineare che, per don Bosco, la validità di un collegio si misurava dalla capacità che aveva di promuovere, innanzi tutto, la formazione morale e religiosa. Certamente egli si guardava bene dal penalizzare le attività concernenti la formazione più propriamente umana e professionale; animato da una visione cristiana fortemente intrisa di umanesimo egli considerava, anzi, essenziale che, ad esempio, i suoi poveri artigiani s'impratichissero in un mestiere, poiché altrimenti, senza poter provvedere dignitosamente alla loro vita, non sarebbero stati nemmeno in grado di elevarsi ai valori spirituali e religiosi. Tuttavia, la persuasione che il problema ultimo era quello di diventare «fortunati abitatori del cielo» lo conduceva a ritenere che il collegio avesse la sua principale ragion d'essere nel sollecitare i giovani a crescere nel timore di Dio e a collaborare con la grazia. Naturalmente, nel caso del collegio per studenti adibito da don Bosco a seminario, il fondamento religioso diventava più radicale e la spiritualità proposta non si scostava molto da quella di una normale preparazione al sacerdozio. A tale proposito basta leggere le biografie che don Bosco dedicava a D. Savio (1859), M. Magone (1861), F. Besucco (1864), tre giovani, di spiccate qualità morali e religiose, i quali erano passati in quegli anni da Valdocco.[81] Le loro vite facevano vedere come la

[79] A. CAVIGLIA, *Il Magone Michele* (vol. V delle *Opere e scritti editi ed inediti di don Bosco*), Torino, SEI 1965, p. 149.

[80] BOSCO, *Ricordi confidenziali* 79.

[81] G. BOSCO, *Vita del giovanetto Savio Domenico allievo dell'Oratorio di San Francesco di Sales*, Torino, Paravia 1859 (in: OE XI 151-292); G. BOSCO, *Cenno biografico sul giovanetto Magone Michele allievo dell'Oratorio di San Francesco di Sales*, Torino, Paravia 1861 (in: OE XIII 155-250); G. BOSCO, *Il pastorello delle Alpi ovvero vita del giovane Besucco Francesco d'Argentera*, Torino, Paravia, 1864 (in: OE XV 243-434).

pietà di fondo cui essi si erano alimentati – dalla preghiera alla frequenza dei sacramenti, dall'adempimento dei doveri del loro stato alla devozione a Maria SS. – fosse quella di un internato a connotazione seminaristica.

Per l'idea che don Bosco aveva del collegio cattolico, utile può essere forse il racconto *Valentino o la vocazione impedita* da lui pubblicato nel 1866.[82] Egli metteva a confronto i due collegi che il giovane Valentino aveva conosciuto frequentando, dapprima, un istituto «molto rinomato» a conduzione laica e, quindi, un istituto cattolico presso cui era stato mandato dal padre, scontento dei risultati della precedente esperienza, e dove il ragazzo aveva scoperto di avere la vocazione religiosa. Sintomatiche sono le differenze con cui don Bosco contrapponeva le due case. Esse si distinguevano innanzi tutto per l'impostazione di fondo: l'istituto a conduzione laica riservava alle pratiche religiose un posto del tutto marginale («non si faceva né meditazione, né lettura spirituale; le preghiere si recitavano in comune ma una sola volta al giorno, stando in piedi e con grande fretta»); quello cattolico invece assumeva la religione a proprio principio ispiratore («la religione [vi è] in modo eccezionale insegnata, raccomandata e praticata»). Ma, come il curatore dell'edizione critica del romanzo ha sottolineato, i due collegi divergevano anche sul piano metodologico.[83] Infatti, mentre il primo sembrava fondarsi in via esclusiva sulla disciplina – almeno per i tratti con cui era descritto il direttore –, il secondo si rifaceva a una concezione pedagogica di ampio respiro – allegria, studio, pietà – e poteva, per altro, contare sulla presenza discreta ma continua di un direttore paternamente preoccupato dell'affinamento morale e spirituale dei suoi ragazzi-figli.[84]

4. Fra esigenze di regolamentazione e nuovi problemi educativi

Dopo che nel 1869 la Società salesiana ebbe il riconoscimento pontificio, don Bosco fu molto assorbito da preoccupazioni di tipo giuridico-organizzativo, sia perché doveva redigere e far approvare le Costituzioni (1872-1874) sia perché, cominciando nel 1875 la Società a impiantarsi fuori d'Italia e a lan-

[82] G. Bosco, *Valentino o la vocazione impedita*, Torino, Tipografia dell'Oratorio di san Francesco di Sales 1866 (in: OE XVII 179-242); di questo racconto è stato stabilito, recentemente, il testo critico: G. Bosco, *Valentino o la vocazione impedita*, Introduzione e testo critico a cura di M. Pulingathil, Roma, LAS 1987 [le citazioni che seguono sono tratte da questa edizione].

[83] Bosco, *Valentino* 42-43.

[84] A proposito del primo dei due direttori, si diceva: «[Valentino] aveva un direttore affabile sì, ma deciso nel comandare, severo nel pretendere, rigoroso in ogni ramo di disciplina» (*Valentino* 58). Il sacerdote che dirigeva il collegio cattolico veniva, invece, presentato quale persona affettuosa anche se non sdolcinata, capace di entrare nelle pieghe più segrete dei giovani interlocutori, intelligentemente preoccupata del destino delle anime: «Da quel giorno la vita di lui [Valentino] fu di vera soddisfazione al suo direttore che non perdette più di vista il figliuolo spirituale che aveva acquistato» (*ivi* 71).

ciarsi addirittura nell'impresa missionaria, occorreva seguirne lo sviluppo evitando che la rapida e ampia crescita andasse a scapito di un'imprescindibile unità d'indirizzo. Egli fu così indotto a riflettere sul senso della sua opera e sulla specificità da cui era connotata.[85] Le *Memorie dell'Oratorio*, stese da don Bosco nei primi anni '70, nacquero per l'appunto nel quadro di tali riflessioni e furono redatte dall'autore con il chiaro intento di consegnare ai propri collaboratori una specie di memoria viva delle loro origini. In questo contesto il sacerdote piemontese procedette anche alla stesura definitiva dei *Regolamenti* per l'oratorio festivo e per le case che, come abbiamo già ricordato, furono pubblicati nel 1877.

In modo del tutto occasionale ebbe, invece, origine *Il sistema preventivo*. Noi qui non ne seguiremo la genesi né entreremo in un esame particolareggiato dei suoi contenuti, anche perché dovremmo, alla fine, ripetere cose che P. Stella e P. Braido hanno già efficacemente detto mettendo, fra l'altro, in risalto assonanze, convergenze e connessioni dell'operetta con gli scritti di autori quali il lasalliano fr. Agathon, l'ab. Blanchard, il can. Audisio, il lazzarista Monaci, il barnabita Teppa, mons. Dupanloup.[86] Giova però sottolineare come, pur essendo nato quale semplice sviluppo della conferenza tenuta da don Bosco il 12 marzo 1877 a Nizza per l'inaugurazione del Patronage de Saint-Pierre, il trattatello acquistasse subito, dentro e fuori la Società salesiana, una rilevanza che neppure l'autore avrebbe immaginato. Il fatto ha una sua spiegazione: si tenga presente che don Bosco, procedendo in quei mesi – insieme con i suoi collaboratori – al riordino dei *Regolamenti*, decise di inserire la conferenza di Nizza nel *Regolamento per le case*.[87] In tal modo l'operetta assunse, agli occhi dei salesiani, il significato di «legge fondamentale» e abbastanza rapidamente essa fu utilizzata quale metro di giudizio per valutare la conformità delle varie case, in attività o in via di istituzione, con i principi e con lo spirito della Società salesiana.[88] Occorre tuttavia aggiungere che, oggettivamente, *Il sistema preventivo* aveva il pregio d'illustrare in modo sommario ma efficace alcuni dei criteri ispiratori di un'esperienza più che trentennale. In effetti i tre principi – ragione, religione, amorevolezza – sui quali, al di là della terminologia *repressivo-preventivo* del tutto nuova nel linguaggio di don Bosco, veniva richiamata l'attenzione costituivano i contenuti e la metodologia cui egli si era ispirato in un'opera che dal recupero dei ragazzi abbandonati l'aveva, via via, portato a occuparsi della formazione degli studenti

[85] Sulla particolare attenzione con cui don Bosco e i suoi collaboratori furono, in quegli anni, indotti ad approfondire il senso della loro proposta pedagogica cf PRELLEZO, *Studio e riflessione pedagogica* 41-43.

[86] Di P. STELLA vedasi *Don Bosco* II 441-474; di P. BRAIDO, *L'esperienza pedagogica preventiva* 313-319 e, soprattutto, le ampie note apposte a G. BOSCO, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù*, Introduzione e testi critici a cura di P. Braido, Roma, LAS 1985.

[87] OE XXIX 99-109.

[88] BRAIDO, *L'esperienza pedagogica di don Bosco* 28 ss.

e, persino, dei futuri sacerdoti. Non c'è dunque da stupirsi che, all'interno della Società salesiana, il breve scritto si rivestisse di tanta importanza e che don Bosco e i suoi collaboratori non solo si persuadessero di avere in mano un sistema educativo proprio, ma prendessero a ritenerlo suscettibile d'essere applicato ben oltre i loro ambienti educativi.[89]

Il distacco con cui è oggi possibile guardare all'opuscolo consente di vederne meglio anche i limiti. Già P. Stella ha sottolineato come esso tendesse a sopravvalutare l'antitesi repressivo-preventivo con la conseguenza di trascurare una parte non indifferente delle problematiche educative, corresse il rischio di far credere che tutto il problema stesse nell'evitare ai ragazzi di commettere errori, fosse troppo condizionato dalla formula del collegio e dalla situazione che comportava come, ad esempio, l'assistenza «visiva» e «continua» dei giovani da parte degli educatori.[90] In termini un po' sbrigativi si potrebbe dire che, al di là dei suoi pur indiscutibili meriti, *Il sistema preventivo* non esprimeva il ventaglio completo delle varie strutture ed attività cui il sacerdote piemontese aveva dato vita né la ricchezza delle motivazioni religiose e pedagogiche ad esse sottese. Il fatto è che in don Bosco le formulazioni teoriche non riuscivano a rendere adeguata giustizia del concreto progetto storico che, con grande dinamismo e senso della realtà, egli mise via via in atto, cercando di adeguare i suoi ideali di prete ed educatore alle diverse esigenze delle varie categorie di giovani che incontrò lungo il proprio cammino.

Del resto nel corso dell'ultimo decennio della vita, don Bosco doveva mostrare di muoversi in un orizzonte più ampio rispetto al quadro di riferimento dell'operetta del 1877. Le sue inquietudini per le condizioni della gioventù continuavano a crescere. Sul suo stato d'animo agivano come al solito le vicende politiche e in particolare l'acuirsi della tensione nei rapporti fra Stato e Chiesa che, con la presa di Roma, erano entrati in una fase critica. Don Bosco temeva che a sfilacciarsi fosse ormai lo stesso tessuto sociale, in buona misura per effetto dell'azione disgregatrice dell'insegnamento pubblico. Proprio all'indomani della breccia di Porta Pia, il 29 settembre 1870, il ministro della Pubblica Istruzione, C. Correnti, aveva emanato una circolare con la quale, alterando le disposizioni della legge Casati, stabiliva che, nelle scuole elementari, l'istruzione religiosa sarebbe stata assicurata non a tutti, sibbene a chi ne avesse fatto richiesta.[91] Nelle *Memorie dell'Oratorio* don Bosco aveva un ac-

[89] In questa persuasione essi furono, per altro, rafforzati dai giudizi positivi che il metodo educativo di don Bosco cominciò, proprio allora, a ricevere da studi ad esso appositamente dedicati (BRAIDO, *L'esperienza pedagogica di don Bosco* 32 ss.).

[90] STELLA, *Don Bosco* II 462 ss.

[91] La disposizione fu confermata dalla Circolare del 12 luglio 1871 la quale precisava che era facoltà dei comuni far impartire l'istruzione religiosa dai maestri o da altre persone a ciò reputate idonee: sulle due circolari e, più in generale, sulla politica perseguita dal Correnti alla guida della Pubblica Istruzione cf B. PISA, *Cesare Correnti e il dibattito sulla laicità dell'insegnamento*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 62 (1975) 212-229 e i cenni nel mio contributo, *Educazione e scuola nel programma dell'Opera dei Congressi* 426-427.

cenno nostalgico alla situazione da lui conosciuta come studente ginnasiale a Chieri che è difficile non mettere in rapporto con il disappunto che gli causava il vedere i governi dello Stato italiano accanirsi contro la presenza della religione nella scuola: «Qui è bene che vi ricordi come di quei tempi la religione faceva parte fondamentale dell'educazione. Un professore che eziandio celiando avesse pronunziato una parola lubrica o irreligiosa, era immediatamente dismesso dalla carica. Se facevasi così dei professori, immaginatevi quanta severità si usasse verso gli allievi indisciplinati o scandalosi».[92] Ma ben più profonde dovettero essere le preoccupazioni di don Bosco nel 1877 quando, all'indomani della cosiddetta rivoluzione parlamentare, il governo di Sinistra guidato dal Depretis promulgava, su iniziativa del ministro della Pubblica Istruzione, due leggi che davano un'ulteriore spinta alla laicizzazione della scuola: la legge del 23 giugno che disponeva l'abolizione dei direttori spirituali nei ginnasi, nei licei e negli istituti tecnici e la legge del 15 luglio che non riconosceva più la religione tra le materie costitutive dell'istruzione elementare, avallando così il regime introdotto per via amministrativa dal Correnti.[93] Don Bosco si confermava, una volta di più, nell'idea che in pericolo era non solo il giovane povero e abbandonato, ma ogni ragazzo che, accanto alla fragilità dell'età, doveva ora pagare un duro scotto a una società che andava obliterando i valori religiosi.

I viaggi, che da qualche tempo compiva in Europa visitando le case salesiane, gli facevano, per altro, vedere che quella dei giovani in difficoltà, nel senso qui precisato, era una condizione molto diffusa, poiché i problemi dei ragazzi di Torino, Genova o Roma si presentavano non molto diversi da quelli dei loro coetanei che vivevano a Parigi, Marsiglia o Barcellona. Don Bosco aveva l'impressione che le società dei vari paesi europei stessero, sia pure per motivi e itinerari differenti, rapidamente allontanandosi dalla religione quale momento unificatore della vita personale e collettiva e pensava che i ragazzi, soprattutto quelli dei grandi agglomerati urbani dove i tradizionali controlli sociali si sfaldavano con maggiore facilità che non nella realtà rurale, fossero tutti, ancorché in maniera diversa, egualmente esposti al rischio di crescere al di fuori non solo delle verità cristiane, ma anche di ogni sano criterio morale. A questo punto, per il sacerdote piemontese il problema educativo venne sempre più a saldarsi con quello della rigenerazione della società e, nel caso delle missioni, della civilizzazione dei popoli. Don Bosco, nella misura in cui prendeva coscienza delle gravi difficoltà in cui la gioventù versava, in quella stessa misura si convinceva che, soccorsi e affrancati i giovani sul piano religioso oltre che umano, si sarebbero poste anche le premesse per un rinnovamento della

[92] MO 54.

[93] Sulle iniziative legislative del Coppino e, più in generale, sulla politica scolastica della Sinistra cf A. TALAMANCA, *Libertà della scuola e libertà nella scuola*, Padova, Cedam 1975, p. 202 ss.; M. BENDISCIOLI, *La Sinistra storica e la scuola*, in «Studium», 73 (1977) 447-466; PAZZAGLIA, *Educazione e scuola nel programma dell'Opera dei Congressi* 438 ss.

stessa società. Suggestivo è a tale proposito l'esperimento missionario salesiano su cui egli richiamava l'attenzione nella lettera indirizzata al card. Franchi il 31 dicembre 1877.[94] Giunti in America latina, i missionari salesiani avevano ritenuto opportuno non già entrare in mezzo ai cosiddetti selvaggi, ma porsi «ai confini dei paesi civilizzati» fondando lì chiese, scuole ed ospizi per istruire «quegli Indi che la religione o la necessità avesse mosso a cercare asilo presso ai cristiani».[95] La ragione di questa scelta era di far sì che gli Indi, in tal modo integrati con la civiltà cristiana, diventassero, a loro volta, educatori ed evangelizzatori delle loro tribù: «contrarre relazioni coi genitori per mezzo dei figli, affinché i selvaggi diventassero evangelizzatori degli stessi selvaggi».[96]

Si potrebbe dire che a un criterio analogo don Bosco pensava ci si dovesse ispirare per procedere alla rigenerazione della società. La strada che avrebbe consentito di riportare al centro della vita collettiva i valori morali e religiosi consisteva nel riaccostare a tali valori le nuove generazioni. Ma allora acquista un più preciso senso la stessa linea con cui, come all'indomani delle vicende del 1848, anche nell'ultimo decennio della sua vita, don Bosco dichiarò di voler star fuori della politica. In realtà, come egli stesso avrebbe alla fine dovuto ammettere, il suo impegno, soprattutto in quest'ultima fase, si caricò anche di inflessioni civili e latamente politiche, almeno laddove intendeva far leva sull'educazione come strumento fondamentale di trasformazione sociale: «Volete che vi suggerisca – egli chiedeva il 31 maggio 1883 ai Cooperatori della città di Torino – un lavoro relativamente facile, molto vantaggioso e fecondo dei più ambiti risultati? Ebbene, lavorate intorno alla buona educazione della gioventù, di quella specialmente più povera ed abbandonata, che è in maggior numero, e voi riuscirete ragionevolmente a dare gloria a Dio, a procurare il bene della Religione, a salvare molte anime e a cooperare efficacemente alla riforma, al benessere della civile società; imperocché la ragione, la Religione, la storia e l'esperienza dimostrano che la società religiosa e civile sarà buona o cattiva, secondo che buona o cattiva è la gioventù che ora ci fa corona».[97] Il discorso mostrava tuttavia quello che don Bosco aveva in mente per la trasformazione sociale: un'opera che, attraverso appunto l'educazione, doveva certo mettere tutti i giovani, in particolare i poveri e abbandonati, in condizione di attendere con dignità alla loro vita; ma il cui obiettivo ultimo era quello di promuovere la massima diffusione dei valori etico-religiosi, nel rispetto delle pubbliche autorità e degli assetti socio-politici costituiti.

Naturalmente in vista di quest'opera volta, in prospettiva missionaria, a portare «la parola della vita eterna» a interi popoli e, sul piano della rigenerazione delle società tradizionalmente cristiane, a riprodurre o a consolidare i valori etico-religiosi perduti o comunque affievoliti, bisognava poter far conto

[94] E III 256-261.
[95] E III 257.
[96] E III 257.
[97] BS 7 (1883) 7, 104.

su energie e strumenti adeguati. La coscienza della vastità dell'impegno conduceva don Bosco a fondare un'organizzazione di Cooperatori e Cooperatrici affinché, in adesione alle finalità della Società salesiana, raccogliessero i ragazzi delle strade e cercassero di trasformarli in buoni cristiani e onesti cittadini. Egli non si sarebbe, però, fermato qui e, in vista dell'attuazione del proprio progetto, avrebbe chiesto l'aiuto di cerchie sempre più larghe di persone. Considerazioni di opportunità, oltre che la consapevolezza dell'insufficienza della sua opera, facevano capire a don Bosco che, lungi dal rinchiudersi nelle proprie istituzioni, conveniva puntare su uno sforzo congiunto di iniziative che, al di là delle loro specifiche caratteristiche, fossero accomunate dalla medesima preoccupazione caritativo-educativa: «non intendiamo dire – egli precisava nel proclama del 1877 ai Cooperatori – che questo sia il solo mezzo per far del bene in mezzo alla civile società; anzi noi approviamo ed altamente lodiamo tutte le istituzioni, le unioni, le associazioni pubbliche e private che tendono a beneficare l'umanità».[98] Ma a un certo punto la sua ansia educativa lo portò a coltivare l'idea di un movimento di Cooperatori nel quale avrebbe addirittura dovuto riconoscersi l'intiera cristianità.[99] Quanto agli strumenti, in quest'ultima fase don Bosco mostrava di non essere più legato in modo prevalente, se non esclusivo, all'esperienza del collegio, ma dava l'impressione di voler mettere a frutto tutte le opportunità formative che egli aveva, via via, progettato e attuato. La cosa, certo, si spiega con il fatto che, trovandosi la Società salesiana impegnata su vari fronti e alle prese con molteplici bisogni educativi, non c'era una formula che, per principio, dovesse prevalere sulle altre: in certi casi poteva andar bene il collegio; in altri l'oratorio o la scuola serale. Viene però da pensare che, durante questi ultimi anni, don Bosco tendesse a rivedere anche alcune prospettive più generali, come ad esempio la visione con cui – in coincidenza con il momento della collegializzazione – aveva finito con il concepire il rapporto educativo sulla falsariga di un'assistenza fisicamente vicina e continua, e che, dovendo con gli stessi giovani da lui diretti intrattenere – per i suoi molteplici viaggi fuori Torino – relazioni abbastanza discontinue, egli valorizzasse, ora, anche un tipo di «presenza amorevole e preventiva» più sfumata, ancorché altrettanto partecipe.[100]

Ma soprattutto si radicava sempre di più in lui la persuasione che compito dell'educazione era di fare di ogni ragazzo un uomo maturo – P. Braido direbbe un «uomo tradizionale rinnovato» –, per modo che da «destinatario del progetto» egli diventasse, alla fine, il «protagonista-operatore» della ricostruzione della società cristiana.[101] Interessanti sono a questo riguardo le molteplici conferenze che don Bosco andò allora rivolgendo ai Cooperatori e

[98] BS 3 (1877) 8, 2.

[99] BRAIDO, *Il progetto operativo di don Bosco* 33-34.

[100] In quest'ottica metterebbe, forse, conto rileggere un po' tutta la produzione letteraria – scritti, discorsi, corrispondenze – dell'ultimo don Bosco.

[101] BRAIDO, *Il progetto operativo di don Bosco* 24; MILANESI, *Sistema preventivo*, 163-164.

che il «Bollettino salesiano» puntualmente registrava: «La limosina – egli diceva in un incontro del 1881 – si estende al corpo ed all'anima, alla società e alla religione, al tempo e all'eternità [...]. Si estende alla società domestica e civile, perché i prelodati ragazzi, se sono adatti ad un laboratorio, si faranno col tempo capaci, coll'esercizio dell'arte loro, a provvedere un onesto sostentamento alla propria famiglia, e colla loro industria ed attività recheranno pure non lieve giovamento al civile consorzio; se poi attendono allo studio delle scienze o delle lettere si renderanno utili alla società colle opere d'ingegno, o con questo o con quell'altro civile impiego. E poi, tanto gli uni quanto gli altri, essendo non solo istruiti, ma, quello che più importa, saviamente educati, saranno sempre tra il popolo una guarentigia di moralità e di buon ordine».[102] L'insistenza con cui don Bosco dava tanto risalto all'elemosina nasceva, certo, dalla preoccupazione di sottolineare ancora l'ampia gamma di benefici effetti che la carità aveva già sulla terra, prima ancora che in cielo; ma faceva al contempo trasparire l'intenzione profonda con cui egli attendeva all'opera che i suoi benefattori gli consentivano di realizzare: quell'opera serviva a promuovere la crescita umano-religiosa non solo delle singole persone, ma anche della società in tutte le sue espressioni.

[102] BS 5 (1881) 12, 5.

LA PEDAGOGIA DI SAN GIOVANNI BOSCO NEL SUO SECOLO

Guy AVANZINI

Tutto avviene come se san Giovanni Bosco restasse l'oggetto d'una rappresentazione paradossale: da una parte, infatti, è conosciuto e celebrato dovunque come grande educatore, cioè un professionista d'eccezionale qualità, il cui esempio si è dimostrato sufficientemente fecondo per dinamizzare e ispirare ancor oggi gli istituti religiosi e la famiglia spirituale che procedono da lui.

D'altra parte, però, si esita a riconoscerlo come un vero «pedagogista», a prestargli cioè un concetto dell'educazione che meriti di collocarsi a pieno titolo tra quelle del suo secolo; lo si dipinge e lo si percepisce troppo esclusivamente come portatore d'un carisma proprio, derivante dalla grazia e della sua santità; non si è attenti al modo con cui, al di là della sua persona, le sue idee s'inseriscono nella storia delle idee e le sue problematiche in quelle del suo tempo, valutando male le innovazioni che egli vi introdusse.

È quest'immagine contrastata e senza dubbio infedele che conviene tentare di correggere. Dopo aver precisato le ragioni e le condizioni di questo approccio, ci sforzeremo di determinare bene quel che, nei confronti delle correnti dominanti all'epoca, specifica sia la funzione che egli assegna all'educazione e gli attributi che preconizza per adempierla, sia lo statuto della conoscenza di cui quest'attività diventa per lui l'oggetto.[1]

1. Motivi di un'esclusione

Se, malgrado alcuni recenti progressi, una grande povertà continua a contrassegnare in Francia i lavori sulla storia della pedagogia, nel caso di san Giovanni Bosco si tratta d'una vera e propria esclusione. Tutte le opere classiche hanno in comune il fatto di tacere completamente di lui.

[1] Per una più ampia presentazione dell'argomento cf G. AVANZINI, *La pédagogie de St. Jean Bosco, en son siècle*, in: G. AVANZINI (a cura), *Éducation et pédagogie chez Don Bosco*, Paris, Fleurus 1988, p. 55-93.

Non si ha torto d'imputare questo silenzio al laicismo dominante che in parecchie pubblicazioni francesi occulta parzialmente, e a volte largamente, la visione della storia della pedagogia. Ma, per quanto parzialmente inevitabile, quest'interpretazione non è del tutto esauriente. Di fatto, se molti salesiani italiani vi si sono minuziosamente dedicati, gli stessi salesiani francesi, eccezione fatta per don Desramaut, sono sembrati meno attenti a quest'aspetto dell'opera del fondatore, oppure hanno adottato un approccio più agiografico ed edificante che storico e scientifico.

Questa astensione dipende anche, non c'è dubbio, dal fatto che il suo pensiero è di difficile accesso e non facile ad individuarsi; esso non si presenta alla maniera d'una dottrina classica. La sua formulazione frammentaria e l'assenza di un'opera di sintesi non aiutano a percepirne l'unità. Essa non giunge a situarsi in relazione alle correnti universitarie o ai discorsi politici del suo tempo sull'educazione. I suoi storici s'interrogano di conseguenza sulla stessa legittimità d'una formalizzazione troppo rigida e sullo statuto da accordare, in questo campo, ai suoi testi: curiosamente, don Auffray s'interroga se si tratta in verità di un «sistema», termine usato dallo stesso don Bosco, di una «dottrina», di un «metodo». Sarebbe allora un «grande educatore», visto che non è un «pedagogista»?

Tutto ciò esige uno sforzo per caratterizzare meglio l'apporto di don Bosco al suo secolo, per comprendere se la sua specificità riesca a spiegare la marginalizzazione di cui è vittima, le divergenze che si notano tra i suoi interpreti e il pregiudizievole ritardo che ne caratterizza lo studio.

2. Il perché della scelta educativa

Il primo interrogativo da porre riguarda le ragioni che hanno condotto questo prete italiano del sec. XIX a educare e a voler educare, piuttosto che ad altre attività pastorali. Come giustifica egli questa scelta? In altri termini, quale funzione attribuisce all'educazione? Che cosa si aspetta, che cosa spera di ottenerne quanto a finalità?

La sua percezione, limitata ma intensa, delle conseguenze che la situazione sociale negli Stati Sardi, in Piemonte, in Liguria ha sulla gioventù del tempo e delle misure che essa esige potrebbe condurlo a due strategie divergenti. Per la prima, il rinnovamento e lo sviluppo dell'educazione rappresentano il migliore, se non addirittura il solo mezzo; ogni durevole progresso della società passa attraverso il progresso delle persone e ne dipende. Caldeggiata da numerosi filosofi, questa strategia era già all'origine della fondazione di parecchi ordini o congregazioni dedicate ai giovani, nel solco della tradizione tridentina. Per la seconda, un cambio nell'educazione non può essere il primo mezzo, poiché è il potere politico che impone all'educazione i suoi obiettivi, e non viceversa; il potere politico confisca l'educazione e la mobilita per i suoi propri scopi; di qui l'inutilità dei tentativi d'autorinnovamento dell'educa-

zione. Precisamente quest'ultima concezione è quella dominante nel sec. XIX, soprattutto nella seconda metà del secolo. Essa anima quanti militano per instaurare la democrazia: da questa, essi pensano, dipende l'adozione d'una legislazione scolastica progressista capace, a sua volta, di rafforzare la loro posizione; e così, in Italia, i liberali non sperano uno sviluppo dell'istruzione senza una previa evoluzione politica o addirittura costituzionale, come non sperano d'indurre questa a partire da quella.

Potremmo supporre un don Bosco partigiano d'interventi di ordine politico, tanto più che, sotto il regno di Carlo Alberto, questi si rivelano possibili. E invece no. Non solo non li consiglia, ma li sconsiglia fermamente; condanna ripetutamente le attività che vi si ispirano, proibisce ai suoi religiosi di impegnarvisi, a parecchie riprese vorrebbe che questa proscrizione fosse scritta nelle costituzioni del suo istituto; egli ammette solo le iniziative d'ordine sociale ed educativo.

Questo rifiuto è pienamente coerente con l'insieme del suo pensiero; il suo pensiero anzi sembra esigerlo. Esso non dipende, come potrebbe sembrare a prima vista, da quel fattore congiunturale che è la questione romana. Esso è motivato dalla riserva che in lui solleva la mentalità dei militanti politici. Mentre raccomanda vivamente riforme d'ordine sociale, don Bosco ha orrore dello spirito di contestazione e di polemica; teme che le idee democratiche, malgrado l'iniziale fiducia di qualche movimento cristiano nei loro riguardi, portino a conseguenze nocive e giungano, con effetto perverso, a favorire piuttosto il liberalismo, il socialismo e l'anticlericalismo. Tuttavia, e più ancora, la valorizzazione del politico rappresenta ai suoi occhi il pericolo d'una sopravvalutazione del temporale; l'essenziale non è questo mondo, ma l'altro. In questo senso un'enfasi abusiva sulla felicità terrena e sulla sistemazione materiale della vita sarebbe un errore, poiché agirebbe a detrimento del solo fine veramente valido, la conquista dell'eternità. L'alienazione vera è d'ordine spirituale, e non economico. La sopravvalutazione del politico potrebbe indurre a collocare il fine ultimo quaggiù, mentre esso consiste nel guadagnarsi il cielo.

Bandito così il militantismo politico, don Bosco aderisce fervidamente alla corrente che privilegia l'educazione: solo questa permette di far conoscere, amare ed interiorizzare le idee che lo meritano, secondo una sana gerarchia di valori. Di conseguenza, egli assegna all'educazione una duplice finalità, di cui la prima è d'ordine rigorosamente spirituale: insegnare la Verità in materia di fede e di morale, per aiutare l'uomo a costruire la sua salvezza; la seconda è quella di «formare onesti cittadini», forniti d'una qualificazione professionale che, soprattutto trattandosi di qualifica artigianale, autorizza la loro inserzione sociale; un soggetto munito di mestiere è infatti meno esposto che un ozioso alle tentazioni e alle derive.

Una dottrina del genere lo allontana dalla pedagogia del suo tempo, anche cattolica. Anche quest'ultima vuole che l'educazione tenda alla salvezza, ma c'è di fatto una divergenza circa il ruolo che si riconosce alla sistemazione della vita terrena, e quindi all'azione temporale e, *a fortiori*, a quei compromessi o

mezze misure che certuni, sopravvalutando gli obiettivi troppo umani, sembrano ammettere. Don Bosco teme che l'impegno consentito all'edificazione della città terrena attenui, relativizzi o addirittura marginalizzi quell'impegno che solo merita la città di Dio.

Questa volontà sarebbe però ancora vana se il soggetto stesso non fosse in grado di beneficiarne; essa deve dunque accompagnarsi, implicitamente o esplicitamente, con il postulato della sua educabilità, e cioè della sua malleabilità e perfettibilità. Nell'idea di don Bosco, il soggetto gode d'una forza straordinaria, che contrasta vigorosamente con le rappresentazioni correnti dell'epoca; e tanto più chiede d'essere esplicitato in quanto appare a prima vista paradossale, addirittura chimerico: coloro che egli vuole rialzare e salvare sono dei marginali, dei disadattati, dei delinquenti, dei corrotti, a volte dei pervertiti, quelli cioè che la sociologia e la psicologia dell'epoca danno come «irricuperabili», incurabili. È dunque a dispetto di tutto ciò che avrebbe potuto o dovuto dissuaderlo dal credere nel loro recupero che don Bosco si ostina ad affermarlo possibile e rifiuta ogni fatalismo, su qualunque dottrina, opinione o esperienza esso pretenda giustificarsi.

Questa fiducia nell'altro non è che un aspetto della fiducia in quel Dio che affida a ciascuno, anche se in maniera differenziata, dei talenti; quei talenti che ciascuno va precisamente aiutato a riconoscere perché possa utilizzarli bene. Una fiducia che non ha niente di rousseauiano; non è fiducia nella bontà della «natura», idea di cui diffida fortemente, ma in quella del Creatore, di cui le creature sono l'immagine autentica. Di conseguenza, la sua «spiritualità», come bene l'ha analizzata don Desramaut, non è soltanto un aspetto singolo o locale del suo pensiero; è piuttosto il centro fondatore della sua dottrina sull'educabilità. Egli rifiuta dunque le rappresentazioni fissiste e fataliste alimentate dall'immaginario comune del suo tempo e dalle teorizzazioni anteriori alla psicologia dinamica, pronte ad affermare l'intangibilità del capitale intellettuale come giustificativo dell'uguaglianza delle possibilità, lo statuto «naturale» delle qualità e soprattutto dei difetti di ciascuno, e addirittura il carattere «costituzionale» delle perversioni di alcuni o lo statuto ereditario delle loro «tare», e a giustificare, con questi stereotipi, rigore e repressione.

3. Originalità della scelta educativa

Per raggiungere questi scopi don Bosco non si fida né subito né incondizionatamente della scuola. Anche se un'esplorazione sistematica della sua posizione su questo punto è ancora da intraprendere, allo stato attuale della ricerca possiamo ritenerla fondamentalmente ambivalente. Non che egli rifiuti o trascuri l'istruzione. Convinto che il progresso della conoscenza porta con sé quello della condotta, egli desidera che tutti possano frequentare la scuola e ricevere quella formazione insieme generale e professionale, richiesta tanto dalla loro strutturazione intellettuale quanto dall'evoluzione sociale. Per questo

egli fonda istituzioni, collegi in modo particolare, traccia il profilo d'un vero e proprio insegnamento tecnico, pensa all'alfabetizzazione degli adolescenti analfabeti, scrive un manuale di aritmetica e, più largamente, mantiene un'attività editoriale molto intensa e gestisce la distribuzione di numerose pubblicazioni.

Deve tuttavia constatare non solo che la scolarizzazione non è ancora generalizzata, ma che, in ogni caso, essa abbandona necessariamente alla soglia dell'adolescenza coloro che ne hanno beneficiato, esponendoli così ai pericoli conseguenti alla mancanza d'una appropriata istanza protettrice. Tra l'infanzia e l'età adulta, il momento del matrimonio, è dunque conveniente prevederne una, per colmare questa pericolosa lacuna. Per di più, ammettendo pure che quest'ultima si generalizzi e si prolunghi, e nella misura in cui questo accada, non si dovrebbe poi temere che, per una dinamica inarrestabile, la scuola diventi sempre meno un luogo d'insegnamento della fede e della morale cristiana? Non sarà essa sempre più sollecitata a fini temporali, a servire ambizioni individualiste e a promuovere lo spirito di critica quando non addirittura il laicismo? Non concede già una parte troppo importante allo studio della civiltà greco-latina, veicolo d'una ideologia pagana dell'uomo?

Egli dissocia dunque fede nell'educazione e fiducia nella scuola. Se condivide con molti altri la volontà di diffondere la cultura, non pensa agli stessi destinatari ed è sensibile all'insufficienza congiunturale e all'essenziale ambiguità di questa istanza. Schematizzando oltre il lecito, potremmo dire che il suo progetto è quello di educare adolescenti disadattati dell'ambiente urbano, mentre le pedagogie dominanti si preoccupano piuttosto d'istruire i ragazzi «normali» dell'ambiente rurale o delle classi medie.

Egli si sente allora chiamato a far sorgere nuove istituzioni, capaci di tener conto tanto della sua concezione dei fini quanto della sua rappresentazione dei soggetti. Per questo ha tanto lavorato, lungo tutta la sua vita, per fondarne. E siccome il compito intrapreso supera le possibilità d'una sola persona tanto più in quanto deve prolungarsi dopo di lui, bisogna anche dare alle istanze che lo assumono uno statuto capace di garantire loro continuità e stabilità. Di qui la volontà di associare i cooperatori salesiani e, addirittura, di fondare un istituto.

Queste iniziative sembrano esigere delle osservazioni tra loro contraddittorie. In un primo tempo, queste iniziative appaiono radicalmente originali, nella misura in cui, all'epoca, interesse e passioni s'incentrano interamente sulla scuola primaria. Uno sguardo meglio informato potrebbe ancora vedervi soltanto una manifestazione in più dell'interesse che molti preti e religiosi dell'epoca portano al fenomeno d'urbanizzazione e di proletarizzazione, e alla miseria morale di adolescenti disadattati o in via di diventarlo. Tutte queste iniziative sono deplorevolmente ancora poco conosciute; restano da integrare, anch'esse, nella storia dell'educazione e da studiare secondo problematiche d'ordine educazionale; ma sono numerose. Bisogna tuttavia sottolineare l'originalità radicale del *metodo*: in questo don Bosco è fondamentalmente inno-

vatore. Certo, egli si guarda bene dal pretendersi «inventore» di quel «sistema preventivo» che egli contrappone al «sistema repressivo». Sia per modestia o, più ancora, per disarmare la diffidenza o l'ostilità che un'affermazione troppo brutale della sua originalità potrebbe suscitare. Nella sua «prudenza», egli cerca dei patroni: sant'Alfonso de' Liguori, san Filippo Neri, san Francesco di Sales, mons. Dupanloup, i F.S.C., ecc. Ma, di fatto, qui la sua originalità è totale, e, al di là dei particolari, dipende dalla valorizzazione di un affetto «espresso in modo comprensibile», senza paure, un affetto non finto, simulato o affettato, ma sentito.

Don Bosco introduce qui una vera rottura; non ha paura dell'amicizia; ne assume il rischio; vuole che sia provata e non simulata; non la consiglia soltanto ai rari detentori d'un carisma, a qualche adulto «di élite». Egli vi scorge un modello difficile, a motivo d'una serie di possibili derive, ma buono, anzi, il solo veramente buono, e lo raccomanda ostinatamente e con fermezza ai suoi religiosi.

Molti tra coloro che riconoscono il ruolo preventivo dell'educazione la fanno dipendere da una regolamentazione punitiva, e ciò corrisponde ad una forte corrente all'interno della pedagogia cristiana. Altri non vi fanno ricorso, ma solo perché non credono alla seduzione del male, o addirittura sacralizzano tutte le inclinazioni del fanciullo; è la tentazione d'un certo ottimismo naturalista di tipo rousseauiano. Per parte sua, don Bosco vuole legare funzione preventiva dell'educazione e metodo ugualmente preventivo. Don Vecchi lo afferma in modo eccellente: «il parlare di educazione *come* prevenzione venne prima che il parlare di prevenzione *nella* educazione».

4. Don Bosco pedagogista

Dobbiamo andare ancor più oltre, riconoscendo a don Bosco una concezione nuova del tipo di sapere di cui l'educazione può essere o diventare oggetto. A nostro avviso, egli ha veramente proposto una «pedagogia», cioè una riflessione organizzata sull'educazione; egli è quindi un «pedagogista» nel senso più pieno ed esigente del termine, e non «soltanto» un educatore.

Bisogna anzitutto riconoscere in lui una «teoria» o, per lo meno, un approccio teorico: distinguendo tra sistema repressivo e sistema preventivo, egli intende render conto – in modo, al limite, universalmente valido – delle modalità di regolazione delle istanze educative attraverso il tempo e lo spazio; egli traccia uno schema esplicativo attorno al quale potrebbe costruirsi un'interpretazione globale della storia.

Tuttavia, non si accontenta di descrivere; non è questa la sua principale preoccupazione; vuole prescrivere: finalità, norme, principi, un ideale; vuole giustificare il ricorso al sistema preventivo svelandone le ragioni. Se non ad una dottrina, ci troviamo di fronte quanto meno ad un approccio d'ordine dottrinale.

In funzione di queste norme, e in modo conseguente, organizza *un metodo* enunciandone, non senza minuzia, le procedure di applicazione. Non indica soltanto il perché, ma anche il come utilizzarlo; si assicura che lo si segua veramente nelle case della sua congregazione; richiama fermamente alla sua opportunità e ammonisce quanti lo dimenticano; non lo presenta come empirico, ma lo connette esplicitamente a dei principi.

Infine, deliberando su due dei parametri dell'atto educativo (finalità e rappresentazione del soggetto), inventando le istituzioni e i metodi che questi gli sembrano richiedere, facendo emergere tra tutte queste variabili di natura eterogenea una coerenza interna, una solidarietà intercondizionata e interagente, egli crea un *«sistema»*, e l'accezione moderna che questa nozione ha ricevuto grazie all'«approccio sistemico» non mette affatto in causa, al contrario, conferma la legittimità di questa denominazione che egli stesso ha dato.

Certo, il suo approccio è radicalmente differente da quello che vigeva o cercava di prevalere al suo tempo; non possiamo riconoscere in lui né un vocabolario normalizzato, né un argomentare universitario, né rilievi d'ordine metodologico sul procedimento seguito, né considerazioni d'ordine epistemologico sulla validità della conoscenza ottenuta. Estraneo per ciò stesso alla tradizione accademica, alle sue attese e alle sue esigenze, il suo approccio non si presta ad un accreditamento di questo tipo. Inoltre, valorizzando la relazione interpersonale, percepita come condizione d'ogni efficacia, non partecipa al desiderio, allora crescente tra i pedagogisti, di elaborare metodi intrinsecamente buoni, cioè una didattica valida per se stessa, e la cui efficacia sarebbe, a parità di competenza tecnica, indipendente dalla qualità relazionale degli utilizzatori. Egli resta così estraneo al vasto movimento che, sotto l'influsso congiunto dell'estensione delle scienze della natura e della filosofia comtiana, emerge lungo il secolo XIX e cresce incessantemente nella prospettiva di stabilire quella «scienza dell'educazione» che, in Francia e in Italia, diventa oggetto d'insegnamenti universitari specifici. Senza menzionarla, ma non senza averne conoscenza, egli resta insensibile alla visione oggettivista e persino scientista e alla concezione sperimentalista della scienza che s'impongono poco a poco a quel tempo. Non nutre il proposito – molto ben illustrato, per esempio, dall'epistemologia di Alfred Binet – di estendere alla pedagogia l'utilizzazione delle procedure che Claude Bernard aveva applicato con successo alla biologia. Non associandosi dunque alla costruzione della nuova disciplina vagheggiata dai suoi contemporanei e potenziali interlocutori, estraneo alle loro problematiche e alla dinamica dei loro lavori, correva il rischio di non essere da loro riconosciuto. Tutto ciò rende largamente conto dell'ignoranza in cui essi lo tennero, e che i successori hanno continuato e continuano tuttora.

Tuttavia, il metodo che fino a ieri ha provocato il suo occultamento potrebbe ben diventare oggi la ragione della sua modernità. Potrà sorprendere, ma ciò che allontana dai teorici del suo tempo è precisamente quel che lo apparenta a quelli del nostro. Non è infatti possibile, e doveroso, anche forzando un po' i termini, discernere nel suo approccio quegli stessi tratti che

per H. Desroche definiscono la «ricerca-azione»? Non è forse lecito scorgerne un abbozzo nella volontà di far passare l'azione ad oggetto di studio per illuminarne il senso, accrescerne l'efficacia e trasformarla in materiale per un sapere? Don Bosco non ha forse adottato, a modo suo, la «metodologia della distanziazione», cioè, tutto sommato, la procedura oggi più vantata – e forse la più pertinente – della ricerca pedagogica? A nostro avviso, tutto questo situa e conferma la sua attualità e deve rendergli in pedagogia un posto eminente.

Ch. Delorme distingue tra «modelli generalizzabili», che pretenderebbero ad una riproducibilità quasi incondizionata, e «modelli comunicabili», cioè «sufficientemente teorizzati da poter essere proposti in altri luoghi di formazione, adattati al loro contesto particolare, ma anche scambiati e confrontati con altre proposizioni anch'esse modellizzate». Don Bosco è tipicamente autore d'un modello «comunicabile». È facile vederlo: don Bosco si differenzia dal suo secolo su punti decisivi; se ne allontana anzitutto per il ruolo che attribuisce all'educazione e per le finalità cui egli vuole arrivare attraverso di essa, come pure per la sua percezione dell'educabilità; ne diverge quindi per la sua ambivalenza nei confronti della scuola e per la sua volontà di promuovere un altro tipo d'istituzione che, conseguentemente, egli ritiene più adatta al lavoro sociale da fare per adolescenti in pericolo e, in senso più largo, per i giovani nel loro insieme; se ne distingue soprattutto per un metodo che, per la scelta riflessa di cui è oggetto in funzione deliberata degli obiettivi da raggiungere, autorizza a parlare di «sistema» preventivo; se ne separa infine conferendo implicitamente al nuovo sapere che produce sull'educazione uno statuto irriducibile tanto ad un empirismo improvvisatore quanto ad una scientificità oggettivista.

Questa specificità multidirezionale spiega certo la marginalizzazione cui ha dovuto andare incontro, ma non costituisce né l'indice d'un ritardo, né il segno d'una debolezza, né l'effetto d'una lacuna; essa discende dalla lucidità anticipatrice di vedute cui si deve l'accoglienza ormai mondiale che in seguito la fedeltà inventiva della sua famiglia spirituale ha saputo acquisirle; fedeltà quale don Desramaut mostra all'opera, soprattutto all'oratorio saint Pierre a Nizza o all'orfanotrofio Gesù Adolescente a Nazareth. Sono precisamente queste vedute che pure giustificano ed esigono che quest'educatore, incompreso e misconosciuto dal secolo XIX, introdotto finalmente nel campo della ricerca universitaria, sia, al pari dei più grandi, scoperto e riconosciuto come un pedagogista del XX secolo.

(*Traduzione dal francese*)

DON BOSCO E L'ORATORIO (1841-1855)

Giorgio CHIOSSO

L'oratorio è la prima opera educativa di don Bosco che egli promuove dapprima in collaborazione con altri sacerdoti ed in seguito come principale animatore a Torino negli anni '40 quale risposta pratica ad esigenze religiose ed educative immediate e concrete. L'obiettivo primario dell'oratorio fu quello di prendersi cura dei giovani, soprattutto di quelli «abbandonati e pericolanti», allo scopo di salvarne le anime e farli crescere onesti cittadini. L'oratorio con il caratteristico e polivalente intreccio di attività rappresenta il risultato di una progressiva sedimentazione di esperienze e di tentativi non meno che l'esito della personale assimilazione da parte di don Bosco di iniziative già attuate o addirittura a lui coeve e di istanze educativo-popolari vive in molti ambienti torinesi di quegli anni. Questo contributo si propone di offrire qualche spunto in ordine alla fase costitutiva dell'oratorio inteso come «adunanza festiva» per i giovani che si può ritenere ormai compiuta con l'inizio del decennio 1850-1860.

1. Oratori ed educazione popolare a Torino

Gli inizi dell'oratorio, prima del suo ufficiale costituirsi nel dicembre 1844 presso il Rifugio della Marchesa di Barolo (ove don Bosco era stato chiamato a collaborare con il teol. Borel) furono quanto mai semplici e scarni: non molto di più di una essenziale istruzione religiosa accompagnata dalle pratiche del buon cristiano e da qualche complemento ricreativo; il tutto animato dalla disponibilità di don Bosco a stabilire con i giovani che gli si avvicinavano una amichevole relazione educativa.[1] Il catechismo ai giovani che per varie ra-

[1] «Per venire a qualche prova cominciarono a farsi appositi catechismi nelle carceri di questa capitale e poco dopo nella sacrestia della Chiesa di S. Francesco d'Assisi; e quindi si diede principio alle radunanze festive. Ivi erano invitati quelli che uscivano dalle carceri e quelli che lungo la settimana si andavano qua e là sulle piazze, nelle vie e anche nelle officine raccogliendo. Racconti morali e religiosi, canti di laude sacre, piccoli regali, alcuni trastulli erano gli amminicoli che si usavano per trattenerli ne' giorni festivi», in: P. BRAIDO (a cura), *Don Bosco per i giovani:*

gioni non frequentavano le scuole di dottrina nelle parrocchie era da tempo una delle attività pastorali cui erano avviati i giovani sacerdoti del Convitto diretto dal teol. Guala e da don Cafasso. Questa consuetudine congiunta all'impressione che su don Bosco fece la grande città rappresenta una esperienza rilevante nella sua vita di giovane sacerdote impegnato in una personale risposta alla vocazione religiosa. Quando, completati gli studi, si trasferì al Rifugio portò con sé il gruppo di giovani che gravitavano intorno alla sua persona, segno che ormai l'esperienza si era già consolidata da oltrepassare la consueta prassi del Convitto.

L'ospitalità della Marchesa di Barolo rappresentò forse la prima occasione per dare al sorgente oratorio un minimo di organicità ed ampliarne le attività. È probabile che, ad esempio, don Bosco e il teol. Borel abbiano arricchito i giochi e moltiplicato le iniziative per attrarre i giovani; ma le tormentate vicende subentrate tra l'estate 1845 e la primavera del 1846 non favorirono una sistematica continuità.

Senza l'aiuto della memorialistica salesiana (in larga misura dipendente dai ricordi di don Bosco e comprensibilmente orientata a descrivere in termini romantici quei lontani eventi) è difficile verificare sui pochi documenti disponibili la reale consistenza ed organizzazione del primo oratorio, in specie tra il 1844 e il 1846. La stessa, pure importante, lettera inviata nel marzo 1846 al marchese Michele Benso di Cavour, vicario di città a Torino, da don Bosco per informarlo del prossimo insediamento delle attività animate e guidate insieme al teol. Borel presso la casa Pinardi, offre scarso aiuto. Nello scritto don Bosco, reso avvertito da precedenti esperienze,[2] accentuava visibilmente la prospettiva catechistica delle riunioni giovanili,[3] non omettendo (e forse un po' ampliando) i risultati positivi fino ad allora raggiunti.[4]

l'«Oratorio». Una «Congregazione degli Oratori». Documenti, Roma, LAS 1988, p. 58. Cf anche: G. BOSCO, *Memorie dell'Oratorio*, in: *Scritti sul sistema preventivo* 84-86.

[2] Le proteste che, dopo la primitiva autorizzazione, negarono all'oratorio «itinerante» nell'autunno 1845 l'uso dei locali della chiesa di S. Martino dei Molazzi. Sull'episodio e le vicende dalla primavera all'autunno di quell'anno cf la ricostruzione di F. MOTTO, *L'«oratorio» di don Bosco presso il cimitero di S. Pietro*, in RSS 7 (1986) 199-220.

[3] «Lo scopo di questo Catechismo si è di raccogliere nei giorni festivi quei giovani che abbandonati a se stessi non intervengono ad alcuna Chiesa per l'istruzione, il che si fa prendendoli alle buone con parole, promesse, regali e simili. L'insegnamento si riduce precisamente a questo: 1°) Amore al lavoro; 2°) Frequenza dei santi sacramenti; 3°) Rispetto ad ogni superiorità; 4°) Fuga dei cattivi compagni»: G. BOSCO, *Una lettera «storica» del 1846 sulle origini dell'oratorio* [Don Bosco al Marchese Michele Benso di Cavour, Vicario di Città a Torino], in: BRAIDO, *Don Bosco per i giovani* 169-170.

[4] «Nello spazio di tre anni più di venti abbracciarono lo stato religioso, sei studiano il latino per intraprendere la carriera ecclesiastica, molti altri ridotti ai buoni sentimenti frequentano le loro rispettive parrocchie. Il che è molto considerevole attesa la qualità dei giovani i quali comunemente sono all'età da dieci a sedici anni, senza principii di religione e di educazione, la maggior parte in preda ai vizi e in procinto di dar motivo di pubbliche lagnanze o di essere posti nei luoghi di punizione» (BOSCO, *Lettera del 1846* 170).

Qualche ulteriore precisazione ci viene da un breve articolo apparso, qualche settimana più tardi (giugno 1846), sulle «Letture di famiglia», un periodico educativo-popolare diretto da Lorenzo Valerio. La nota dedicata alle «scuole e sollazzi domenicali per i poveri» citava come encomiabili esempi (pur senza nominarli espressamente) il caso degli oratori di don Cocchi e di don Bosco. «Anche nella nostra Torino – scrivevano le «Letture» – i molti figli cenciosi vengono raccolti ed istrutti [...] mercé una piccola società di giovani sacerdoti. Presero essi ad affitto due piccole case con giardino attiguo; l'una di queste case è posta poco distante dal Rifugio della Marchesa di Barolo fuori Porta Palazzo, e l'altra è situata verso Po e, se non sbaglio, nel nuovo sobborgo dett◎ di Vanchiglia. In queste due case accorrono in gran folla in tutti i giorni festivi i veri cenciosi, i veri birichini di Torino e fa stupire veramente con quanto amore e con quanta allegrezza v'intervengano». L'anonimo articolista non mancava di precisare chi fossero «i veri birichini di Torino»: venditori di zolfanelli fosforici, di biglietti di lotteria, apprendisti, garzoni, servi, «ogni genere insomma di mestieri e di industria»;[5] e di spiegare le diverse attività che nei due oratori erano svolte: «Primieramente si fa loro, da fervidi sacerdoti, una breve istruzione religiosa, si cantano salmi o divote laudi, quindi si danno loro lezioni di educazione, di moralità e in ultimo quivi vengono pure loro somministrati diversi mezzi di ricreazione (in quella di Po vi è pur anche l'esercizio della ginnastica) e talvolta viene pure loro donata qualche cosa di merenda».[6]

Il pur breve scritto delle «Letture di famiglia» – specie se si tiene conto del contesto nel quale veniva pubblicato – costituisce un documento interessante nella storia degli oratori torinesi perché ci consente di stabilire che verso la metà del 1846 sia l'oratorio di don Cocchi (che aveva avviato quello

[5] «La parte vicina a Porta Palazzo brulicava di merciai ambulanti, di venditori di zolfanelli, di lustrascarpe, di spazzacamini, di mozzi di stalla, di spacciatori di foglietti, di fasservizi ai negozianti sul mercato, tutti poveri fanciulli che vivacchiavano alla giornata sul loro magro negozio» (MB III 44). Don Bosco ricorda che l'oratorio dei primi tempi «era composto da scalpellini, muratori, stuccatori, selciatori, quadratori e di altri che venivano di lontani paesi» (MO 86). Per talune osservazioni su queste categorie di lavoratori cf: P. STELLA, *Don Bosco* I 104.

[6] *Scuole e sollazzi domenicali pei poveri*, in «Letture di famiglia» 25 (1846) 196. Per collocare nella giusta prospettiva la pubblicazione del breve cenno sugli oratori occorre precisare che le «Letture» avevano ospitato su un fascicolo precedente un articolo sulle «ragged-schools» londinesi (*Scuole di cenciosi in Londra*: 21 [1846] 161-62) lamentando che nessuna analoga iniziativa fosse stata avviata a Torino. L'articolo, dovuto allo stesso direttore del periodico, Lorenzo Valerio, si chiedeva infatti se «la classe dei fanciulli cui sono destinate le "ragged-schools" è ella nelle capitali italiane, avuto riguardo alla popolazione, più o meno, che non in Londra, numerosa. Noi nol sappiamo: certo non manca, e chi frequentò le sale di ricovero che la pietà torinese apriva nel rigidissimo inverno del 1845, ha potuto scorgere i volti squallidi, selvaggi e talora feroci, dei giovani e dei fanciulli *cenciosi* farsi a poco a poco più mansueti [...]. Se non che, chiuse le sale dei soccorsi invernali, quei fanciulli tornavano alle abitudini, agli errori di prima [...]. Se l'opera dei soccorsi invernali non fosse cessata, se scuole simili a quelle sovradescritte esistessero a Torino, forse quei fanciulli non sarebbero ora dannati a una vita d'infamia».

intitolato all'Angelo Custode fin dal 1840) sia quello di don Bosco e del teol. Borel (che ad aprile si era sistemato a Valdocco) erano percepiti dall'opinione pubblica più attenta ai problemi dei ceti popolari non solo come semplici luoghi di istruzione religiosa ma come più complesse occasioni di educazione popolare.

Era sintomatico che fosse proprio il periodico diretto dal dinamico direttore del setificio di Aglié ad occuparsi degli oratori. Non solo in quei mesi ed in quegli anni, fin dai tempi delle «Letture popolari», egli si era fatto portavoce delle più svariate iniziative di educazione popolare, ma qualche tempo innanzi aveva ospitato un ampio saggio di Caio Ignazio Giulio nel quale, sotto lo pseudonimo di Luca Ligorio, aveva sostenuto la tesi che per intervenire in modo efficace a favore dei «fanciulli abbandonati per le vie» per sottrarli alla «sozzura del corpo» ed a quella «più schifosa dell'animo» non bastava la scuola ma occorreva agire anche attraverso i «trattenimenti popolari». Il Giulio ne passava in rassegna un buon numero e li presentava come «strumenti validissimi a raddrizzare le brutte tendenze»: il gioco, la ginnastica, l'insegnamento della musica vocale, l'esercizio del disegno, il teatro dei burattini, i musei di storia naturale e l'esposizione di macchine industriali erano così presentati come altrettante occasioni capaci di animare con buoni sentimenti i ceti popolari e soprattutto i fanciulli lasciati troppo spesso in balia di se stessi.[7]

L'interesse di don Cocchi, di don Bosco e degli altri sacerdoti che con loro condividevano il proposito di dedicarsi alla gioventù e soprattutto la novità del loro approccio, almeno per quanto riguardava la realtà della capitale, apparivano agli occhi dei filantropi liberali delle «Letture» un episodio che meritava di essere sottolineato anche se l'ispirazione di fondo che animava i giovani sacerdoti rientrava ancora nella categoria della carità e della beneficenza. Tanto gli uni quanto gli altri, con gradi di consapevolezza diversi, erano del resto parte di quel generale fervore educativo-popolare che animava il Piemonte carloalbertino agli inizi del decennio 1840-50, conseguenza anche (come è ben noto) di quel complessivo progresso della vita economica che si tradusse, d'un lato, in un crescente sviluppo della vita cittadina e, dall'altro, in un generale miglioramento delle condizioni di vita, non senza tuttavia qualche elevato costo umano pagato dagli strati più deboli della società del tempo.

Lo spiccato interesse della società piemontese verso i problemi dell'educazione del popolo rifletteva preoccupazioni ed istanze articolate anche se il quadro concettuale entro cui essa si poneva era complessivamente quello «d'istruire il popolo» e «di far passare nelle menti popolari le idee giuste delle cose», non certo quella di «prendere dal popolo le sue stesse idee, poche, semplici, indefinite, esclusive, imperfette», secondo quanto scriveva proprio in

[7] L. LIGORIO [C.I. GIULIO], *Dei trattenimenti popolari*, in: «Letture di famiglia» 2 (1843) 9-11.

quelle settimane Rosmini sulle pagine dell'«Educatore primario».[8] Negli ambienti della borghesia e della nobiltà liberaleggiante la «popolarità» si connetteva ad esigenze d'ordine sociale, prima ed importante manifestazione della coscienza che nei ceti più elevati veniva diffondendosi dei nuovi rapporti tra le classi, e la promozione della scuola s'intrecciava al desiderio di una nuova cultura e di nuove abitudini capaci di conferire ai gruppi emergenti caratteri atti a rafforzarli come potenziali ceti dirigenti.

La tradizione caritativa dei Cottolengo, dei Barolo e delle numerose iniziative sostenute dallo zelo cristiano si proponevano in primo luogo di mostrare in modo tangibile il valore della carità e dell'amore per il prossimo congiungendoli sul piano educativo al proposito di scongiurare quei processi di scristianizzazione percepiti come l'anticamera del disordine morale e della rivoluzione politica. Nei giovani sacerdoti che, per lo più nati tra il 1810 e il 1820 e formati in gran parte alla scuola del Convitto, si impegnarono negli oratori l'idea di popolo era strettamente unita a quella di «conversione» nel senso che questa espressione aveva assunto durante la restaurazione e cioè di risposta religiosa esplicita agli sforzi illuministici e rivoluzionari di creare un mondo senza Dio. L'obiettivo più urgente era quello di riaccostare le masse popolari alle pratiche sacramentali ed alle grandi devozioni. Il loro modello sacerdotale s'andava gradualmente spostando da quello del prete-giudice, attento principalmente a quanto bastava per assolvere in modo valido, a quello del prete-padre e pastore capace di incrementare nei fedeli la vita di grazia: un prete, dunque, vicino alla mentalità, alle esigenze del popolo che, senza indulgenze, era tuttavia in grado di capirlo e di parlarne il medesimo linguaggio.

Gli oratori di don Cocchi e di don Bosco si svilupparono proprio all'incrocio tra esigenze pastorali (la conversione del popolo animata all'interno del popolo stesso attraverso una nuova figura di prete) e istanze educativo-popolari (aiutare la gioventù sola, abbandonata e senza guida, e dunque potenzialmente pericolante e pericolosa, a migliorare per sé e per la società). Educare religiosamente e socialmente i giovani significava porre talune importanti premesse per lo sviluppo graduale e ordinato della società piemontese. Come sappiamo la prima preoccupazione fu quella del catechismo e della pratica religiosa: don Cocchi si avventurò nel malfamato borgo del Moschino, prima sede dell'oratorio dell'Angelo Custode, allo scopo di impartire l'istruzione catechistica ad una categoria di ragazzi che sfuggiva a questo dovere,[9] e non

[8] A. ROSMINI, *Della vera popolarità*, in: «L'Educatore primario» 10 (1846) 148-50.

[9] «Vi era nella parrocchia della SS. Annunziata una regione, ora scomparsa del tutto, detta il Moschino, scaglionata sulla riva sinistra del Po, dove in luridi abituri si annidava quanto vi era allora in Torino di più miserabile e pericoloso fra la nostra gentile popolazione. Colà, nel ben mezzo di quella gente, il Cocchi portò le sue tende, e fin dal 1840 aprì per quei ragazzi un Oratorio, che intitolò all'Angelo Custode [...]; di là l'anno seguente, nel 1841, l'Oratorio venne trasportato in Vanchiglia più verso il centro, sotto una tettoia dell'orto dell'avvocato Bronzino, nel cui rustico cortile si eresse una cappella e si impiantò il teatrino e la ginnastica, che era allora per

molto diverso, come s'è visto, fu anche l'itinerario iniziale di don Bosco. Ma l'istanza religiosa s'incontrò ben presto con bisogni umani ed educativi più complessi tra cui la prima ed immediata urgenza era quella di evitare che i giovani fossero lasciati a se stessi nei giorni festivi, cagione «di molti vizi»: molti giovani «che erano buoni diventavano ben tosto pericolanti per sé e pericolosi per gli altri».[10] Le responsabilità dei sacerdoti si moltiplicarono di conseguenza e se don Cocchi fece ricorso alla ginnastica per trattenere ed interessare i giovani orientandone secondo intenti educativi la forza fisica, l'amore per la sfida, don Bosco e il teol. Borel s'ingegnarono con vari tipi di giochi, con le passeggiate, con la lettura e un po' di istruzione. L'incoraggiamento del Cafasso, la benevolenza dell'arcivescovo, la riflessione personale aiutarono don Bosco a superare numerose difficoltà ed in certi ambienti anche qualche incomprensione. Soprattutto le esperienze di volta in volta maturate a stretto contatto con i giovani gli consentirono di giungere ad alcune acquisizioni importanti come, ad esempio, il valore pedagogico del gioco e della festa così radicati nella mentalità popolare e nel gusto giovanile: il giuoco e la festa erano momenti privilegiati per creare aggregazione, familiarità, amicizia e per facilitare la comunicazione di valori umani e religiosi. Ugualmente importante fu il ricorso (come già faceva don Cocchi in Vanchiglia) alla collaborazione di giovani già ben formati in grado di rappresentare, al di là del pur importante aiuto prestato nei catechismi e nell'animazione del tempo libero, un modello pedagogico significativo per ragazzi abituati ad ambienti ed a modi di vita ben diversi.[11]

Due altre importanti intuizioni si possono ormai ritenere acquisite da don Bosco nel momento in cui l'oratorio si sistema infine a Valdocco. La prima riguarda la struttura flessibile con cui egli pensa all'oratorio, né parrocchiale (come in fondo era ancora l'esperienza di don Cocchi) né interparrocchiale ma opera di mediazione tra Chiesa, società urbana e fasce popolari giovanili. La seconda si riferisce all'intreccio dinamico tra formazione religiosa e sviluppo umano, tra catechismo ed educazione. Il piano di don Bosco si configura così

Torino un'istituzione del tutto nuova. Colà egli ricoverava tutti i ragazzi, che nei giorni festivi intervenivano al catechismo in quella parrocchia, e dopo aver fatto adempiere loro i doveri di nostra santa Religione, procurava ad essi i mezzi di ricrearsi onestamente»: E. REFFO, *Don Cocchi e i suoi artigianelli*, Torino, Tipografia S. Giuseppe degli Artigianelli 1896 (rist. 1957 da cui citiamo), p. 9-10.

[10] «Frequentando le carceri di Torino ho potuto scorgere che gli sgraziati che trovansi condotti in quel luogo di punizione, per la maggior parte sono poveri giovani che vengono di lontano in città o pel bisogno di cercarsi lavoro o allettati da qualche discolo. I quali soprattutto ne' giorni festivi abbandonati a se stessi spendono in giuochi o ghiottonerie i pochi soldi guadagnati nella settimana. Il che è sorgente di molti vizi; e que' giovani che erano buoni, diventano ben tosto pericolanti per sé e pericolosi per gli altri. Né le carceri producono sopra costoro alcun miglioramento perciocché colà dimorando apprendono più raffinate maniere per far male, e perciò uscendo diventano peggiori»: G. BOSCO, *Cenno storico*, in: BRAIDO, *Don Bosco per i giovani* 35-36.

[11] Cf MO 85.

già delineato nella sua essenzialità anche se sul piano operativo si verificheranno numerosi mutamenti in seguito agli sviluppi successivi: la religione posta a «fundamentum» dell'educazione, l'importanza assegnata al rapporto personale educatore-educando, il rilievo attribuito allo sviluppo delle facoltà umane in vista del pieno ed autosufficiente inserimento nella vita adulta (istruzione, lavoro, rispetto per le leggi), il riconoscimento infine dell'ambiente come ambito immediato di educazione e, in specie, dell'ambiente popolare con le sue risorse potenzialmente educative.

2. L'oratorio a Valdocco: 1846-1850

Con il trasferimento presso la casa Pinardi l'oratorio di don Bosco passa dalla fase, per così dire, sperimentale ad una organizzazione a poco a poco sempre più complessa nella quale egli assume una responsabilità via via maggiore. Sostenuto dall'appoggio di mons. Fransoni, nel novembre 1846 don Bosco si trasferì con la madre a Valdocco quasi a siglare lo stretto rapporto che intendeva stabilire tra la propria vita e le sue opere. Nei mesi precedenti l'oratorio aveva attraversato un periodo di assestamento con qualche difficoltà (complicato anche da una seria malattia di don Bosco) risolto con gli aiuti del Cafasso, del Borel e grazie alla generosa disponibilità di un gruppo di sacerdoti come il teol. Vola, il teol. Carpano e don Trivero. Questa collaborazione tra giovani sacerdoti (alcuni dei quali prestavano la loro opera anche in favore di don Cocchi) era il segno di una nuova sensibilità pastorale e di una concreta percezione dei problemi sociali da parte del clero più pronto a cogliere i mutamenti in corso nella società subalpina.

La stabilità dell'oratorio a Valdocco consentì una più ampia e soprattutto sistematica partecipazione di giovani (che ben presto diventarono forse due-tre centinaia),[12] ciò che comportò un certo mutamento nella fisionomia dei frequentanti. Secondo i dati raccolti a tal proposito si è potuto accertare che fino al 1850 (la composizione di Valdocco cominciò di nuovo alquanto a va-

[12] Queste sono le cifre dei giovani frequentanti dapprima le riunioni festive presso la Chiesa di S. Francesco d'Assisi e poi l'oratorio di S. Francesco di Sales: una ventina nel 1842 (cifra su cui concordano sia il *Cenno Storico* sia le *Memorie dell'Oratorio*), intorno ad 80 sul finire dell'esperienza a S. Francesco d'Assisi (*Cenno Storico, Memorie dell'Oratorio* e lettera alla Mendicità Istruita del 1850). Ma le concordanze finiscono qui: a proposito del periodo autunno 1845 (S. Martino ai Molazzi) - primavera 1846 (prato Filippi) si va da un minimo dei 250 frequentanti (indicato nella lettera del 1846 al vicario di Città Michele Benso di Cavour) ai 300 (suggeriti dal *Cenno Storico*), ai 300-400 (delle *Memorie dell'Oratorio*). Per i primi tempi di Valdocco si passa dai «trecento e più ragazzi» delle MB (III 133) ai sei-settecento della lettera alla Mendicità Istruita già citata. Pur tenendo conto della notevole flessibilità dell'Oratorio, soggetto ad evidenti alti e bassi, e mancando qualsiasi indicazione del criterio con cui venivano rilevate, sia pur nella forma della semplice stima, le presenze, è difficile quantificare la reale consistenza della popolazione oratoriana dei primissimi tempi.

riare in seguito all'incremento dell'internato dalla metà circa del decennio 1850-1860 in poi) la popolazione oratoriana era distribuita in tre principali categorie di giovani la cui età era in genere compresa tra i 10-12 anni ed i 18-20 anni: garzoni stagionali, ragazzi della «classe bassa del popolo» e scolari che don Bosco e gli altri sacerdoti potevano avvicinare durante le attività religiose scolastiche. C'era poi un certo numero di laici, giovani e adulti, che continuavano ad aiutare come ai primi tempi.[13]

L'aumento del numero dei ragazzi e la caratterizzazione più varia della popolazione dell'oratorio rispetto alle riunioni giovanili al Convitto o al Rifugio ebbero importanti conseguenze. Don Bosco si trovò di fronte all'esigenza, percepita più in termini esperienziali che come conclusione di una riflessione teorica, di mettere a punto un metodo educativo ed organizzativo non solo capace di comporre in giusto equilibrio partecipazione e disciplina, spontaneità ed ordine, ma soprattutto in grado di attivare tutte le energie e le iniziative utili a suscitare l'interesse giovanile ed a rispondere a bisogni oggettivi dei ceti popolari a cui in larghissima misura i giovani oratoriani appartenevano. Nello sforzo di dare un'efficace risposta a questo insieme di problemi l'oratorio di Valdocco, tra il 1846 e il 1850, si consolida sotto il profilo delle strutture,[14] acquista progressivo credito nell'opinione pubblica e tra la gente[15] ed assume nei suoi tratti fondamentali la fisionomia caratteristica. Gli anni, dunque, delle speranze neoguelfe e dello Statuto, della prima guerra di indipendenza e della

[13] «Definiti i principali uffizi colle speciali loro attribuzioni, D. Bosco li affidò a quelli tra i giovani, che per buona condotta ed assennatezza gli parvero più abili a disimpegnarli, creandoli, per così dire, suoi uffiziali o aiutanti di campo. Siccome egli soleva lasciarli risponsabili dell'impiego loro affidato, limitando l'opera sua ad invigilare che ciascuno facesse il proprio dovere, così ognuno si dava grande sollecitudine per conoscere ed eseguire la parte sua nel miglior modo che dato gli fosse [...]. Il Direttore poi soleva ogni settimana raccogliere a sé d'intorno i suoi uffiziali, e da esperto generale li animava con fervorose parole a rimanere fedeli e saldi al loro posto, suggerendo le cose da farsi o da fuggirsi per lavorare con buona riuscita. Talora dava loro qualche premiuzzo, una divota immagine, un libretto e simili, terminando sempre coll'additare loro la bella corona, che li attendeva in Cielo»: G. BONETTI, *Cinque lustri di storia dell'Oratorio salesiano fondato dal sac. Giovanni Bosco*, Torino, Tip. salesiana 1892.

[14] Cf P. STELLA, *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, Roma, LAS 1980, p. 75-77.

[15] Per gli echi dell'oratorio sulla stampa torinese del 1848-49 si vedano gli spunti di G. TUNINETTI, *L'immagine di don Bosco nella stampa torinese (e italiana) del suo tempo*, in: F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987, p. 210-12. Don Bosco riconduce all'apertura delle scuole l'ulteriore incremento della frequenza dell'oratorio: «Quanto più era grande la sollecitudine a promuovere l'istruzione scolastica, tanto più cresceva il numero degli allievi» (MO 135, e, con parole quasi uguali, *Cinque lustri*, p. 152). Sulla data precisa circa l'introduzione delle scuole domenicali e serali all'oratorio manca un'indicazione univoca. Braido ha di recente espresso la convinzione che «sia realistico e probabile» pensare al primo inverno trascorso a Valdocco e cioè il 1846-47 (BRAIDO, *Don Bosco per i giovani*, 68). L'insistenza con cui don Bosco ricorda le scuole serali di casa Moretta (inverno 1845-46) potrebbe voler dire che prima dell'introduzione di vere e proprie scuole furono impartite lezioni a singoli ed a gruppi desiderosi di impadronirsi della lettura, della scrittura e del calcolo.

cocente delusione del '49, dell'entusiasmo per Pio IX e della successiva svolta anticlericale scorrono insieme al graduale ma costante irrobustirsi della prima opera di don Bosco.

Il problema della messa a punto di un *Regolamento* lo assillò per molto tempo per l'urgenza di regolare la tumultuosa vita dell'oratorio giungendo infine ad una prima stesura[16] sulla base di esperienze e modelli già collaudati,[17] ma soprattutto portò a maturazione una serie di intuizioni precedenti come il funzionamento, sempre più ordinato e regolare, delle scuole serali e festive, la valorizzazione della musica (canto e banda), del teatro e della recitazione concepite come strumenti di educazione umana e religiosa, il perfezionamento della funzione pedagogica del cortile. Così arricchito l'oratorio – pur sempre primariamente inteso come «piacevole ed onesta ricreazione dopo di aver assistito alle sacre funzioni di chiesa» – manifestava ricche potenzialità certo favorite dall'ormai assetto stabile di cui a Valdocco si poteva godere.

Don Bosco cominciò pertanto a pensare sempre più all'oratorio come ad un luogo e ad una forma educativa utile per la gioventù in generale e soprattutto per quella dei ceti popolari. Il criterio della «gioventù povera e abbandonata» che lo aveva guidato nella prima fase della sua iniziativa fu perciò sottoposto ad una prima revisione. Nonostante il ricorrente impiego di questa formula per qualificare l'oratorio, don Bosco cominciò a rivolgersi non soltanto a taluni individui o categorie di individui obiettivamente «a rischio», ma più globalmente a quegli ampi strati di popolazione giovanile di provenienza popolare che, presto a contatto con la durezza dei posti di lavoro e la brutalità dei divertimenti del tempo, si trovavano esposti (anche se né soli né abbandonati) a pericoli d'ordine fisico e morale.

La maggiore circolazione di idee e di opinioni poi favorita dalla libertà di stampa in seguito alla concessione dello Statuto, una certa mentalità anticlericale che si diffuse a Torino specie dopo il 1848, l'attivismo dei protestanti furono probabilmente alcune delle ragioni che spinsero don Bosco a moltiplicare gli sforzi per fare dell'oratorio un luogo di educazione popolare e di aggregazione cristiana estendendone le attività anche a Porta Nuova (oratorio di S. Luigi aperto nel 1847) ed in seguito a quello dell'Angelo Custode (1849). Questo progetto di espansione poggiava sulla convinzione che l'oratorio rappresentava la risposta più efficace per la pastorale giovanile del tempo in una

[16] «Lo scopo dell'oratorio festivo è di trattenere la gioventù ne' giorni di festa con piacevole e onesta ricreazione dopo di aver assistito alle sacre funzioni della Chiesa» (MB III 91).

[17] «Erasi fatto spedire molti regolamenti di Oratorii festivi più o meno antichi, fondati da uomini zelanti della gloria di Dio, i quali fiorirono in varie città d'Italia. Voleva esaminare ciò che altri aveva già imparato dall'esperienza. Noi fra le sue carte trovammo ancora: *Le regole dell'Oratorio di S. Luigi eretto in Milano nel 1842 nella contrada di S. Cristina* e *Le regole per i figliuoli dell'Oratorio sotto il patronato della Sacra Famiglia*» (MB III 87). Sui rapporti tra don Bosco e gli oratori milanesi e lombardi cf P. BRAIDO, *Il sistema preventivo di don Bosco*, Torino, PAS 1955, p. 87-92; per la genesi e il ruolo dei regolamenti nelle comunità educative di don Bosco vedasi anche quanto osserva ancora P. Braido in: BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 355-59.

fase storica in cui la libera circolazione di nuovi modelli educativi sottolineava sempre più nettamente i limiti dell'iniziativa parrocchiale.

Rispondendo a problemi ed esigenze che si ponevano di giorno in giorno, l'oratorio assunse i caratteri di scuola aperta a tutti senza scadenze fisse, orientata ad impegnare in modo utile e moralmente onesto quelle ore che si sarebbero potute sprecare nell'ozio dei giorni festivi, luogo di istruzione e pratica religiosa e di ricreazione, di studio e di svago. Una semplice pedagogia popolare basata sulla necessità di creare il clima della famiglia, sull'accoglienza, sul coinvolgimento e la valorizzazione delle abilità di ciascuno, sul valore educativo della festa e della gioia (il tutto poggiato a sua volta sul supremo principio cristiano della carità) innervò il sorgente oratorio facendolo uscire dalla categoria dell'assistenza.

I contemporanei che ci parlano di don Bosco a ridosso del 1850 lo percepiscono non solo come il prete che si occupa dei giovani, ma come un educatore del popolo. Casimiro Danna, sul «Giornale della Società d'istruzione e d'educazione», mentre lo definisce «padre e fratello, maestro e predicatore» richiamando gli aspetti religiosi della sua attività, indica con vigore la polivalenza educativa dell'oratorio dove s'insegnano, oltre alla storia sacra ed ecclesiastica ed al catechismo, «i principi sani d'aritmetica, il sistema metrico decimale e a quei che non sanno, anco il leggere e scrivere. Tutto questo per l'educazione morale e civile».[18]

Il Casalis, dal canto suo meno entusiasta di don Bosco, sottolinea «i vantaggi che ricavano i giovani che frequentano [gli] oratori» indicati nel «dirozzamento dei costumi», nella «coltura dell'intelletto e del cuore» così che «in poco tempo acquistano un carattere affettuoso e civile, e divengono affezionati al lavoro, buoni cristiani e ottimi cittadini».[19]

Per il suo carattere di pragmatica risposta ai bisogni giovanili l'oratorio rappresentò per don Bosco uno stimolo per ulteriori iniziative ed esperienze. Ben presto si presentò, anche a Valdocco, la necessità di offrire accoglienza a ragazzi soli e senza risorse: come aveva già cominciato a fare anche don Cocchi, don Bosco diede vita ad una piccola comunità giovanile (l'«ospizio»). Quasi come naturale conseguenza dell'interesse rivolto proprio a chi era più povero (di affetto e di beni materiali), don Bosco cominciò anche a curarsi di trovare un'occupazione per i suoi ragazzi ed in particolare per quelli raccolti presso l'ospizio.[20] Secondo una prassi in uso alla Mendicità Istruita (istitu-

[18] C. DANNA, *Cronichetta*, in «Giornale della Società d'istruzione e d'educazione» 1 (1850) 459.

[19] G. CASALIS, *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli Stati di S.M. il Re di Sardegna*, vol. XXI, Torino 1851, p. 718.

[20] «Fra i giovani che frequentano questi oratori se ne trovarono di quelli talmente poveri e abbandonati che per loro riusciva quasi inutile ogni sollecitudine senza un sito dove possano essere provveduti di alloggio, vitto e vestito. A questo bisogno si studiò di provvedere colla casa annessa e detta anche Oratorio di S. Francesco di Sales. Ivi in principio si prese a pigione una

zione assistenziale ed educativa con la quale don Bosco aveva rapporti consueti) iniziò ad affidare ad artigiani capaci ed onesti i giovani oratoriani sottoscrivendo contratti di apprendistato come mallevadore al posto dei genitori.

Riconoscendo, infine, l'importanza delle scuole aprì a Valdocco e nell'oratorio di Porta Nuova una scuola elementare diurna, continuò a far funzionare le scuole serali, ma soprattutto cominciò ad ospitare ragazzi (di solito di famiglie modeste) che, dotati di buone qualità e moralmente sani, dessero garanzie per una buona riuscita negli studi. Come è noto in tal modo don Bosco estendeva l'area degli interventi educativi dell'oratorio tradizionalmente inteso avviandosi verso la creazione di un vero e proprio collegio a Valdocco. Il gruppo degli studenti aumentò a poco a poco insieme a quello degli artigiani, dapprima frequentando le scuole della città ed in seguito corsi appositamente predisposti all'interno di Valdocco (seconda metà anni '50). Anche i giovani artigiani furono col trascorrere degli anni impiegati nei laboratori interni il primo dei quali fu aperto nel novembre 1853.[21]

Non è questa la sede per indagare le ragioni che spinsero don Bosco a trasformare Valdocco in un collegio, ma questa decisione insieme ad alcune altre iniziative (la costruzione della chiesa di S. Francesco di Sales, il rinnovamento edilizio di Valdocco, l'avvio delle «Letture cattoliche», i primi concreti passi verso la Società salesiana) furono altrettanti tasselli di un mosaico dai contorni più ampi all'interno dei quali l'oratorio primariamente inteso rappresentava soltanto una tessera.

3. Gli oratori salesiani dopo il 1850

La *leadership* di don Bosco nel campo degli oratori fu ufficialmente riconosciuta dall'arcivescovo Fransoni con un decreto del 31 marzo 1852 col quale fu nominato «direttore capo spirituale» dell'Oratorio di S. Francesco di Sales e superiore di quello di S. Luigi Gonzaga e dell'Angelo Custode. Tra i due animatori degli oratori torinesi, don Cocchi e don Bosco, la scelta cadde dunque sul fondatore di Valdocco. Il primo si era messo in pratica «fuori gioco» per le sue aperte simpatie liberali e per l'imprudenza con cui aveva guidato un gruppo di giovani verso Novara in occasione del fatale scontro del 23 marzo 1849 anche se la sua generosa intraprendenza sarebbe stata posta di nuovo al

piccola casa nel 1847 e si cominciarono a raccogliere alcuni de' più poveri. In quel tempo essi andavano a lavorare per la città restituendosi alla casa dell'Oratorio per mangiare e dormire» (BOSCO, *Cenno storico* 70-71). «La quotidiana esperienza faceva toccare con mano a D. Bosco che per giovare stabilmente ad alcuni giovinetti non bastavano le scuole e le radunanze festive, ma era d'uopo di un caritatevole Ospizio» (BONETTI, *Cinque lustri* 143-44).

[21] P. STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 175-199; L. PAZZAGLIA, *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco (1846-1886)*, in: TRANIELLO, *Don Bosco nella storia della cultura popolare* 20-39.

servizio dei giovani orfani e abbandonati nell'ottobre di quello stesso 1849 con la proposta di una associazione di sacerdoti e laici la cui prima realizzazione fu il Collegio degli Artigianelli.

Le vicende politiche del 1848-49 avevano accentuato le due «anime» del movimento per gli oratori ed un gruppo di autorevoli personalità del clero torinese (lo stesso Cafasso, padre Durando, can. Gastaldi e ab. Peyron) elaborò un piano per unificare le forze ed imprimere un indirizzo unitario alle varie iniziative. Come è noto, fu prospettata la creazione di una federazione che avrebbe dovuto assumere compiti di direzione e di controllo sulle attività già avviate e su quelle da attuare nel futuro. Don Bosco reagì con molta energia alla proposta opponendosi al progetto e negando la sua adesione, adducendo come principale motivo la diversità degli orientamenti educativi tra Valdocco e l'oratorio dell'Angelo Custode: a suo avviso in Vanchiglia si faceva troppa politica, era insufficiente l'istruzione religiosa ed i divertimenti erano concepiti troppo disinvoltamente come fini a se stessi.[22]

Sulle reali divergenze tra gli oratori di don Bosco e quello dell'Angelo Custode ci manca purtroppo la diretta testimonianza del gruppo di don Cocchi ed è perciò difficile stabilire soltanto attraverso le fonti salesiane se l'impostazione educativa di Vanchiglia aveva veramente, e fino a che punto, i limiti che le rimproverava don Bosco. L'analisi dell'unica sintesi disponibile, e cioè la biografia di don Cocchi redatta da don Reffo,[23] conferma l'esistenza di due stili educativi pur in presenza di alcuni tratti comuni come l'impostazione familiare dell'approccio educativo, il riconoscimento dell'importanza educativa della ricreazione, l'essenzialità della dimensione religiosa, la spicciola filosofia del «sapersi accontentare». Don Cocchi attribuiva, ad esempio, grande importanza «a rinforzare la fibra dei suoi alunni e dar loro un'educazione maschia e robusta pel corpo», cercava «di cogliere destramente le occasioni per insinuarsi nel cuore dei giovanetti, ricercarne le passioni e correggerne le brutte abitudini» ma la sua «riserbatezza era però così grande, che non volle mai farsi confessore dei suoi alunni», manifestava un interesse meno spiccato per l'istruzione e dovendo trovare un metodo collaudato per la conduzione della colonia agricola di Moncucco (aperta nel 1853) non esitò a ricorrere a quello del pastore protestante Fellenberg che aveva visto direttamente applicato durante un viaggio in Svizzera. Era inoltre quasi proverbiale la sua tolleranza educativa che albergava in un cuore buono e generoso che tuttavia non sembra fosse sostenuta dalla lungimiranza pedagogica che animava il principio educativo dell'amorevolezza in don Bosco.

Senza sottovalutare i dissensi di carattere politico che collocarono su posizioni diverse don Cocchi e don Bosco (che a loro volta riflettevano tendenze variamente modulate nel clero subalpino), ci sono dunque elementi che giusti-

[22] Cf MB III 453s.

[23] E. REFFO, *Don Cocchi e i suoi artigianelli.*

ficano in termini educativi la presenza di due stili, forse più differenti che antagonisti, cui sono verosimilmente da ricondurre – in ultima istanza – le diverse esperienze di Vanchiglia e Valdocco. Se si tiene poi conto che don Bosco dopo il 1850 accentuò gli aspetti «protettivi» della sua pedagogia si potranno comprendere le ragioni di persistenti diffidenze anche in seguito quando, ad esempio, resteranno sempre ben distinti gli oratori di don Bosco da quello di S. Martino promosso dall'infaticabile don Cocchi nel 1851, diretto per molti anni da don Ponte (già vicino a don Bosco) e animato da un gruppo di sacerdoti e laici legati all'opera degli Artigianelli.

Dopo il 1850 gli orizzonti di don Bosco vanno tuttavia molto al di là delle esperienze dei primi oratori: il decennio 1850-1860 è quello in cui attua o dà inizio alla maggior parte delle sue iniziative e consolida la propria fama di uomo straordinario, è il decennio di Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucco e dell'incontro con i primi validi e stabili collaboratori, è il periodo più felice della sua attività di scrittore e di polemista. La fase costitutiva dell'oratorio si può ritenere ormai compiuta ed il primario interesse si rivolge con sempre maggior frequenza ed intensità ai giovani dell'internato anche se nelle numerose richieste di aiuto la presentazione degli oratori funzionanti nella capitale risulta ricorrente.[24] La ragione è presto spiegata: gli oratori erano davanti agli occhi di tutti come iniziative ben solide tali da rappresentare una garanzia per l'impiego di altri eventuali sussidi. Don Bosco amava inoltre continuare ad apparire come il prete e l'educatore dei giovani poveri e abbandonati, il che era vero anche se in termini ed in modi diversi rispetto al passato.

L'espressione «oratorio» sempre più assume quei «varj sensi» che don Bosco stesso preciserà di lì a qualche anno parlando di Francesco Besucco e del suo arrivo a Valdocco: «Se si considera come *adunanza festiva* s'intende un luogo destinato a ricreare con piacevoli trastulli i giovanetti, dopo che essi hanno soddisfatto ai loro doveri di religione [...]. Diconsi anche oratorii feriali le *scuole diurne e serali* che si fanno lungo la settimana per que' giovanetti che per mancanza di mezzi, o perché mali in arnese non possono frequentare le scuole della città. Presa poi la parola Oratorio in senso più esteso s'intende la *casa di Valdocco* in Torino nota sotto al nome di *Oratorio di S. Francesco di*

[24] A titolo d'esempio si vedano la lettera alla Mendicità Istruita del 1850 e le lettere circolari per le lotterie del 1857 e del 1862 nelle quali la richiesta di aiuti o l'invito a partecipare ad una lotteria benefica sono preceduti dalla descrizione degli oratori festivi e dai risultati da essi conseguiti a favore della «gioventù povera e abbandonata». La più sobria è forse quella del 1850: «Col mezzo di piacevole ricreazione allettata da alcuni divertimenti, con catechismi, istruzioni e canto parecchi divennero morigerati, amanti del lavoro e della religione. Ci sono anche le scuole di canto tutte le sere e le scuole domenicali per quelli che possono intervenire, e si diedero già alcuni pubblici saggi e dimostraronsi pienamente soddisfatte le persone che intervennero». Ma molti altri esempi si potrebbero attingere dal ricco epistolario.

Sales. I giovanetti possono essere ricevuti in questa casa o come artigiani o come studenti».[25]

Circoscrivendo la nostra analisi al significato iniziale di oratorio, e cioè come «oratorio festivo», non si può fare a meno di rilevare come don Bosco, proprio nel momento in cui tale attività non costituisce più la principale preoccupazione, ci lascia forse il più interessante documento sulla sua funzione educativo-popolare. Si tratta, come è ben noto, del romanzetto *La forza della buona educazione* pubblicato nel 1855. Il protagonista è infatti un giovane oratoriano, Pietro, preso a modello per tutti i ragazzi che affollavano nel loro tempo libero i cortili di Valdocco o dell'Angelo Custode o seguivano i corsi di catechismo: un caso, dunque, diverso da quello che saranno Michele Magone e Francesco Besucco che appartengono ormai alla storia di Valdocco come internato.[26] La vicenda è collocata nella periferia di Torino, in una delle tante famiglie che vivevano nei caseggiati a buon mercato di Borgo Dora o di Vanchiglia e Pietro è il figlio maggiore di un falegname e di una buona madre di famiglia. Proprio la mamma lo fa crescere da buon cristiano e se ne prende cura anche quando, un po' precocemente, deve essere avviato al lavoro.

Pietro trova nell'oratorio e nelle diverse attività che vengono qui svolte un importante punto di appoggio per la propria vita di fede e di bravo ragazzo. All'oratorio segue il catechismo e si prepara alla prima comunione; con il suo buon comportamento si accattiva le simpatie dei superiori, riesce ad allontanare il padre da una frequenza troppo assidua all'osteria ed a dare il buon esempio ai suoi amici evitando di farli cadere in peccato. Chiamato alla leva militare assolve il proprio dovere da onesto cittadino e, destinato al corpo di spedizione in Crimea, non sfugge, neppure così lontano da casa e dall'oratorio, alle regole della buona educazione ricevuta: amare il Signore, fuggire le occasioni di peccato, pregare, compiere i doveri del proprio stato. Il romanzetto si conclude con la promozione di Pietro a sergente ed il prevedibile ritorno a casa.[27]

Attraverso l'esile trama don Bosco si propone in modo evidente di delineare i caratteri del buon oratoriano esterno: Pietro vive infatti una normale esperienza giovanile fatta di famiglia (al cui interno è sottolineato il fondamentale ruolo svolto dalla madre), di lavoro e di tempo libero, ma avendo saputo e soprattutto voluto interiorizzare i buoni insegnamenti (la *forza* della buona educazione) egli vive in modo gioioso la propria vita cristiana anche quando è lontano dalla famiglia e dalle consuete abitudini. Dal romanzo scaturiscono alcune interessanti indicazioni: l'intreccio famiglia-oratorio quale presupposto

[25] G. BOSCO, *Il pastorello delle Alpi ovvero Vita del giovane Besucco Francesco*, Torino, Tip. dell'Oratorio di S. Francesco di Sales 1864, p. 70-71, nota 1.

[26] Insieme a Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucco furono tra i più celebri allievi di don Bosco (cf BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 175).

[27] G. BOSCO, *La forza della buona educazione. Curioso episodio contemporaneo*, Torino, Tip. Paravia 1855.

per una buona educazione, la diffusività del bene e del buon esempio (Pietro è infatti motivo di ravvedimento per il padre e di aiuto e sostegno a compiere il bene per amici e compagni), un modello di santità «semplice» basato sul soddisfacimento del dovere quotidiano, sull'obbedienza, sulla preghiera, sulla carità fatta crescere mediante l'esercizio del bene, sulla mortificazione (non quella straordinaria, ma quella determinata dalle ordinarie condizioni di vita) e la castità.

4. Vicende successive

Lo scritto del 1855 costituisce, in un certo senso, il coronamento della riflessione di don Bosco sull'oratorio nella dimensione originaria di «adunanza festiva» aperta a tutti, anche se nei restanti trent'anni il fondatore di Valdocco sarebbe ancora tornato in numerose circostanze sull'argomento. Ma i primi anni '50 segnano senza dubbio una significativa svolta nella storia dell'oratorio passando da incunabolo e da prima e centrale realizzazione dell'esperienza religioso-educativa di don Bosco ad un aspetto particolare all'interno di una più complessa strategia di sviluppo e di rafforzamento dell'opera salesiana. Sulle vicende degli oratori si riflettono scelte e priorità differenti che puntano, almeno in una prima fase, all'assunzione di responsabilità che vanno in direzione diversa dalla valorizzazione del patrimonio di idee ed esperienze maturate in questo settore. Così almeno fino al decennio 1870-1880 (come è stato autorevolmente documentato)[28] l'oratorio vive una fase di sostanziale stasi: gli impegni dei salesiani si moltiplicano in provincia dove mancano le condizioni per l'apertura di opere sul tipo degli oratori giovanili torinesi e rispondono invece di preferenza a bisogni di tipo scolastico specie in conseguenza dell'entrata in vigore della legge Casati del 1859.

È poi sintomatica, in altra situazione, la stagnazione degli oratori in Torino stessa. Nel 1860 essi erano sei, uno in più soltanto di quelli funzionanti all'inizio del decennio: i tre di don Bosco, quello di S. Martino, l'oratorio femminile di Borgo S. Donato fondato nel 1850 dal teol. Gaspare Saccarelli e l'oratorio di S. Giuseppe in Borgo S. Salvario aperto nel 1859 da alcuni laici e poi rilevato dai salesiani nel 1863. Questo numero restò sostanzialmente stabile anche nel decennio successivo nonostante un certo incremento di popolazione giovanile stabile nella capitale dopo il 1850. Le difficoltà si accentuarono ulteriormente tra il 1860 e il 1870. Dopo l'unità si verificarono infatti taluni eventi concomitanti che potrebbero spiegare il loro mancato aumento: la flessione dell'immigrazione stagionale, la presenza di altre occasioni aggregative per i giovani più adulti come, ad esempio, le società operaie, l'inglobamento

[28] Sullo sviluppo delle iniziative salesiane tra il 1860 e il 1870, cf P. STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 123-157.

degli oratori di Vanchiglia (passato nel 1867 alla nuova parrocchia di S. Giulia) e di Porta Nuova all'interno di quartieri residenziali con il loro esaurirsi come oratori di periferia. Nel 1869 il Baricco forniva alcuni dati sulla popolazione oratoriana relativa all'anno precedente indicando una cifra di poco superiore alle duemila unità.[29] È difficile compararla con i dati molto difformi tra loro forniti di volta in volta da don Bosco,[30] ma sembra ragionevole la tesi secondo cui la frequenza degli oratori tra la metà degli anni '50 e il 1870 si stabilizzò subendo, forse, anche qualche lieve flessione in conseguenza delle crisi che afflissero Torino come lo spostamento della capitale nel 1864.[31]

Dopo tale data ed in specie durante gli ultimi anni di vita di don Bosco gli oratori fecero registrare una certa ripresa alla quale appena accenniamo in conclusione di questa nota. Nel 1875 don Bosco lamentava che non ci fossero oratori che a Torino ed a Sampierdarena[32] ed in quella circostanza avrebbe pronunciato la notissima frase: «Se si vuole fare un bene radicale alla popolazione di un paese bisogna aprire un oratorio». In effetti intorno agli anni '80 si manifesta nuovo interesse e maggiore attenzione verso gli oratori che riassumono un carattere prioritario nelle scelte dei salesiani in concomitanza a quell'orientamento verso le periferie urbane che si andò accentuando nell'ultimo quarto di secolo. Nei nuovi quartieri popolari che sorgevano a fianco

[29] P. BARICCO, *Torino descritta* II, Torino, 1869, p. 719. Secondo i dati del Baricco la popolazione oratoriana torinese era costituita da 800 giovani a Valdocco, 450 a S. Luigi, 400 a S. Giuseppe (San Salvario), 100 a S. Giulia (Angelo Custode passato alla parrocchia l'anno prima) e 300 a S. Martino (maschi e femmine in cortili distinti), per un totale di 2.050 giovani.

[30] Come abbiamo già visto per i primi tempi dell'oratorio le cifre indicate da don Bosco vanno sempre prese con grande prudenza. Tra il 1850 e il 1862 gli oratori sarebbero passati da un migliaio di frequentanti per tutti e tre gli oratori a più migliaia per ciascuno degli oratori: una *escalation* poco convincente e del resto poco compatibile con le strutture di cui disponeva don Bosco. Questi i dati che riprendiamo in parte da Stella (*Don Bosco nella storia economica* 173) ed in parte da alcun inviti per lotterie riportati da Braido (*Don Bosco per i giovani* 24-26): 1850, mille giovani per tutti e tre gli oratori; 1852, oltre duemila solo a Valdocco; 1855, tra millecinquecento e duemila in tutti e tre gli oratori; 1857, oltre tre mila; 1862, «talvolta ascendono a più migliaia in uno solo di questi oratori».

[31] Così Stella a conclusione dell'esame delle cifre: «In conclusione, ammesso il fluttuare dei giovani nei mesi estivi e in quelli più rigidi dell'inverno, ammesso il diradarsi in circostanze straordinarie come il colera del 1854, è da ritenere che nel ventennio 1850-1870 sia avvenuta una certa stabilizzazione numerica dei giovani negli oratori diretti da don Bosco» (*Don Bosco nella storia economica* 174). La popolazione complessiva di Torino era passata in quello stesso ventennio dai 136.849 abitanti dal 1848 ai 194.480 del 1868 ed ai 212.644 del 1871 secondo un andamento tuttavia non uniforme con una punta massima di 220 mila unità nel 1864 in coincidenza con l'espansione post-unitaria presto ridimensionata per il trasferimento della capitale a Firenze (cf le elaborazioni di C. BERMOND, *Torino da capitale politica a centro manifatturiero*, Torino 1983, p. 122-138).

[32] I salesiani si stabilirono a Sampierdarena nel 1872 dopo una breve permanenza a Marassi: la casa s'avviò a diventare ben presto «l'opera salesiana più emblematica della Liguria»: l'oratorio per i giovani del quartiere e l'ospizio per la gioventù povera riprodussero «le esperienze primordiali di don Bosco» rappresentandone «le finalità essenziali preferite» (STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 153).

degli stabilimenti industriali si verificavano condizioni di vita ed esigenze educativo-sociali che richiamavano il contesto entro cui si erano sviluppati Valdocco e gli altri oratori subalpini.

Frattanto nel 1877 fu pubblicato il più esplicito documento sugli oratori e cioè il *Regolamento,* per quanto esso fosse stato elaborato da tempo e già applicato; dieci anni più tardi si deliberò che in ogni casa salesiana fosse previsto un oratorio festivo: «Ogni Direttore si dia sollecitudine d'impiantare un Oratorio festivo presso la sua Casa od Istituto, se ancora non esiste, e di dargli sviluppo se è già fondato». Si trattava della manifesta volontà che l'oratorio si ponesse di nuovo come momento sostanziale nella ormai complessa iniziativa religioso-educativa dei salesiani, premessa della successiva fioritura di oratori che si sarebbe verificata in Italia (non solo per merito dei salesiani, ma certo con il loro significativo apporto) tra l'ultimo decennio dell'Ottocento ed il primo quindicennio del nuovo secolo nel quadro di una rinnovata presenza sociale ed educativa dei cattolici italiani.[33]

[33] P. STELLA, *I salesiani e il movimento cattolico in Italia fino alla prima guerra mondiale*, in: RSS 2 (1983) 223-251.

DON BOSCO E LA SCUOLA UMANISTICA

Bruno BELLERATE

Ho già scritto, in altra circostanza,[1] che, a mio avviso, l'argomento della scuola in don Bosco non era ancora stato studiato a fondo, né ho la pretesa di farlo con questo contributo, che tuttavia, aggiunto ad altri di questo stesso Congresso o pubblicati nel frattempo, spero possa offrire un qualche apporto, almeno a livello di suggestione. Va anche detto, però, che utili materiali in merito non sono facilmente reperibili neppure nell'Archivio Salesiano Centrale. A parziale consolazione, se non proprio giustificazione, vale anche il principio che «la storia si fa con documenti, ma i documenti non sono la storia».[2]

Gli approcci alla tematica potrebbero essere svariati, ma gli esistenti sono catalogabili in due gruppi fondamentali: con prevalente *preoccupazione* o *pedagogico-educativa* o *storico-pedagogica*. A titolo esemplificativo, tra i primi richiamo ancora le numerose pagine di don Pietro Ricaldone, quarto successore di don Bosco, cui premeva l'orientamento operativo della Congregazione Salesiana,[3] e tra i secondi, nella cui scia mi vorrei collocare, gli studi di Pietro Braido e di Pietro Stella: quello con valenza più pedagogica e questi più storica.[4] In genere comunque rimane vero che al problema della scuola in don Bosco e, nei suoi tempi, tra i salesiani, si è concesso poco spazio, rispetto ad altri argomenti, e questo perché *non* rappresenta un *nodo particolarmente significativo* né della sua attività, né, tanto meno, del suo pensiero.

[1] B. BELLERATE, *Don Bosco e la scuola educativa salesiana*, in «Salesianum» 50 (1988) 75.

[2] Si può vedere, in merito, la letteratura sulla metodologia storica, ma, in speciale: H.I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, Éditions du Seuil 1954 (in particolare i capp. 3, 5 e la *Conclusione*).

[3] Cf P. RICALDONE, *Don Bosco educatore*, vol. I, Colle Don Bosco (Asti), Libreria Dottrina Cristiana 1952, vol. 1, p. 504-609; vol. 2, p. 109-188.

[4] Le loro pubblicazioni in materia sono piuttosto numerose, ma, con riferimento specifico alla scuola, si possono segnalare soprattutto: P. BRAIDO, *Il sistema preventivo di Don Bosco*, 2ª ed., Zürich, PAS-Verlag (ora: Roma, LAS) 1964, p. 360-376; ID., *L'esperienza pedagogica preventiva nel sec. XIX - Don Bosco*, in: P. BRAIDO (a cura), *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, vol. II: *Sec. XVII-XIX*, Roma, LAS 1981, specialmente p. 389-399. STELLA, *Don Bosco* I 121-127; ID., *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, Roma, LAS 1980, specialmente p. 123-157 231-243 278-284.

Lo scorporo poi della *scuola umanistica*, a livello cioè di secondaria superiore e, a mio avviso, sotto il profilo prioritariamente contenutistico e metodologico, dà luogo a ulteriori interrogativi e acuisce le difficoltà, sia per la scarsità dei materiali (più abbondanti invece per l'aspetto giuridico-istituzionale), sia per l'individuazione di un senso che le si possa ragionevolmente attribuire in don Bosco stesso.

1. Considerazioni storico-contestuali

Un *primo richiamo*, per quanto non determinante, però con ogni probabilità influente, riguarda la *storia personale del Santo*, centrata, per un verso, sulla sua convinzione della chiamata divina al sacerdozio, con tutte le condizioni e esigenze che questo comportava; e, per l'altro, sulle difficoltà economiche, che, di massima, gli avrebbero impedito la realizzazione del suo «sogno». Di fatto, con l'aiuto di benefattori, «Giovannino» diventa don Bosco e, lungo il cammino, deve di necessità dedicarsi agli studi umanistici e classici, nei quali trova pure soddisfazione, tanto che don Rua, suo primo successore, scriverà: «Don Bosco non disprezzava i classici profani; li aveva studiati, ne possedeva dei lunghissimi brani a memoria e li commentava maestrevolmente. Discorrendo con valenti Professori mostrava talvolta tanta erudizione, da trarli in ammirazione e farli esclamare, che mai si sarebbero immaginato che Don Bosco avesse tanta profondità di cognizioni nella letteratura latina».[5] È dunque stata un'esperienza che non ha dimenticato e ha saputo, a suo tempo, valorizzare, quando appunto inizierà la scuola secondaria interna, a livello prima solo di ginnasio o «latinità» inferiore (1855-1856), con le classi di «grammatica», e poi anche superiore (1859-1860).

Non meno significativa la *situazione scolastico-educativa in Piemonte* fino alla legge Casati. Due rilievi, in particolare, meritano la nostra attenzione.

Da un lato, il riconoscimento alla scuola di un forte impegno educativo, mirato soprattutto all'istruzione e pratica religiosa, come garanzia di umanità e, in parallelo, di sottomissione all'autorità costituita, secondo i canoni dell'epoca, fondati sull'alleanza tra trono e altare. In tal senso si collocava la legislazione sabauda del sec. XVIII, ancora vigente, con taluni ritocchi del P. Taparelli d'Azeglio nel 1822, sotto il regno di Carlo Felice. Con quelli, non si erano introdotte propriamente innovazioni negli orientamenti, ben radicati nell'alveo dell'assolutismo monarchico di allora e di uno spirito moralistico-pietistico quasi inquisitorio, bensì dettagliate norme che, mantenendo quella connotazione della scuola, peraltro di pochi, ne accentuavano il monopolio o,

[5] *Lettere circolari di Don Michele Rua ai Salesiani*, Torino, Tip. SAID «Buona Stampa» 1910, p. 37 (lettera n. 4 del 27/12/1889).

quanto meno, un controllo centralizzato, sia pure diarchico, dello stato cioè e del clero.[6]

Nel 1848, costituito il Ministero della Pubblica Istruzione, il suo primo titolare, Carlo Boncompagni, emanò una nuova legge, che spezzò, a tutto vantaggio dello stato, secondo lo spirito dei movimenti rivoluzionari del tempo, quella tradizionale collateralità e, di conseguenza, provocò forti, ma comprensibili reazioni nell'ambito ecclesiastico. Tuttavia in essa non si occupò tanto dei contenuti educativi, mantenendo alla religione tutto il suo peso, quanto degli aspetti organizzativo-ispettivi. Revocò comunque i privilegi, per cui, per es., la Chiesa godeva di propri spazi e possibilità d'intervento, riducendo, tra l'altro, le opportunità di creare nuove scuole, senza le dovute autorizzazioni statali e titoli d'insegnamento debitamente richiesti, anche quando si trattasse di discipline ecclesiastiche. Il riconoscimento degli studi seminaristici veniva ristretto a coloro che si dedicavano alla carriera ecclesiastica. Gli studi secondari furono riordinati in tre corsi di «grammatica» (corrispondenti alla precedente latinità inferiore), due di «retorica» (con la riduzione di anno rispetto a quelli di «grammatica»,«umanità» e «retorica» antecedenti) e due di filosofia (come prima). Si introdusse la sperimentazione di «scuole» e «istituti tecnici».[7]

Dall'altro lato, con la successiva legge (22/6/1857) del ministro Lanza (art. 7) e poi con la legge Casati (13/11/1859, artt. 246-247), s'infranse il monopolio statale, con una più profonda revisione di tutta la materia scolastica. Vi si riconoscevano infatti diritti e spazi specifici sia alla famiglia sia alle autorità comunali, con maggiori possibilità di inserimento anche per l'iniziativa privata.[8] La scuola fu riordinata per completo e, quanto al nostro argomento, l'indirizzo classico-umanistico risultò strutturato nel ginnasio, della durata di cinque anni complessivi, e nel liceo, per altri tre anni, con l'aggiunta di un anno rispetto alla legge Boncompagni. Vi si abbinò inoltre, in modo definito, il filone dell'istruzione tecnica.

Questa nuova situazione, in cui si andava man mano manifestando un cre-

[6] Cf in merito: V. SINISTRERO, *La legge Boncompagni del 4 ottobre 1848 e la libertà della scuola*, «Biblioteca del "Salesianum"», 3, Torino, SEI 1948, p. 6-7; A. GAMBARO, *La pedagogia del Risorgimento*, in: *Nuove questioni di Storia della pedagogia*, vol. II: *Da Comenio al Risorgimento italiano*, Brescia, La Scuola 1977, p. 590-591.

[7] Cf ancora il già citato saggio di V. SINISTRERO, *La legge Boncompagni*, in cui si riportano le principali critiche mosse al documento, da parte cattolica soprattutto, oltre al testo della legge stessa; e il citato contributo di A. GAMBARO (p. 599-603), che sottolinea maggiormente le modifiche istituzionali.

[8] La letteratura sulla legge Casati o a partire dalla medesima è piuttosto ampia; qui ricordo soltanto: G. CANESTRI - G. RICUPERATI, *La scuola in Italia dalla legge Casati a oggi*, «Documenti della storia», 18, Torino, Loescher 1976, ove si segnalano altre pubblicazioni, oltre al noto saggio di A. GAMBARO, *La pedagogia* 608-612 e di G. TALAMO, *La scuola dalla legge Casati alla inchiesta del 1864*, Milano, Giuffré 1960, ma anche l'interessante opuscolo di G. ALLIEVO, *La legge Casati e l'insegnamento privato secondario*, Torino, Tip. salesiana 1879.

scente bisogno di istruzione, favorì il *moltiplicarsi di istituzioni scolastiche* sia laiche, volute dai comuni che, con ciò, ritenevano di acquistare maggior prestigio, sia religiose, dovute al moltiplicarsi di congregazioni tanto maschili quanto femminili, dedite specificamente all'educazione della gioventù.[9] Tuttavia le condizioni mutarono significativamente e in peggio, soprattutto con l'avvento della sinistra al governo (1877), come si può persino rilevare dalle discussioni e deliberazioni del secondo Capitolo Generale dei Salesiani (1880).

Questo l'ambiente e il terreno in cui venne a trovarsi e operò don Bosco in rapporto all'apertura e diffusione della scuola umanistica nelle sue «Case», come preferiva chiamarle.

2. Motivazioni e principi generali

L'opera prima e più tipica del Santo fu l'Oratorio, cui si affiancò successivamente l'internato (1847), imposto dalle condizioni di vita in cui si trovavano i suoi ragazzi nella ricerca e nell'esecuzione dei loro impegni di lavoro. Dopo il 1848, specie con la chiusura dei seminari di Torino e di Chieri nel 1849, don Bosco, volendo, da una parte, dar alloggio ai chierici diocesani e, dall'altra, pensando alla necessità di procurarsi collaboratori per la sua attività catechistico-educativa, aprì la sua casa anche agli studenti, che però frequentavano scuole private esterne.[10] Ancora il 7/4/1880, nella sua relazione al Ministero della Pubblica Istruzione, il Provveditore agli studi di Torino riconosce che Valdocco era un «vivaio, da cui il Sac. Bosco, istitutore di un ordine religioso, trae i suoi seguaci», ma, al tempo stesso, aggiunge che «due terzi almeno degli alunni [...] si riversano nella società».[11] A quegli stessi anni si riferisce un'importante dichiarazione di don Rua: «Don Bosco fino dai primi tempi dell'Oratorio dimostrò sempre vivo desiderio che si studiassero anche i classici cristiani». E, poco sotto, ribadisce: «Fin dal 1850 per parecchi anni egli stesso, in tempo di vacanze, ci spiegava vari brani di questi Autori ecclesiastici, specialmente le lettere di S. Girolamo, e manifestava sempre un vivo desiderio che fossero studiati».[12]

Qualche anno dopo il Santo, che pure ne scrive assai più tardi, si rese conto del fatto che: «Eravi però una grande difficoltà. Non avendosi ancora i laboratori nell'istituto, i nostri allievi andavano a lavorare e a scuola in Torino, con grande scapito della moralità, perciocché i compagni che incontravano, i discorsi che udivano, e quello che vedevano, facevano tornare frustraneo quanto loro si faceva e si diceva nell'Oratorio [...]. Ciò che succedeva degli ar-

[9] Cf al riguardo, il già citato vol. II di BRAIDO, *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*.

[10] Per queste vicende cf specialmente: MO 199ss e, con maggior ampiezza, MB II-IV, e anche *Annali* I 11ss.

[11] È riportata anche in MB XIV 756.

[12] *Lettere Circolari* 36-37.

tigiani era ugualmente a lamentarsi degli studenti [...]. Erano scuole ottime, ma per l'andata e pel ritorno erano piene di pericoli. L'anno 1856 con gran vantaggio furono definitivamente stabilite le scuole ed i laboratori nella casa dell'Oratorio» (MO 205-206). Fu l'inizio di nuovi impegni, che, d'altro lato, completarono il ventaglio dei suoi interessi educativi in Italia, salve ovviamente le successive espansioni all'estero.

Per giustificare la decisione, prima, di aprire agli studenti e, in seguito, di creare proprie scuole non è disponibile un'ampia documentazione. Le poche affermazioni pertinenti, come quella più sopra riportata,[13] possono lasciare molte perplessità, soprattutto se si guarda al diffondersi, a partire dagli anni '60, dei collegi salesiani, che rispondevano a ben altre attese.

Più che in dichiarazioni esplicite, le *motivazioni* che hanno indotto don Bosco a dedicarsi progressivamente agli studenti, con un parallelo calo di attenzione per gli artigiani, in seguito poi rilanciata,[14] vanno ricercate simultaneamente *nella sua personalità e nelle situazioni storiche.*

La sua personalità, da un lato, era molto sensibile ai «bisogni dei tempi», alle esigenze che si venivano manifestando nell'ambiente e che coinvolgevano i giovani. In particolare, alla richiesta di maggior istruzione, alla quale parevano abbinate migliori possibilità di vita futura, cui, a suo avviso, doveva necessariamente guardare l'educazione.

D'altro canto, la quasi incontrollabile spinta operativa del temperamento del Santo, certo tesa alla «salvezza delle anime» e a una fiduciosa ubbidienza ai disegni divini, pur rispettando urgenze e priorità, non gli consentiva di star a guardare, di fronte a un fiorire di nuove istituzioni. Di fatto, com'egli stesso più volte annota, il dato che molti ragazzi, intellettualmente ben dotati, non potessero realizzare quelle capacità, loro donate da Dio, non lo lasciava tranquillo.[15]

Inoltre quella stessa attesa di un'istruzione più elevata si faceva strada tra le famiglie e nella società, nella quale stava muovendo i primi passi l'industrializzazione. Ancora, come accennato, si erano venute moltiplicando le possibilità d'inserimento con una propria gestione di scuole, appoggiandosi sia ai vescovi, che abbisognavano di aiuto per la riorganizzazione dei loro seminari, sia ai comuni, che non disponevano, spesso, di personale in grado di dirigerle.

Don Bosco seguì entrambe le piste, aprendo piccoli seminari: tale si poteva considerare l'internato per studenti dell'Oratorio di Torino e tale fu l'opera di

[13] Si veda, tra l'altro: E I 377s; III 471 486.

[14] Nei *«Verbali»* dell'8ª conferenza del secondo Capitolo Generale del 7/9/1880 si legge: «Si ripete intanto ciò che già tante altre volte si disse in altre circostanze che cioè ciò che ci tiene su e deve essere il nostro scopo speciale dover essere i collegi od ospizi di artigianelli, gli Oratori festivi e riguardo a scuole solo [poi cancellato] quelle pel popolo e per poveri giovani abbandonati» (ASC 046 *Capitolo Generale II 1880* [micr. 1.858 B 101]).

[15] Si vedano i testi citati nella nota 12 e: *Regolamento per le Case della Società di S. Francesco di Sales*, P. II, c. 2, a. 7 (cf E II 248).

Mirabello (1863), dopo l'esperimento di Giaveno (1860); e veri e propri collegi come quelli di Lanzo (1864), di Alassio e di Cherasco (1869).

Questa «collegializzazione» obbediva, a mio avviso, più che al movimento europeo di rivalutazione degli internati, in sintonia con il processo di restaurazione, all'emergenza politica italiana, che vedeva i «cattolici» alla caccia di spazi autonomi dallo stato, nei limiti consentiti dalle leggi, e della libertà d'insegnamento e di educazione.[16] Il Santo era particolarmente geloso della propria impostazione educativa per lasciarsi sfuggire l'occasione che i tempi gli offrivano e, quando fu bloccato in rapporto alle scuole ginnasiali (1879), si batté con tutte le sue forze per difenderle.

In realtà, don Bosco si era appigliato all'*attività scolastica* come a un ulteriore ed efficace *strumento di educazione* e dunque, nella sua prospettiva, *di cristianizzazione*, sebbene all'inizio vi abbia avuto un ruolo non insignificante il suo bisogno di collaboratori e, dai primi anni '60, soprattutto di fronte ai vescovi e agli stessi salesiani, abbia dato molto rilievo alla cura delle vocazioni.[17]

Sotto questo profilo dunque anche la scuola umanistica rientrava nella sua impostazione educativa, ubbidendo agli stessi principi scolastici fondamentali, come già P. Braido aveva messo in risalto,[18] qualificandola anzitutto come «scuola cristiana». In essa non soltanto doveva avere un posto privilegiato l'istruzione religiosa e l'educazione morale, come «preparazione alla vita», ma si doveva operare alla luce del «timor di Dio», nella fedeltà ai propri doveri e dunque al «lavoro», in modo da incidere sul riordino della stessa vita civile, quali «onesti cittadini», oltreché «buoni cristiani», come don Bosco era solito proclamare. Il *Regolamento per le Case della Società di S. Francesco di Sales*, che fu elaborato a varie riprese, fin dagli anni '50, sottolinea quegli stessi principi.

È tuttavia convinzione comune, oggi, tra gli studiosi della «pedagogia» donboschiana, che il *sistema preventivo*, nato più dalla prassi che da letture o riflessioni di carattere teorico e impostosi come *stile educativo specifico*, abbia dovuto subire notevoli modifiche proprio con la «collegializzazione»,[19] che aveva richiesto strutture e rapporti diversi da quelli vigenti nell'Oratorio di Valdocco.

[16] Cf al riguardo, le dense pagine di P. STELLA, *Don Bosco* I 121-127, che però richiama anche un probabile influsso del movimento europeo.

[17] Si vedano, in particolare, il già citato passo di: E I 248; inoltre: l'art. 5 del c. I delle *Costituzioni della Pia Società di S. Francesco di Sales*; il capitoletto sui «Mezzi per coltivare le vocazioni allo Stato Ecclesiastico», inserito nelle *Deliberazioni del secondo Capitolo Generale della Pia Società Salesiana*, tenuto in Lanzo Torinese nel settembre 1880, Torino, Tip. salesiana 1882, Distint. III, c. 4, p. 56-59 (MB XII 27; XVII 616).

[18] BRAIDO, *Il sistema preventivo* 360-366; e, per i risvolti sulla società: ID., *Il progetto operativo di Don Bosco e l'utopia della società cristiana*, «Quaderni di "Salesianum"», 6, Roma, LAS 1982.

[19] Cf BRAIDO, *Il progetto operativo* 5 e 15-21; e STELLA, *Don Bosco* II 462-466.

Questo si rileva non certo dall'opuscolo con quel titolo, preparato e pubblicato soltanto nel 1877, bensì dall'analisi dell'attività e degli insegnamenti di don Bosco. Ciononostante taluni tratti tipici del «sistema» sono riscontrabili anche sul terreno della scuola, a livello sia di prassi che di indicazioni orientative. Tra i più significativi vanno rilevati, in chiave più propriamente metodologico-educativa, la *centralità dell'ambiente*, imperniato sulla *familiarità* e orientato alla promozione di una *moralità e religiosità* autentiche, genuine;[20] la *corresponsabilità*, che, da un lato, intendeva tener conto delle differenze caratteriali e di età e, dall'altro, giocava sul coinvolgimento affettivo dei ragazzi stessi; infine l'*attenzione al singolo*, che sul piano didattico si esprime con l'*individualizzazione*. A questo riguardo, credo significativo annotare l'intensificarsi, con gli anni, del richiamo all'attenzione per i ragazzi in difficoltà, agli ultimi, senza con ciò trascurare gli altri: «Generalmente i professori tendono a compiacersi degli allievi che primeggiano per studio e per ingegno e spiegando mirano solo ad essi [...]. Io invece sono di parere affatto opposto. Credo che sia dovere di ogni professore tener d'occhio i più meschini della classe; interrogarli più spesso degli altri, per loro fermarsi più a lungo nelle spiegazioni e ripetere, ripetere, finché non abbiano capito, adattare i compiti e le lezioni alla loro capacità. Se l'insegnante tiene un metodo contrario a questo, non fa scuola agli scolari, ma ad alcuni degli scolari. Per occupare convenientemente gli alunni d'ingegno più svegliato si assegnino compiti e lezioni di supererogazione, premiandoli con punti di diligenza. Piuttostoché trascurare i più tardi, si dispensino da cose accessorie; ma le materie principali si adattino interamente a loro».[21]

Analoghe affermazioni, più volte ripetute da don Bosco, erano anche riscontrabili nei pedagogisti più avveduti dell'epoca e non solo stranieri, sebbene sia sempre molto difficile dire se e fino a che punto sia dimostrabile un loro eventuale influsso, tenuto conto del fatto che il Santo aveva, personalmente e più volte, fatto esperienza di lavoro con ragazzi in difficoltà a scuola.[22]

[20] In merito, si può rivedere: BELLERATE, *Don Bosco e la scuola* 88-93. Non va tuttavia sottaciuto il fatto che già nel 1880 don Bosco si rende conto che sono le scuole a cedere più facilmente sul fronte della «carità e dolcezza», specialmente con gli ultimi. Nella 2ª Conferenza del secondo Capitolo Generale diceva: «Un'altra cosa che bisognerà studiamo insieme di promuovere si è lo spirito di carità e di dolcezza di S. Francesco di Sales. Esso va diminuendo tra noi e da quanto ho potuto osservare nelle varie case, va diminuendo specialmente nelle scuole. Alcuni giovani non sono ben visti e non ben trattati dai maestri; altri sono abbandonati nella scuola, non curati, lasciati per tempo e tempo senza essere interrogati, senza che loro si correggano lavori ecc.: altri poi sono mandati fuori di scuola [...]» (ASC 04 *Capitolo Generale II 1880* [micr. 1.867 C 9]).

[21] MB XI 218. In tal senso esistevano ufficialmente a Valdocco i «ripetitori», di cui don C. Durando ha tramandato i nomi per gli anni 1869-1872 in una sua agendina (ASC 272 *Durando*).

[22] Cf per es.: MO 51 78 94 101. Quanto ai pedagogisti, J.F. Herbart aveva già fatto proposte simili e, per es., in «L'educatore primario», noto a don Bosco, si possono, probabilmente, reperire esortazioni dello stesso tipo.

3. Specifici problemi scolastici

Segnalati i fondamentali obiettivi che don Bosco si proponeva di raggiungere con la scuola e le modalità educative cui doveva ubbidire, risulta ben lontano dalla sua concezione il pensiero di una possibile «neutralità» di quell'istituzione, non per la sua funzione strumentale, ma per il suo uso, che doveva necessariamente essere mirato a un tipo qualificato di formazione umana. Perciò la *«scuola cristiana»* si è venuta delineando, ai suoi occhi, come il principale rimedio all'«unica vera causa» dell'«aberrazione», che stava dilagando con il diffondersi dell'obbligo e della frequenza scolastica: l'«educazione pagana che si dà generalmente nelle scuole».[23]

L'avvio dell'attività scolastica interna aveva tuttavia risposto ad altre motivazioni, come si è visto, e solo più tardi ha preso corpo quel convincimento, che ha progressivamente assorbito l'attenzione e l'impegno del Santo. Infatti quell'iniziativa comportava inevitabilmente una *serie di complicazioni* burocratiche e non: dal conseguimento dei dovuti permessi, condizionati dalla posizione legale degli insegnanti e dall'agibilità dei locali; all'impostazione educativa, cui si è accennato e che, più tardi, entrerà in crisi persino nell'Oratorio (1882-1884);[24] ai destinatari, che si sono venuti man mano diversificando; ai sussidi didattici, che, a loro volta, non si potevano ritenere neutrali.

Il più pressante *problema* che don Bosco dovette affrontare, fin dall'inizio, fu quello *degli insegnanti*. Cominciò, nel 1855-1856, con il ch. G.B. Francesia, di 17 anni, già convittore all'Oratorio e al quale egli stesso aveva dato l'abito, poi con G. Ramello e F. Blanch, «patentato» e offertosi per lavorare gratuitamente e, man mano, con altri suoi collaboratori, che tuttavia mancavano, per lo più, del titolo richiesto o «patente» d'insegnamento. Di qui la preoccupazione e il fitto carteggio del Santo con le autorità competenti, a partire dal 4/12/1862, per ottenere deroghe e riconoscimenti, durato per tutti gli anni '60 e ripreso dopo la chiusura del ginnasio a Valdocco, con tonalità, accentuazioni e promesse di vario genere, che evidenziano l'astuta saggezza di chi, sapendosi in difetto, gioca tutte le carte in suo potere, per conseguire i suoi obiettivi, senza scoraggiarsi per le difficoltà, le minacce e i soprusi, cui veniva sottoposto. Basti ricordare le ricorrenti e, talvolta, esose ispezioni, cui fu assoggettata la scuola dell'Oratorio.[25]

Pressato da quella urgenza, don Bosco non esitò a inviare i suoi chierici all'Università, prima in qualità di uditori e poi, in seguito a regolarizzazione mi-

[23] Cf F. CERRUTI, *Le idee di Don Bosco sull'educazione e sull'insegnamento e la missione attuale della scuola* - Lettere due, San Benigno Canavese, Tip. e libreria salesiana 1886, p. 88: vi si riporta un colloquio del Santo con l'avv. Michel.

[24] Vedi: J.M. PRELLEZO, *Studio e riflessione pedagogica nella Congregazione Salesiana 1874-1941* - Note per la storia, in RSS 7 (1988) 36-47.

[25] Cf E I specialmente dalla lettera 219 alla 685, *passim*; inoltre: MB V-VII e poi XIV. Ancora: CERIA, *Annali* I *passim*.

nisteriale, come iscritti normali, giungendo, seppure in ritardo, a disporre di insegnanti «patentati» in numero sufficiente. Tuttavia la difficoltà si riproponeva in continuazione, impedendogli spesso di accettare inviti per nuove fondazioni. Anzi uno dei motivi per tornare a una preferenza degli «artigianelli», secondo don Bosco, era proprio il fatto che «nello stesso tempo si possono sostenere con minor personale e ciò che è più per ora il personale non ha bisogno di essere titolato e noi difettiamo tanto di patenti di diplomi o di lauree». E aggiunge anche: «In questi ospizi poi con gli artigiani noi possiamo poco alla volta mettere anche scuole e allora non vi è più tanto pericolo che dalle autorità scolastiche si venga a vedere quello che si fa e se i maestri sono patentati o no».[26] Fin dall'inizio invece non aveva avuto difficoltà nell'accettare i programmi previsti dallo stato, pur non rinunciando a introdurre qualche sua peculiare istanza, come lo studio di autori classici cristiani, cui volle si dedicasse una lezione alla settimana.[27] In seguito però mentre ribadirà l'accettazione dei programmi e dell'autorità governativa, concorderà nel riservare gli studi universitari ai sacerdoti od «almeno» agli iniziati negli Ordini Sacri.[28]

Quanto ai *destinatari*, inizialmente erano ragazzi con speranza almeno di vocazione ecclesiastica, se non salesiana; tanto che, mentre prima aveva inviato i suoi studenti anche presso il can. Anfossi, del vicino Cottolengo, in un secondo momento egli stesso ricevette i ragazzi-aspiranti del canonico a Valdocco. Solo più tardi questa sua scuola fu aperta anche ad altri esterni, privilegiando però sempre eventuali candidati al sacerdozio. In altri istituti invece il Santo venne progressivamente stringendo le maglie della sua rete, per accogliere ogni sorta di «pesci», pur di far loro raggiungere la meta della salvezza. La «collegializzazione» allarga così il suo orizzonte dalla gioventù «povera e abbandonata» a «qualsiasi ceto di persone», anche se la «Congregazione» «preferisce di occuparsi del *ceto medio e* della *classe povera*, come quelli che maggiormente abbisognano di soccorso e di assistenza».[29] Caso a sé fu l'accettazione del collegio di Valsalice (1872), destinato ai rampolli di «famiglie patrizie ed agiate» della classe alta di Torino, non senza indicative

[26] «*Verbali*» del secondo Capitolo Generale (micr. 1.858 B 11): con ogni probabilità questa presa di posizione risente della disquisizione giuridica, in corso, per l'annullamento del decreto di chiusura del ginnasio di Valdocco.

[27] Cf *Regolamento per le Case* P. I, c. VI, a. 14. Curiosamente però negli unici *Programmi d'insegnamento per le scuole elementari, ginnasiali e liceali*, che sono riuscito a reperire (ASC 35) per l'«Anno scolastico 1888-1889» (Torino, Tip. salesiana 1888), non compare tale ora, ma solo S. Girolamo (*De viris illustribus*) nella terza ginnasiale.

[28] Cf «*Verbali*» del primo Capitolo Generale del 1877, rispettivamente 4ª Conferenza, p. 128 dell'edizione critica (preparata per la sua tesi dottorale da M. VERHULST, *I verbali del I° Capitolo Generale Salesiano [1877]*, Università Pontificia Salesiana 1980) e p. 292s per il rispetto dei programmi e dell'autorità; e il 7° articolo sugli «Studi tra i confratelli Salesiani» dello stesso Capitolo: «*Verbali*», p. 99 e inoltre p. 109-110 (ediz. critica).

[29] *Ivi*, c. I, a. unico.

pressioni della curia e dell'Arcivescovo, e accettando anche «alcuni (benché pochi) giovanetti poveri».

L'apertura delle scuole ai ragazzi del «ceto medio» fece riemergere, anche per la lievitante scarsità di *vocazioni ecclesiastiche*, la preoccupazione per queste e, a partire dagli anni '60, come si è detto, don Bosco torna a insistere perché ci si prenda cura e si preferiscano coloro che danno speranza di vocazione, codificando nelle Costituzioni della «Pia Società» questo impegno.[30] Ovviamente, all'interno della problematica vocazionale, occupavano un posto privilegiato coloro che sarebbero potuti diventare *salesiani*. In un primo momento, essi, a Valdocco, non erano separati dagli altri studenti, per i corsi ginnasiali; mentre per quelli liceali-filosofici frequentavano, da esterni, il seminario, collaborando anche a soddisfare le esigenze di assistenza e di insegnamento nello stesso Oratorio. Solo molto più tardi, negli ultimi anni della vita del Santo, si pensò di portarli dopo il Noviziato in un'istituzione apposita, a San Benigno Canavese prima e negli «studentati» poi, come deliberò il secondo Capitolo Generale.[31]

Per quel che riguarda i salesiani non vanno dimenticate, in particolare, le specifiche istanze di carattere pedagogico, mirate a una loro preparazione sul piano educativo, oltreché di formazione ecclesiastica: vi si insiste sia nei Regolamenti che nei Capitoli Generali.[32]

4. La strumentazione didattico-educativa

Ribadita la finalità religiosa di fondo, sempre presente al pensiero e all'azione del Santo, richiamo ancora tre elementi particolarmente significativi nello scenario scolastico-formativo da lui promosso: il ricorso ai *modelli*, valido, a suo avviso, per ogni tipo di intervento pedagogico, la *colloquialità* e la preparazione di *testi e manuali* adatti, nel caso, per la scuola umanistica. Concluderò il punto con una parola sul *latino*.

Il discorso dei modelli, non nel significato operativo attuale di schemi strutturali, cui attenersi nei propri interventi, ma nel senso o di *figure emblematiche* da riprodurre oppure da non imitare, che ha caratterizzato per se-

[30] Cf BRAIDO, *Il sistema preventivo* 353-359. Vedi anche: RICALDONE, *Don Bosco educatore* II 452-493, tenendo conto della diversa impostazione e interesse di questo scritto. Inoltre: *Costituzioni della* c. I, a. 5; e le già citate pagine delle *Deliberazioni del secondo Capitolo*.

[31] Cf STELLA, *Don Bosco* I 150-160. Inoltre i già citati volumi degli *Annali* e soprattutto delle MB. Vedi pure: *Deliberazioni del secondo Capitolo* 69-71. Si tenga presente che la principale motivazione per la chiusura del ginnasio a Valdocco fu che vi insegnavano docenti non titolati, al posto di quelli che erano stati segnalati all'autorità civile.

[32] Cf, in particolare, il saggio già citato di PRELLEZO, *Studio e riflessione pedagogica*, nelle pagine ricordate. Mi pare importante richiamare anche i consigli dati a don Bertello, docente di filosofia, in risposta a sue lamentele sul poco impegno dei chierici nello studio: in essi sono ribadite indicazioni date a tutti gli insegnanti (E II 471).

coli l'educazione cristiana (come anche il ruolo tradizionalmente riconosciuto all'«esempio»), *o anche* soltanto nel senso di *ideali*, al cui conseguimento si era esortati, è molto presente negli scritti e nelle norme indicate da don Bosco. Per questo non soltanto segnalava l'occasione di particolari celebrazioni (festa dell'Immacolata Concezione, di San Giuseppe, di San Luigi...), da sfruttare pure a scuola con brevi sermoncini, ma si era impegnato, con una lodevole sensibilità psicologica, a proporre ai suoi giovani modelli di loro compagni, da poco scomparsi, sebbene lontani dall'essere canonizzati. Così Domenico Savio, ora santo, Francesco Besucco e Michele Magone.[33]

Per *colloquialità*, in questo contesto, intendo una doppia esigenza sottolineata dal Santo, nei confronti dei suoi insegnanti. Anzitutto l'insistenza sulla *spiegazione* e su una spiegazione facile, che sia a tutti comprensibile, conforme a quell'attenzione agli ultimi, di cui si è già detto. Questo tipo di insegnamento non mira al lustro del docente, che si deve porre al livello degli allievi, come in un qualsiasi dialogo umano, ma al coinvolgimento dello stesso discente. Nella medesima linea si pone l'insistenza sull'interrogazione, sebbene vista prevalentemente in funzione di verifica: «E sono anche del parere che si interroghi molto e molto, e, se possibile, non si lasci passar giorno senza interrogare tutti. Da ciò si trarrebbero vantaggi incalcolabili. Invece sento che qualche professore entra in classe, interroga uno o due, e poi senz'altro fa la sua spiegazione. Questo metodo non lo vorrei nemmanco nell'Università. Interrogare, interrogare molto, interrogare moltissimo; quanto più si fanno parlare gli scolari tanto più il profitto aumenta».[34] Non si tratta, in ogni caso, di una fiscalizzazione, ma questo comportamento è da iscriversi nell'orizzonte dell'*amorevolezza*, tipica della sua impostazione educativa. Grazie a quella ci si rende «piccolo con i piccoli», in modo che, come fa scrivere da Roma nel 1884, i ragazzi «essendo amati in quelle cose che loro piacciono col partecipare alle loro inclinazioni infantili, imparino a veder l'amore in quelle cose che naturalmente lor piacciono poco; quali sono la disciplina, lo studio, la mortificazione di se stessi; e queste cose imparino a fare con amore».[35]

Più dettagliate indicazioni sulla metodologia didattica e ancor più sugli obiettivi da raggiungere si leggono nelle due lettere di don Cerruti a don Rua, dal titolo: *Le idee di D. Bosco sull'educazione e sull'insegnamento*, già citate. Esse hanno valore in quanto scritte ancora vivente il Santo, che con ogni probabilità ne è stato almeno informato; in quanto è loro riconosciuto esplicitamente da don Rua,[36] che ne dipende chiaramente nella sua circolare, seb-

[33] Se ne vedano le rispettive biografie, da lui stesso preparate. Inoltre: MB VI 244-245 390; *Regolamento per le Case*, P. I, c. VI, a. 13.

[34] MB XI 218. Cf pure: *Regolamento per le Case* P. I, c. VI, a. 5. Su questo tipo di indicazioni si insiste talora nelle Conferenze per i salesiani di Valdocco (per es. nella 4ª dell'8/2/1881: ASC 38).

[35] G. Bosco, *Scritti pedagogici* 294. Cf anche: MB V 917; VI 320-321; VIII 750; IX 69-70; e altrove.

[36] *Lettere circolari* 38: «In quello voi troverete le precise idee di Don Bosco su questo argo-

bene, a sua volta, richiami altri suggerimenti didattici, e in quanto l'autore era stato allievo e docente nell'Oratorio di Valdocco. La maggior insistenza però è, anche qui, sulla «cristianità» della scuola e sulla scelta degli scrittori latini cristiani, che per quella danno un buon apporto.

Infine per quel che riguarda i *manuali*, don Bosco, supposta una loro scelta oculata, ne richiedeva, in primo luogo, il rispetto: «Vorrei inoltre che le spiegazioni fossero attaccate al testo, spiegandone bene le parole. Andare nelle regioni elevate sembra un battere l'aria [...]. E non si critichino i testi. Ci vuol poco a metterli in discredito innanzi ai giovani; quando poi questi ne abbiano perduta la stima, non li studiano più. Si può aggiungere quello che manca, dettandolo, ma critiche, no, mai».[37] Tuttavia il problema era sentito e nei primi due Capitoli Generali si sono ribadite norme piuttosto particolareggiate, con lievi aggiornamenti nel secondo:

«1. Per regola generale i libri di testo siano scritti o riveduti dai nostri socii o da persone conosciute per onestà e religione.

«2. Qualora le autorità scolastiche comandassero qualche libro, potrà essere senza difficoltà introdotto nelle nostre scuole; ma se in questo libro si contenessero massime contrarie alla religione od alla moralità, non sia mai dato nelle mani degli allievi. In questo caso si provveda col dettare in classe o facendo stampare o poligrafare tale libro, omettendo oppure rettificando quelle parti, quei periodi e quelle espressioni che fossero giudicate pericolose, o semplicemente inopportune. Questo è uffizio del Consigliere scolastico del Capitolo Superiore».[38]

Indubbiamente, oggi, tali indicazioni possono suonare eccessivamente prudenti, ma non lo erano per quei tempi, sia perché era uso comune, almeno tra i religiosi, quello di «purgare» i classici, secondo la prassi già di S. Carlo Borromeo per i suoi seminaristi;[39] sia perché non esistevano altre facili fonti di «inquinamento» morale, come invece si attribuiva a detti autori; sia infine perché i testi avevano prezzi non molto accessibili. In quel clima, che il Santo da tempo aveva respirato e di cui, vuoi con le sue pubblicazioni, vuoi con i suoi interventi, si era fatto promotore, si può meglio comprendere e valutare il tardivo sfogo con l'avv. Michel di Marsiglia nel 1885: «Ho combattuto tutta la mia vita contro questa perversa educazione [pagana], che guasta la mente e il cuore della gioventù ne' suoi più begli anni; fu sempre il mio ideale riformarla su basi sinceramente cristiane. A questo fine ho intrapreso la stampa riveduta e

mento; io le volli rileggere ultimamente con attenzione, e dovetti constatare che realmente vi erano con tutta fedeltà esposte quelle idee, che più e più volte aveva io stesso udite ripetere e inculcare dal labbro del nostro caro padre». Vedi a p. 43 altri consigli didattici.

[37] MB XI 218; analoghe indicazioni dava anche a proposito del catechismo: MB XIV 838.

[38] *Deliberazioni del secondo Capitolo Generale* c. IV, p. 73. Cf *Deliberazioni del Capitolo Generale della Pia Società Salesiana*, tenuto in Lanzo-Torinese nel settembre 1877, Torino, Tip. e libreria salesiana 1878, c. III, p. 18.

[39] Lo afferma don Cerruti nel suo opuscolo (p. 9).

corretta dei classici latini profani che più corrono per le scuole; a questo fine incominciai la pubblicazione dei classici latini cristiani, che dovessero con la santità delle loro dottrine e dei loro esempi, resa più vaga da una forma elegante e robusta ad un tempo, completare quel che manca nei primi, che sono il prodotto della sola ragione, render vani possibilmente gli effetti distruttori del naturalismo pagano e riporre nell'antico dovuto onore quanto anche nelle lettere produsse di grande il Cristianesimo. Questo, in una parola, è lo scopo a cui ho costantemente mirato in tutti quei molti avvertimenti educativi e didattici, che diedi a voce e per iscritto a: direttori, maestri ed assistenti della Pia Società Salesiana. Ed ora, vecchio e cadente, me ne muoio col dolore, rassegnato sì, ma pur sempre dolore, di non essere stato abbastanza compreso, di non veder pienamente avviata quell'opera di riforma nell'educazione e nell'insegnamento, a cui ho consacrato tutte le mie forze e senza cui non potremo giammai, lo ripeto, aver una gioventù studiosa schiettamente ed interamente cattolica».[40]

Questa lunga, ma molto significativa citazione, di cui mi scuso, se può suscitare qualche perplessità da un punto di vista strettamente storico, non lascia dubbi sulle intenzioni e preoccupazioni di don Bosco nei confronti della scuola umanistica, nella quale nulla si poteva tollerare che fosse di danno per una formazione cristiana. Don Cerruti, che si dilunga in argomento, richiama anche le presunte fonti, passate e contemporanee del Santo, con particolare riferimento alla polemica che si era scatenata in Francia tra il Dupanloup e il Gaume, conclusa con un decisivo intervento di Pio IX con l'enciclica *Inter mirificas* del 21 marzo 1853. In esso si difendeva l'uso dei classici cristiani accanto ai profani «a quavis labe purgati». Nella stessa linea si era poi anche collocato Leone XIII: e ciò sarebbe già stato per sé sufficiente per decidere l'atteggiamento e le scelte di don Bosco.[41] In questa stessa prospettiva si capisce pure l'esclusione di molti autori e opere letterarie italiani, come Ariosto, Machiavelli, Metastasio, Giusti, D'Azeglio e persino il Manzoni (e siccome «ciò che può far male ai nostri può far male agli altri: bisogna non tenerli in vendita»), come tutti i testi «in cui entrino amoreggiamenti».[42] Comunque don Bosco «studiò i classici italiani, e negli ultimi anni di sua vita si ricordava ancora e recitava a memoria con grande piacere canti interi di Dante e poesie di altri autori. Egli sentì il bisogno di studiarli, come cosa necessaria ad imparare bene la lingua ed a formarsi un bello stile e ne promosse lo studio. Vide però i pericoli che in questo studio avrebbero incontrati i giovanetti, tanto più che molti sono proibiti o dalla Chiesa o dalla legge naturale». Ma non va accantonata, in merito, un'osservazione di don Cerruti, che le attribuisce valore

[40] F. CERRUTI, *Le idee di Don Bosco* 89.

[41] Cf F. CERRUTI, *Le idee di Don Bosco* 11-14. Vengono inoltre esplicitate le ragioni per preferire gli autori cristiani (p. 15) ed è riportata una significativa esclamazione di don Bosco: «Aihmé quanti giovani di belle speranze ha rovinato la mitologia!» (p. 40).

[42] Cf «*Verbali*» del secondo Capitolo Generale (micr. 1.857 D 7).

didattico: «Io ricordo, caro sig. D. Rua, con una certa commozione quei begli anni in cui egli, l'amatissimo nostro padre, ci raccontava con quella sua rara ingenuità la cura ardente, che aveva posto durante i suoi studi giovanili ad acquistar una forma di dire particolarmente fiorita, rotondità di periodo, venustà di dizione e simili, e quanti sforzi facesse poi, quante lotte sostenesse con sé stesso per emanciparsene e pigliar invece quell'altra piana, semplice, candida e pur sempre corretta che rende amabili così le sue parole come i suoi scritti»: la retorica, specie nei compiti scolastici, è così vista negativamente.[43]

Infine ancora un cenno sul *latino*. Il Santo, che, come si è visto, lo aveva diligentemente studiato, se ne fece paladino, anzitutto, tra i chierici suoi collaboratori e, poi, tra gli studenti, fino al punto da far rappresentare, con successo, commedie classiche nel testo originale.[44] La motivazione precipua di questo suo atteggiamento, che pure aveva radici molto lontane e profonde nella tradizione scolastica piemontese, derivava dal fatto che il latino era la lingua della Chiesa e dei Padri, per i quali nutriva grande venerazione, anche sotto il profilo letterario, come già detto. Non se ne può d'altronde escludere una consapevole funzionalità in vista della promozione delle vocazioni ecclesiastiche. Tuttavia con l'espansione della Congregazione nel «nuovo mondo», il latino viene soltanto più menzionato in rapporto ai chierici e non ai collegiali, come appare dalle *Deliberazioni del secondo Capitolo Generale* in poi.

5. Riflessioni conclusive

Al termine di questa carrellata storica lungo gli anni della maturità e vecchiaia di don Bosco, al fine di cogliere le motivazioni e scelte, che l'hanno portato ad assumersi l'onere che l'apertura di una scuola umanistica comportava, vorrei proporre alcune considerazioni, in chiave «positiva» e, magari, personale, stimolanti, credo (e non solo per i salesiani), per quanto in modo schematico e, spero, non moralistico.

Anzitutto sulla *funzione della scuola*. Anche se, oggi, si può pensare alla scuola come a un'istituzione tesa fondamentalmente, se non proprio esclusivamente, all'istruzione e, magari, a una professionalizzazione, mi pare che, alla luce delle posizioni del Santo, non si possa (né debba) lasciare in ombra il suo compito educativo e dunque mirato a una promozione umana, in primo luogo, ed eventualmente a un esito professionale, in ogni caso non obbligato. Diventa perciò indispensabile affiancare a una preparazione disciplinare dei docenti un'altrettanto impegnata preparazione di taglio pedagogico, così come don Bosco richiedeva ai suoi religiosi, tenuto conto, ovviamente, dei progressi delle scienze dell'educazione.

[43] Cf F. CERRUTI, *Le idee di Don Bosco* 44-45 e 46-47.

[44] Cf MB VI 884 e 958; VII 666; VIII 419 782-783. Quanto alla sua ammirazione e difesa del latino dei Padri, oltre ai passi citati, cf MB IV 634-636.

Il che non contrasta, a mio avviso, con l'esigenza e prassi del Santo di affiancare allo studio e all'informazione (allora non sempre adeguata) un'esperienza diretta e controllata: il *tirocinio*. Forse lo stesso don Bosco ha esasperato il ruolo determinante della pratica, ma per necessità più che per convinzione, dato l'apprezzamento in genere dimostrato per gli studi. Oggi, spesso, il rischio è inverso: ci si contenta della teoria, accademica e no, e neppure perché la si stimi oltre il dovuto.

Ancora. Il Santo, pur dopo aver aperto al «ceto medio» le sue scuole, ha insistito molto perché non si trascurassero i *ragazzi in difficoltà* nell'apprendimento. Si direbbe che difendesse una scuola non selettiva, richiedendo ai suoi insegnanti un impegno maggiore e differenziato, non certo rinunciatario. Oggi, a livello teorico, si difendono tesi parallele (da quella di una più tradizionale individualizzazione dell'insegnamento, al *mastery learning*), ma se ne è ben lontani nella prassi, in cui riemergono con vigore posizioni discriminatorie.

Il principio della corresponsabilità o della *colloquialità*, come l'ho qui denominato, invita a ripensare il valore del soggetto umano e lo spessore del rispetto che gli è dovuto. Don Bosco è indubbiamente stato condizionato dalla sua concezione teologica e religiosa, più che antropologico-psicologica in questo ricercato coinvolgimento degli allievi, ma il creare spazi per gli altri e il condividerne, da pari, l'utilizzazione (come richiedeva, tra l'altro, l'amorevolezza e la familiarità) è un'istanza che pedagogicamente e, forse, anche psicologicamente ha un significato liberatorio e liberante. Così come con i bambini, ci si guarda troppo spesso dall'alto in basso: J. Korczak avrebbe molto da dire in merito e proprio in questo senso ho rilanciato un più largo concetto di *co-educazione*, come apporto continuo e reciproco, sebbene non sempre consapevole, alla promozione umana.

Infine l'accettazione da parte del Santo dei programmi ufficiali, pur prendendosi quelle libertà che riteneva irrinunciabili, è indice di una notevole *capacità di adattamento*, che, se non può essere spinta ai confini di un pluralismo, per l'epoca, impensabile, manifesta una qualità fondamentale per una gestione intelligente dei rapporti umani: il discernere l'essenziale dall'accidentale, il sostanziale dall'accessorio. In educazione è obiettivo indiscutibile la promozione del soggetto, la sua crescita umana: le modalità, i mezzi e persino le mete intermedie possono variare o venir meno; in un'educazione cristiana parimenti non è da confondere ciò che è garantito dalla fede con quanto da altri consigliato o richiesto.

Si tratta di spunti di riflessione, se non di revisione, che si trovano in buona sintonia con gli atteggiamenti e le scelte donboschiane, che, pur riferite a una tematica non portante dei suoi interessi e del suo pensiero, emergono con buona evidenza e, fatte salve le diversità dei tempi, delle situazioni e dei condizionamenti, si possono riproporre, ancora oggi, a tutti noi.

DON BOSCO E LE SCUOLE PROFESSIONALI (1870-1887)

José Manuel PRELLEZO

«Per misurare la portata delle scuole professionali di Don Bosco – ha scritto con una certa enfasi lo storico salesiano Eugenio Ceria – bisognerà aspettare di averne il meraviglioso sviluppo nell'antico e nel nuovo Continente sotto i successori del Santo; egli però diede l'indirizzo e l'avviamento, donde si poté procedere ai progressi ulteriori».[1]

0. Precisazioni preliminari

In realtà, la stessa denominazione «scuole professionali» entrò nel linguaggio e negli scritti salesiani dopo la morte di don Bosco. Questi e i suoi collaboratori (come i loro contemporanei) preferivano parlare di «artisti» e di «artigiani», di «officine», di «laboratori» e, più tardi, di «ospizi per arti e mestieri» o di «case di artigiani». Nell'ambito culturale spagnolo ebbe fortuna l'espressione «talleres salesianos».

Il documento più importante su questo argomento, elaborato nei Capitoli generali del 1883 e del 1886, portava nella prima redazione manoscritta il titolo: «Indirizzo da darsi alla classe operaia nelle Case Salesiane, e mezzi onde svilupparne e coltivarne le vocazioni».[2] Il supremo organo legislativo della Società Salesiana era presieduto ancora da don Bosco.

Il testo della redazione definitiva, unito a quello di un altro documento sui coadiutori salesiani (cioè i salesiani laici), vide la luce nelle *Deliberazioni* ufficiali del 1887, sotto l'epigrafe: «Dello spirito religioso e delle vocazioni fra i coadiutori e gli artigiani».[3]

È questa la pubblicazione che il citato don Ceria definì, con un'espressione che ha avuto fortuna: «quasi una *parva charta* delle scuole professionali salesiane». Essa costituisce senza dubbio un punto di riferimento importante per

[1] *Annali* I 649

[2] ASC 04 *Capitolo generale III 1883.*

[3] *Deliberazioni del terzo e quarto capitolo generale della Pia Società Salesiana tenuti a Valsalice nel settembre 1883-86*, San Benigno Canavese, Tipografia Salesiana 1887, p. 16-22.

conoscere la proposta formativa più matura, fatta autorevolmente alle «case salesiane di artigiani», vivente ancora don Bosco.

Nella presente comunicazione dedicherò un'attenzione speciale alle diverse stesure del documento, con lo scopo di mettere in risalto significato e portata dei temi più centrali, e anche di precisare i limiti della presenza di don Bosco e dei suoi collaboratori nell'elaborazione dei medesimi temi. Per raggiungere pienamente tali obiettivi, sarebbe necessario avvicinarsi alla «realtà viva» delle istituzioni in cui essi realizzarono le loro esperienze a favore dei giovani lavoratori.

Il mio contributo si limiterà intenzionalmente e necessariamente entro l'arco di tempo fissato (1870-1887) e nell'ambito di una istituzione: quella di Valdocco.

La scelta di Valdocco, ovviamente, non è arbitraria. Si tratta della prima e dell'unica istituzione diretta personalmente da don Bosco. Nella casa annessa all'Oratorio di San Francesco di Sales, egli aprì i suoi laboratori nel periodo 1853-1862. Quanto ai limiti cronologici, quello finale (1887) risulta quasi scontato, se si tiene presente la data delle citate *Deliberazioni*, che furono pubblicate pochi mesi prima della morte di don Bosco. La giustificazione della scelta del limite iniziale è chiaramente più problematica. Ad ogni modo, i materiali che si conservano nell'Archivio Salesiano Centrale (diari e appunti dei primi salesiani, verbali delle riunioni del capitolo o consiglio della casa...) consentono di affermare, almeno come ipotesi di lavoro, che, a partire dalla data indicata, si avverte in determinati aspetti della vita di Valdocco un certo cambio di prospettiva. Precisamente nel 1870 si decise d'introdurre una netta separazione tra artigiani e studenti. Così dice don Michele Rua nei verbali delle, così chiamate, Conferenze capitolari. Don Rua era allora prefetto della Società Salesiana e stretto collaboratore del fondatore.

Siccome dovrò riferirmi sovente a questi e ad altri documenti analoghi, conviene che faccia alcune precisazioni:

a) Parlerò nel testo di «Conferenze capitolari», riferendomi ai verbali, in cui il citato don Rua registra (almeno dal 1866 al 1877) le deliberazioni delle riunioni tenute dal capitolo (oggi, consiglio) della casa. A dette riunioni prendevano parte anche i membri del Capitolo superiore (oggi, Consiglio generale).[4]

b) Con l'espressione «Conferenze mensili», indicherò i verbali (redatti da don Giuseppe Lazzero) delle riunioni del personale di Valdocco (1871-1884). Vi intervenivano frequentemente tutti i salesiani della casa. Dal 1871 si celebravano pure conferenze mensili alle quali prendevano parte unicamente i re-

[4] ASC 9.132 *Rua Capitolo Deliberazioni*. Nella copertina di alcuni quaderni, don Rua scrive: *Conferenze capitolari dell'Oratorio di S. Francesco di Sales...*; cf ASC 110 *Barberis Cronachette* (23.1.1878).

sponsabili dell'assistenza degli artigiani dell'Oratorio di San Francesco di Sales.[5]

c) Con il nome «Conferenze generali» saranno indicati i verbali e documenti (scritti da diverse mani) delle riunioni del Capitolo superiore e dei direttori delle case, che si tenevano in occasione della festa di San Francesco di Sales. Erano presiedute da don Bosco.[6]

Nell'esposizione seguirò questo schema:

1. I laboratori di don Bosco: note introduttive.
2. Progressiva separazione degli artigiani dagli studenti e «gran miglioramento negli artigiani» (1870-1878).
3. La sezione artigiani: proposte di organizzazione (1879-1882).
4. Linee per un piano di formazione nelle «case di artigiani» (1883-1887).
5. Presenza di don Bosco e presenza dei collaboratori: un tema da approfondire.

1. I laboratori di don Bosco: note introduttive

Per percorrere con una certa sicurezza le tappe che saranno oggetto del nostro studio, può essere utile avvicinarsi un momento alle origini. Schematicamente si potrebbe sintetizzare così il divenire dell'opera di don Bosco, in rapporto al nostro tema: 1) l'incontro con garzoni muratori, stuccatori, selciatori..., che egli intratteneva e istruiva nei giorni festivi (1841-1843); 2) l'accoglienza di giovani immigrati disoccupati ai quali egli cercava un lavoro nella bottega di qualche «onesto padrone», stipulando regolari contratti di apprendistato (1844-1852); infine (dal 1853 al 1862), con una chiara preoccupazione preventiva (evitare i gravi pericoli morali delle officine della città) e con una esplicita finalità pratica, l'apertura nella «casa annessa» all'Oratorio di San Francesco di Sales di ben sei laboratori: calzolai (1853), sarti (1853), legatori (1854), falegnami (1856), tipografi (1861), fabbri (1862).[7]

È stato più volte ribadito che, in questo settore, l'Educatore piemontese non seguì i modelli scolastici pubblici: «Tra l'antico modo di stabilire rapporti di lavoro tra capo d'arte padrone di bottega con gli apprendisti e il nuovo mo-

[5] Cf ASC 38 *Oratorio S. Fr. di Sales Adunanze del Capitolo della Casa Ottobre 1877 - Gennaio 1884*; ASC 110 *Conferenze del Personale e del Capitolo dell'Oratorio* (titolo dattiloscritto in un secondo momento; nella pagina 3 del manoscritto si dice invece: *Conferenze mensili tenute fra i sacerdoti e chierici che fanno parte all'assistenza degli artigiani dell'Oratorio di S. F. Sales*).

[6] ASC 04 *Conferenze generali.*

[7] Cf *Annali* I 649-659; MB VII 114-120; P. STELLA, *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, Roma, LAS 1980, p. 243-258; R. ALBERDI, *Impegno dei salesiani nel mondo del lavoro e in particolare nella formazione professionale dei giovani*, in: *Salesiani nel mondo del lavoro.* Atti del convegno europeo sul tema «Salesiani e pastorale per il mondo del lavoro» (Roma 9-15 maggio 1982), Roma, Editrice SDB 1982, p. 9-63.

dello della scuola tecnica prevista dalla legge organica sull'istruzione, don Bosco preferì percorrere la sua terza via: quella cioè dei grandi laboratori di sua proprietà, il cui ciclo di produzione, di livello popolare e scolastico, era anche un utile tirocinio per i giovani apprendisti».[8]

Il fatto ha potuto essere interpretato in prospettive diverse. In ogni caso, va ricordato che le esperienze di Valdocco erano cominciate alcuni anni prima che entrasse in vigore detta legge organica dell'istruzione pubblica, la cosiddetta legge Casati del 1859; cioè quando il legislatore italiano (e non solo lui) non aveva ancora preso in seria considerazione il problema dell'«istruzione professionale».

La «scuola tecnica», stabilita, non senza incertezze e ambiguità, all'interno dell'insegnamento secondario, dalla citata legge Casati, era destinata piuttosto «per la piccola borghesia degli affari, degli impieghi e dei commerci».[9] Ancora negli ultimi anni del secolo si discuteva polemicamente sull'«incapacità delle scuole tecniche a "dare un mestiere" dicendo che, dopo averle frequentate, al massimo si poteva fare "il fattorino telegrafico o lo straordinario in un'agenzia delle imposte"».[10]

L'opera iniziata a Valdocco per i giovani disoccupati e, in gran parte, analfabeti ed alcuni usciti dal carcere s'inseriva, spiegabilmente, tra quelle iniziative «private», nate in un clima di nuova sensibilità per l'istruzione dei ceti popolari e per la creazione di laboratori destinati ai giovani apprendisti.

Negli anni che precedettero l'apertura dei primi laboratori di don Bosco, diverse pubblicazioni periodiche («L'Educatore Primario», «Letture di Famiglia», «Giornale della Società d'Istruzione e d'Educazione») insistevano sull'importanza della formazione di artigiani istruiti e presentavano ai loro lettori le esperienze italiane («istituti di arti e mestieri di Biella») ed estere («Écoles royales d'Artes et Métiers de Châlons-sur-Marne»).

Don Bosco poté, già allora, avere tra le mani «L'Educatore Primario»: il primo numero della rivista appare citato nella presentazione della sua *Storia sacra* (1853). E, senza dubbio, don Bosco poté aver contatto con istituti torinesi in cui erano attivati laboratori per ragazzi, come la Generala e il Regio Albergo di Virtù di Torino.[11]

[8] STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 248.

[9] A. TONELLI, *L'istruzione tecnica e professionale di Stato nelle strutture e nei programmi da Casati ai nostri giorni*, Milano, Giuffrè 1964, p. 13. Nella legge Boncompagni del 1848, si parlava di «scuole speciali»: «quelle che, continuando l'istruzione elementare, preparano all'esercizio delle professioni per le quali non è destinato alcuno speciale insegnamento nelle università» (tit. I, art. 4).

[10] S. SOLDANI, *L'istruzione tecnica nell'Italia liberale*, in «Studi Storici» 22 (1981) 1, 110.

[11] In questo istituto, verso l'anno 1842, erano ospitati circa 150 ragazzi. Essi si esercitavano nell'apprendimento di un'arte o mestiere manuali, con lo scopo di diventare «abili a campare onestamente la vita» (F. GARGANO, *Educazione e tecnologia*, in «Letture di Famiglia» 1 [1842] 35, 274). Cf *Frammenti d'un viaggio pedagogico*, in «Guida dell'Educatore» 3 (1838) 281-307; *Istruzione tecnica*, in «L'Educatore Primario» 1 (1845) 18, 294-296; *Ordinamento dell'Istruzione in*

Risulta relativamente agevole capire le origini delle iniziative di don Bosco sullo sfondo delle esperienze precedenti e contemporanee. Invece la «carenza di documentazione – scrive P. Stella – non permette di delineare se non in linea ipotetica le vicende delle comunità giovanili dei tre oratori di don Bosco dopo il '48 fino al 1870».[12]

Quest'affermazione andrebbe fatta soprattutto per il periodo seguente. Ma, pur tenendo presente la frammentarietà dei dati e, quindi, la provvisorietà di determinate conclusioni, sembra che ci siano elementi che consentono d'individuare, almeno «in linea ipotetica», alcuni momenti dello sviluppo dei laboratori di Valdocco.

2. Progressiva separazione degli artigiani dagli studenti e «gran miglioramento negli artigiani» (1870-1878)

Il 30 gennaio 1871, nella «conferenza generale», tenuta in occasione della festa di San Francesco di Sales, don Bosco, dopo aver ascoltato le relazioni su «tutte le case particolari», volle «dire qualche cosa della casa dell'Oratorio», «la casa centrale»: Vedo «che si va maggiormente sistemando l'ordine in tutte le cose. Sono anche contento del gran miglioramento introdottosi negli artigiani, che gli altri anni erano un vero flagello per la casa. Non è che tutti siano ora farina da far ostie ma un miglioramento c'è, e ve ne sono diversi che domandano di poter entrare nella Congregazione».[13]

Che non tutti fossero «farina da far ostie», scaturisce dalle cronache e da diverse testimonianze del tempo. Nel 1876, don Giulio Barberis, nelle sue cronachette, registra la decisione grave, presa in una delle citate «conferenze capitolari», di mandar via «varii dei migliori dei laboratorii», per ragioni d'immoralità; e «parendo la musica infetta di ciò, si sospese, anzi si annullò e ci vollero varii mesi per poterla rifare».[14]

Piemonte, in «Giornale della Società d'Istruzione e d'Educazione» 1 (1850) 1, 289-294; P. BARICCO, *L'istruzione popolare in Torino*, Torino, Tip. Botta 1865, p. 140-141; R. AUDISIO, *La «Generala» di Torino. Esposti, discoli, minori corrigendi (1785-1850)*, Santena, Fondazione Cavour 1987, p. 154-158. Don Bosco potè leggere l'«Avviso-invito» lanciato da don Cocchi, il 15 ottobre 1849, per la fondazione di una «Società di buone persone, e principalmente di Sacerdoti, e di Giovani secolari, i quali si prendessero a cuore l'incarico di provvedere ai bisogni dei tanti ragazzi, orfani principalmente, abbandonati che brulicano per Torino, e fanno il disordine della Società Civile, e dell'umanità – dar loro una qualche educazione, provvederli dei mezzi onde avviarli a qualche professione, a qualche mestiere».

[12] STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 171.

[13] ASC 04 *Conferenze generali* (30.1.1871).

[14] ASC 110 *Barberis Cronachette* (23.1.1876). Due mesi più tardi (31.3.1876), vi raccoglie un discorsetto «fatto dopo le orazioni agli artigiani», in cui don Bosco, riferendosi a «lo scioglimento e la ricostruzione del corpo musicale», disse: «Vi sarà già stata detta la ragione di questo. È proprio da dirsi che la ragione precipua, anzi unica si fu perché, da molti, non si faceva la parte del musicante che è di tenere allegri gli animi degli uomini e farli già partecipare della musica che

Tra le due date, 1871 e 1876, almeno mezza dozzina di volte, troviamo all'ordine del giorno delle sedute del Capitolo dell'Oratorio il tema del «miglioramento» dei giovani artigiani.

In questo contesto viene pure ribadita più volte la decisione presa, come si è ricordato, nell'anno 1870, di promuovere la «separazione degli artigiani» dagli studenti. E mi pare che l'insistenza su questo punto non rispondesse solo alla preoccupazione di evitare incontri o occasioni pericolose. Il fatto va collocato in una prospettiva più ampia.

La «tendenza generale dell'Italia post-unitaria verso l'istruzione letteraria faceva della sezione studenti di Valdocco [...] la categoria trainante, e costituiva l'ancoramento più sicuro sia per la sezione artigiani di Valdocco e di Sampierdarena, economicamente più precaria, sia per la stessa opera primordiale degli oratori festivi».[15]

Sarebbe eccessivo parlare, in questo momento, di un'inversione di tendenza a Valdocco. Negli anni '70 vi si avverte però più di un segnale riguardo a una progressiva maggiore attenzione ai giovani artigiani. La seguente tabella mette in luce, d'altra parte, il progressivo incremento numerico di questi.

Tabella 1: *Numero di alunni artigiani e di altri impiegati accettati a Valdocco nel corso di ciascun anno solare (1870-1879)*

anno	alunni	altri	totale
1870	76	54	130
1871	43	81	124
1872	45	44	89
1873	58	56	114
1874	53	69	122
1875	71	56	127
1876	67	80	147
1877	80	90	170
1878	77	41	118
1879	75	38	113

(Fonte: ASC *Torino Valdocco Anagrafe giovani 1869-1901*)

andremo poi a sentire in paradiso; ma si faceva la parte del cattivo, di chi vuol fare stare allegro il demonio».

[15] STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 378.

È questo il periodo in cui si assiste pure a un notevole incremento nel numero dei coadiutori, cioè dei salesiani laici, che dovevano avere, per volontà esplicita di don Bosco, un ruolo importante nella direzione dei laboratori. Nel 1870 i coadiutori erano 23; nel 1880, 182.[16]

Non mancarono stimoli nell'ambiente contemporaneo. Nel biennio 1870-1871 dava i primi passi a Torino il movimento associativo operaio cattolico, con la fondazione dell'«Unione Operaia Cattolica», creata da Leonardo Murialdo, il quale – assicura il biografo – «accese della sua fiamma anche D. Bosco. Ne sollecitava la presenza e la parola nelle inaugurazioni delle nuove sezioni, nell'intento pure di convogliare nelle società operaie cattoliche i giovani operai dei suoi Oratori, ed anche per stabilire armonia di relazioni tra i dirigenti delle opere giovanili, quelle delle Unioni ed i Parroci».[17]

Erano gli anni in cui, per opera dello stesso Murialdo, il «Collegio degli Artigianelli» si stava organizzando più adeguatamente, e arrivavano pure in Piemonte gli echi delle iniziative francesi di Léon Harmel e di Timon-David a favore dell'educazione e dell'istruzione dei giovani operai. A Madrid, nel 1871, si apriva la prima «Escuela de Artes y Oficios» (decreto legge del 5.5.1871).

La congiuntura economica favorevole del 1872 permise a don Bosco di dare un nuovo impulso alle «Letture Cattoliche», alla legatoria e alla tipografia. Questa, superati momenti di difficoltà con i tipografi torinesi, ebbe notevole sviluppo e trovò ampi consensi. «Di questi giorni – scrive Barberis in una delle sue cronachette del 1878 – all'Oratorio avvennero varie altre cose che credo degne di menzione. E prima di tutto: si fecero venire dalla Germania tre nuove macchine da tipografia [...]. E veramente se ne abbisognava. Quasi tutti gli inverni bisognava lavorare di notte. Ora con sette macchine due delle quali sono doppie cioè stampano due fogli, del lavoro se ne fa già!».[18] È nota, d'altra parte, la partecipazione di don Bosco all'Esposizione generale di Torino del 1884.[19]

[16] P. STELLA, *I coadiutori salesiani (1854-1974). Appunti per un profilo storico socio-professionale*, in: *Atti del Convegno Mondiale Salesiano Coadiutore*. Roma, 31 agosto - 7 settembre 1975, Roma, Esse Gi Esse 1976, p. 57; cf P. BRAIDO, *Religiosi nuovi per il mondo del lavoro*. Documentazione per un profilo del coadiutore salesiano, Roma, PAS 1961.

[17] A. CASTELLANI, *Il Beato Leonardo Murialdo*, vol. II: *Il pioniere e l'apostolo dell'azione sociale cristiana e dell'azione cattolica (1867-1900)*, Roma, Tipografia S. Pio X 1967, p. 409. Il teol. Leonardo Murialdo (1828-1900) era stato collaboratore di don Bosco: direttore dell'Oratorio di San Luigi (1857-1865).

[18] ASC 110 *Barberis Cronachette* (11.5.1878).

[19] Cf E IV 299-301. Nella riunione del Capitolo superiore del 16.1.1884 si accennò ad alcuni problemi interni della legatoria: «4. Esposizione di Torino cui prende parte l'oratorio colla macchina per la fabbrica della carta e la nostra libreria di libri legati. D. Sala fa presente come sia necessario far apparecchiare libri legati ed avere persone capaci per custodire gli oggetti all'esposizione. Quindi o chiamare due novizii legatori da S. Benigno, o prendere a pagamento giovani antichi dell'Oratorio esteri. Fra i giovani dell'oratorio non vi sono più lavoranti capaci perché gli uni andati via gli altri mandati [...]. D. Bosco conclude che se è necessario si facciano venire a To-

Quando a Valdocco si cercava il modo di «migliorare la condizione» degli artigiani, si pensava agli aspetti religiosi e morali, ma non soltanto a quelli: si trovano espliciti riferimenti all'impegno nel lavoro, alla necessità di rendere «più fruttuosi» i laboratori. A questo riguardo, si trova una notizia: nel 1873, a Valdocco funzionava anche un «laboratorio di cappellai», che stava però attraversando grosse difficoltà per mancanza di personale. Informato della situazione, don Bosco «si mostrò di parere di sopprimere il laboratorio».[20]

La preoccupazione, in generale, per gli aspetti culturali ed educativi si fece più attenta negli ultimi anni '70. E i partecipanti alle Conferenze capitolari mettono un nesso assai stretto tra il reale miglioramento dei giovani artigiani e il «continuar loro la scuola tutto l'anno».[21]

L'argomento della scuola, per la verità, non era nuovo. Già nella seduta del 23.10.1867 si era parlato delle «scuole serali degli artigiani». E in quella del 6 novembre 1870 «si deliberò di far una "conferenza" a tutti i maestri per dar loro le norme necessarie per la buona riuscita della propria scuola». Don Rua annotò più tardi nel verbale: «Fattasi poi la conferenza suddetta, i maestri si diedero tutti con impegno alla propria classe e si cominciò assai bene la scuola serale».[22]

Da questo momento, nelle prime sedute del mese di ottobre o novembre sono stabiliti i «Maestri per le scuole serali per gli artigiani». Con i dati disponibili si può elaborare questa tabella.

rino i legatori novizii [d]a S. Benigno, piuttosto che chiamare lavoranti esteri» (ASC 0592 *Verbali delle riunioni capitolari*).

[20] ASC 9.132 *Rua Capitolo* (9.2.1873). Nel 1878 fu aperto pure un laboratorio chimico-fotografico, che ebbe scarso sviluppo. Il coadiutore Pietro Barale, direttore della Libreria e dello «Stabilimento fotografico», in una relazione sollecitata da don Rua nel 1884, dichiarava che «se si impiantò la fotografia nell'Oratorio ciò si fece dietro le calde istanze del sig. Carlo Ferrero e le larghe speranze che dava di grandi guadagni, i quali però in realtà si cambiarono in danni non indifferenti [...] 1° per l'inesattezza nella consegna dei lavori; 2° per la grande imperfezione dei medesimi» (ASC 123 *Relazione del Direttore dello Stabilimento fotografico* [14.6.1884]). C.A. Ferrero (nel 1877 «aspirante a divenire religioso Salesiano») aveva presentato la sua attività in una luce più positiva (Cf ASC 123 *Relazione Rendiconto Triennale dell'Esercizio Laboratorio Chimico-Fotografico dal 1877-78-79-80 e relative proposte di attuazione pel incremento progressivo fatto per cura di C.A. Ferrero*).

[21] «Si passò quindi a cercare spedienti per migliorare i nostri artigiani, e per ora si proposero ed approvarono tre cose: la prima è di continuar loro la scuola tutto l'anno, cominciando per quest'anno a farla nell'estate pei meno istruiti. Finita la scuola serale, si penserebbe di farla loro al mattino dopo la messa» (riunione del 21.2.1875).

[22] ASC 9.132 *Rua Capitolo* (6.11.1870).

Tabella 2: *Maestri per le scuole serali degli artigiani*

anni / classe	1871	1872	1873	1874	1875
1ª Inf.	Remotti	Boido	Becchio	Berno	Bernasconi
2ª Sup.	Borio	Davico	Bini	Ghione	Ghione
2ª Elem.	Delgrosso	Albano	Mazzarello	Beauvoir	Pavia
3ª Elem.	Rocca	Farina G.	Piacentino	Piacentino	Piacentino
Francese	Martin	Borio	Rocca	Chiesa G.B.	D. Paglia
Disegno	Enriù	Rocca	Enriù	Enriù	Enriù
Musica strum.	–	–	–	–	Devecchi D. Cipriano

(Fonte: ASC 9. 132 *Rua Capitolo*)

Le deliberazioni sulla scuola non rimasero lettera morta a Valdocco. Ciò si desume anche dal fatto che, almeno dopo il 1870, ebbe luogo anche la «premiazione degli artigiani», con funzione religiosa e, nel cortile, con musica vocale e strumentale e con dialoghi recitati dai giovani stessi. Non vengono date indicazioni particolari sui contenuti da svolgere; né si è potuto trovare, tra le carte dell'Archivio Salesiano, un qualche abbozzo del programma seguito in questo momento. In altri contesti, parlando delle «scuole serali», don Bosco dà alcune indicazioni generali: lettura, scrittura, nozioni di aritmetica e della lingua italiana, catechismo e storia sacra.

Sappiamo pure che si davano lezioni di galateo e si insisteva sulla pulizia e le cure igieniche. E, da testimonianze non isolate, si può dedurre che i ragazzi che arrivavano a Valdocco ne avevano particolare bisogno. È questo un tema sul quale si ritorna spesso. Nella Conferenza generale del 1874 don Bosco fece questa curiosa e puntuale indicazione: «Per ottenere la pulitezza della testa nei giovani più piccoli si può stabilire un pettinatore o una pettinatrice attempata che ogni giorno occupi qualche tempo in tale ufficio».[23]

A parte alcuni elementi, senza dubbio interessanti, come la musica vocale e strumentale e il «teatrino», che doveva sempre «divertire e istruire», la proposta culturale fatta agli artigiani era piuttosto modesta. Ma Valdocco non costituiva una eccezione. Alla radice di tale situazione si trovavano, tra gli altri fattori, i pregiudizi e le riserve di fronte alla diffusione dell'istruzione popolare.[24]

[23] ASC 04 *Conferenze generali* (1876).

[24] Nel 1841 (l'anno in cui don Bosco iniziò la sua opera), l'arcivescovo di Torino, mons.

Questi ultimi rilievi non si propongono di coprire limiti reali, i quali, d'altra parte, non oscurano completamente il significato dell'esistenza a Valdocco, negli anni '70, di scuole serali destinate agli artigiani. E c'è un altro fatto che conviene ancora sottolineare. Da più parti, si cominciò a sentire l'esigenza di stabilire un responsabile che desse unità e orientamento alle diverse proposte. Nel 1876 trattando ancora una volta «del modo di migliorare la condizione degli artigiani», come prima e fondamentale misura, «si propose di cercare un catechista che possa occuparsi di proposito di loro» (9.1.1876). La richiesta fu accolta da don Bosco. Nell'edizione definitiva del *Regolamento per le case salesiane* del 1877, oltre le cariche tradizionali di «assistente dei laboratori» e di «maestro d'arte», viene codificata quella di «catechista degli artigiani» per la cura della formazione religiosa e morale dei giovani.

Nella vita reale rimanevano ancora aperte questioni importanti.

3. La sezione artigiani: proposte di organizzazione (1879-1882)

Il tema del «miglioramento» degli artigiani si inseriva nel quadro dell'organizzazione generale dell'Oratorio di San Francesco di Sales, che presentava aspetti problematici. Persone «ragionevoli» parlavano, nel 1879, di «inconvenienti» e di «disordini», e persino di mancanza di una «vera e assoluta amministrazione». Don Giulio Barberis, dopo aver scritto questo giudizio severo nei verbali del Capitolo superiore, aggiungeva: «le cose vanno avanti "alla buona". Ma in una questione grande dire "si va avanti alla buona" suona quanto dire "si va avanti male"».[25]

Nel mese di maggio di quell'anno, l'argomento fu oggetto di studio prolungato da parte di don Bosco e dei suoi collaboratori. Sintetizzando, probabilmente in termini più oggettivi, il parere generale, Barberis scriveva: «A prima vista comparve che fonte precipua di tutti i disordini è di mancare un centro attivo attorno a cui si aggirino assolutamente i centri secondari. Non può più essere, com'era una volta, D. Bosco alla testa di tutto il movimento perché troppo oppresso da altre cure gravissime».

Fransoni, si mostrava reticente in una lettera pastorale nei confronti de «l'odierno impegno di volere in tutti eccitare la smania di leggere [...] gravemente dannosa anche riguardo all'ordine pubblico»: cit. da R. ROMEO, *Cavour e il suo tempo (1810-1842)* I, Bari, Laterza 1969, p. 791. Solaro della Margherita, ministro e primo segretario di Stato di Carlo Alberto, scriveva ancora nel 1853: «Se l'istruzione è necessaria, non è necessario, anzi pregiudizievole che sia uguale per tutti indistintamente. [...] D'uopo è che ciascheduno conosca ciò che può giovargli nell'esercizio della professione cui si dedica; è superfluo e nocivo porre l'intelletto in cose maggiori. A che servono la geografia, l'astronomia, la storia, e simili scienze al calzolaio, al falegname, al sarto?» (*Avvedimenti politici*, Torino, Dai Tipografi-Librai Speirani e Tortone 1853, p. 136). Cf anche: G. MIALARET - J. VIAL, *Histoire mondiale de l'éducation* III: *De 1815 à 1945*, Paris, PUF 1981, p. 291-318.

[25] ASC 0592 *Verbali del Capitolo superiore* (8.5.1879).

Nominata «una commissione incaricata di formulare un progetto tendente a sistemare ordinatamente tutte le cose», si arrivò, non senza qualche vivace «discussione», a prendere alcune misure: 1ª Separare il Capitolo superiore della Congregazione dalla direzione dell'Oratorio; 2ª Nominare un direttore (don Giuseppe Lazzero), il quale, pur procedendo d'intelligenza con don Bosco, «non sia legato e possa agire come gli altri direttori delle case»; 3ª Stabilire un «amministratore centrale» o «prefetto posto a capo dell'azienda artigiana, economica, industriale, commerciale».[26]

L'ordinamento delineato voleva rispondere a bisogni reali, ed era chiamato ad avere ripercussione nell'andamento dei laboratori.[27] In esso si metteva un accento particolare sull'unità delle diverse sezioni della «casa madre» della Congregazione; ma forse non si tenne ancora nel dovuto conto le specifiche caratteristiche ed esigenze di ognuna di esse.

Fu questa l'istanza che i responsabili della «sezione artigiani» di Valdocco presentarono al Capitolo generale del 1880. Il titolo di uno dei documenti conservati è di per sé eloquente: *Progetto d'una ben regolata amministrazione secondo le esigenze attuali dell'Oratorio di San Francesco di Sales nella sezione artigiani.*[28]

L'esposizione era stata elaborata tenendo presente la documentazione raccolta «in quattro anni di esperienza basata sui molteplici pareri dei capi d'arte e capi di amministrazioni commerciali».

L'espressione «sezione artigiani», trovata per la prima volta in questi scritti, e ripetutamente utilizzata in essi, va tenuta molto presente. Le considerazioni che si fanno nello scritto muovono precisamente da una situazione di fatto: «L'Oratorio presentemente si compone di due categorie, studenti l'una, artigiani l'altra».

Collocandosi fuori delle mura di Valdocco, gli autori del «progetto» trovano nel contesto contemporaneo («l'esigenze delle arti», «lo sviluppo del commercio») alcuni dei fattori che spiegano «l'aumento continuo» della «2ª categoria» negli ultimi quattro anni, in tal misura che ormai «gli artigiani trovansi in numero poco inferiore agli studenti», raggiungendo la cifra di 317 («tra gli allievi e gli addetti agli uffici varii»).

Lo sviluppo raggiunto e le caratteristiche specifiche della «sezione artigiani» esigevano dunque un'adeguata organizzazione e una certa autonomia amministrativa. In sintesi, gli autori del progetto propongono, d'accordo con il sentire comune: 1° Che «D. Bosco riabbracci tutta la amministrazione generale»; «2° Che [...], a differenza del passato, divida l'interna amministrazione in due sezioni; studenti la 1ª, ed artigiani la seconda, ciascuna delle quali amministrazioni abbia un regolamento in propria natura con un Capo a

[26] ASC 0592 *Verbali del Capitolo superiore* (16.5.1879).
[27] Cf ASC 110 *Lazzero Diario dell'Oratorio* (maggio 1879).
[28] Cf ASC 04 *Capitolo generale II 1880.*

ciascuna delle due amministrazioni che egli nominerà Direttori o Vice-Direttori».

Con lo scopo, probabilmente, di mettere in risalto l'urgenza della misura proposta, si aggiunge, con crudezza, che, «a parere dei più», le «esigenze attuali degli artigiani» sono: «dare vita alla *Direzione dei laboratori* finora consistente in un cartello stampato ed un Segretario che ignorava e laboratorii e personale dei medesimi».

I salesiani di Valdocco in quel momento non erano solo interessati ai problemi amministrativi. Esiste un documento (*Diverse esigenze degli artigiani da proporre nel Cap. Sup. Gen. del 1880*), nel quale si sottolinea con forza il «bisogno d'una scuola per gli artigiani». Non è neppure firmato; si avverte però che le proposte formulate sono condivise «da tutti gli applicati alla direzione degli artigiani».[29] Il «progetto» (questa è la parola usata dai redattori) abbozzato in esso, pur nella sua semplicità, presenta alcuni punti interessanti. Oltre che per le scuole che già conosciamo (dalla 1ª alla 4ª elementare, scuola di francese e di disegno), si chiede che siano provvisti maestri e locali per una scuola «professionale e commerciale». Per gli artigiani «inscienti di ogni età», si propone pure che «venga loro concessa un'altra ora di scuola oltre la scuola regolare».

Cercando di dare una spiegazione di questa richiesta, formulata nel 1880, si è potuto pensare che «fino a quel momento gli apprendisti di Valdocco seguissero le comuni scuole serali aperte dalla casa, sia pure con l'integrazione di qualche corso speciale».[30]

Abbiamo visto però che, già prima degli anni '70, si parlava abitualmente a Valdocco della «scuola per gli artigiani». Un problema diverso è quello dell'organizzazione e del funzionamento di tale scuola. Infatti, dopo aver precisato che si tratta di una proposta condivisa «da tutti gli applicati alla direzione degli artigiani», gli estensori dello scritto del 1880 chiedono che «venga mutato l'orario scolastico», e le scuole siano tenute al mattino, dalle 7 alle 7 e 3/4 del mattino. Considerano poco adeguato l'orario serale, perché «i giovani dopo una giornata intera di lavoro [sono] spossati dalla fatica e preoccupati nella mente e per ciò poco disposti allo studio ed alla attenzione all'istruzione».

A questo proposito, c'è un dato che ci può avvicinare al clima culturale in cui fu redatto il documento. Colpisce che gli autori della proposta sentissero il bisogno di dedicare un ampio paragrafo (31 righe delle 86 che comprende lo scritto) a far vedere che il nuovo orario richiesto non comporterebbe «gravi danni nel lavoro», cioè nel numero di ore dedicate ad esso.

Probabilmente, nell'addurre queste giustificazioni, si assumeva o si teneva

[29] ASC 04 *Capitolo generale II 1880.*

[30] L. PAZZAGLIA, *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco*, in: F. TRANIELLO (ed.), *Don Bosco nella cultura popolare*, Torino, SEI 1987, p. 44.

presente un modello di apprendistato artigianale, concepito come preparazione per un'arte o mestiere manuale mediante concrete e prolungate pratiche di laboratorio.[31]

Le scuole per gli artigiani continuarono a tenersi di sera. Valdocco non costituiva, neppure in questo caso, un'eccezione nel suo tempo, come vedremo in seguito. Qui è opportuno aggiungere che, in quelle stesse date, don Bosco, in un'esposizione al Prefetto di Torino, scriveva, forse con qualche spiegabile amplificazione, che i giovani «inclinati per natura all'esercizio di certe arti e mestieri più nobili ed elevate», come la tipografia, sono anche «un poco istruiti nel Latino, nel Greco, nel Francese, nella Geografia e nell'Aritmetica».[32]

Ma non è facile documentare se, di fatto, queste materie siano entrate a far parte del programma dei tipografi di Valdocco. In prospettiva più ampia, mi sembra che riflettano meglio la «mens» di don Bosco e la realtà concreta dei fatti le parole dette da don Bosco stesso, pochi mesi dopo, nel 1881, parlando agli ex-allievi: «Io non voglio che i miei figli siano enciclopedici; non voglio che i miei falegnami, fabbri, calzolai siano avvocati; né che i tipografi, i legatori e i librai si mettano a farla da filosofi e da teologi. A me basta che ognuno sappia bene quello che lo riguarda; e quando un artigiano possiede le cognizioni utili ed opportune per esercitare la sua arte, ne sa quanto è necessario per rendersi benemerito della società».[33]

Intanto era stato celebrato il 2° Capitolo generale. Non sembra che sia stata presa in esame la proposta dei responsabili della sezione artigiani di Valdocco. Anzi, dai verbali si riceve l'impressione che il tema degli artigiani non fu oggetto di particolari approfondimenti. C'è qualche rilievo però non privo d'interesse. Nella conferenza 8ª, in margine alla discussione sulla convenienza di fondare un «convitto» a Cremona, fu ribadito questo criterio generale: «Si ripeté intanto ciò che già tante altre volte si disse in altre circostanze che cioè ciò che ci tiene su e deve essere nostro scopo speciale dover essere i collegi od

[31] Si deve pure tener conto della situazione concreta di Valdocco. Il 15 novembre 1878, Barberis scrive nella sua «Cronachetta»: «La tipografia è così soppraffatta di lavoro che se vi fosse doppio numero di operai e di macchine non disimpegnerebbe ancora tutto. [...]. D. Bosco si rivolge a D. Lazzero dicendo che provveda: si cerchi qualche mezzo ma si faccia quanto occorre fare: è un vero inconveniente lasciare i lavori così incompiuti. Si cerchino degli operai si lavori anche tutta la notte: almeno quelli che vi sono veglino tardi alla sera, oppure si raddoppino in modo per esempio che alcuni comincino a lavorare alle 4 del mattino e vadano verso le 10; alle 10 comincino altri e non cessino che circa le 4 [...]. Ciò che avviene dei tipografi avviene degli altri laboratorii [...]. Dai sarti è un finimondo: vi sono da riparare gli abiti agli artigiani generalmente, vi sono grandi lavori per i missionari [...]. Non parlo dei falegnami che lavorano anche di notte ed è necessario far eseguire molto lavoro fuori di casa...» (ASC 110 *Barberis Cronachette* [15.11.1878]).

[32] E II 598.

[33] *Annali* I 658.

ospizi di artigianelli, gli Oratori e riguardo a scuole quelle pel popolo e per poveri giovani abbandonati. Queste case sono più secondo il nostro scopo».[34]

Nelle *Deliberazioni* finali, pubblicate nel 1882, troviamo pure un punto che va rilevato. Tra le competenze dell'Economo del Capitolo superiore, si stabilisce quella di tenersi «in relazione cogl'Ispettori intorno all'avanzamento delle Case professionali, affinché i laboratori siano ben diretti pel vantaggio morale e materiale delle medesime».[35]

Ormai le «sezioni artigiani» non dipendevano più dal «consigliere scolastico generale». Era stato fatto un nuovo passo verso un'organizzazione più autonoma e più rispondente alle esigenze caratteristiche del settore. Nell'ambiente italiano più vasto, le cose stavano pure cambiando, e nel cambiamento aveva avuto un notevole influsso l'eco delle esperienze realizzate all'estero. L'istruzione professionale (regolata dalla legge del 30 maggio 1878 e affidata al Ministero dell'agricoltura, industria e commercio) cominciò a dare i primi passi, nel 1879-1880, sorretta dalle circolari del ministro Cairoli, «per l'istituzione di scuole serali e domenicali d'arti e mestieri».[36]

La legge dell'11 dicembre 1880 regolava, in Francia, le «écoles manuelles d'apprentissage». In virtù della medesima si crearono varie «Écoles Nationales Professionnelles»: Vierzon (1881), Armentières (1882), Voiron (1882).

Nuovi stimoli e richieste provenivano dal mondo del lavoro. In sintonia con il primo sviluppo industriale, la Sezione milanese del «Partito operaio» includeva, nel 1882, «nel suo programma di rivendicazioni le "scuole professionali di arti e mestieri, integrali, laiche e obbligatorie"».[37]

4. Linee per un piano di formazione nelle «case di artigiani» (1883-1887)

In queste due coordinate: le istanze sentite all'interno delle «sezioni di artigiani» e le nuove cure dedicate dallo Stato alle «scuole di arti e mestieri», s'inserisce il 3° Capitolo generale della Società Salesiana del 1883. Tra le materie proposte per lo studio, è indicato il tema: «V. Indirizzo da darsi alla parte operaia nelle case salesiane e mezzi di sviluppare la vocazione dei giovani artigiani». Era la prima volta che il supremo organismo legislativo della Congregazione si occupava direttamente e sistematicamente di tale problematica.

[34] ASC 4 *Capitolo generale II 1880* (ms. di don Marenco). Nelle conferenze precedenti si parlò del noviziato per i coadiutori.

[35] *Deliberazioni del secondo capitolo generale della Pia Società Salesiana* tenuto in Lanzo Torinese nel settembre 1880, Torino, Tip. Salesiana 1882, p. 13.

[36] G. CANESTRI - G. RICUPERATI, *La scuola in Italia dalla legge Casati ad oggi*, Torino, Loescher 1976, p. 97.

[37] Cit. C.G. LACAITA, *Istruzione e sviluppo industriale in Italia 1859-1914*, Firenze, Giunti-Barbera 1973, p. 84.

Prima dell'inizio dei lavori erano arrivate a Torino le osservazioni «proposte» sulle diverse materie, sollecitate da don Bosco. Alcune delle persone meglio informate vi mettevano schiettamente in risalto il carattere d'urgenza che presentava il tema dell'istruzione degli artigiani e della loro preparazione al mestiere: «Se osserviamo – scrive il coadiutore Giuseppe Buzzetti – due terzi dei giovani che terminano l'apprendisaggio van via incapaci a guadagnarsi la vita».[38]

Il problema non era solo torinese. Don Belmonte, futuro prefetto generale della Società Salesiana, e allora direttore di San Pier d'Arena, abbozzava una diagnosi piuttosto pessimista della situazione: «I giovani artigiani non fanno progressi qui tra noi nella virtù e nell'arte 1° per mancanza di saggi e prudenti assistenti; 2° per mancanza di capi, non dico religiosi, ma onesti cristiani; 3° per mancanza di lavoro importante, nel quale esercitarsi e divenire buoni artisti; 4° in fine per mancanza d'istruzione. Alcuni giovani escono dall'Ospizio dopo 4 anni e non sanno ancora scrivere. Sono demoralizzati dai cattivi esempi dei Capi. Scoraggiati dal nessun profitto nell'arte – irritati dal modo con cui vengono trattati dagli assistenti, e per conseguenza qual amore possono mettere alla casa? Altrove la cosa andrà diversamente».[39]

Gli «studi» sull'indirizzo da darsi alla parte operaia, iniziati nel Capitolo generale del 1883, non furono, per il momento, pubblicati. Era venuto a mancare il tempo necessario per dare l'ultima mano. Essi furono ripresi «brevemente» e portati a termine nel successivo Capitolo generale del 1886.[40]

La lettura degli scarni verbali delle adunanze non ci consente di ricostruire con precisione l'andamento delle discussioni. Qualche disguido posteriore nella datazione, nella siglatura e nella classificazione archivistica dei materiali conservati rende ancora più laboriosa e problematica la determinazione rigorosa dello sviluppo dei lavori.

Chiaramente, non è questa la sede per fare una puntuale analisi comparativa di tali materiali. Ai fini del nostro discorso, basti dire che, tra le carte disponibili nell'ASC, esistono tre autorevoli documenti che costituiscono, con tutta probabilità, le successive stesure della pubblicazione che vide la luce nelle *Deliberazioni* del 1887, cioè la cosiddetta «parva charta» delle scuole professionali salesiane.[41]

[38] ASC 04 *Capitolo generale III 1883* («Proposte dei confratelli»).

[39] ASC 04 *Capitolo generale III 1883* (Lettera al regolatore del Capitolo, don Bonetti, in data 11.8.1883).

[40] Dai verbali del Capitolo superiore si può vedere che don Bosco avrebbe desiderato che le decisioni del 1883 fossero pubblicate prima del 1886. Infatti, nella seduta del 24 ottobre 1884, «D. Bosco invita il Capitolo a far coordinare le ultime decisioni del Capitolo generale del 1883 perché si possano stampare. Osserva che questo lavoro fu troppo trasandato perché le troppe occupazioni siano scusa sufficiente. Bisogna però non lasciarsi sorprendere dal Capitolo generale che avrà luogo del 1886. Il Capitolo disegna [*sic*] D. Barberis e D. Bonetti ad ordinare la relazione e le conclusioni del Capitolo generale 1883. Questo lavoro si faccia a S. Benigno. Sia steso questo lavoro da D. Bonetti» (ASC 0592 *Verbali delle riunioni capitolari* [24.10.1884]).

[41] Cf *Annali* I 649-658; PAZZAGLIA, *Apprendistato* 46-60. La pubblicazione dell'edizione

Nella prospettiva scelta, e in linea con le considerazioni precedenti, sottolineo soltanto alcuni punti centrali.

a) Una prima considerazione riguarda i diversi termini utilizzati. Nei titoli delle diverse redazioni si parla di «classe operaia» o di «parte operaia»; nel corpo dell'esposizione, invece, si usa ripetutamente l'espressione: «case di artigiani». È un elemento in più che ci consente di parlare di una ipotesi di «periodizzazione» che si potrebbe schematizzare nel graduale passaggio da un ravvivato interesse verso gli «artigiani» (1870-1879), ad una più consapevole esigenza di organizzazione e di maggiore autonomia della «sezione artigiana» (1879-1882), ad esplicite proposte di stabilire «case di artigiani» (1883-1886). Anzi, nel 1886, si esamina «seriamente» la convenienza che «ogni casa d'artigiani sia intieramente separata dagli studenti».

Ormai era largamente condivisa la convinzione che per il buon andamento delle cose non bastasse la presenza del «catechista degli artigiani», codificata nel Regolamento del 1877, ma che fosse necessaria l'istituzione di un «prefetto» e di un «direttore» impegnati esclusivamente nella loro cura particolare.[42]

A livello di Capitolo superiore, il titolo e la carica di «consigliere professionale», stabiliti nel 1883, furono definitivamente sanciti dopo la morte di don Bosco. Ma già nel 1887 il Catalogo dei soci della Società Salesiana indicava don Giuseppe Lazzero, membro del Capitolo superiore, come «Consigliere professionale generale». La sua funzione veniva sintetizzata nella cura di quanto spettava «all'insegnamento delle arti e mestieri».[43]

Era così completato un quadro organizzativo che doveva rimanere quasi immutato fino agli anni '60 del presente secolo.

b) Lo sforzo organizzativo e la maggiore centralità dell'impegno salesiano nel settore trovavano forse riscontro in un'accresciuta consapevolezza della rilevanza che il mondo del lavoro stava conquistando nelle ultime decadi del-

critica di questi documenti permetterà di fare un esame più puntuale dei diversi temi, delle varianti introdotte nelle successive edizioni e degli autori delle medesime.

[42] Nel 1876, in una riunione del Capitolo superiore, si stabilì di «chiamare all'Oratorio D. Branda prefetto di Valsalice per metterlo poco alla volta direttore degli artigiani» (ASC *Verbali del Capitolo superiore* [27.1.1876]). Ma ancora nel 1884 «D. Cagliero insiste essere necessario nominare due direttori distinti, indipendente un dall'altro ciascuno responsabile per la sua parte, uno per gli studenti e l'altro per gli artigiani» (ASC 0592 *Verbali delle riunioni capitolari* [4.9.1884]). Nella stessa riunione, don Durando «osserva che ci vorrebbe la divisione in tutto fra studenti ed artigiani: divisione di casa, di chiesa etc.». Giorni più tardi, si parla ormai di «D. Lazzero direttore degli artigiani». Nel mese di marzo del 1875, don Barberis aveva scritto: «Ma la cosa principale che distinse questa festa di S. Giuseppe da tutte le altre fu un'accademia religiosa che fecero gli artigiani in onore del loro patrono e per festeggiare D. Lazzero Gius. V.direttore dell'Oratorio e negli anni scorsi direttore degli artigiani» (ASC 110 *Barberis Cronachette* 1875).

[43] Nella seduta capitolare del 4.9.1884, don Rua propose «nominare D. Lazzero attuale Direttore dell'Oratorio al nuovo ufficio di Consigliere professionale ufficio stato creato dal Capitolo [generale] nell'anno passato» (ASC 0592 *Verbali delle riunioni capitolari*).

l'Ottocento. La prima redazione dei documenti capitolari si apre con questa dichiarazione: «La parte operaia prende ai nostri giorni nella civile società tale influenza, da far impensierire seriamente; poiché dal buono o cattivo indirizzo di quella dipende il buono o cattivo andamento di questa».[44]

Da tale premessa si fa poi scaturire una conclusione fondamentale: «l'indirizzo pertanto da darsi alla parte operaia nelle nostre Case dev'essere atto ad ottenere il fine che la nostra P. Società si propone nell'assumersi l'educazione di detta classe di cittadini; che è di allevare il giovane artigiano in modo che uscendo dalle nostre Case dopo il suo tirocinio conosca bene il suo mestiere, onde guadagnarsi il vitto; ed abbia ancora e nella religione e nella scienza sufficiente istruzione secondo il suo stato».

La premessa sulla «influenza» della «parte operaia» scomparve nelle redazioni successive, più schematiche e senza riferimenti a situazioni concrete. Al suo posto però troviamo nell'ultima stesura del 1886 un elemento tutt'altro che irrilevante: non solo si collega l'indirizzo da darsi alla «parte operaia» con le finalità educative proprie dell'opera dei salesiani, ma si ribadisce inoltre che il ricoverare i giovani abbandonati e l'avviarli a qualche arte o mestiere si colloca «fra le principali opere di carità che esercita la nostra pia Società».[45]

In questa luce diventano particolarmente suggestive le parole pronunciate da don Bosco nello stesso anno in Spagna: «Come città industriale Barcellona ha più interesse d'ogni altra a proteggere i *Talleres* salesiani. Da simili case escono annualmente molti giovani utili alla società, i quali vanno nelle officine e nei laboratori a diffondere le buone massime; così stanno lontano dalle carceri e dalle galere e si cambiano in esempi viventi di salutari principi. Il giovane che cresce per le vostre strade, vi chiederà da prima una elemosina, poi la pretenderà ed infine se la farà dare con la rivoltella in pugno».[46]

C'è un altro punto, nelle prime redazioni, che merita di essere rilevato: l'esigenza di preparare il giovane operaio per superare le difficoltà della «moderna civile società» senza «venir meno né alla giustizia né alla carità». D'altra parte, nella redazione definitiva si avverte una variante che va messa pure in risalto: non solo si dice che è conveniente che i giovani operai, finito il tirocinio, si iscrivano tra i cooperatori salesiani, ma si aggiunge che è necessario metterli in contatto con «qualche Associazione Operaia Cattolica». Precisamente alcuni mesi prima (24.6.1886), la sezione di San Gioacchino dell'Unione Cattolica Operaia di Torino aveva nominato don Bosco presidente onorario.[47]

c) Sulla base di questi elementi, sarebbe eccessivo voler ampliare molto la

[44] ASC 04 *Capitolo generale IV 1886* («Proposte»).

[45] *Deliberazioni del terzo e quarto capitolo generale della Pia Società Salesiana tenuti a Valsalice nel settembre 1883-86*, San Benigno Canavese, Tipografia Salesiana 1887, p. 18.

[46] Citato in: *Annali* I 659.

[47] Cf BS 10 (1886) 7, 74-76.

consapevolezza che don Bosco e i suoi collaboratori potevano avere riguardo alla valenza sociale della loro opera e degli orientamenti delineati per attuarla. È invece documentata la centralità dell'educazione. La preoccupazione di «migliorare la condotta degli artigiani», con qualche venatura moralistica, degli anni '70 si fa, negli anni '80, esplicita proposta educativa. In tutti i documenti capitolari si ribadisce che «triplice pare dovere essere l'indirizzo da darsi all'educazione dell'artigiano: morale, intellettuale e professionale». Ed attorno a questo trinomio viene strutturata l'esposizione degli obiettivi e degli orientamenti metodologici proposti.

In un secondo momento, non si parla di «indirizzo morale», ma, significativamente, di «indirizzo religioso-morale». Tuttavia l'esplicitazione della dimensione religiosa, con qualche sottolineatura degli aspetti devozionali, non comporta una minore attenzione alle altre dimensioni.

Tra le norme e gli orientamenti suggeriti per raggiungere gli obiettivi proposti, ne sottolineo alcuni di maggior interesse: elaborare un programma scolastico da seguirsi in tutte le case salesiane di artigiani; garantire la presenza di buoni capi laboratorio; seguire, nella scelta di un'arte o mestiere, l'inclinazione dei giovani; fissare la durata del tirocinio di apprendistato in almeno cinque anni; classificare gli alunni in sezioni successive secondo il livello di istruzione; dividere il complesso dell'arte o mestiere in corsi e gradi progressivi da percorrersi gradatamente dagli apprendisti...

d) Gli studiosi salesiani che si sono occupati del tema hanno sottolineato il valore di questi orientamenti.[48] Gli studiosi non appartenenti alla cerchia salesiana hanno adottato posizioni differenziate. Redi Sante di Pol, riferendosi alle «importanti norme» del 1886, scrive: «I primitivi laboratori vennero trasformati in vere e proprie scuole professionali strutturate in modo da offrire ai giovani una formazione completa che permettesse di farne dei buoni cristiani, dei cittadini coscienti e dei lavoratori qualificati». E aggiunge che l'introduzione di alcuni di questi elementi, nelle ultime decadi del secolo XIX, «le posero all'avanguardia fra le analoghe scuole religiose e non».[49] Luciano Pazzaglia invece, nel suo recente e documentato studio, pur riconoscendo che tutti questi erano «elementi di non poco conto», pensa che «il progetto messo a punto nel 1886 da don Bosco e dai suoi collaboratori non aveva ancora

[48] Cf ALBERDI, *Impegno dei salesiani nel mondo del lavoro* 9-63; L. PANFILO, *Dalla scuola di arti e mestieri di don Bosco all'attività di formazione professionale (1860-1915)*. Il ruolo dei salesiani, Milano, LES/Libreria Editrice Salesiana 1976; F. RIZZINI, *Don Bosco e la formazione professionale. Dall'esperienza alla codificazione*, in «Rassegna Cnos» 4 (1988) 2, 15-56.

[49] R.S. DI POL, «L'istruzione professionale popolare a Torino nella prima industrializzazione», in: *Scuole, professioni e studenti a Torino*. Momenti di storia dell'istruzione, Quaderni del Centro di Studi «Carlo Trabucco», Torino, Centro Studi sul Giornalismo Piemontese 1984, p. 81; cf V. MARCHIS, «La formazione professionale: l'opera di don Bosco nello scenario di Torino, città di nuove industrie», in: G. BRACCO (a cura), *Torino e don Bosco*, vol. I, Torino, Archivio Storico della Città di Torino 1989, p. 217-238.

molto della scuola, ma continuava a ispirarsi all'idea di un apprendistato che, sia pure nel rispetto dei gusti e delle attitudini personali, doveva impegnare ogni giovane a integrarsi, immediatamente, con una ben precisa e determinata attività lavorativa».[50]

Si deve dire, senz'altro, che il tempo dedicato all'attività intellettuale era, chiaramente, scarso: un'ora di scuola, dopo aver finita la giornata di lavoro nel laboratorio; e, per i più bisognosi, un'altra ora di scuola al mattino dopo la messa. Si tratta, senz'altro, di un passo avanti nei confronti della situazione del 1880; ma un passo timido. E penso che gli stessi capitolari si sono resi conto del fatto, perché aggiunsero un inciso non privo di significato: «Dove poi le leggi richiedessero di più converrà adattarsi a quanto è prescritto».

Più ancora, quelli che presero parte alla prima stesura del documento capitolare avevano manifestato con chiarezza la necessità di superare una situazione negativa: «Per l'educazione dell'intelletto vi sono già in quasi tutte le nostre case d'artigiani le scuole serali per loro. Ma generalmente si osserva che essendo fino adesso tale insegnamento lasciato al criterio ed arbitrio dei singoli insegnanti o per l'inopportunità delle materie, o per il tempo troppo breve, i poveri giovani dopo 6 o 7 mesi di scuole serali o poco o nessun profitto ne riportano».[51]

La diagnosi si poteva applicare pure a non poche istituzioni educative del tempo.[52] Ma la serietà della medesima non dovette passare inosservata a Valsalice. Anche se le misure prese allora ci sembrano oggi eccessivamente «deboli», è giusto riconoscere che nel «progetto del 1886» ci sono elementi che si dovevano dimostrare fecondi. In concreto, si afferma senza riserve che gli artigiani devono acquisire un «corredo di cognizioni letterarie, artistiche e scientifiche». Soprattutto la decisione di elaborare un programma scolastico da seguire in tutte le case di artigiani ebbe riflessi positivi nello sviluppo del settore professionale salesiano.

Detto programma fu compilato molti anni dopo la morte di don Bosco. Tra le carte del 1886, si conserva soltanto un abbozzo, ancora limitato nelle coordinate, di una istruzione elementare. Si ribadisce ripetutamente l'esigenza che i giovani artigiani «abbiano le cognizioni opportune al loro stato», ma si ha l'impressione che si pensi a un'indispensabile cultura generale. Non arrivarono a completa maturazione, per il momento, alcune istanze feconde già presenti nel 1886. Nel 1883, don Branda aveva suggerito che i giovani apprendisti dovevano essere ben istruiti nella religione e nelle lettere, ma si doveva spiegar loro la teoria dell'arte o mestiere che ognuno desiderasse imparare.[53] Qualcuno aveva proposto che, superati alcuni difetti e lacune, si stabilissero

[50] PAZZAGLIA, *Apprendistato* 63.

[51] ASC 04 *Capitolo generale IV 1886* («Proposte»).

[52] Cf G. BIFFI, *Opere complete* IV: *Riformatori per giovani*, Milano, Hoepli 1902.

[53] ASC 04 *Capitolo generale III 1883* («Proposte dei confratelli»). Il coadiutore P. Barale proponeva: «Si dia alla scuola accademia, teatro indirizzo operaio».

nelle case salesiane «scuole professionali». La proposta era stata formulata da don Louis Cartier. È la prima volta che si trova, negli scritti salesiani consultati, l'espressione «scuole professionali» («écoles professionnelles»). Anni prima, nel 1880, scrivendo ad un altro salesiano in Francia (don Ronchail), don Bosco aveva detto: «Si tenga fermo che noi siamo per l'agricoltura e per le arti e mestieri. Se si fa a qualche nostro allievo scuola professionale ed anche latino si è per formare dei *sorveglianti*, maestri di scuola, capi d'arte e specialmente tipografi, calcografi e fonditori di caratteri».[54]

Queste annotazioni ci portano ad occuparci di un ultimo punto.

5. Presenza di don Bosco e presenza dei collaboratori: un tema da approfondire

Dall'esame delle diverse redazioni dei documenti capitolari del 1883 e del 1886 emerge un fatto che può, forse, sorprendere: nessuna delle numerose correzioni e aggiunte che si osservano negli originali può essere attribuita alla mano di don Bosco. Sul tema specifico dei giovani artigiani, i verbali del 1883 trascrivono un intervento: «Onde non avvenga che alcuni laboratori rimangano sforniti e altri rigurgitino, D. Bosco raccomanda che chi è incaricato dell'accettazione conosca quali laboratori difettano di personale e accetti i nuovi alunni colla condizione che siano assolutamente occupati in quei laboratori».[55]

La raccomandazione poteva suonare un po' in contrasto con la norma generale, redatta poco tempo dopo: «Lasciare anzitutto i giovani liberi di scegliersi quel mestiere, cui da natura si sentono più richiamati». Non è da escludere, dunque, che il citato intervento abbia potuto avere un certo peso nella redazione, più sfumata, del documento finale: «Secondare possibilmente l'inclinazione dei giovani nella scelta dell'arte o mestiere».[56] L'avverbio «possibilmente» fu introdotto, sopra la riga, dal segretario del Capitolo generale, don Marenco, nell'ultima redazione.

Don Bosco aveva parlato in prospettiva pratica. A questo proposito, può essere utile addurre un altro suo intervento dello stesso periodo, sebbene in sede diversa. Nel 1885, davanti ai membri del Capitolo superiore, evocò in questi termini le origini e il significato della sua opera: «All'Oratorio, gli interni primi furono gli studenti e poi gli artigiani in soccorso degli studenti.

[54] E III 555.

[55] ASC 04 *Capitolo generale III 1883* (6.9.1883). In quella stessa occasione si era accennato al tema del noviziato dei coadiutori: «Entra in questione se sia necessario aprire un noviziato apposito per gli ascritti artigiani, D. Bosco opina di migliorare la loro posizione separandoli dal resto degli artig[iani]. Quasi tutti opinano di fondarlo separatamente. Resta sospesa questa speciale deliberazione. Però si cercherà di stabilire qualche cosa a S. Benigno».

[56] *Deliberazioni del terzo e quarto capitolo*, p. 21.

Quindi prima calzolai poi sarti. Ci fu bisogno di libri, quindi legatori. Primo legatore Redino sopranominato Governo; vennero quindi le fabbriche ed ecco falegnami e fabbri ferrai. Il lavoro agli artigiani lo danno gli studenti».[57]

Oggi ci può sembrare che la questione sia stata affrontata in una prospettiva alquanto ristretta. Ma l'esigenza pratica di rispondere a bisogni concreti costituisce una costante di cui non si può prescindere se si vuole capire l'opera di don Bosco; il quale, d'altra parte, ebbe al centro della sua attenzione che i giovani artigiani imparassero un'arte o mestiere per poter guadagnarsi onoratamente la vita. Due aspetti di una stessa preoccupazione che illuminano affermazioni ed esperienze.

Senza dimenticare questi fatti, e schematizzando abbastanza, si potrebbero ipotizzare alcune modalità di presenza di don Bosco nel tema che ci occupa nell'arco di tempo considerato: gli interventi propri del periodo dal 1870 al 1878 (pubblicazione del Regolamento, acquisto di macchinari per i laboratori, proposta di soppressione di alcuni di essi...) si fanno molto più rari dopo il 1879, una volta decisa la maggiore autonomia della casa di Valdocco. La partecipazione dei collaboratori, già notevole negli anni '70, diventa rilevante e quasi prevalente nell'ultimo periodo: dal 1883 al 1886.

Non mi riferisco unicamente al contributo dato dai redattori dell'ultimo documento capitolare. La partecipazione voluta dallo stesso don Bosco ebbe una base più ampia. Egli, nel 1883, aveva inviato una circolare a tutti i direttori delle case salesiane, invitandoli a proporre, d'accordo con il loro «capitolo particolare», quanto credessero necessario sulle materie da studiare nel Capitolo generale. E ancora lo stesso don Bosco aveva detto ai membri delle commissioni che dovevano studiare i diversi argomenti, di attenersi «strettamente alle regole, alle Deliberazioni precedenti e alle proposte».

Il discorso su «don Bosco e le scuole professionali» è, dunque, strettamente legato al discorso più ampio sui «collaboratori di don Bosco e le scuole professionali». E questo si collegherebbe, a sua volta, con l'esigenza di avvicinarsi alla «vita reale» di istituzioni collocate in diversi contesti culturali, come suggerisce lo stesso carattere internazionale della commissione che studiò «l'indirizzo da darsi alla parte operaia» nel 1886: don Luigi Nai (prefetto del noviziato di coadiutori di San Benigno e relatore del tema), don Giuseppe Lazzero (consigliere professionale generale), don Giovanni Branda (direttore dei «Talleres salesianos» di Sarriá-Barcelona), don Pietro Perrot (direttore della colonia agricola della Navarre), don Domenico Belmonte (direttore della casa di San Pier d'Arena), e il coadiutore Giuseppe Rossi.[58]

Ovviamente, non è il momento di aprire un nuovo capitolo; ma di chiudere la rapida rassegna fatta finora, suggerendo alcune considerazioni finali.

[57] ASC 0592 *Verbali delle riunioni capitolari* (14.12.1885). Cf *Annali* I 650.

[58] La commissione del 1883 era composta dai citati don Lazzero e don Perrot, e poi da don A. Sala (economo generale), don C. Ghivarello (direttore di Mathi), don J. Ronchail (direttore di Nice), don P. Albera (ispettore della Francia e direttore di Marseille), don G. Bologna (vice-direttore di Marseille).

Prescindendo dalla fondazione e dall'impulso dato ai primi laboratori, l'opera di don Bosco in questo settore, nel periodo considerato, andrebbe collocata in una cornice di riferimento più ampia.

a) Prima di tutto, la sua esperienza pedagogica. In essa occupano un capitolo importante gli orientamenti dati nelle «buone notti», nelle lettere, nelle conversazioni e discorsetti fatti agli studenti e artigiani sopra punti semplici e centrali: amore al lavoro, adempimento del dovere, frequenza dei sacramenti... Il presente Congresso si occuperà, in prospettive e in momenti diversi, di questi argomenti. Per ora, vorrei riferirmi solo a un punto. Nelle «proposte» e nella discussione del tema degli artigiani nel 1886 furono formulate lamentele riguardo a certe misure disciplinari severe e riguardo all'«abbandono» in cui erano lasciati più d'una volta i giovani apprendisti. Prima di congedarsi dai capitolari, don Bosco fece un accorato appello perché fossero evitati i «metodi rigorosi» e si mettesse in pratica il Sistema preventivo. Un'aggiunta introdotta dalla penna del suo vicario, don Rua, nella stesura del documento del 1886 è illuminante: «Usar ogni cura perché sappiano di essere amati e stimati dai Superiori, e questo si ottiene trattandoli con quello spirito di vera carità che solo può renderli buoni» (Nella nota lettera del 1884 c'è un'espressione molto simile).

b) L'incremento del numero di alunni nella sezione artigiani di Valdocco continuò a mantenere un ritmo costante.

Tabella 3: *Numero di alunni artigiani e di altri impiegati accettati a Valdocco nel corso di ciascun anno solare (1880-1887)*

anno	alunni	altri	totale
1880	90	61	151
1881	73	64	137
1882	96	81	177
1883	150	58	208
1884	116	50	166
1885	126	69	195
1886	144	51	195
1887	195	74	269

(Fonte: ASC *Torino Valdocco Anagrafe giovani 1869-1901*)

In un momento di depressione economica e di scarsa attenzione pubblica all'istruzione professionale, i laboratori salesiani offrivano a molti figli di famiglie contadine o del ceto popolare un mezzo di promozione sociale. La domanda non era solo piemontese né solo italiana. Negli ultimi anni della vita di don Bosco furono aperte scuole salesiane di arti e mestieri in Francia (Nice, Marseille), Argentina (Almagro, Buenos Aires), Spagna (Sarriá-Barcelona), Brasile (Niteroi, Rio de Janeiro, São Paulo).

L'introduzione realista e flessibile delle *Deliberazioni* del 1887 permise di superare, nella pratica, limiti reali, assumendo istanze e orientamenti fecondi. Nel 1895, don Rua sentì il bisogno di ricordare ai salesiani che il vero nome dei nostri laboratori era quello di «scuole professionali».[59] Chiaramente, non si trattava solo di una questione di termini. E, certamente, nella strada già percorsa dall'opera di don Bosco era servita di orientamento e guida la raccomandazione che egli aveva fatto nel Capitolo generale del 1883: «Di conoscere e adattarci ai nostri tempi».[60]

(*Traduzione dallo spagnolo*)

[59] *Lettere circolari di don Michele Rua ai salesiani*, Torino, SAID «Buona Stampa» 1910, p. 126.

[60] ASC 04 *Capitolo generale III 1883* (verbale del «7 Settembre Sera Ultima Conferenza», ms. di don Marenco).

INTEGRAZIONE SCUOLA-EXTRASCUOLA NELLA PROSPETTIVA DI DON BOSCO

Cesare SCURATI

L'analisi del tema può utilmente cominciare – crediamo – con la considerazione che il rapporto di cui si parla nel titolo si presenta, nell'esperienza attuale, come impresa non certo facile e, comunque, come prospettiva dai passaggi e dagli esiti tutt'altro che scontati.[1] È fin troppo evidente, infatti, che siamo di fronte ad uno dei problemi fra i più aperti e controversi con i quali ci si trova oggi a fare i conti.

Viene allora spontaneo chiedersi, nel riconnettere la questione allo sfondo generale dell'opera di don Bosco ed alla realtà storica ed operativa della pedagogia salesiana, se anche in questi ambiti non si è forse trattato di un aspetto in qualche modo complesso e non privo di risvolti che possono ancora suscitare qualche interesse e qualche eco.

Composizione facile o difficile, allora, quella fra scuola ed extrascuola nella pedagogia di don Bosco ed in quella salesiana?

Cominciamo dunque a dipanare l'interrogativo.

1. Oltre le sintesi

Diciamo subito – tanto per esporre immediatamente la nostra ipotesi di lavoro – che il problema di cui ci stiamo occupando ha costituito un punto di affaticamento, sia interno alla pedagogia salesiana sia relativo all'interpretazione e valutazione da parte della critica, meritevole di essere ripreso, circa il quale ci sentiamo di dire che ci troviamo di fronte ad una «mediazione» tutt'altro che semplice, i cui risultati sfuggono, almeno in parte, a quella estrema potenzialità e capacità di sintesi assoluta di opposti e di contrasti nella quale molti hanno fatto e fanno tutt'ora risiedere il tratto più tipicamente ed irripetibilmente originale della personalità e dell'azione di don Bosco.

Ora, la qualificazione della testimonianza e dell'opera del «fantasioso e

[1] Per una prospettazione d'insieme di questa problematica cf C. SCURATI (a cura), *L'educazione extrascolatica. Problemi e prospettive*, Brescia, La Scuola 1986.

ostinato contadino dei Becchi»[2] come realizzazione di significati di ordine sintetico assoluto (da collocare su vari piani: psicologico innanzitutto, poi via via culturale, sociale, storico-politico, pastorale, pedagogico-educativo) deve essere indubbiamente accolta come un risultato pressoché indiscutibile delle analisi che, soprattutto negli ultimi anni, gli sono state dedicate, ed alle quali non è inutile dedicare una sia pur rapida attenzione.

C'è chi ha parlato della convivenza in lui di «due personalità [...] marcatamente distinte: da un lato, l'organizzatore abile e deciso, l'imprenditore del sacro, il realizzatore lungimirante e costante di progetti ad ampio respiro di terrestre palpabilità e concretezza; dall'altro, lo spirito tormentato da angosce e da visioni infernali, in un continuo contrasto con forze oscure e potenti che gli si opposero a lungo». E ancora: «Da un lato [...] il maestro delle cose; dall'altro l'alunno dei sogni», così che «nel misterioso equilibrio tra queste due opposte e apparentemente inconciliabili opzioni risiede il segreto della forte, indimenticabile e strenua personalità di questo Santo, della sua strabiliante avventura terrena»,[3] la cui caratteristica più sorprendente può essere fatta consistere, infine, nella «straordinaria capacità [...] di convivere col soprannaturale in una quotidiana simbiosi di apparente normalità, eppure avvertendone drammaticamente il peso».[4] Per altri si evidenzia «una struttura complessa di personalità, dalla tempra attiva e contemplativa: imprenditore e mistico realista e poeta, alacre e prudente, malleabile e tenace» nella quale «si armonizzano poli antinomici nella ricchezza interiore: schiettezza e rispetto, precisione e libertà di spirito, tradizione e modernità, umiltà e magnanimità, gioia e austerità, intuitività nel progetto e prudenza nell'esecuzione, audacia fino alla temerità e calcolo di circospezione, diplomazia oculata e ipocrisia rifiutata» fino a comporre la «tenacia volitiva» con la «flessibilità davanti a situazioni cangianti», l'«ottimismo sfidante» con il «realismo calcolato», l'«astuzia del serpente» con la «purezza della colomba», ed a disegnare la figura di «un uomo cittadino del cielo coi piedi ben piantati sulla terra»[5] in un «vivente equilibrio tra memoria e profezia, tra libertà e obbedienza, tra sensibilità e fortezza, tra familiarità e riservatezza, tra umiltà e magnanimità, tra dinamismo e posatezza, tra ideale e pragma, tra fede e storia»,[6] consolidato nelle forme peculiarmente tipiche di «una santità che si inarca nelle pieghe del quotidiano».[7]

Muovendoci ora su un altro piano, troviamo l'accenno all'«intreccio inestricabile in termini razionali di tradizionalismo e di innovazione»,[8] che si

[2] M.L. STRANIERO, *Don Bosco rivelato*, Milano, Camunia 1987, p. 25.
[3] *Ivi* 30.
[4] *Ivi* 33.
[5] S. PALUMBIERI, *Don Bosco e l'uomo*, Torino, Gribaudi 1987, p. 31.
[6] *Ivi* 73.
[7] *Ivi* 123.
[8] F. TRANIELLO, *Don Bosco e il problema della modernità*, in: *Don Bosco e le sfide della modernità*, Torino, Centro Studi «C. Trabucco» 1988, p. 43.

esplicita nella costatazione di un'incrollabile fedeltà alla tradizione capace di sfociare nel più apprezzabile contributo al divenire stesso della modernità, in cui «un intento religioso si salda con un intento e un risultato civile».[9] Giungendo, infine, al terreno che ci pertiene più da presso, possiamo rifarci alla indicazione della convivenza dell'«ispirazione dall'alto» con la «piena docilità al reale verificato attraverso l'esperienza»,[10] cui si unisce l'attitudine a «ricevere gli insegnamenti e gli usi tradizionali e nel tempo stesso rinnovarli, infondendovi uno stile ed una vita nuova, misurati su un profondo senso di umanità, sull'affetto per i giovani e sull'impegno per la loro educazione integrale».[11]

Non è per nessun motivo messa fuori gioco, per concludere, quella «sintesi vitale [...] di vocazione religiosa, di passione e autentica benevolenza, di carità, di grazia, non scompagnate da intelligenza e da eccezionali capacità organizzative e di aggregazione»[12] che può venire assunta come rappresentazione criticamente ed interpretativamente più adeguata della pedagogia di don Bosco, che si viene a configurare, in questo senso, come una grande costruzione educativa sinergicamente propositiva, capace di armonizzare in un solo e medesimo respiro formativo il materiale (il ricovero, il cibo, il vestiario, la protezione) con lo spirituale (la preghiera, l'istruzione, la catechesi, la vita sacramentale), il sociale (la comunità, il gruppo, il mestiere) con l'individuale (l'accoglienza, il dialogo personalizzato, la confessione, la guida spirituale), l'espressivo (il teatro, la banda, le passeggiate, il cortile, l'allegria, la festa) con l'organizzato (i regolamenti, la disciplina, i compiti, lo studio).

Ed è anche certo che don Bosco stesso indicava in questa vitalità organica di sintesi continuamente verificate nei fatti lo specifico del suo «sistema preventivo». Egli quindi fu certamente uomo e santo delle sintesi «impossibili» ma proprio per questo effettualmente dimostrate; fuor di ogni dubbio, come sempre d'altronde in questi casi, educatore eccezionale.

Il nostro intento, quindi, non può certo consistere nel tentativo (che sarebbe del tutto improponibile come tale) di falsificare alle radici questa immagine, la cui piena e convinta accettazione preliminare non esclude, però, che – almeno per quanto riguarda il tema all'attenzione – si possa intraprendere qualche ulteriore percorso analitico.

[9] P. SCOPPOLA, *Don Bosco nella storia civile, ivi* 17.

[10] C. COLLI, *Pedagogia spirituale di Don Bosco e spirito salesiano*, Roma, LAS 1982, p. 18.

[11] E. ALBERICH - U. GIANETTO, *Don Bosco maestro di educazione religiosa*, in «Orientamenti Pedagogici» 35 (1988) 188.

[12] P. BRAIDO, *Don Bosco per la gioventù povera e abbandonata in due inediti del 1854 e del 1862*, in: P. BRAIDO (a cura), *Don Bosco per i giovani*, Roma, LAS 1988, p. 27.

2. Un nodo critico

Che la questione che veniamo sollevando, d'altronde, non sia soltanto una pretestuosa occasione di commento può essere suggerito, a ben vedere, dalla stessa critica donboschiana, che non ha mancato di lasciar intravedere l'esistenza di linee valutative ben diversificate in merito al problema della contemperazione più o meno equilibrata, nell'azione e nella riflessione del Santo, di un'ispirazione «extrascolastica» e di una «scolastica».

Crediamo quindi che sia necessario allo sviluppo delle nostre argomentazioni soffermarci adeguatamente su questo passaggio, che non mancherà di lasciarci intravedere con chiarezza per lo meno due orientamenti sufficientemente distinguibili fra di loro intorno a due fuochi di interesse, costituiti rispettivamente dal riferimento alle ispirazioni originarie e dalla rilevazione delle accentuazioni e dei contributi più preziosamente caratteristici dell'eredità di don Bosco.

Il primo di essi – di cui esamineremo subito articolatamente i motivi e gli aspetti centrali – tende a sottolineare, dunque, che il suo grande contributo originale deve essere mantenuto nell'area dell'educazione extrascolastica, poiché è in questa direzione che le sue intenzioni hanno guardato ed i suoi traguardi si sono autenticati.

M. Casotti, dopo aver accreditato la pedagogia salesiana per la sua «piena corrispondenza ai più vitali bisogni della pedagogia moderna e della pedagogia cristiana insieme»,[13] non manca di notare che «Don Bosco [...], in principio almeno, mirava non tanto alla scuola quanto all'oratorio»,[14] poiché il suo «problema pedagogico dominante era [...] la disciplina, in largo senso intesa: non l'istruzione o la scuola vera e propria»,[15] per poi individuare, come caratteristica distintiva (ed anticipatrice della nuova civiltà pedagogica del vero ed autentico attivismo), la capacità di «ravvicinare studio e ricreazione in modo che l'uno acquisti la spontaneità gioiosa e volontaria dell'altra, e questa abbia in qualche modo la compostezza e la serietà del primo».[16]

I punti evidenziati sono, quindi, due: a) don Bosco non ha preso le mosse dalla scuola ma dalla ricreazione; b) la sintetizzazione armonica di studio e ricreazione rappresenta il suo punto di arrivo.

Considerazioni sostanzialmente non dissimili sono svolte anche da P. Braido, secondo il quale l'atteggiamento di don Bosco verso la scuola e l'insegnamento può definirsi di natura prevalentemente tattico-strumentale – si tratta, cioè, di un passaggio ineludibile in vista della «moralizzazione e santifi-

[13] M. CASOTTI, *La pedagogia di S. Giovanni Bosco*, in: *Il metodo preventivo*, Brescia, La Scuola 1958, p. 7.

[14] *Ivi* 62.

[15] *Ivi* 68.

[16] *Ivi* 61.

cazione del giovane» e della sua «preparazione alla vita»[17] –, per cui la sua didattica ed i suoi criteri organizzativi presentano in genere «scarsa originalità rispetto alla tradizionale scuola umanistica»,[18] alla quale egli stesso era stato istruito, per quanto non devono essere sottaciute la presenza di una «chiara volontà di non fossilizzare mai l'insegnamento con procedimenti antiquati e pesanti»[19] e la consapevolezza della «relatività di ogni tecnica quando più alti e pressanti problemi educativi e umani premono e urgono così come della loro bontà e accettabilità quando possono divenir efficace strumento di una educazione viva e aderente».[20]

Integriamo questi riferimenti con alcuni altri rapidi cenni: B. Bellerate sottolinea la «priorità del fare sull'insegnare»;[21] per L. Cian «non si può dire che il problema scolastico, nei suoi variegati risvolti, sia stato quello che maggiormente ha preoccupato Don Bosco»;[22] secondo G. Dacquino «quello di don Bosco non era [...] un metodo didattico ad azione prevalentemente intellettiva, quindi risolvibile sui banchi di scuola, ma un metodo educativo che si basava essenzialmente sul rapporto affettivo stemperato in tutto l'arco della giornata».[23]

Quest'ultima osservazione ci introduce direttamente ad uno dei contributi cruciali ai quali ricondursi, vale a dire il recente saggio in chiave psicoanalitica di X. Thévenot,[24] nel quale la tesi del primato irreversibile dell'extrascolastico

[17] P. BRAIDO, *Il sistema preventivo di Don Bosco*, Torino, PAS 1955, p. 387s. Quest'impostazione viene seguita anche da G. CHIOSSO (*L'oratorio di Don Bosco e il rinnovamento educativo nel Piemonte carloalbertino*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 83-116), che ribadisce come in Don Bosco «l'interesse per la scuola non oltrepassò [...] il semplice dato suggerito dal pratico buonsenso e cioè che un po' di istruzione poteva consentire a sconfiggere la miseria» (p. 111). Molto diversa è invece l'opinione di G. COSTA, per il quale «Don Bosco sentì [...] la necessità di liberare la scuola dall'aspetto formalistico e instaurare invece una più accentuata coscienza formativa ed educativa. Da questo derivano le notevoli aperture verso tecniche didattiche nuove, più efficaci e interessanti, fondate sul metodo intuitivo e induttivo, sul metodo scientifico della scoperta e della ricerca, sull'uso di sussidi didattici per rendere meno astratto l'insegnamento» (*Don Bosco e la letteratura giovanile dell'Ottocento, ivi* 349).

[18] *Ivi* 108.

[19] *Ivi* 396.

[20] *Ivi* 403.

[21] B. BELLERATE, *Il significato storico del sistema educativo di Don Bosco nel sec. XIX e in prospettiva futura*, in: *Il sistema educativo di Don Bosco tra pedagogia antica e nuova*, Torino-Leumann, LDC 1974, p. 35.

[22] L. CIAN, *Cosa dice Don Bosco alla scuola d'oggi*, in: «Il Maestro» (maggio 1988) 9. Altri lavori significativi: *Il "sistema preventivo" di Don Bosco e i lineamenti caratteristici del suo stile*, Leumann (Torino), LDC 1985; *Educhiamo i giovani d'oggi come Don Bosco*, Leumann (Torino), LDC 1988.

[23] G. DACQUINO, *Psicologia di Don Bosco*, Torino, SEI 1988, p. 135. L'idea centrale è che «il metodo educativo di Don Bosco tendeva, con la forza della persuasione e del cuore, a sublimare e integrare le pulsioni istintive» (*ivi* 142).

[24] X. THÉVENOT, *Don Bosco educatore e il "sistema preventivo". Un esame condotto a partire dell'antropologia psicoanalitica*, in «Orientamenti Pedagogici» 35 (1988) 701-730.

sullo scolastico viene fatta risalire al punto focale iniziale stesso della vocazione sacerdotale-pedagogica di don Bosco, cioè il sogno dei nove anni.[25] È proprio nel sogno – dice Thévenot – che egli identifica l'«asse portante di tutta l'azione educativa salesiana: l'amore di Dio», riconosce «la dolcezza e la carità come virtù centrali dell'educatore» e riceve – qui sta esattamente quello che ci interessa – «il criterio decisivo di qualità della presenza educativa», e cioè «non anzitutto la pertinenza dell'insegnamento impartito ai giovani nella scuola, ma i valori della relazione tra educatore e giovani al momento dei giochi nel cortile della ricreazione».[26]

Il tema della scuola sarebbe, quindi, assolutamente sopravveniente e secondario-accidentale, giustificabile solo in ordine a considerazioni prevalentemente esteriori, quali le esigenze storico-sociali e le pressioni pratiche, ma fondamentalmente estraneo ai succhi più intimamente costitutivi della vocazione salesiana.

Per non ritenere il discorso, a questo punto, chiuso senza possibilità di appello, occorre rivolgerci al secondo degli orientamenti ai quali abbiamo fatto cenno, che, per quanto in misura che non si può non riconoscere minoritaria, tende comunque a modificare sensibilmente le linee fin qui richiamate.

Già V. Cimatti,[27] nell'intento di presentare don Bosco come educatore pienamente accreditabile presso ogni ambiente e ogni situazione educativa, aveva affermato che, nel suo sistema, la scuola costituisce, accanto alla famiglia ed alla Chiesa, uno dei fattori educativi portanti (va detto, però, che questa impostazione finiva col porre eccessivamente in ombra la grande tradizione della ricreazione e del cortile, indubbiamente piegata ad esigenze troppo scopertamente scolasticistiche). Più correttamente, allora, J. Aubry ha ripreso lo spunto fino a formularlo in un modo che compare sostanzialmente più adeguato ed incisivo: «Il cortile era [...] un punto strategico tanto importante quanto la cappella e l'aula scolastica»[28] nelle mani del santo educatore, per cui la triade pedagogica così identificata (cortile - scuola - cappella) va intesa nel senso di un unico articolato ambiente formativo, nel quale tutti e tre gli elementi costitutivi hanno un peso ed un'importanza ugualmente determinante.

Ma l'intervento più decisivamente impegnato, interpretabile come un vero e proprio «controcanto» al saggio di Thévenot appartiene a M. Pellerey, il quale mette – a nostro avviso giustamente – in campo l'appello alla «via della ragione»[29] come elemento del tutto indispensabile di accostamento e di ripensamento della pedagogia di don Bosco.

[25] *Ivi* 708-712.

[26] *Ivi* 710.

[27] Cf V. CIMATTI, *Don Bosco educatore*, Torino, SEI 1925.

[28] J. AUBRY, *Il santo educatore di un adolescente santo: Don Bosco e Domenico Savio*, in: R. GIANNATELLI (a cura), *Don Bosco. Attualità di un magistero pedagogico*, Roma LAS 1988, p. 160. Cf anche J. AUBRY, *Lo spirito salesiano. Lineamenti*, Roma, Ed. Coop. Salesiani 1972.

[29] Cf M. PELLEREY, *La via della ragione. Rileggendo le parole e le azioni di Don Bosco*, in «Orientamenti Pedagogici» 35 (1988) 383-396.

La ragione – ricorda Pellerey – è in lui mezzo educativo esplicitamente ammesso e raccomandato nonché essenziale della sua personalità operativa, quindi elemento consustanziale proprio del suo sistema pedagogico, nel quale l'accettazione e la valorizzazione della natura culturale della persona umana non possono venire in alcun modo sottostimate,[30] a prezzo di alterare, o comunque illanguidire oltre il dovuto, un tratto basilare della sua visione antropologica. Nasce da qui, poi, l'importanza dell'istruzione e della scuola come espressione realizzativa concreta della «volontà di concorrere all'innalzamento morale e materiale delle masse popolari tramite l'azione educativa rivolta ai singoli»,[31] in una piena consonanza di aspirazione pastorale e di missione sociale.[32]

Possiamo, pertanto, fare un primo punto.

Si tratta di sciogliere, in sostanza, il nodo che siamo venuti illustrando nelle sue fondamentali componenti, fino a rispondere in maniera soddisfacente all'interrogativo dal quale siamo partiti.

Ed è appunto questo che cercheremo immediatamente di fare.

[30] Per la concezione antropologica di don Bosco cf PALUMBIERI, *Don Bosco e l'uomo* 61ss.: al di fuori di una visione che attribuisca un primato allo «spirituale disincarnato», don Bosco proclama «la centralità del riferimento ai valori e al fondamento divino e personale di essi nel progetto di riforma integrale della persona e della società, con quella che potremmo oggi chiamare *rivoluzione culturale*, funzionale ad un'autentica civiltà innovativa, biofila e creativa, libera e solidale, nella quale l'uomo, con la sua integralità di corpo-cuore-anima, reticolato di rapporti, strutture e progetti, possa essere oggetto e termine di iniziative di segno umano» (p. 68-69). In questo quadro, il «privilegiamento dell'anima» può accompagnarsi con una «visione [...] positiva della corporeità», il «cuore» farsi «elemento culminante» e «punto di sintesi della ricchezza della persona umana» (p. 64), senza per questo mettere fuori gioco la razionalità intesa come «ragionevolezza» che si qualifica in quanto «funzionalità finalizzata della ragione» corrispettiva al deciso «rifiuto del razionalismo, cerebralismo, erudizionismo, volontarismo» (p. 113).

[31] PELLEREY, *La via della ragione* 386.

[32] Non si può sottrarre don Bosco al clima di crescente interesse per l'istruzione popolare che caratterizza il Piemonte della sua epoca, del quale certamente condivise l'accostamento ad essa come «non un male da esorcizzare, ma una risorsa da valorizzare per provvedere alla completa formazione umana e cristiana dei giovani» (CHIOSSO, *L'Oratorio di Don Bosco* 109) fino a diventarne poi egli stesso uno dei più celebrati fautori e realizzatori. Il tema dello «scolastico» circola anche significativamente a proposito dell'educazione professionale, segnando il distacco dalla fase dei laboratori (modello di riferimento ancora contadino-artigianale) in direzione dell'istruzione professionale vera e propria (modello industriale). Cf al riguardo: D. VENERUSO, *Il metodo educativo di San Giovanni Bosco alla prova. Dai laboratori agli istituti professionali*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 133-142; L. PAZZAGLIA, *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco*, in: F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987, p. 13-80; P. BAIRATI, *Cultura salesiana e società industriale, ivi* 331-357.

3. Una soluzione

Proponiamo, a questo scopo, una sorta di «ritorno a Valdocco», cioè un viaggio a ritroso nei luoghi dell'esperienza diretta di don Bosco per cercare di ritrovare nelle testimonianze originarie del sistema preventivo alcuni possibili elementi di uscita dal problema intorno al quale ci stiamo affaticando.

Come è facile intuire, si tratta di un viaggio che ha anch'esso una meta ben precisa, vale a dire un'ipotesi conduttiva che è conveniente esporre subito nei suoi termini costitutivi: a) la scuola rappresenta una categoria nativa della preoccupazione pedagogica di don Bosco altrettanto quanto la ricreazione (in altre parole: è originaria quanto l'Oratorio); b) lo sviluppo della scolarizzazione in forma istituzionale-collegiale inserisce elementi di squilibrio e difficoltà nella «totalità educativa» immaginata e vissuta dal Santo, di cui egli stesso divenne alla fine del tutto consapevole.

Cominciamo quindi a sviluppare la prima parte dell'ipotesi, raccogliendo per punti distinti quelle che ci sembrano le fondamentali evidenze a favore.[33]

3.1. *Maestro sempre*

Una lettura puntigliosamente accorta, ma nello stesso tempo accettante quel tanto che basta, delle *Memorie dell'Oratorio* rivela facilmente che don Bosco, fin dai momenti «mitici» e «favolosi» della sua vita (si tratta del pastorello dei Becchi, del contadino e garzone in campagna e presso le varie cascine dove lavora, dello studente e poi del seminarista di Chieri), pensa alla scuola e la fa, percepisce in un senso unitariamente globale la vocazione sacerdotale e quella didascalica (a Don Calosso che lo interroga dice di voler studiare «per abbracciare lo stato ecclesiastico» e questo, a sua volta, per poter avvicinare, «parlare, istruire nella religione tanti miei compagni»), unisce sempre l'istruzione alla ricreazione, vuole essere maestro: è saltimbanco *e* predicatore, prestigiatore *e* lettore, organizzatore di giochi *e* insegnante, tanto da identificare la sua missione nell'essere contemporaneamente prete *e* istitutore.

3.2. *Scuola subito*

Le attività dell'Oratorio comportano pressoché immediatamente, fin dai loro inizi ed a partire dai momenti precari e randagi, tempi e spazi per la scuola, che appare, in taluni casi, preoccupazione perfino dominante.

Già nella fase della cappella annessa all'edificio dell'Ospitaletto di S. Filomena c'è un «locale destinato a cappella, a scuola o a ricreazione dei gio-

[33] Da qui in avanti, dove non diversamente indicato, i testi di Don Bosco a cui si farà riferimento sono tratti da: BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo*.

vani»; nel periodo di S. Francesco è lui stesso ad affermare di avere «conosciuta la necessità di qualche scuola»; al Rifugio ed in Casa Moretta ha avvio la «scuola domenicale stabile» e si pongono le basi di quelle «scuole serali» che troveranno poi il loro più definitivo sviluppo dopo il trasferimento a Valdocco; comincia «l'insegnamento gratuito di italiano, di latino, di francese, di aritmetica» per i giovani ai quali chiedeva di aiutarlo nel catechismo e nelle scuole, il cui sviluppo è talmente fiorente da consigliargli di dare l'avvio alla stesura delle prime opere divulgative (la *Storia Sacra*, il *Sistema Metrico Decimale*) ed edificanti (*Il Giovane Provveduto*); alle classi di normale istruzione scolastica si uniscono ben presto quelle di canto e musica e non tarderanno i corsi ginnasiali e liceali e poi i laboratori ed infine le scuole professionali.

Per dare un'immagine riassuntiva, dirà che all'Oratorio si fa «ricreazione, canto e scuola fino a notte».

3.3. *Leggere e scrivere*

L'intensissima attività redazionale, editoriale e pubblicistica che don Bosco esercitò personalmente e, più ancora, provocò e stimolò indefessamente, sulla cui importanza la critica più attuale ha attirato una sempre più rimarchevole attenzione,[34] non avrebbe alcuna spiegazione se non all'interno di un atteggiamento radicalmente positivo nei confronti dell'istruzione e di una piena consapevolezza delle sue funzioni non soltanto utilitaristiche ma anche morali.

Non è certo per caso che Don Bosco si presenta come «sempre accompagnato dal pensiero di progredire negli studi» e descrive accuratamente le sue vicende di avido lettore e di efficacissimo studente.

3.4. *Studio e santità giovanile*

Un'indicazione di natura indiretta, ma senza alcun dubbio preziosa, può venirci dalle notissime quattro biografie edificanti dedicate a Luigi Comollo, Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucco, se è vero – come afferma con finezza P. Braido – che «la pedagogia di don Bosco ha preso il volto di migliaia di ragazzi da lui educati».[35]

[34] Cf i recenti e illuminanti studi di F. TRANIELLO (*Don Bosco e l'educazione giovanile: la «Storia d'Italia»*, in: ID., *Don Bosco nella storia* 81-111), S. PIVATO (*Don Bosco e la «cultura popolare», ivi* 233-288), F. MOLINARI (*La «Storia Ecclesiastica» di Don Bosco*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 203-237: si segnala la figura del «grande comunicatore sociale» provvisto di una «mano agile» e della «coscienza del divulgatore e dell'educatore»), G. COSTA (*Don Bosco e la letteratura giovanile dell'Ottocento, ivi* 329-353: il contributo positivo di don Bosco va identificato nello «stile breve e semplice», nell'«amore per i giovani come molla fondamentale» e nell'«esigenza di fornire esempi da imitare»).

[35] BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 175.

L'analisi di queste biografie dimostra ampiamente che la volontà d'imparare, la diligenza nello studio, la disciplina scolastica e l'applicazione sono intese come caratteristiche essenzialmente definienti della perfezione giovanile, né mai avviene a don Bosco di uscire in una qualsiasi espressione cui possa venire attribuito un significato anti- o a-cognitivistico. Anzi, la preoccupazione culturale si mantiene intensivamente e continuativamente accesa in ogni periodo e contingenza della sua opera.

Ecco, allora, Michele Magone trasformarsi da piccolo capobanda di strada in «giovane segnalato nello studio e nell'attenzione» e Francesco Besucco da povero pastorello analfabeta in studente-modello («Dato il segno dello studio, egli vi si recava immediatamente senza fermarsi un istante» ed «era bello il vederlo continuamente raccolto, studiare, scrivere colla avidità di chi fa cosa di suo maggior gusto»).

Aggiungiamo ancora, che è proprio nell'ambito di questa biografia che don Bosco conia quella che, fra le tante triadi da lui enunciate, può ancora considerarsi la più esplicitamente rappresentativa, proprio perché intessuta di «cose» e non di concetti, di tutto il suo lavoro: «Allegria, Studio, Pietà».

Ci pare allora possibile affermare senza timore che il complesso istruzione-cultura-scuola va visto come un elemento del tutto intrinseco (e quindi non soltanto accidentale-esterno-aggiuntivo) di quel processo ed itinerario di umanizzazione-spiritualizzazione-salvězza in cui don Bosco intendeva autenticare ed inverare il compito dell'educazione popolare e cristiana. Nel 1875, scrivendo agli alunni ed ai salesiani del Collegio di Lanzo, esorta a «cercare, studiare, conservare e promuovere i tre grandi tesori: sanità, studio e moralità» offrendoci, con questo, la migliore e più conclusiva definizione di quanto abbiamo cercato di far presente fino a questo momento.

4. Un problema

Ma – abbiamo detto – il discorso appena condotto e sviluppato inerisce (e, ci auguriamo, in modo sufficientemente decisivo) soltanto alla prima metà della nostra ipotesi, per cui rimane da vedere proprio l'aspetto criticamente più rilevante, vale a dire quello dell'integrazione effettiva fra i due piani, quello della scuola e quello dell'extrascuola, nel distendersi e realizzarsi nei fatti delle istituzioni salesiane.

Non ci tratteniamo sulle considerazioni che potrebbero riguardare l'operato scolastico di don Bosco in quanto tale, se non per notare che in esso si possono alternatamente rintracciare, insieme ai motivi di un perfino ostinato conservatorismo contenutistico poggiato su una visione dai tratti moralistici-cheggiantemente duri,[36] spunti di grande freschezza ed inventività didattica

[36] Per don Bosco, nella sua «opera di divulgazione e di lettura destinata ai giovani adole-

nel campo dell'insegnamento catechetico (l'uso delle immagini, il ricorso al dialogo),[37] dell'insegnamento classico (le drammatizzazioni),[38] della prima alfabetizzazione,[39] degli insegnamenti artistici ed espressivi (canto, musica, teatro),[40] dell'attività motoria (abbandono del paradigma militaristico per un pieno recupero del principio del gioco ed un avvio alla pratica ed alla mentalità sportiva).[41]

Il punto che qui c'interessa direttamente e specificamente ha a che fare con le problematiche della disciplina e, più in generale ancora, delle relazioni, poiché è rispetto ad esse che si annida il fulcro della nostra disamina, nella quale si tratterà precisamente di vedere se l'armonizzazione, la sintesi e la composizione della vita dell'Oratorio (oppure – che fa lo stesso – della pedagogia della ricreazione) con quella delle scuole e degli istituti (o anche – se si vuole con la pedagogia dell'insegnamento) si possano considerare del tutto riuscite o se, invece, non esista lo spazio per una qualche divaricazione.

Per analizzare la questione, dividiamo il nostro periodo di osservazione in

scenti», la precedenza dei valori contenutistici in senso «ideologico» (TRANIELLO, *Don Bosco e l'educazione giovanile, passim*: visione guelfa tradizionalista della storia civile, centralità del papato romano in quella ecclesiastica) e la «subordinazione dei valori umani a quelli religiosi e morali» erano assolutamente fuori discussione, unitamente alla «ricerca sistematica, continua, di una lingua semplice, chiara, precisa, che potesse trasmettere con immediatezza il pensiero» (P. ZOLLI, *San Giovanni Bosco e la lingua italiana, ivi* 113-141).

[37] ALBERICH - GIANETTO, *Don Bosco maestro di educazione religiosa*, dichiarano: l'istruzione catechistica si colloca in un «contesto umano ed educativo globale» (p. 190), che evita ogni «separazione fra catechesi, formazione religiosa ed educazione» (p. 189).

[38] Secondo G. PROVERBIO (*La scuola di Don Bosco e l'insegnamento del latino*, in: TRANIELLO, *Don Bosco nella storia* 143-185), nell'insegnamento ginnasiale e liceale si seguivano «metodi e schemi piuttosto tradizionali» (una conferma si può avere dalle memorie autobiografiche – riprese da P. STELLA, *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, Roma, LAS 1980, p. 481-493 – di G. Nespoli, che parla di insofferenza per il «metodo meccanico» praticato nelle classi) con la presenza di alcuni tratti innovativi, quali la lettura degli autori praticata già nella prima classe, l'accento sul carattere strumentale della grammatica e, soprattutto, le «accademie» con recitazioni in lingua e le rappresentazioni teatrali. Il dato più rimarchevole, comunque, va collocato ancora sul piano contenutistico, con l'affiancamento degli autori cristiani a quelli latino-pagani.

[39] Don Bosco afferma che il suo metodo di insegnamento utilizzato nella scuole domenicali (studio dell'alfabeto e della sillabazione con immediata applicazione alle domande del catechismo) era tanto efficace da consentire che in soli «otto giorni festivi [...] taluni giungessero a leggere e a studiare da sé delle intere pagine di catechismo».

[40] Cf M. SODI (a cura), *Liturgia e musica nella formazione salesiana*, Roma, Edizioni SDB 1984; M. RIGOLDI, *Don Bosco e la musica*, Carugate 1987; S. STAGNOLI, *Don Bosco e il teatro educativo salesiano*, Milano 1967-1968; PIVATO, *Don Bosco e la cultura popolare* 276-279; ID., *Don Bosco e il teatro*, in: C. NANNI (a cura), *Don Bosco e la sua esperienza pedagogica*, Roma, LAS 1989, p. 100-112.

[41] PIVATO, *Don Bosco e la cultura popolare* 280-282: negli «ingenui e spiritosi esercizi ginnici» ideati da don Bosco «nulla lascia intravvedere [...] una concezione dello sport inteso in senso agonistico e competitivo», ma ci si colloca esattamente «alle origini dello sport cattolico» in cui esso viene «consigliato come sussidio alla formazione religiosa e come strumento formativo di una più intensa vita di pietà».

due momenti ben distinti fra di loro: nel primo la convivenza e compresenza della vita di scuola e della vita di Oratorio appare risolta in un unico ed unitario contesto ed ambiente di esperienza e di realtà educativa, per cui la differenza fra l'essere alunno e l'essere ragazzo dell'Oratorio – per rifarci ai ricordi stessi di don Bosco ed alla copiosissima memorialistica al riguardo – è praticamente inavvertibile, in quanto l'uno e l'altro sono ugualmente modi di essere «figli» di don Bosco; nel secondo, invece, – caratterizzato dall'istituzione dei collegi, dallo sviluppo delle scuole classiche e professionali, dalla diffusione nazionale, europea ed infine mondiale delle case salesiane – insorgono le condizioni di un crescente distacco, quasi che le due realtà tendessero sempre più a collocarsi su binari progressivamente paralleli e via via meno comunicanti fra di loro.

Vediamo ora di riprendere più distesamente questi accenni condensativi.

Nei *Regolamenti*, e più ancora nelle *Lettere* ai direttori ed ai responsabili delle istituzioni salesiane, si può agevolmente notare, oltre ed al di là della preoccupazione per le minute contingenze di ordine pratico ed amministrativo, quasi l'ansia di non smarrire i caratteri più intrinsecamente propri del sistema preventivo, come il farsi «amare prima che temere», il prestare la massima attenzione ai più deboli ed ai meno fortunati, il parlare «spesso», il passare coi giovani «tutto il tempo possibile», il prestare servizio «a favore della parrocchia», l'usare «sempre modi e parole di carità e di mansuetudine», il non fare mai «dove è possibile [...] uso dei castighi» (*«Ricordi confidenziali» ai direttori; Il Sistema Preventivo nella educazione della gioventù*). Soprattutto, torna con insistenza l'argomento dei castighi e delle punizioni, a proposito dei quali si ribadisce presso che continuamente il precetto per cui *«mezzi coercitivi* non sono mai da adoperarsi, ma sempre e solo quelli della persuasione e della carità», si esige che si faccia ricorso (se strettamente necessario) a forme di «correzione paterna» e soltanto in privato, si ammonisce a «lasciare il tempo per riflettere» scansando la precipitazione e l'alterazione emotiva, si esorta ad «evitare l'affanno ed il timore inspirato dalla correzione» per «mettere una parola di conforto» che lasci aperta la porta alla «speranza» che nasce dal «sentirsi di nuovo messo dalla sua [= dell'educatore] mano caritatevole per la via della virtù». In primissimo luogo, infine, deve restare l'esclusione di ogni forma di «aspra violenza», poiché «non si educa [...] la volontà gravandola con giogo soverchio», ma rispettando sempre il primato dell'amorevolezza e della religiosità nell'approccio interpersonale, essendo «l'educazione "cosa di cuore"», di cui «Dio solo [...] è il padrone» (*Dei castighi da infliggersi nelle case salesiane*).[42]

[42] Va riconosciuto a M. CASOTTI (*La pedagogia, passim*) il merito di avere perfettamente evidenziato ed espresso il carattere intrinsecamente umano e non violento dell'educazione secondo il sistema preventivo sulla base del primato dell'amore. L'ottimismo pedagogico cristiano di don Bosco non va però confuso con nessuna forma di possibile ingenuo angelismo, per cui ci sembra sorprendentemente fuori luogo attribuirgli – come fa G. DACQUINO, *Psicologia di don Bosco* –

Ci sembra d'intravedere, nella nostra interpretazione, il peso crescente del passaggio da una fase tipicamente (e – potremmo dire – gloriosamente) «carismatica», nel senso di unitiva ed affettivamente immediata senza riserve,[43] ad una «imprenditoriale», nella quale il successo e l'affermazione vanno comunque spiacevolmente scontati con la disaggregante articolazione organizzativa, con la scoraggiante lontananza dall'immediato, con la necessità di farsi intendere attraverso prescrizioni e concetti piuttosto che con la comunanza diretta e coinvolgente di vita e di azione, con la costrizione a doversi affidare alle mani (ed alle mediazioni non sempre apprezzabili) degli altri senza poter essere presenti di persona.

Il punto critico della nostra analisi, quindi, si colloca nel passaggio dalle dimensioni ristrette e dirette del «villaggio pedagogico» di Valdocco (luogo della paternità: modello della famiglia) a quelle sempre più estese, formalizzate, strutturate, regolamentate ed affettivamente remote della scuola e dell'istituto come organizzazioni complesse (luoghi della professionalità: modello dell'impresa), poiché è a partire da questo passaggio che anche don Bosco comincia a vivere fino in fondo l'esperienza «difficile» (in quanto espressione di una esigenza destinata a restare in buona misura insoddisfatta) di mantenere aperto e continuo il contatto fra i due strati della sua opera, in modo da riuscire a portare – è questo il senso ultimo del rilievo – l'Oratorio nella scuola.

Stando alla ricostruzione di P. Stella, l'uscita da Valdocco verso nuove imprese costò adattamenti e resistenze e, in ultima analisi, l'accettazione di compiti che non collimavano del tutto con le intenzioni originarie.

Infatti – egli fa rilevare – «l'insegnamento privato [...] non era una via congeniale a don Bosco, la cui opera oratoriana era fondata sull'assembramento di molti con l'utilizzazione massima di pochi animatori»[44] e che aveva trasmesso ai suoi primi collaboratori la convinzione più ferma ed orgogliosa della bontà di quest'impostazione, per cui con una certa fatica, poi, «dovette chiarire che l'assunzione di Valsalice corrispondeva a un comando insistente del nuovo arcivescovo Lorenzo Gastaldi; solo in tal modo gli fu possibile otte-

convincimenti come la «fede più assoluta nella bontà della natura umana» (p. 159).

[43] Riprendiamo da X. THÉVENOT (*Don Bosco educatore* 704ss.) l'indicazione delle caratteristiche fondamentali della carismaticità educativa, identificabili nel «grande senso dell'assoluto», nella tendenza alle «scelte radicali» e nei «segni d'una certa seduzione o fascino». È però anche importante notare che tutto questo si accompagna ad un realistico «senso delle lentezze e dei limiti» con tutti i debiti controlli etico-razionali del caso. Giova quindi ribadire che la carismaticità educativa di don Bosco, fuori di ogni notazione falsamente e quindi pericolosamente «seduttiva», si avvale – per seguire stavolta in positivo le notazioni di G. DACQUINO (*Psicologia di don Bosco*) – di tratti come una «oblatività aperta e dinamica» (p. 182), il possesso di doti di «lottatore tenace, capo rassicurante e trascinatore e soprattutto dotato di spirito di sacrificio, di costanza e di umiltà» (p. 174), il senso di «autostima» e di «sicurezza» unito alla «consapevolezza delle proprie qualità». In definitiva, si delinea la «personalità estroversa» e «versatile» (p. 23) di un «prete simpatico, atletico e giocoliere», provvisto di una straordinaria «capacità naturale di sintonizzarsi con i giovani» (p. 96).

[44] STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 124.

nere il consenso del Capitolo superiore della congregazione», anche se appariva chiaro che «la via dei collegi aveva portato verso la classe media, mentre invece nella loro coscienza e nell'opinione pubblica essi erano specialmente per la gioventù povera e abbandonata».[45]

Si apriva, in tal modo, il difficilissimo problema di trattenere sotto la medesima ispirazione educativa «preventiva» e sotto la medesima concezione pedagogica salesiana le parti di un'impresa al cui interno si andavano ormai delineando una molteplicità sorprendente di intenzioni, finalità, destinazioni e contestualizzazioni diverse, nei confronti delle quali il modello dell'Oratorio andava mano mano facendosi remotamente sfrangiato e sempre più indiretto.

Al tema della disarticolazione imprenditoriale può venire utilmente affiancato, per proseguire nello stesso ordine di riflessioni, quello della lontananza, connesso alla diffusione dell'attività missionaria, che, insieme a grandi consolazioni, non mancò di proporre a don Bosco più di un motivo di ripensamento e d'intervento, da far rientrare anch'essi nel quadro della consapevolezza critica cui, negli ultimi anni della sua vita, il Santo accedette, «cosciente che ciò di cui aveva soprattutto bisogno la congregazione, sia in Italia dove era ormai presente da tempo, sia in America Latina dove stava trapiantandosi, non era solo l'unità e la stabilità delle strutture. La garanzia di futuro, e di un futuro salesiano, era nelle mani dei confratelli e dei collaboratori purché restassero fedeli allo spirito delle origini, vale a dire al metodo e allo stile educativo che aveva caratterizzato la vita dell'Oratorio di Valdocco».[46]

Tre lettere dell'agosto 1885 – la prima a mons. Cagliero, la seconda a don Costamagna e la terza a don Tomatis – esprimono con rilevante chiarezza il senso di queste osservazioni. L'una presenta un accorato appello alla «carità, pazienza, dolcezza» e prosegue, ancora più esplicitamente, ad affermare: «non mai rimproveri umilianti, non mai castighi», ma sempre «fare del bene a chi si può, del male a nissuno». L'altra enuncia senza mezzi termini il disappunto della lontananza e dell'intermediazione («Vorrei io stesso fare una predica o meglio una conferenza sullo spirito salesiano che deve animare e guidare le nostre azioni ed ogni nostro discorso») e passa poi a condensare in poche energiche righe quanto, evidentemente, si voleva far ben presente: «Il sistema preventivo sia proprio di noi. Non mai castighi penali, non mai parole umilianti, non rimproveri in presenza altrui. Ma nelle classi suoni la parola dolcezza, carità e pazienza. Non mai parole mordaci, non mai uno schiaffo grave o leggero. Si faccia uso dei castighi negativi, e sempre in modo che coloro che siano avvisati, diventino amici nostri più di prima, e non partano mai avviliti da noi». Nell'ultima, infine, risuona il secco richiamo alla coerenza: «Non basta sapere le cose, ma bisogna praticarle».[47]

[45] *Ivi* 143s.

[46] F. MOTTO, *Introduzione* a: *Tre lettere a salesiani in America*, in: BOSCO, *Scritti pedagogici* 357.

[47] Il carattere di «coerenza ad ogni istante» esprime nella maniera più incisiva l'essenza

Veniamo, così, all'ormai giustamente celebre *Lettera da Roma* del 10 maggio 1884, che, nell'arco della parabola «autocritica» che stiamo cercando di ripercorrere, può essere sicuramente considerata come il documento di centrale interesse ed importanza.

Don Bosco prende lo spunto da un immaginario sogno (è un vero e proprio «controsogno» rispetto a quello dei nove anni: una sorta di «controutopia» negativa di fronte all'«utopia» positiva dei tempi ormai lontani) per svolgere, in realtà, la più impietosa delle descrizioni della perdita del vero spirito salesiano, che s'impernia con grande efficacia proprio sulla dissociazione fra la scuola e la ricreazione.

«Il maestro visto solo in cattedra è maestro e non di più, ma se va in ricreazione coi giovani diventa come un fratello»: bisogna tornare alla coscienza attiva di questo punto fondamentale, mescolandosi ancora ai divertimenti dei ragazzi, animando la loro ricreazione, sorvegliando da vicino, avvertendo senza minacciare, accettando le fatiche necessarie per amare quello che amano i giovani, ritrovando le espressioni naturali dell'amore attraverso la familiarità («Ora i Superiori sono considerati come Superiori e non come padri, fratelli e amici; quindi sono temuti e poco amati»).

Sembra, dunque, che le condizioni che avevano fatto del «piccolo mondo» di Valdocco un mondo compiutamente realizzato dell'educazione secondo il modulo salesiano siano in gran parte venute meno, per cui non resta che lo spazio per il rimpianto ed il nostalgico augurio («Ritornino i giorni felici dell'Oratorio primitivo. I giorni dell'affetto e della confidenza cristiana [...], i giorni dello spirito di accondiscendenza e di sopportazione per amore di Gesù Cristo [...], i giorni dei cuori aperti con tutta semplicità e candore, i giorni della carità e della vera allegrezza per tutti»); ma il senso conclusivo è per l'appunto quello di un disegno in larga misura svanito e deluso. La grande opera unitaria si è quindi in qualche modo frammentata e divisa.

5. Lezioni

Abbiamo percorso – per venire a qualche notazione e riflessione conclusiva – un itinerario che ci ha portato da un momento di unità carismatico-educativa iniziale all'individuazione di una possibilità di riunificazione proponibile ed attuabile, nel concreto della situazione che ci è dato di sperimentare, per via di consapevolezza pastorale, culturale, metodologica e strutturale, nella quale i tempi ed i modi della «ragione» possono ancora riallacciarsi con i tempi ed i modi della «religione» in uno spirito di persistente «amorevolezza»: ma non è un dato immediato ed assicurato senza fatica.

della testimonianza dei santi piemontesi dell'epoca di don Bosco: F. PERADOTTO, *La «scuola dei santi» di Torino*, in «Vita e Pensiero» 81 (1988) 735-744.

In questo quadro, è indubbio che l'extrascolastico, se identificato nella figura della pedagogia dell'Oratorio, esercita un evidente primato orientativo ma, nello stesso tempo, la scuola non può restare esclusa da quest'orizzonte.

La prima lezione da trarre, allora, consiste nella consapevolezza sia di questo primato sia della necessità di non potersi sottrarre alla conciliazione di scuola ed extrascuola in un comune intento educativo, allo scopo, soprattutto, di portare all'istruzione (ed alla scuola) quei risvolti di umanità, ricchezza di rapporti, vitalità, gioia e significatività che troppo spesso le mancano. Ma la scuola (anche quella di don Bosco e dei salesiani) rivela sempre di avere più di una remora a saper abitare con pienezza di vita laddove circola il respiro più profondo dell'educazione nel suo originario farsi e prodursi.

Ciò che è stato difficile perfino per don Bosco non può certo essere facile per noi: e questo deve farci riflettere, all'interno di un impegno da non tralasciare, per evitare corrive e pericolose illusioni.

DON BOSCO E L'EDUCAZIONE AI SACRAMENTI DELLA PENITENZA E DELL'EUCARISTIA

Jacques SCHEPENS

0. Introduzione

Trattando in don Bosco il tema dei sacramenti, non bisogna perdere di vista il nucleo senza il quale si tradirebbe ogni sua rappresentazione, cioè l'aspetto educativo e la sua specificità dell'educazione in *amorevolezza*. Amorevolezza vuol dire *amore dimostrato*, il tratto mediante il quale si manifesta il proprio affetto, la comprensione e compassione, la compartecipazione alla vita altrui. In don Bosco amore e amorevolezza hanno quasi come sinonimo il termine *carità*; è la carità cristiana di cui S. Paolo ha tessuto l'inno e che don Bosco (con riferimento a *1Cor* 13,4-7) rievoca nelle pagine ufficializzate sul *Sistema preventivo: «Charitas benigna est, patiens est; omnia suffert, omnia sperat, omnia sustinet»*.[1] È questa carità che lo spinge ad operare attivamente per la salvezza integrale, temporale ed eterna, dei giovani e che viene dimostrata dall'amorevolezza, che si fa vicina ai giovani.

Nella mente di don Bosco l'affetto per i giovani trovava la radice più profonda nella sua spiritualità. Sulle colline di Castelnuovo Giovannino Bosco aveva cercato invano un prete che gli venisse vicino. Nella sua coscienza quelle lontane vicende avevano assunto il valore di fatti disposti dalla Provvidenza, perché egli costruisse non solo un qualsiasi metodo fondato sulla sintonia psicologica, ma la propria specifica vita di grazia che di quest'amorevolezza doveva essere la comunicazione e la dimostrazione.[2]

Lo sottolineava, fra tanti altri testimoni, il canonico Giacinto Ballesio,

[1] G. BOSCO, *Inaugurazione del Patronato di S. Pietro in Nizza a Mare [...] con appendice sul sistema preventivo nella educazione della gioventù* [= *Sistema preventivo*], San Pier d'Arena - Torino - Nizza Marittima 1877, p. 52 = OE XXVIII 430; per l'ed. crit., cf P. BRAIDO (a cura), *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù*. Introduzione e testi critici, in RSS 4 (1985) 171-321; anche: BOSCO, *Scritti pedagogici* 125-200.

[2] Cf P. STELLA, *Don Bosco e le trasformazioni sociali e religiose del suo tempo*, in: M. MIDALI - P. BROCARDO (a cura), *La famiglia salesiana riflette sulla sua vocazione nella Chiesa di oggi*, Torino-Leumann, LDC 1973, p. 162-170.

ex-allievo dell'Oratorio, nell'elogio funebre in occasione della morte di don Bosco: «Ma noi l'abbiamo veduto, noi l'abbiamo sentito D. Bosco. Allora l'opera sua ancor ristretta a quest'Oratorio faceva sentire più intensa la sua efficacia. Egli ancor pieno d'energia, coll'ingegno, col grande affetto era tutto per noi, sempre con noi. Eccolo dal mattino per tempissimo co' suoi figli. Egli li confessa, dice la Messa, li comunica. Non è mai solo, non ha un momento per sé; o i giovani, o l'udienza dei numerosi che lo assediavano continuamente in sacrestia, sotto i portici, nel cortile, in refettorio, per le scale, in camera. Così di mattino, lungo il giorno e la sera. Oggi, domani e sempre»;[3] «Chi fu D. Bosco in mezzo a noi? Ci fu maestro e guida nell'amare la giovinezza e condurla al bene. E da lui lo spirito degli Oratori festivi, che vanno sempre più moltiplicandosi con grande vantaggio del popolo. D. Bosco ci fu esempio di veramente cristiana amorevolezza e nel suo governo con noi schivò il formalismo artificiale, il rigorismo, che pone come un abisso tra chi comanda e chi ubbidisce».[4]

Nell'esperienza personale e istituzionale di don Bosco, il tradizionale «sistema preventivo» si esprime con uno stile inconfondibile. L'educazione «in amorevolezza» si realizza in opere assistenziali ed educative, nate nel giro di un ventennio (1844-1863) in favore della «gioventù povera e abbandonata», che formeranno quasi lo schema di base delle ulteriori imprese benefiche dell'educatore di Torino. Esse trovano la loro matrice nell'Oratorio di S. Francesco di Sales in Torino-Valdocco, luogo verso il quale all'inizio (1844) si polarizzavano quasi spontaneamente giovani emigrati che vivevano in uno stato di precarietà umana e sociale e che si erano affezionati a don Bosco in occasione dei catechismi. L'esperienza dell'Oratorio, «luogo destinato a ricreare con piacevoli trastulli i giovanetti, dopo che essi hanno soddisfatto ai loro doveri di religione»,[5] si riflette nelle altre iniziative da lui promosse a profitto dei ceti popolari: dall'ospizio-pensionato per apprendisti e studenti (1847), la «Casa annessa», l'internato con laboratori artigiani e classi del ginnasio (1853-1863), all'espansione fuori Torino (1863), fuori d'Italia (1875), alle missioni estere (1875); dalla fondazione della Società di S. Francesco di Sales, a quella dell'Istituto delle «Figlie di Maria Ausiliatrice» o alla fondazione dell'Unione dei Cooperatori salesiani.

Questa specificità va tenuta presente da chi studia i temi importanti dell'azione di don Bosco. Generalmente essa è riscontrabile soprattutto in due aspetti della sua ampia e variegata attività, negli *scritti* e nella *prassi* educativa. Cercheremo di seguire questa doppia strada, per il tema a noi affidato, il ruolo

[3] Cf G. BALLESIO, *Vita intima di D. Bosco nel suo primo Oratorio di Torino*. Elogio funebre, Torino, Tip. salesiana, 1888, p. 9-10. Ballesio (1842-1917) entrò nell'Oratorio nel 1857.

[4] *Ivi* 21.

[5] Per questa definizione, cf G. BOSCO, *Il pastorello delle Alpi. Ovvero vita del giovane Besucco Francesco d'Argentera*, Torino, Tip. dell'Orat. di S. Franc. di Sales, 1864 [= *Besucco*] = LC 12 (1864) n. 5 + 6, p. 70 = OE XV 312.

cioè dei sacramenti della penitenza e dell'eucaristia nel sistema educativo di don Bosco, senza dimenticare però che ogni sistemazione appare insufficiente a esprimere l'esperienza vissuta nella sua concretezza e anche nella sua problematicità.

1. La dottrina dei sacramenti

Don Bosco ha prodotto una mole ragguardevole di testi, ormai in buona parte a disposizione dei lettori attraverso la ristampa anastatica delle *Opere edite*.[6] Esiste l'elenco completo degli scritti, da lui editi nel corso della sua vita, compresi quelli anonimi, dubbi, a lui attribuiti o attribuibili, che ci informa di ogni loro edizione, trasformazione, traduzione, ecc.[7] La prima serie delle *Opere edite* (Libri e opuscoli) contiene in buona parte divulgazioni devozionali, agiografiche, catechistiche e didattiche o anche «vite» di adulti (Cafasso) e giovani (Comollo, Savio, Magone, Besucco...), spesso in forma narrativa e con la tendenza a costruire «modelli» ideali di comportamento da imitarsi dai giovani, suoi allievi. Con la sua vasta attività editoriale don Bosco in nessun modo intendeva offrire ai suoi lettori lavori dotti o scientifici; egli si dirigeva, con il suo stile semplice, edificante o apologetico, al cuore di tutti: del popolo, dei giovani incontrati sulla strada o educati nelle sue istituzioni.

Gli scritti informano, benché spesso in forma schematica e occasionale e senza convincente giustificazione teorica, sulle dottrine e, a volte, anche sulla prassi attuata da don Bosco nel campo dell'educazione ai sacramenti. Le dottrine sono, in termini essenziali, quelle della teologia comune e ufficiale della Contro-riforma, quelle della catechesi tipica del clima di Restaurazione, in cui d'altronde era avvenuta l'intera formazione di Giovanni Bosco, nella famiglia, a scuola, in seminario e nel Convitto ecclesiastico.[8]

Gli aspetti dottrinali o teoretici dei sacramenti, formulati generalmente in termini catechistici e quasi sempre semplificati in funzione del popolo e della gioventù, si ritrovano soprattutto nelle pagine apologetiche del santo stesso o negli autori, da lui pubblicati in gran parte nella collana delle *Letture cattoliche*.[9] Ma essi rimangono presenti sullo sfondo negli scritti non direttamente

[6] Cf OE.

[7] Cf P. STELLA, *Gli scritti a stampa di san Giovanni Bosco*, Roma, LAS 1977.

[8] Abbiamo analizzato l'attività letteraria di don Bosco nel campo dei sacramenti in: J. SCHEPENS, *L'activité littéraire de don Bosco au sujet de la pénitence et de l'eucharistie*, in «Salesianum» 50 (1988) 9-50: lo stesso testo anche in R. GIANNATELLI (a cura), *Pensiero e prassi di don Bosco nel 1° centenario della morte (31 gennaio 1888-1988)*, Roma, LAS 1988; J. SCHEPENS, *Beichte und Eucharistie in der erzieherisch-pastoralen Praxis don Boscos* = Folge der Schriftenreihe zur Pflege Salesianischer Spiritualität 19-20, Köln - München - Wien 1988.

[9] Collana fondata da don Bosco con il sostegno di mons. Moreno, vescovo d'Ivrea, e di mons. Ghilardi, vescovo di Mondovì, soprattutto per la diffusione di buoni libri contro la propaganda valdese e le idee laiche e anticlericali; il primo numero è apparso nel 1853.

polemici, soprattutto in quelli a scopo catechistico o didattico, nelle vite edificanti e nelle pagine agiografiche o devozionali del *Giovane provveduto* e di testi affini a questo manuale di preghiera e di meditazione per i giovani.

Effettivamente dopo i cambiamenti radicali nel campo sociale, politico e religioso avvenuti tra il 1847 e il 1850 (la piena emancipazione degli Ebrei e delle confessioni protestanti, il proselitismo valdese, la proliferazione di giornali e periodici laici o anticlericali) e poi durante gli anni della soppressione delle corporazioni religiose e dell'unità d'Italia, don Bosco si sente chiamato a reagire con una decisa pedagogia preventiva e spesso difensiva tanto contro l'eresia quanto contro l'empietà. A partire da quel momento, i suoi scritti, pur mantenendo il loro carattere catechistico ed educativo, ricevono un tono più esplicitamente difensivo o apologetico, contro il proselitismo protestante e la progressiva laicizzazione della società. Quest'affermazione vale soprattutto per i testi riguardanti i sacramenti della confessione e dell'eucaristia. L'apologia dei sacramenti, considerati da sempre come indispensabile fondamento della vita, della felicità, della moralità e dell'educazione, costringe don Bosco a esplicitare certe verità storico-dogmatiche della dottrina cattolica nei confronti delle altre religioni e confessioni.

1.1. *La confessione*

Nel campo della confessione don Bosco deve affrontare, tra il '50 e il '60, gli attacchi dell'apostata Luigi Desanctis, considerato insieme con A. Bert e J.P. Meille, almeno per un certo tempo, come uno dei personaggi più grandi della storia dei Valdesi in Piemonte.[10] Egli reagisce vivacemente pubblicando le *Conversazioni tra un avvocato ed un curato di campagna sul sacramento della confessione*.[11] L'opuscolo, interamente consacrato alla difesa della confessione «auricolare», gli offre l'occasione di spiegare la dottrina cattolica della confessione e di sottolineare la sua importanza indispensabile per l'educazione e il costume, contro i suoi avversari che la dichiaravano una favola o un'invenzione dei preti.

Gli attacchi del Desanctis non si limitavano a formulare «per il popolo» le obiezioni, ormai conosciute, di origine protestante; facevano anche eco ai sospetti lanciati dalla cosiddetta «miscredenza», settecentesca o recente, degli «spiriti forti» («i filosofi») che si diffondevano sempre più nel mondo dei giovani e degli operai. L'esistenza stessa, la necessità e l'utilità della confessione erano messe in questione.[12]

[10] Per i motivi della rottura tra il Desanctis e la chiesa valdese, cf V. VINAY, *Luigi Desanctis e il movimento evangelico fra gli Italiani durante il Risorgimento*, Torino, Ed. Claudiana 1965, p. 59-62.

[11] Torino, Tip. Paravia e comp. 1855 = LC 3 (1855-56) n. 7 + 8 = OE VI 145-272 [= *Conversazioni*].

[12] *Conversazioni* [1855) 13-15 = OE VI 157-159.

Gli scritti di don Bosco o i testi degli autori citati da lui nella collana delle *Letture cattoliche* dovevano mostrare innanzitutto l'unica vera dottrina della confessione sacramentale.[13] Riprendendo una per una le obiezioni dei suoi avversari, con tono non derisorio anche se umoristico, don Bosco rifiuta i loro argomenti riferendosi alla pratica continua della confessione auricolare e sacramentale nella Chiesa.[14] Il contenuto e lo stile della sua argomentazione, sempre adatti al suo potenziale pubblico di poca o di minima cultura, si distinguono per il loro tono popolare dalle pagine di altri autori che reagirono contro il Desanctis.[15]

Per don Bosco si tratta di dimostrare innanzitutto che la confessione risale a Cristo stesso e che essa si è mantenuta, in maniera costante, durante tutti i secoli della storia cristiana. Aggiunge inoltre che gli stessi Ebrei, i pagani, i protestanti più intelligenti hanno sempre venerato questo sacramento. E perfino increduli come Voltaire e Rousseau ne avrebbero sottolineato il valore.[16]

Nelle pagine meno direttamente apologetiche, i «modelli» presentati (Comollo, Savio, Magone, Besucco, Cafasso...) concretizzano i principi ideali seguiti nella prassi educativa e dimostrano le condizioni considerate necessarie per un accostarsi devoto, utile e salutare alla confessione, alla messa e alla comunione. A questo scopo, Giovanni Bosco evidenzia la natura e gli effetti della confessione attraverso formule e espressioni spesso tradizionali. Essa è misericordia di Dio, rimedio, nutrimento, balsamo, mezzo necessario per ristabilire i legami d'amicizia tra uomo e Dio.[17] Contro i sospetti lanciati al mo-

[13] Brani significativi sulla confessione si trovano negli scritti seguenti di don Bosco: *Fatti contemporanei esposti in forma di dialogo* [= *Fatti*], Torino, Tip. dir. da P. De Agostini 1853 = LC 1 (1853-54) n. 10 + 11, p. 24-25 = OE V 74-75; *Il Galantuomo. Almanacco nazionale pel 1855, coll'aggiunta di varie utili curiosità* [= *Galantuomo*], Torino, Tip. dir. da P. De Agostini 1854, p. 101-103 = OE VI 15-17; *Novella amena di un vecchio soldato di Napoleone I*, esposta dal sacerdote Bosco Giovanni [= *Novella amena*], Torino, Tip. dell'Orat. di S. Franc. di Sales 1862 = LC 10 (1862-63) n. 10, p. 18 = OE XIV 242. Di altri autori sono: [FAVRE]-CARLO FILIPPO DA POIRINO, *Il cielo aperto mediante la confessione sincera*, Torino, Tip. Paravia e comp. 1860; Torino, Tip. e Libreria salesiana 1885 [4ª ed.]); MANNING, *La confessione ossia l'amore di Gesù pei penitenti.* Traduzione dal francese di Concettina Basile, Torino, Tip. e Libreria salesiana 1886; *La confessione della regina ossia il glorioso martirio di S. Giovanni Nepomuceno. Storia del secolo XIV*, libera versione dal tedesco, 2 fasc.; J. PASSAVANTI, *Lo specchio di vera penitenza [...] annotato ad uso de' giovinetti da Gaetano Deho*, 2 vol., Torino, Tip. e Libreria salesiana 1874 = Biblioteca della gioventù italiana [= BGI] 6 (1874) giugno (n. 66).

[14] *Conversazioni* [1855] 23-26.34.36.38-40.42.47 = OE VI 167-170. 178. 180. 182-184. 191.

[15] Per altre reazioni contro il Desanctis, cf A. BELLI, *Sulla dottrina e disciplina della Chiesa romana intorno al sacramento della confessione. Discorso [...] contro il saggio dommatico-storico di L. Desanctis*, Firenze 1851; B. NEGRI, *Errori di Luigi Desanctis sul domma della confessione*, Torino 1862; G. CASACCIA, *Il trionfo della confessione sacramentale sul saggio dommatico-storico di L. Desanctis, confutato per se stesso, preceduto da una risposta alla prefazione in replica alle confutazioni del monaco Belli*, Torino, Tip. G.A. Reviglio 1854.

[16] *Fatti* [1853] 25-26; *Conversazioni* [1855] p. IV = OE VI 148.

[17] G. BOSCO, *Il mese di maggio consacrato a Maria SS. Immacolata ad uso del popolo* [= *Maggio*], Torino, Tip. Paravia e comp. 1858 = LC 6 (1858-59) 124 = OE X 418; *Conversazioni*

mento in cui lo spirito di «scristianizzazione» sembrava diffondersi presso gli strati popolari, don Bosco descrive, in termini ormai classici, i frutti di una confessione ben fatta: il perdono dei peccati e la riconciliazione con Dio, la tranquillità del cuore e dello spirito e la forza di fare dei progressi nella via delle virtù.[18]

Partendo dalla convinzione che il sacramento della penitenza costituisce il migliore sostegno dei giovani, la cui natura umana si rivela vulnerabile e debole, egli insegna loro a confessarsi non soltanto frequentemente ma anche bene, secondo le necessarie disposizioni. Le sue esortazioni riguardano i cinque elementi che, al dire di J.Cl. Dhôtel, sarebbero diventati di dominio comune dal Bellarmino in poi, con lo scopo di articolare meglio, facilitandoli, gli atti del penitente: l'esame di coscienza, la contrizione, il proponimento, la confessione e la penitenza.[19] I suoi formulari per l'esame di coscienza si distinguono per il loro carattere breve.[20] Il dolore (o contrizione) deve essere «interno, soprannaturale, sommo e universale»[21] e «congiunto ad un fermo proponimento», la cui veracità si mostra nei frutti della confessione, e cioè nell'abbandono delle «occasioni che possono condurre al peccato mortale».[22] Chi ricade spesso nei medesimi difetti, faccia piuttosto fermi propositi che confessioni frequenti. Nello spirito del Catechismo diocesano, don Bosco raccomanda anche: «Confessiamo i peccati certi come certi, e i dubbi come dubbi».[23]

[1855] 75-77 = OE VI 219-221; *La forza della buona educazione. Curioso episodio contemporaneo* [= *Pietro*] = LC 3 (1855) n. 17 + 18, p. 43 = OE VI 317; *Besucco* [1864] 38 = OE XV 280.

[18] Cf per esempio: G. BOSCO, *Nove giorni consacrati all'augusta madre del Salvatore sotto il titolo di Maria Ausiliatrice* [= *Nove giorni*], Torino, Tip. dell'Oratorio di S. Francesco di Sales 1870 = LC 18 [1870] n. 5, p. 34-35. 37-38 = OE XXII 286-287. 289-290.

[19] J.Cl. DHÔTEL, *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France* = Théologie S.J., Lyon 71, Paris 1967, p. 340.

[20] *Il giovane provveduto per la pratica de' suoi doveri degli esercizi di cristiana pietà per la recita dell'uffizio della beata Vergine e de' principali vespri dell'anno coll'aggiunta di una scelta di laudi sacre ecc.* [= *Giovane provveduto*], Torino, Tip. Paravia e comp. 1847, p. 94 = OE II 274; *La chiave del paradiso in mano al cattolico che pratica i doveri di buon cristiano* [= *Chiave*], Torino, Tip. Paravia e comp. 1856, p. 65-66 = OE VIII 65-66; cf i formulari molto più sviluppati e lunghi di [ERASMO DA VALENZA], *Il contadino instrutto con dieci dialoghetti sopra il sacramento della penitenza tra un padre missionario ed un contadino*, Saluzzo 1847, p. 99-130, e CARLO FILIPPO DA POIRINO, *Il cielo aperto mediante la confessione sincera*, Torino, Tip. Paravia e comp. 1861 = LC 8 (1860-61) n. 8, p. 55-67.

[21] Cf *Chiave* [1856] 61-62 = OE VIII 61-62; *Giovane provveduto* [1863] 117; [1875] 103 = OE XXVI 103; G. BOSCO, *La figlia cristiana provveduta per la pratica de' suoi doveri negli esercizi di cristiana pietà per la recita dell'uffizio della B.V. de' vespri di tutto l'anno e dell'uffizio dei morti coll'aggiunta di una scelta di laudi sacre* [= *Figlia cristiana*], Torino, Tip. e Libreria salesiana 1878; citiamo da *Figlia cristiana* [1883] 102 = OE XXXIII 280.

[22] *Chiave* [1856] 62 = OE VIII 62; *Giovane provveduto* [1863] 118; [1875] 103 = OE XXVI 103; *Figlia cristiana* [1883] 102 = OE XXXIII 280.

[23] *Chiave* [1856] 70 = OE XIII 70; *Giovane provveduto* [1863] 126; [1875) 109 = OE XXVI 109; *Figlia cristiana* [1883] 108 = OE XXXIII 286; cf anche *Maggio* [1858] 127 = OE X

1.2. *L'eucaristia*

A differenza della confessione, l'eucaristia era considerata dai Valdesi come sacramento. Rimaneva, ciò nonostante, la problematica plurisecolare della presenza reale, della consacrazione e della transustanziazione e del carattere sacrificale della messa. Nel *Cattolico istruito* (e più tardi nel *Cattolico nel secolo)* don Bosco cita in proposito gli attacchi di un certo Trivier, prete apostata come Desanctis,[24] e fa pubblicare dalla tipografia dell'Oratorio un libro di G. Casaccia, parroco di Verrone Biellese, per difendere il punto di vista cattolico circa il tema della messa, in reazione ad un altro libro di L. Desanctis.[25] Nello spirito della teologia e della catechesi della Riforma cattolica, egli riafferma il dogma della presenza reale, prendendo di mira soprattutto i suoi avversari Valdesi e basandosi sul racconto evangelico dell'istituzione del sacramento, sulla storia della Chiesa e sui miracoli che si sono prodotti durante tutta la storia umana in favore della presenza reale di Cristo nell'eucaristia. Nel 1853, al momento del confronto con le eresie eucaristiche e in occasione del quarto centenario del miracolo eucaristico di Torino, fa pubblicare l'opuscolo *Notizie storiche intorno al miracolo del SS. Sacramento avvenuto in Torino il 6 giugno 1453.*[26] Nel 1854 pubblica un opuscolo di Carlo Filippo da Poirino in cui l'autore descrive la natura del sacrificio e della sua istituzione contro «le dottrine erronee dei protestanti e degli empi».[27]

Mentre le pagine devozionali, catechistiche, didattiche e agiografiche trattano temi nel prolungamento e nello spirito di questa catechesi a carattere apologetico, indirizzano pure l'attenzione su altri aspetti importanti della vita sacramentale, spesso legati più direttamente alla prassi educativa. L'educatore di Torino vive in tempi in cui si era operato mentalmente un certo grado di separazione tra messa e comunione. Per questo motivo, presenta l'eucaristia sotto una doppia luce: la comunione, vero cibo spirituale, e la messa, sacrificio

421; cf anche *Compendio della dottrina cristiana ad uso della diocesi di Torino.* Catechismo ad uso degli ammessi alla comunione e degli adulti, Torino 1822, p. 139-140.

[24] TRIVIER, *Esposto dei principali motivi che mi hanno indotto ad uscire dalla Chiesa romana,* Ginevra 1852; opera tradotta dal francese da Salvatore Ferretti; cf V. VINAY, *Evangelici italiani esuli a Londra,* Torino 1961, p. 145; cf anche *Il cattolico istruito nella sua religione. Trattenimenti di un padre di famiglia co' suoi figliuoli secondo i bisogni del tempo,* epilogati dal sac. Bosco Giovanni [= *Cattolico istruito*], Torino, Tip. dir. da P. De Agostini 1853, pt. 2, tr. 37, p. 275.277.278 = OE IV 581.583.584; ripreso sotto il titolo: G. BOSCO, *Il cattolico nel secolo. Trattenimenti di un padre coi suoi figliuoli intorno alla religione* [= *Cattolico nel secolo*], Torino, Tip. e Libreria salesiana 1883, pt. 3, tr. 10, p. 389.390 = OE XXXIV 389.390.

[25] L. DESANCTIS, *La messa. Saggio dommatico-storico,* Torino 1862; Roma - Firenze 1872; contro Desanctis: G. CASACCIA, *La santa messa, vero sacrifizio e sacramento della nuova legge contro il saggio dommatico-storico di L. Desanctis,* Torino 1865.

[26] Torino, Tip. dir. da P. De Agostini 1853 = LC 1 (1853-54) n. 6; ispirato da *Ricerche critiche sul miracolo del SS. Sacramento avvenuto in Torino il 6 giugno 1453,* Torino 1852.

[27] [CARLO FILIPPO DA POIRINO), *Trattenimenti intorno al sacrifizio della S. Messa* = LC 2 (1854-55) n. 11 + 12.

dell'altare. Il legame tra questi due aspetti è la presenza reale nel santissimo sacramento.[28]

Per don Bosco la messa è «l'azione più grande che possa compiersi in questo mondo; è l'atto più sublime ed eccellente in se stesso [...]; è la continuazione e la rinnovazione di quello che Gesù Cristo fece nell'ultima cena [...]; è ancora la continuazione e la rinnovazione del sacrificio della croce [...]».[29]

Le sue pagine offrono inoltre testimonianze sporadiche dell'evoluzione delle sue convinzioni (e della sua prassi) nel campo della comunione frequente dei giovani. Affida ai suoi scritti le sue motivazioni, prende in considerazione possibili obiezioni provenienti dall'ambiente, precisa le condizioni e le disposizioni necessarie per una comunione frequente e quotidiana ben fatta.

Il libretto *Nove giorni consacrati all'augusta Madre del Salvatore sotto il titolo di Maria Ausiliatrice* può essere considerato come punto di riferimento di questa sua evoluzione.[30] Mentre nella prima edizione del *Giovane provveduto* don Bosco si limitava ad affermare che «quel figlio il quale dopo di aver peccato non vuole emendarsi, cioè a dire, vuole di nuovo offendere il Signore, non è degno di accostarsi alla mensa del Salvatore»,[31] i suoi suggerimenti diventano molto più precisi nel volumetto *La chiave del paradiso* e nei testi che, fino a un certo punto, gli sono vicini o ne dipendono.[32] Diventato promotore della comunione frequente, Giovanni Bosco sembra abbia dovuto precisare anche la purificazione interiore richiesta per la comunione allo scopo di evitare che certi credessero ingenuamente agli effetti prodotti dal sacramento. Con l'aiuto dei suoi collaboratori redige i testi delle *Pratiche divote* e del *Cattolico provveduto*. Nelle *Pratiche* adotta il brano intitolato «Invito alla frequente comunione» in cui offre gli argomenti in favore della frequenza già esposti nel *Mese di maggio*,[33] ma sfuma il discorso dicendo che «non basta accostarci sovente, poiché è d'uopo eziandio accostarci degnamente».[34] Gli scritti presentano inoltre i giovani modelli della comunione frequente e quotidiana: Co-

[28] Cf *Chiave* [1856] 43-57.73-84 = OE VIII 43-57.73-84; *Giovane provveduto* [1863] 105-114. 128-135; [1875] 90-99. 111-120 = OE XXVI 90-99.111-120; *Figlia cristiana* [1883] 87-98.110-119 = OE XXXIII 265-276. 288-297; cf anche *Maggio* [1858] 134-138.139-144 = OE X 428-432.433-438; *Nove giorni* [1870] 44-62.63-70.70-82 = OE XXII 296-314; 315-325; 326-334.

[29] *Nove giorni* [1870] 63 = OE XXII 315.

[30] *Nove giorni* [1870] 44-45 = OE XXII 296-297; testi analoghi in: *Chiave* [1856] 73-74 = OE VIII 73-74; *Giovane provveduto* [1863] 128-129; [1875] 111-112 = OE XXVI 111-112; *Figlia cristiana* [1883] 110-111 = OE XXXIII 288-289.

[31] *Giovane provveduto* [1847] 98 = OE II 278.

[32] Cf *Chiave* [1856] 74 = OE VIII 74; *Giovane provveduto* [1863] 129; [1875] 111-112 = OE XXVI 111-112; *Figlia cristiana* [1883] 110-111 = OE XXXIII 288-289.

[33] *Pratiche divote per l'adorazione del SS. Sacramento*, Torino, Tip. dell'Oratorio di S. Francesco di Sales 1866, p. 12-21 = OE XVII 264-273; cf *Maggio* [1858] 139-143 = OE X 433-443; da vedere anche: *Il cattolico provveduto per le pratiche di pietà con analoghe istruzioni secondo il bisogno dei tempi*, Torino, Tip. dell'Oratorio di S. Francesco di Sales 1868, p. 443-455 = OE XIX 451-463.

[34] *Pratiche* [1866] 16-21 = OE XVII 268-273.

mollo, Savio, Luigi Gonzaga...,[35] mentre le pagine devozionali o catechistiche offrono «atti» semplici di preparazione e di ringraziamento.[36]

2. La prassi di don Bosco

La prassi sacramentale di don Bosco sembra tesa a fornire ai giovani un'esperienza positiva e intensa, basata sul presupposto, condiviso con altri pastori e autori dell'epoca, che «la salvezza di un figliuolo dipende ordinariamente dal tempo della gioventù»[37] e che il giovane deve «darsi a Dio per tempo»: «quella strada che il figlio tiene in gioventù, si continua nella vecchiaia fino alla morte. *Adolescens iuxta viam suam etiam cum senuerit non recedet ab ea* [...]. Se noi cominciamo una buona vita ora che siamo giovani, buoni saremo negli anni avanzati, buona la nostra morte e principio di una eterna felicità. Al contrario se i vizi prenderanno possesso di noi in gioventù, per lo più continueranno in ogni età nostra fino alla morte».[38]

Questa preoccupazione centrale della vita di don Bosco, sottolineata fin dai primi tempi della sua attività educativa, è intimamente legata a quell'altra convinzione dell'educatore torinese, espressa più chiaramente nei confronti del clima di disaffezione religiosa, che cioè senza la base della religione cristiana-cattolica valori umani come la felicità, la moralità, l'educazione... non si possono raggiungere: «la sola religione è capace di cominciare e compiere la grand'opera di una vera educazione».[39]

In questo contesto si capisce l'importanza data alla preghiera, alle pratiche di pietà, ai sacramenti: «Egli è comprovato dall'esperienza che i più validi sostegni della gioventù sono il sacramento della confessione e della comunione. Datemi un giovanetto, che frequenti questi sacramenti, voi lo vedrete crescere

[35] *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo, morto nel seminario di Chieri, ammirato da tutti per le sue rare virtù*, scritti dal Sacerdote GIOVANNI BOSCO, suo collega [= *Comollo*], Torino, Tip. e Libreria Salesiana 1884, pp. 51-52 = OE XXXV 51-52; *Savio* [1859] 70 = OE XI 220; *Giovane provveduto* [1847] 65-66 = OE II 245-246 [per Luigi Gonzaga].

[36] *Giovane provveduto* [1847] 99-101 = OE II 279-281; *Chiave* [1856] 76-79 = OE VIII 76-79; *Giovane provveduto* [1863] 131-132; [1875] 115-117 = OE XXVI 115-117; *Figlia cristiana* [1883] 112-114 = OE XXXIII 292-295.

[37] Cf *Giovane provveduto* [1847] 12 = OE II 192; G. Bosco si ispira alle pagine della *Guida angelica, o siano pratiche instruzioni per la gioventù. Opera utilissima a ciascun giovanetto data alla luce da un sacerdote secolare milanese*, Torino 1767, p. 5-6, e di Ch. GOBINET, *Instruction de la jeunesse en la piété chrétienne, tirée de l'Ecriture sainte et des saints Pères*, Paris 1733 (trad. it.: *Istruzione della gioventù nella pietà cristiana*, Torino 1831), pt. 1, cap. 4.

[38] *Giovane provveduto* 6-7 = OE II 186-187; don Bosco si ispira alla *Guida angelica* 5-6.

[39] *Esercizi spirituali alla Gioventù. Avviso sacro*, Torino 1849; testo stampato in occasione degli esercizi spirituali per i giovani, cf MB III 605; in questo senso sono particolarmente interessanti gli scritti seguenti: *La forza della buona educazione* (= *Pietro*) e *Valentino o la vocazione impedita, episodio contemporaneo* (= *Valentino*), Torino, Tip. dell'Oratorio di S. Francesco di Sales 1866 = LC 14 [1866] n. 12 = OE XVII 179-242.

nella giovanile, giungere alla virile età e arrivare, se così piace a Dio, fino alla più tarda vecchiaia con una condotta, che è l'esempio di tutti quelli che lo conoscono».[40]

La prassi educativa di don Bosco che doveva promuovere quest'esperienza positiva nel campo dei sacramenti viene testimoniata fin dai primi esordi dell'Oratorio festivo. La santità viene presentata da don Bosco ai giovani come un ideale attraente, «assai facile», raggiungibile da tutti. L'originale combinazione della dinamica della vita giovanile con gli elementi di pietà e di pratica religiosa in un clima di senso dei doveri, di gioia e di spontaneità favorita dalla tipica presenza di don Bosco fa comprendere gli accorgimenti pratici del prete piemontese. A livello dell'ideale, le «vite» dei primi giovani o salesiani, redatte o controllate da don Bosco o scritte da altri salesiani, o le descrizioni della prima vita oratoriana (di don Bosco o di altri salesiani) ne forniscono le prove. I regolamenti d'altra parte lasciano spesso intuire altri aspetti della «realtà» della prassi dei sacramenti.[41]

Confessione, messa e comunione sembrano esser stati elementi indispensabili della vita dell'Oratorio. Don Bosco deve aver parlato ai giovani della vita esemplare del suo amico e compagno Luigi Comollo[42] e delle virtù di san Luigi Gonzaga.[43] La prassi sacramentale, sotto l'influsso innegabile dell'insegnamento e della vita del seminario di Chieri e le letture spirituali ivi fatte, è stata per don Bosco come per tanti altri del suo tempo il segno di una pietà radicata nella personalità.[44] Allo stadio iniziale, la preoccupazione di don

[40] *Savio* [1859] 67-68 = OE XI 217-218; *Besucco* [1864] 100 = OE XV 342; *Sistema preventivo* [1877] cap. 2, 4, p. 54-55. 56-57 = OE XXVIII 432-433. 434-435.

[41] A modo di esempio citiamo un brano del regolamento del 1877: «Contegno in chiesa . [...] 3. Durante le sacre funzioni astenetevi, per quanto potete, di sbadigliare, dormire, volgervi qua e là, chiacchierare ed uscire di Chiesa. Questi difetti mostrano poco desiderio delle cose di Dio, e per lo più danno grave disturbo ed anche scandalo ai compagni. 4. Andando al vostro posto abbiate cura di non smuovere i banchi o le sedie né farle scricchiolare movendovi ad ogni tratto. Non sputate mai sul pavimento, perché tal cosa è sconvenevole e mette in pericolo d'imbrattarsi chi presso voi s'inginocchiasse. [...] 6. Nel dire le orazioni non alzate troppo la voce, ma nemanco ditele tanto piano da non essere uditi. Le orazioni si recitino posatamente e non con precipitazione, né vi sia chi voglia fare più in fretta, terminando mentre altri è ancora a metà...»: *Regolamento per le case della Società di S. Francesco di Sales*, Torino, Tip. salesiana 1877, p. 65-66 = OE XXIX 161-162.

[42] *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo, morto nel seminario di Chieri, ammirato da tutti per le sue singolari virtù, scritti da un suo collega* [= *Comollo*], Torino, Tip. Speirani e Ferrero 1844 = OE I 1-84; mentre la 1ª ed. (1844) era presentata ai seminaristi, la 2ª (1854) si rivolge a tutti i giovani; viene pubblicata nella collana delle LC 1 (1853-1854), n. 20-21.

[43] Cf *Le sei domeniche e la novena di san Luigi Gonzaga con un cenno sulla vita del santo* [= *Sei domeniche*], Torino, Tip. Botta 1846; pubblicate dopo nel *Giovane provveduto* [1847] 55-75 = OE II 235-255; don Bosco faceva uso del testo di [P. DE MATTEI], *Il giovine angelico S. Luigi Gonzaga proposto in esemplare di ben vivere in alcune considerazioni, preghiere, pratiche di virtù ed esempi [...] a celebrar con frutto le sei domeniche, e la novena in onore dell'istesso santo*: opuscolo molto diffuso in Italia.

[44] Cf P. STELLA, *Don Bosco* II 196.223.

Bosco sembra orientarsi soprattutto verso una «maniera di assistere con frutto alla santa messa».[45] Egli denunzia già il poco rispetto da parte dei giovani: «Ma il vedere tanti figliuoli con volontà deliberata distratti starvi irriverentemente senza modestia, senza attenzione, senza rispetto, rimanendosi in piedi, guardando qua e là, ah! costoro rinnovano più volte i patimenti del Calvario con grave scandalo de' compagni e disonore della religione!».[46] Li invita a entrare «con disposizioni di vero cristiano nello spirito di Gesù Cristo».[47] Parlando della comunione sottolinea la necessità delle «debite disposizioni»[48] e precisa che chi «non vuole emendarsi [...] non è degno di accostarsi alla mensa del Salvatore».[49] La confessione ha il suo centro di gravitazione nel «grande dolore» che deve condurre al «proponimento [...] di non voler mai più offendere Iddio per l'avvenire».[50]

Fin da questo momento l'educatore torinese mette in guardia i giovani contro le confessioni sacrileghe, che si commettono tacendo per vergogna o per un altro motivo i peccati.[51] Insiste anche sulla confidenza tra penitente e confessore: «Non abbiate timore alcuno da parte del confessore, egli si rallegra sentendo che voi gli confidate quello che faceste [...] e non può dire a veruno le cose da voi confessate, e non se ne può servire quand'anche si trattasse di evitar la morte».[52]

Questa citazione offre l'occasione di rilevare certe antinomie, non superate da don Bosco. Esiste una tensione tra un certo conformismo antico, in cui *l'obbligatorietà delle osservanze* è il nucleo fondamentale e che spiega certi elementi considerati da alcuni come «terrorizzanti», e *il suo senso di spontaneità, di libertà di movimento e di responsabilità*, di confidenza, di intuizione e di adattamento. L'idea della salvezza eterna dell'anima del giovane, unica cosa alla fin fine necessaria, suscita in lui spesso una tensione talvolta preoccupata e ansiosa, per cui non rinunzia completamente a far valere anche certi meccanismi di una pastorale della «paura», nonostante che la coscienza della «misericordia di Dio» non si sia mai cancellata dalla sua mente.[53] Nello spirito del Guala, del Cafasso o del *Convitto ecclesiastico* don Bosco sottolinea pure fin dall'inizio della sua attività: «Vedete, o fedeli, con quanta facilità possiamo noi accertarci del perdono delle nostre colpe mediante il sacramento della penitenza. Qual grande beneficio [...] non ci fece, e qual grande miseri-

[45] *Giovane provveduto* [1847] 84 = OE II 264.
[46] *Ivi* 85 = OE II 265.
[47] *Ivi* 85 = OE II 265.
[48] *Ivi* 98 = OE II 278.
[49] *Ivi* 98 = OE II 278.
[50] *Ivi* 95-96 = OE II 275-276.
[51] *Ivi* = OE II 276.
[52] *Ivi* = OE II 276.
[53] Cf il minuzioso opuscolo *Esercizio di divozione alla misericordia di Dio*, Torino, Tip. Botta [1847] = OE II 71-181.

cordia non dimostrò Iddio coll'istituire un così utile e necessario sacramento!».[54]

L'ambivalenza di un don Bosco ansioso e vigilante, incline a certe forme di chiusura, e di un don Bosco mite e «amorevole», che fa appello al senso morale dei giovani e al legame personale tra educatore ed educando, non sembra sia mai stata completamente risolta, almeno a livello speculativo. Esiste un Giovanni Bosco, che propone meditazioni quotidiane sui novissimi, l'esercizio mensile della buona morte con il suo esame di coscienza e le sue litanie, gli esercizi spirituali annuali, preoccupato soprattutto di riproporre il meccanismo della conversione, del pentimento e del proposito di non più peccare. Don Bosco e i suoi giovani entrano nella dinamica dei novissimi, protestandosi settimanalmente, mensilmente o annualmente peccatori pentiti.[55] Quando si tratta della salvezza dell'anima e della sorte eterna, egli desidera non prendere rischi e non rinuncia a una certa pressione sulle coscienze dei giovani difficilmente accettabile da spiriti odierni.[56] Questo don Bosco sottolinea soprattutto la necessità del sacramento della confessione a causa della natura «debole» del giovane, che inclina facilmente verso il peccato e che rimane sempre esposto al pericolo delle confessioni mal fatte. Questi giovani, a suo parere, devono esser convinti dai loro educatori di quanto viene affermato nella vita di Comollo e di Besucco, e cioè che i sacramenti della confessione e della comunione sono i sostegni più sicuri della gioventù o che la frequente confessione è il «sostegno della instabile giovanile eta».[57] Questo don Bosco evidenzia quanto sia necessario per i giovani imparar da fanciullo a confessarsi

[54] *Esercizio* [1847] 93-94 = OE II 163-164; don Bosco si ispira a N.S. BERGIER, *Tableau de la miséricorde divine tiré de l'Ecriture sainte ou motifs de confiance en Dieu pour la consolation des âmes timides*, Besançon 1821, p. 310-311.

[55] STELLA. *Don Bosco* II 108.

[56] A modo d'esempio trascriviamo un brano di G.B. Francesia (1838-1930) tratto dalla sua descrizione delle passeggiate autunnali: «Il nostro D. Bosco, prima di lasciarci andare a letto, secondo la pia consuetudine, ci disse due parole. [...] Qui con un colpo di scena cambiò tono di voce ed aspetto, che in noi produsse un'impressione straordinaria. "Noi, disse, siamo qui a divertirci, a fare le vacanze, che in grazia di buoni signori, passiamo tra l'allegria e le feste; eppure dobbiamo pensare alla morte. Stanotte uno dei nostri amici sarà chiamato all'eternità. Fortunato lui che vi è preparato da lungo tempo, e che poté ricevere i SS. Sacramenti, e così assicurarsi un posto in paradiso. Miei cari figlioli, si muore. Prima perciò di separarci, recitiamo una preghiera per lui, e raccomandiamo l'anima sua alla carità del S. Cuore di Maria!". Non disse di più, e non ne avevamo bisogno, perché la nostra commozione non avrebbe potuto reggere. Ci guardammo l'un l'altro in fronte, quasi per indovinare chi era sì vicino a scomparire. [...] Poi datoci il buon riposo, volle che anche in quella sera si pregasse per colui che all'Oratorio in quella notte medesima doveva morire, non senza molto affetto e pietà. Dopo si andò a letto, e più d'uno ebbe qualche difficoltà per prendere sonno, e quando lo prese continuava a pregare» (G.B. FRANCESIA, *Don Bosco e le sue ultime passeggiate*, Torino, Libreria salesiana di S. G. Evangelista 1897, p. 131-132).

[57] *Comollo* [1854] 4; la citazione manca nella 1ª edizione (1844); *Besucco* [1864] 103 = OE XV 345.

bene, colle debite disposizioni.[58] Egli si dichiara sicuro della capacità che hanno i bambini, già sui sette anni, di commettere peccati gravi o di ometterli in confessione, di fare confessioni sacrileghe, mettendo così in pericolo la loro salvezza eterna.[59] Nella linea di altri educatori, moralisti e scrittori (Gobinet, S. Alfonso, Humbert, Arvisenet...), egli sembra a volte quasi ossessionato dal timore che i ragazzi tacciano o mentiscano i peccati (d'impurità e immodestia) e che, con la grazia, perdano tutto, anche la vera felicità e la salvezza eterna. «Autori celebri in morale ed in ascetica e di lunga esperienza, e specialmente una autorevole persona che ha tutte le garanzie della verità, tutti insieme convengono a dire che per lo più le prime confessioni dei giovanetti se non sono nulle, almeno sono difettose per mancanza di istruzione, o per omissione volontaria di cose da confessarsi».[60] Ai membri del primo Capitolo generale dei salesiani dichiara, il 4 febbraio 1877, che una lunga esperienza lo ha persuaso esservi bisogno di far fare la confessione generale ai giovani che vengono nei collegi salesiani.[61] Ai giovani stessi raccomanda di non lasciarsi mai «ingannare dal demonio tacendo per vergogna qualche peccato in confessione» e parla del «gran numero di cristiani che vanno all'eterna perdizione soltanto per aver taciuto o non aver esposto sinceramente certi peccati in confessione».[62]

Secondo P. Stella la singolarità della confessione di Valdocco sta nel fatto che don Bosco tendeva a inserire nella confessione la stessa confidenza paterna e filiale che già lo distingueva negli altri momenti della vita. Padre, amico, guida con doti straordinarie, don Bosco favoriva una coesione spirituale singolarissima che era per lui uno dei fini per conseguire lo scopo dell'educazione cristiana e perciò la garanzia di condurre i ragazzi sulla strada della salvezza e della santità:[63] «Amante ed espansivo Egli esercitava l'autorità inspirando rispetto, confidenza ed amore. E le anime nostre gli si aprivano con intimo, giocondo e totale abbandono. Tutti volevamo confessarci a Lui, che a questa santa e ad un tempo dura fatica consacrava da sedici a diciotto ore per la settimana [...]. Sistema questo da dire più unico che raro tra Superiore e dipendenti; sistema dei Santi, che dà agio a conoscere l'indole, a saviamente piegarla e sprigionarne le recondite energie».[64] Queste parole sono di G. Balle-

[58] *Giovane provveduto* [1847] 93 = OE II 273; *Maggio* [1858] 124 = OE X 418.

[59] *Chiave* [1856] 57 = OE VIII 57; dal 1863 le edizioni del *Giovane provveduto* adottano lo stesso testo; *Magone* [1861] 28 = OE XIII 182, cf anche STELLA, *Don Bosco* II 312.

[60] *Magone* [1861] 29 = OE XIII 182; cf anche: *Chiave* [1856] 58 = OE VIII 58; *Giovane provveduto* [1863] 106; *Maggio* [1858] 126-127 = OE X 420-421; *Nove giorni* [1870] 40 = OE XXII 92.

[61] MB XII 91; altre testimonianze in: S. STRANO, *Don Bosco, confessore dei giovani. Aspetti particolari*, Acireale, Arti Grafiche della Città del fanciullo 1960, p. 1-44.

[62] *Magone* [1861] 24.25-26 = OE XIII 178.179-180; anche: *Giovane provveduto* [1847] 96 = OE II 276; *Pietro* [1855] 19.20-21 = OE VI 293.294-295.

[63] STELLA, *Don Bosco* II 310-311.

[64] BALLESIO, *Vita intima* 21.

sio. La funzione educativa della confessione per don Bosco dipende più dal modo con cui si attua il rapporto confessore-penitente che da motivazioni teologiche inerenti alla funzione medicinale della grazia annessa al sacramento.[65]

La confidenza irradiata da don Bosco, lo spazio reale lasciato da lui alla spontaneità, all'autonomia e alla libertà che tende a promuovere le virtualità interiori del giovane avviato verso una discreta autonomia che faccia leva e sviluppi la responsabilità personale, spiegano forse anche il motivo perché egli spinga insistentemente ad avere un confessore «stabile» e «ordinario» e alla fedeltà verso di lui. Il senso pieno del sacramento della confessione sembra realizzarsi nel rapporto qualitativo che il giovane stabilisce con il confessore, sua guida sicura.

Gli scritti di don Bosco, soprattutto le «vite», dimostrano chiaramente l'introduzione graduale del tema del confessore stabile.[66] Anche l'insistenza, soprattutto negli anni '60-'70, sul segreto sacramentale tende allo stesso scopo: «[I confessori non] manchino mai di ricordare molto spesso il grande segreto della confessione. Dicano esplicitamente che il confessore è stretto da un segreto Naturale, Ecclesiastico, Divino e Civile...».[67] Le parole di don Bosco si spiegano con l'alta stima che ha per la sua missione sacerdotale, con la sua pedagogia di semplicità e di affettuosità, ma anche con l'ansia che dimostra per le confessioni difettose dei giovani.

Tenendo fermo il principio generale, ci possono essere buoni motivi di cambiar confessore, soprattutto quando il sacerdote non riesce a stabilire i legami di confidenza con il suo penitente. In questo caso egli cerca la via più sicura: «Quando poi avrete fatta la scelta di un confessore che conoscete adatto pei bisogni dell'anima vostra, non cangiatelo più senza necessità. Finché voi non avete un confessore stabile, in cui abbiate tutta la vostra confidenza, a voi mancherà sempre l'amico dell'anima. [...] Potete però senza scrupolo cangiare confessore quando voi o il confessore cangiaste dimora e vi riuscisse di grave incomodo il recarvi presso di lui, oppure fosse ammalato, o in occasione di solennità ci fosse molto concorso presso il medesimo. Parimente se aveste qualche cosa sulla coscienza che non osaste manifestare al confessore ordinario, piuttosto di fare un sacrilegio cangiate non una ma mille volte il confessore».[68]

Don Bosco probabilmente supponeva già anche che non tutti i giovani dalla confessione nell'Oratorio sarebbero passati a quella in parrocchia; o da

[65] G. GROPPO *Vita sacramentale, catechesi, formazione spirituale come elementi del sistema preventivo*, in: *Il sistema educativo di don Bosco tra pedagogia antica e nuova.* Atti del convegno europeo sul sistema educativo di don Bosco, Leumann (Torino), LDC 1974, p. 62.

[66] Cf, ad esempio, l'evoluzione del testo in *Comollo* [1844] 26 = OE I 26; [1854] 32-34; [1884] 41 = OE XXXV 41.

[67] *Besucco* [1864] 104 = OE XV 346

[68] *Magone* [1861] 26-27.56-57 = OE XIII 180-181.210-211; *Besucco* [1864] 103-104 = OE XV 345-346; *Savio* [1866] 60-61.

quella nel collegio ad associazioni confessionali («le unioni dei buoni»). Spinge perciò ad avere un confessore «stabile» o «ordinario».

Nello stesso spirito don Bosco spinge anche alla partecipazione alla messa domenicale e alla comunione frequente. All'inizio troviamo inserite nella sua prassi le usanze dell'ambiente del tempo. Egli aveva adottato quanto era costume locale e legge. La legge determinava certe pratiche, il costume aveva consolidato pratiche suggerite dal catechismo diocesano oppure da manuali di divozione.[69] Lo sviluppo delle pratiche a Valdocco e altrove fu condizionato certamente da quello assunto in generale dalla pratica di Torino e del Piemonte; ma subì pure l'influsso di altri elementi specifici, come la distinzione tra internato ed esternato, tra studenti ed artigiani, tra chierici e giovani, tra educatori ed educandi, tra adulti e giovani, tra novellini e anziani della casa. In linea di massima si può dire che, all'Oratorio e nella Casa annessa, la vita religiosa promossa da don Bosco si articolava in un sistema di pratiche comuni e di usanze spontanee di gruppi (le varie compagnie: di san Luigi, del Santissimo, dell'Immacolata, di san Giuseppe) e di singoli.

Nei primi cinque anni di vita dell'internato al mattino le preghiere precedevano l'assistenza alla messa, che si svolgeva come nelle congregazioni degli studenti e secondo il modo suggerito dai catechismi o dalle disposizioni impartite per gli studenti in Piemonte: in silenzio, seguendo i momenti più importanti con l'aiuto delle meditazioni proposte dal *Giovane provveduto*, forse anche inframmezzando qualche canto. G.B. Francesia ricorda che in quegli anni (1850-58?) vari giovani si presentavano in sagrestia prima della messa per essere confessati da don Bosco. In chiesa si stava ad aspettare in preghiera o in silenzio finché don Bosco si presentava all'altare.[70] Secondo P. Stella, registrazioni di don Bosco e segnalazioni di giovani e chierici consentono di ritenere che, in quei tempi, non c'era controllo sulla partecipazione dei giovani e degli stessi chierici alla messa.[71] Con gli anni l'aumento del numero degli abitanti di Valdocco portò naturalmente ad una certa disciplina. Il consiglio della messa quotidiana, obbligatoria teoricamente negli Stati sardi per gli studenti tutti i giorni di scuola, si trasformò a Valdocco, divenuto internato, in norma generale e le preghiere del mattino con la recita del rosario furono inserite nella messa comunitaria.[72] A Torino, presso i Tommasini, nel Collegio degli Artigianelli e in istituti educativi tenuti da suore avveniva la stessa cosa.

L'educazione alla preghiera mentale venne affidata a momenti e a esercizi

[69] STELLA, *Don Bosco* II 284-285.

[70] G.B. FRANCESIA, *D. Giovanni Bonetti sacerdote salesiano. Cenni biografici*, S. Benigno Canavese, Tip. Salesiana 1894, p. 29ss.

[71] STELLA, *Don Bosco* II 306-307.

[72] Dal 1863 don Bosco rinforza l'esempio di S. Isidoro, scrivendo: «Vi raccomando di avere grande premura per andare ad udire la santa Messa *ogni giorno...*» (*Giovane provveduto*) [1863] 106 (la sottolineatura è nostra); cf anche *Magone* [1858] 138 = OE X 432.

scelti liberamente dal giovane, nelle circostante previste e secondo i regolamenti e il costume.[73]

La messa ci riporta al nucleo più intimo della spiritualità cattolica. Intessuta di pii esercizi (tra cui il rosario) e di canti popolari, evocava nei giovani di Valdocco gli stessi sentimenti che suscitava nel popolo, da cui essi provenivano e nel quale poi, in genere, tornavano ad inserirsi come adulti.[74] L'apostolo dei giovani cerca d'altronde di promuovere quei modi di assistenza alla messa che gli sembrano più consoni con la psicologia dei giovani, considerata soprattutto sotto l'angolo di visuale della cosiddetta «mobilità giovanile». I pii esercizi, soprattutto il rosario (e non l'orazione mentale!), vi sono inseriti anche a causa del carattere vocale comunitario di queste forme di preghiera.[75]

Don Bosco ci tiene molto che i giovanetti prendano gusto alla pietà; accetta e promuove dunque pratiche religiose sorte per iniziativa di gruppi. Egli insegna e fa insegnare, anche per amore alla Chiesa, il canto gregoriano ma favorisce anche il canto popolare. Pubblica in appendice al *Giovane provveduto* e separatamente una serie di Laudi sacre;[76] suscita e caldeggia le composizioni musicali di G. Cagliero,[77] del maestro Giovanni De-Vecchi, di don Costamagna (1846-1921), del coadiutore Giuseppe Dogliani (1869-1934) e di altri. Soprattutto dopo la costruzione del santuario di Maria Ausiliatrice, molti accorrevano per ascoltare i cori polifonici. La cura per le funzioni di chiesa, particolarmente nella chiesa di Maria Ausiliatrice, il piccolo clero, la partecipazione numerosa... tutti questi elementi hanno contribuito non poco alla riuscita delle cerimonie.

Per don Bosco il desiderio dell'eucaristia costituisce il "luogo" dove è possibile scoprire la radicazione della fede e della carità, il gusto per le cose celesti e il grado di perfezione cristiana. Comollo, Savio, Magone e Besucco testimoniano un grande amore verso Gesù Cristo. A fronte della sua opera di promozione della pietà eucaristica o della comunione frequente e quotidiana, o la pubblicazione nelle LC di opuscoli sull'eucaristia, sulla messa, o sulla comunione, si deve aver presente il clima, la mentalità e l'indifferenza verso le pratiche di pietà, dominanti soprattutto nella seconda parte del secolo.[78]

[73] STELLA, *Don Bosco* II 309.

[74] *Ivi* 330.

[75] *Ivi* 308.

[76] Cf P. STELLA, *Valori spirituali nel «Giovane provveduto» di san Giovanni Bosco*, Roma, Tip. Pio XI 1960, p. 6-14; ID., *Don Bosco* II 322, n. 160.

[77] Su Giovanni Cagliero (1838-1926) si legge: «In seguito il giovane Cagliero fu posto a studiare la musica: D. Bosco non intendeva [...] di formare un'artista per l'arte aristocratica e difficile. Gli occorreva una musica facile, briosa, adatta a' suoi giovani, di facile apprendimento e di più facile esecuzione. [...] Cagliero gettò canti siffati con una fecondità strabiliante, infaticabile...» (S. RASTELLO, *In memoria di S. Em. il cardinale Giovanni Cagliero, primo missionario salesiano*, Milano 1926, p. 5-6).

[78] I titoli più importanti sono: [CARLO]-FILIPPO DA PORIRINO, *Trattenimenti intorno al sacrifizio della S. Messa* = LC 2 (1854-55) n. 11 + 12; ID., *Trattenimenti intorno al ss. sacramento del-*

Come educatore, don Bosco sviluppa una pastorale eucaristica basata anche sulla convinzione che, senza religione e sacramenti, l'intera vita umana è condannata all'insuccesso. Inoltre progressivamente si trova anche a dover lottare con una mentalità considerata comunemente come fonte di raffreddamento della pietà.

In questo contesto egli spinge alla comunione frequente, organizzando anche gruppi che stimolino all'imitazione.

Orienta i suoi giovani verso la comunione frequente, partendo da convinzioni già presenti nella sua formazione ma maturate alla luce delle nuove situazioni. Con altri pastori del tempo, egli non trascura i benefici della comunione «degna, fervente e frequente» fatta con le debite disposizioni.[79] Per lui, però, la comunione diventa man mano cibo indispensabile per il giovane, che ha da vivere in tempi non del tutto facili. Soprattutto nella seconda parte del secolo, il suo pensiero sembra mettersi sempre più in sintonia con quei teologi e pastori d'anime che erano portati ad adottare atteggiamenti meno restrittivi nel campo della frequenza alla comunione eucaristica. Mentre la sua formazione giovanile presso il seminario di Chieri si era svolta secondo una linea pastorale restrittiva, prevalente nell'insegnamento teologico e nella prassi sacramentale in Piemonte durante il secolo decimottavo e nel tempo della Restaurazione,[80] don Bosco sacerdote diventa sempre più sensibile ad una linea

l'eucaristia = LC 3 (1855-56) n. 19-20; ID., *Trattenimenti morali intorno ai riti ed alle ceremonie della s. messa coll'aggiunta di un metodo per udirla con frutto* = LC 4 (1856-57) n. 8 + 9; ID., *Il cielo aperto mediante la comunione frequente* = LC 7 (1859-60) n. 8; 1865; 1878; LEONARDO DA PORTO MAURIZIO, *Il tesoro nascosto ovvero pregi ed eccellenze della s. messa con un metodo pratico e divoto per ascoltarla con frutto* = LC 8 (1860-61) n. 12; 1881; HUGUET [e altri], *L'esistenza reale di G. Cristo nel ss. Sacramento* = LC 11 (1863-64) n. 7; G. FRASSINETTI, *Due gioie nascoste* = LC 12 (1864) n. 10; G. DE SEGUR, *La santissima comunione* = LC 20 (1872) n. 7; 1875; ID., *Ogni otto giorni* = LC 26 (1878) n. 7; ID., *Venite tutti a me* = LC 27 (1879) n. 6; A. DE' LIGUORI, *Visita al SS. Sacramento ed a Maria SS. per ciascun giorno del mese [...] preceduta dall'atto eroico e da preghiere in onore dei sette dolori e delle sette allegrezze del patriarca S. Giuseppe* = LC 15 (1867) n. 10 + 11.

[79] Altri autori del suo ambiente sottolineano soprattutto le disposizioni, cf F. CECCA, *Le veglie de' contadini cristiani. Dialoghi familiari-istruttivi-morali sovra le quattro parti della dottrina cristiana, ad uso, e vantaggio de' contadini, e di altre persone che vogliono approfittarne*, Torino 1806, p. 278-280; Ch.-F. LHOMOND, *Doctrine chrétienne en forme de lectures de piété, où l'on expose les preuves de la religion, les dogmes de la foi, les règles de la morale, ce qui concerne les sacremens* [sic] *et la prière*, Lyon 1808, leç. 89 (p. 417-421); trad. it.. *Dottrina cristiana in forma di lezioni di pietà in cui si espongono le prove della religione, i dogmi della fede, le regole della morale, quel che riguarda i sacramenti e la preghiera ad uso delle case di educazione e delle famiglie cristiane* 3 vol., Milano 1831; A GUILLOIS, *Explication historique. dogmatique, morale, liturgique et canonique du catéchisme avec la réponse aux objections tirées des sciences contre la religion*, Paris 1870, III 135-138; trad. it.: *Spiegazione storica, dogmatica, morale, liturgica e canonica del catechismo colle risposte alle obiezioni attinte dalla scienza per oppugnare la religione*, 4 vol., Prato 1863, 1865, 1882; P. COLLET, *Lo scolaro cristiano ossia trattato dei doveri di un giovine che brama santificare i suoi studi*, Milano 1844, p. 186-195; *Compendio della dottrina cristiana ad uso della diocesi di Torino*, Torino 1822, p. 120.

[80] Cf G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia*, II: *Dal concilio di Trento ai nostri giorni*, Mi-

pastorale più aperta nel campo della comunione.

Ispirandosi alla corrente pastorale più mite, corrente che mai era stata del tutto assente dalla storia (cf C.E. Pallavicini, B. Lanteri, Th. Gousset...), certi pastori e teologi (come G. Frassinetti, G. De Ségur, S. Franco, J.J. Gaume, J.M.J. Huguet...), verso la metà del secolo, trovandosi di fronte ai risultati verosimilmente poco promettenti della situazione religiosa, cominciano ad incolpare il giansenismo o la pastorale rigorista (il probabiliorismo) come causa dell'illanguidimento e della crisi della fede, dell'indifferentismo religioso e del raffreddamento del popolo verso le pratiche di pietà: ai fedeli era stato tolto il pane eucaristico, il cibo dei forti», l'alimento indispensabile per poter affrontare i «tempi difficili» e la lotta per vincere le difficoltà sul piano personale e sociale.

Giovanni Bosco, che alla scuola del Guala e del Cafasso aveva già fatto conoscenza con questa pastorale più mite, s'inserisce verosimilmente nella campagna per la comunione frequente e addirittura quotidiana, che nel contesto politico-sociale diventa anche una pubblica affermazione di fede. Si fa uno dei promotori della comunione frequente dei fanciulli nella convinzione, maturata gradualmente, che la mobilità giovanile, radice di mancanze, ha bisogno della forza spirituale della comunione, soprattutto per la lotta contro le tentazioni che essi hanno da affrontare nel contesto delle nuove sfide provenienti dal cambiamento di mentalità. Per lo stesso motivo egli si fa anche promotore della comunione da concedere ai bambini il più presto possibile. Bisogna prevenire per tempo, irrobustendo fanciulli e giovani contro gli assalti del demonio.

3. Ulteriori approfondimenti

«Dicasi pure quanto si vuole intorno ai vari sistemi di educazione, ma io non trovo alcuna base sicura, se non nella frequenza della confessione e comunione; e credo di non dire troppo asserendo che omessi questi due elementi la moralità resta bandita».[81] Ci si chiede se questa concezione dell'educazione o certe maniere di dire in don Bosco non facciano dei sacramenti, e di tutta la religione, gli «strumenti» o i «mezzi subordinati» per ottenere moralità, felicità, efficacia educativa.

Al ministro della Regina di Inghilterra, che alla sua visita a Valdocco si meraviglia alla vista del «perfetto silenzio» e della disciplina dei giovani, viene

lano 1978, p. 290; P. STELLA, *Giurisdizionalismo e Giansenismo all'università di Torino nel secolo XVIII*, Torino 1958, p. 45.70-71.90; ID., *Crisi religiose nel primo Ottocento piemontese*, in «Salesianum» 21 (1959) 66-67.

[81] *Besucco* [1864] 100 = OE XV 342; analoghe espressioni in: *Pietro* [1855] 41.46.48 = OE VI 317.320.322; *Savio* [1859] 67-68 = OE XI 217-218; *Valentino* [1866] 12-13. 17 = OE XVII 190-191; *Sistema preventivo* [1877] cap. 2, 4, p. 54-55 = OE XXVIII 432-433.

detto che «la frequente confessione e comunione e la messa quotidiana ben ascoltata» sono i «potenti mezzi di educazione» svelati ai cattolici: «Se non si usano questi elementi di religione, bisogna ricorrere alle minacce ed al bastone [...]. O religione, o bastone...».[82]

Una tale affermazione può meravigliare i lettori moderni abituati, anche in contesto cristiano, a fare le distinzioni necessarie tra l'ordine della creazione e quello della redenzione, tra autonomia (sia pure relativa) delle realtà umane (tra cui l'educazione) e l'atteggiamento di fede in Dio. Diverse ipotesi sono state tentate per spiegare più o meno adeguatamente queste affermazioni del santo educatore. Certe sue espressioni potrebbero effettivamente dare l'impressione di una manipolazione dei contenuti essenziali della fede (i sacramenti), che sono fini a sé, per il raggiungimento di scopi meramente umani o educativi.

Si è tentato di comprendere le affermazioni di don Bosco facendo riferimento all'influsso benefico dei sacramenti sulla psicologia del giovane. Contro questa interpretazione, a suo parere riduttiva, reagisce A. Caviglia.[83] Egli sottolinea l'importanza del motivo primario della pedagogia di don Bosco: l'idea che egli si fa della grazia di Dio nell'anima e del *lavoro* ch'essa vi compie. È una concezione squisitamente teologica, genuina teologia cristiana e cattolica, tradotta in concezione educativa. In questo senso, che deriva da quello fondamentale della dottrina sulla grazia santificante, tutto il lavoro educativo, come don Bosco lo vede e lo vuole, si concentra nel conservare nell'anima o reintrodurvi la grazia di Dio. Per don Bosco la presenza della grazia di Dio è tutto.[84] P. Braido parla della religione (o in termini equivalenti: timor di Dio, vita divina comunicata e in sviluppo, vita di carità e di grazia, preghiera, frequenza alla santa messa, uso dei sacramenti della confessione e della comunione...) come di «supremo mezzo educativo a cui gli altri ritrovati tecnici "umani" e "umanistici" sono rigorosamente subordinati».[85] I mezzi o procedimenti soprannaturali non sembrano soltanto necessari alla costruzione della personalità cristiana; essi hanno una reale efficacia sul processo educativo ed umano (felicità, moralità, allegria...) *ex opere operato* o per influsso di Dio mediante le grazie attuali meritate con la preghiera.[86] Anche secondo Braido si tratta non di un «sostegno puramente psicologico ma soprannaturalmente effi-

[82] *Sistema preventivo* [1877] 56 = OE XXVIII 434.

[83] «Ma non sarebbe esatto il pensarla soltanto nel suo aspetto pratico e funzionale di un agente psicologico atto a muovere e dirigere la volontà, o di una sensazione del conforto e dell'incoraggiamento che viene dalla pratica eucaristica, col suo riflesso del confermare i buoni propositi»: A. CAVIGLIA, *Opere e scritti editi e inediti di «Don Bosco» nuovamente pubblicati e riveduti secondo le edizioni originali e manoscritti superstiti*, IV: *La vita di Savio Domenico*, Torino, SEI 1943, p. 344.

[84] *Ivi* 345.

[85] P. BRAIDO *Il sistema preventivo di don Bosco* = Enciclopedia delle scienze dell'educazione 29, Zürich, PAS-Verlag ²1964, p. 250.

[86] *Ivi* 252.

cace [...] accrescimento reale della Grazia e della vita divina, crescita nella statura soprannaturale, passo in avanti verso la maturità personale, naturale-soprannaturale, del giovane».[87]

A noi la tesi di don Bosco sembra legata soprattutto alla sua maniera tipica di vedere l'uomo, più particolarmente il giovane che sta educando. Il punto di vista dell'educatore dei giovani, da lui appena tematizzato e teoricamente quasi taciuto, parte da un'antropologia in cui l'uomo, in forza del suo essere, viene radicalmente considerato come «essere-per-Dio». Solo nell'incontro definitivo con Dio trova la pienezza del suo essere, il suo destino umano e cristiano. Per don Bosco l'uomo senza Dio (senza la religione, la grazia divina) non soltanto è un eterno condannato, ma anche le sue imprese terrene (quali l'integrazione e costruzione umanistica, culturale e pedagogica) rischiano di svuotarsi interamente del loro senso. In don Bosco l'identificazione dell'uomo con la dimensione specificamente religiosa e con il suo destino eterno è cosa fondamentale senza che svii però la sua attenzione dai valori del mondo, dell'educazione, dell'«onesto cittadino e buon cristiano».

Questi valori «umani» conservano per lui un carattere rigorosamente subordinato. La promozione, anche umana, del giovane per via dell'educazione si svuota quando l'educatore trascura l'aspetto fondante (il rapporto con Dio, la vita di grazia, la salvezza eterna). Per don Bosco la realizzazione dell'uomo non poteva essere uno scopo isolato o un valore relativamente autonomo. Egli non disprezza la realtà umana, ma sempre la percepisce legata al destino ultimo dell'uomo. Il fatto educativo deve sempre essere considerato alla luce del suo legame indissolubile con la realtà divina, espressa nei temi variati della religione e della fede, della grazia e della vita divina, della preghiera e dei sacramenti. Educare, per don Bosco, significa: aiutare i giovani a salvarsi e a santificarsi.

A questa convinzione si aggiunge la sua idea della natura del giovane debilitata a seguito del peccato originale: «Siccome una tenera pianta sebbene posta in buon terreno dentro un giardino, tuttavia prende cattiva piega e finisce male, se non è coltivata, e per dir così guidata fino a certa grossezza; così voi, miei cari figliuoli, piegherete sicuramente al male se non vi lasciate piegare da chi ha cura d'indirizzarvi».[88]

Il punto di vista di don Bosco rimane piuttosto mite: «La ragione più essenziale è la mobilità giovanile, che in un momento dimentica le regole disciplinari, i castighi che quelle minacciano: perciò spesso un fanciullo si rende colpevole e meritevole di una pena, cui egli non ha mai badato, che niente affatto ricordava nell'atto del fallo commesso e che avrebbe per certo evitato se una voce amica l'avesse ammonito».[89]

[87] *Ivi* 254.
[88] *Giovane provveduto* [1847] 13-14 = OE II 193-194.
[89] *Sistema preventivo* [1877] I, 2, p. 48 = OE XXVIII 426.

Partendo da queste coordinate, ci si rende conto del perché l'azione santificante e i sacramenti siano necessari come base della vita umana e dell'educazione dei giovani. Questa prospettiva ci permette anche di capire l'importanza data da don Bosco al ruolo dei due sacramenti, sottolineato soprattutto nelle «vite» e negli opuscoli di istruzione religiosa: la confessione e la comunione sono i «due sostegni più forti per la gioventù».[90]

Vivendo in un'epoca anteriore al movimento liturgico,[91] don Bosco inserisce la vita sacramentale nel quadro di una pietà cristiana prevalentemente nutrita da pratiche divote (preghiera del mattino e della sera, meditazione, esercizio mensile della buona morte, esercizi spirituali ogni anno...) secondo l'uso dell'ambiente. Preoccupato per la salvezza eterna e temporale del giovane, in linea con la teologia del tempo e nonostante la sua discrezione sul ruolo della grazia, egli considera i sacramenti come canali o segni di grazia, come sorgente o mezzi di salvezza: «Questi sacramenti sono altrettanti segni sensibili stabiliti da Dio per salvarci, che è quanto dire che i sette Sacramenti sono come sette canali con cui i celesti favori sono comunicati dalla divinità all'umanità. Ecco, o cristiano, brevemente esposti i grandi mezzi che Gesù Cristo ha istituiti per la nostra salute».[92]

Questa definizione non si distingue da quella usata comunemente nei catechismi e nei libri d'istruzione religiosa dell'epoca e che sembra tipica della teologia scolastica e post-tridentina.[93] Per Giovanni Bosco i sacramenti sono i sostegni più sicuri ed efficaci della fede. Tramite loro, la Chiesa cattolica offre a tutti coloro che vogliono riceverli la certezza di possedere un giorno la vita eterna.[94]

Ma come sacerdote-educatore, preoccupato particolarmente della sorte dei giovani, egli sottolinea il significato che i sacramenti rivestono per loro: «Ritenete, giovani miei, che i due sostegni più forti a reggervi e camminare per la strada del Cielo sono i Sacramenti della Confessione e Comunione».[95] Come Savio, Magone, Besucco, anch'essi troveranno nei sacramenti la pace interiore e la tranquillità dell'anima che costituiscono la base di una vita virtuosa e del compimento della felicità umana.[96]

[90] «Lo esortò a fare la sua prima comunione, ed a comunicarsi di poi molto sovente, assicurandolo che la confessione e la comunione erano i due sostegni più forti per la gioventù»: *Sei domeniche* [1854] 12; cf anche *Comollo* [1844] 63 = OE I 63.

[91] Cf O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X* = Lex orandi 3, Paris, Éd. du Cerf 1945, p. 149; cf anche: S. MARSILI, *Storia del movimento liturgico italiano dalle origini all'Enciclica «Mediator Dei»*, appendice alla traduzione italiana del libro di O. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, Roma, Ed. Paoline 1961, p. 363-369.

[92] *Maggio* [1858] 55-56.58 = OE X 349-350.352.

[93] Cf L.M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* = Rites et Symboles 9, Paris 1979, p. 188-190.

[94] Tema particolarmente sviluppato negli scritti apologetici.

[95] *Regolamento esterni* [1877] 36 = OE XXIX 66.

[96] *Savio* [1859] 69-70 = OE XI 219-220; *Magone* [1861] 17.23 = OE XIII 171.177.

Omettendo espressioni teologiche, don Bosco sembra attribuire gradualmente, soprattutto nel campo della comunione, un valore crescente all'efficacia *ex opere operato.* I sacramenti sono efficaci non solo attraverso la fede che suscitano ed esigono, ma attraverso la volontà che Dio vi manifesta di fare grazia, sebbene la loro efficacia non sia benefica senza le disposizioni di coloro che l'accettano.

Riduce la pedagogia di don Bosco i sacramenti a semplici strumenti o mezzi subordinati al processo educativo? A nostro parere, certe sue espressioni come anche il senso da lui attribuito all'aspetto miracoloso possono indurre a pensare a una certa forma di strumentalismo sacramentale. Una riduzione del sacramento però al suo valore esteriore, funzionale o strumentale ci sembra in discordanza con la sua mentalità profonda. Per don Bosco i sacramenti sono, senza dubbio, i mezzi o gli strumenti della grazia; ma soprattutto essi s'inseriscono nella sua concezione della necessità assoluta di fondare tutta l'opera dell'educazione sull'unico movimento che orienta il giovane verso l'ideale della santità, verso il suo destino eterno. Più che semplici strumenti, i sacramenti sembrano costituire la *conditio sine qua non* perché ogni intervento educativo conduca al suo esito nel pieno senso.

Hanno dunque il loro posto nel quadro di un movimento che include momenti di educazione, pastorale e spiritualità in una correlazione tra natura e grazia, tra umanesimo e fede che ha il suo senso ultimo nel mistero della soteriologia cristiana e cattolica.[97]

[97] STELLA, *Don Bosco* II 470.

DON BOSCO E LA FORMAZIONE DELLE VOCAZIONI ECCLESIASTICHE E RELIGIOSE

Fausto JIMÉNEZ

Uno degli aspetti più conosciuti di don Bosco è la sua preoccupazione nel procurare vocazioni alla chiesa. Questa sua attività lo fa apparire uomo di chiesa, molto zelante per l'espansione del regno di Dio e abile direttore spirituale. Basterebbe questo per annoverarlo tra i sacerdoti benemeriti nella storia della chiesa.

1. Introduzione: l'esperienza personale di don Bosco

L'esperienza personale di don Bosco durante gli anni di formazione e di apprendimento favorirono in lui l'assimilazione di una serie di valori, che si consiglia ed esige da ogni vocazione sacerdotale o religiosa.

Egli entrò nel *seminario di Chieri* nel novembre del 1835. I seminaristi provenivano prevalentemente da zone rurali.[1] Si era persuasi che lo stato da abbracciare era predisposto da Dio e che da esso dipendeva la salvezza o la dannazione eterna. La preghiera, la vita intemerata, la pratica dei sacramenti, le meditazioni di Gesù Cristo, della Vergine e dei Santi ne rendevano possibile il raggiungimento.[2] A Chieri si mirava a creare un ambiente che sottraeva i chierici dal mondo torinese, considerato meno adatto alla loro formazione. Si temeva il carrierismo, l'abbracciare lo stato ecclesiastico per assicurarsi l'avvenire. Per questo don Bosco preferì di «chiudersi» in seminario piuttosto che seguire i corsi da alunno esterno come altri suoi compagni.[3]

Si possono delineare alcuni *tratti* di questa esperienza. Il primo è la sicurezza di sentirsi chiamato da Dio già da piccolo;[4] per questo motivo egli insisterà che occorre accertare il volere di Dio sulla propria vocazione. Il se-

[1] Cf P. STELLA, *Don Bosco nella storia economica e sociale*, Roma, LAS 1980, p. 40.

[2] Cf P. STELLA, *Don Bosco* I 46.

[3] Cf STELLA, *Don Bosco* I 54s 75s; F. DESRAMAUT, *Don Bosco et la vie spirituelle*, Paris, Beauchesne 1967, p. 23-27.

[4] Cf MO 29s 35 44 89.

condo tratto è la scoperta dei benefici della direzione spirituale: egli ravviserà così in don Cafasso la manifestazione della volontà di Dio;[5] ricorderà poi che si devono seguire i consigli del confessore o dei superiori. Il terzo tratto è l'apprendimento dei modi di superare gli ostacoli: in ciò lo aiutarono i sogni e gli amici;[6] egli insisterà sulla possibilità e l'obbligo di fugare i dubbi e di superare i pericoli in fatto di vocazione. Il quarto tratto è la formazione intellettuale;[7] per questo insisterà sulla necessità dello studio.

2. Il contesto: situazione del clero nel secolo XIX

Vanno distinti diversi periodi. *Fino alla metà del secolo* molti religiosi vivono rinchiusi nei loro conventi senza preoccupazioni apostoliche. I gesuiti erano detestati per le loro relazioni con il partito filoaustriaco e per il loro rigido antiliberalismo. Soltanto le congregazioni provenienti dalla Francia svolgevano un apostolato più fecondo.

Il *clero secolare* annoverava tra le sue file più di 60.000 sacerdoti per 25 milioni di abitanti: un prete per ogni 400 fedeli. In Italia c'erano 225 diocesi; solo alcuni vescovi si distinguevano per il loro zelo, come mons. Moreno, vescovo di Ivrea, le cui circolari erano molto lette dal clero, il quale non manifestava particolare zelo nel suo ministero. Alcuni erano impegnati nell'amministrare il proprio patrimonio familiare o nello svolgere compiti di precettore o cappellano di qualche famiglia ricca o nobile.[8] Altri godevano di libertà quasi assoluta nei confronti del vescovo, fino al punto che gli stessi seminaristi non erano obbligati a risiedere nel seminario. La loro scienza era piuttosto modesta (si ricordi al riguardo il famoso libro di Rosmini sulle piaghe della chiesa): per questo non poterono consigliare la borghesia nella crisi di coscienza che l'attraversava. Altri erano nazionalisti,[9] o conservatori fanatici o inficiati di secolarismo (disonestà, ribellione, massoneria). Tutto questo è valido in linea di massima, perché occorre distinguere diocesi da diocesi: quelle del nord, almeno del Piemonte, offrivano un'immagine più positiva.[10] C'erano anche dei sacerdoti esemplari: don Bosco, il teologo Borel, don Cafasso, don Pallotti...[11]

Negli *anni di metà secolo* vengono emanate leggi pregiudizievoli per la chiesa: soppressione del foro e delle immunità ecclesiastiche e dell'esenzione dalle tasse (1850-1851), la legge sui conventi (1855) che ne comportò la chiusura di 721 con la dispersione di 12.000 religiosi.

[5] Cf MO 133.
[6] Cf MB I 123-126 243s 305s 424s; II 243s 298-300; MO 51-53 58.
[7] Cf MO 110s 121 123.
[8] Cf E I 281.
[9] Cf MO 219s; per esempio don Cocchi: cf MO 214s.
[10] Cf E I 258.
[11] Cf R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, Torino, Ed. SAIE 1976.

Il clero risultò diminuito: in quasi tutte le diocesi il numero dei sacerdoti defunti superava quello dei neo-ordinati;[12] il che pare sia avvenuto anche nella diocesi di Torino, come comprova mons. Gastaldi in una sua lettera pastorale del gennaio del 1873. Tra il 1871 e il 1901 si registra una diminuzione di più del 25% dei preti. Molti di loro erano stati arrestati, molti vescovi esiliati,[13] altri non erano stati riconosciuti dal governo: così nel 1864 c'erano 108 diocesi vacanti.[14] La mentalità era cambiata: erano spariti molti preti non addetti al ministero parrocchiale; emergeva invece un nuovo tipo di pastore con una migliore condotta morale, più vicino al popolo, ma poco preparato intellettualmente.[15]

Le *cause* di questo fenomeno sono riconducibili alle seguenti: il fatto che la corruzione era ormai penetrata nelle famiglie. Nelle scuole pubbliche l'insegnamento era in mano a maestri screditati. Mancavano risorse economiche per gli ammortamenti. Era cresciuto il divario tra ricchi e poveri: questi non potevano sostenere il mantenimento dei propri figli in seminario.

I *rimedi* cercano di fronteggiare le cause. Siccome si trattava di un illanguidimento generale della fede nelle famiglie, occorreva promuoverne una ricristianizzazione con l'istruzione religiosa dei giovani e delle giovani. Occorreva favorire la creazione di scuole, asili, collegi, luoghi di svago. Essendo diminuite le vocazioni ecclesiastiche del ceto nobile e borghese, bisognava cercarne nella popolazione delle campagne, esponendosi al rischio di abbassare il livello culturale del clero e la sua efficacia evangelizzatrice. Dato che i seminari minori non erano riservati agli aspiranti al sacerdozio, era necessario stabilire case destinate esclusivamente a loro. Questo problema era sentito a Valdocco e a Mirabello: don Bosco chiama furto lo studio compiuto a sue spese in queste case per poi ritornare nel mondo o passare alla diocesi.[16] Ma l'origine contadina delle vocazioni non gli creò difficoltà: anche lui era uno di loro.

Sul *finire del secolo* c'erano delle buone speranze, ma il clero diocesano riusciva appena ad eguagliare vocazioni e decessi. Le congregazioni religiose crescevano, specialmente i gesuiti, le figlie della carità, i salesiani e le salesiane.[17]

[12] Lo affermano autori contemporanei come il Frassinetti nel 1867 e Liborio Rossi nel 1876.

[13] Cf MB VIII 62 72.

[14] Cf MB VII 62; X 427-429.

[15] Cf R. AUBERT, *L'Eglise dans le monde moderne*, Paris, Ed. du Seuil 1976, p. 91-96.

[16] Cf MB XII 448.

[17] Per un'esposizione più ampia cf. STELLA, *Don Bosco* II 359-367. Si veda anche il sogno di don Bosco intitolato: «Lavoro, lavoro, lavoro», fatto nella notte tra il 29 e 30 settembre del 1885 (cf MB XVII 383s).

3. Realizzazioni di don Bosco

Don Bosco conosce questa situazione, non indugia in lamenti, ma s'impegna subito in realizzazioni.

3.1. *Dagli ecclesiastici ai fedeli laici*

Si dirige prima di tutto ai suoi colleghi preti, giovani o meno giovani, all'unica condizione che siano zelanti. Finirono per abbandonarlo, come vide nel sogno del pergolato del 1847.[18] A partire dal 1850 diminuisce il suo ricorso al clero diocesano e aumenta l'impiego di chierici e sacerdoti «di don Bosco», cioè residenti con lui all'Oratorio di Valdocco.[19]

Cerca anche appoggio tra i fedeli laici includendovi i giovani. Comincia con otto o dieci maestri imberbi, ma ben presto il numero cresce.[20] Successivamente inserisce i fedeli laici nella società salesiana.[21] Vistosi rifiutato questo progetto, propone ai suoi cooperatori, riuniti in una propria associazione, la stessa messe della congregazione salesiana.[22]

3.2. *Vocazioni religiose maschili*

La preoccupazione per le vocazioni in generale fu costante in tutta la sua vita. Nel preparare un'udienza papale nell'aprile del 1860, si schiera per la riapertura dei conventi e dei rispettivi noviziati, e perora l'inserimento dei religiosi di vita contemplativa nella catechesi ai fanciulli, nell'istruzione religiosa dei giovani e nella pastorale dei sacramenti.[23]

Prescindendo dai salesiani, don Bosco ebbe contatto con varie famiglie religiose: rosminiani, barnabiti, filippini, il Cottolengo. Nel 1887 diede anche dei consigli a un prete tedesco circa la fondazione di una congregazione di fratelli laici.[24]

[18] Cf MO 161 163s 218-221.

[19] Cf E I 29s; STELLA, *Don Bosco* II 172.

[20] MO 183s 206s.

[21] Cf MB VII 885; costituzioni del 1864, cap. 16 «De externis»; MB X 889; costituzioni del 1873, appendice.

[22] Cf MB XI 542. Continuerà a valersi dei laici (cf E I 144) e a favorire la loro associazione (cf E II 372).

[23] Cf E III 562.

[24] Si può vedere la corrispondenza con i rosminiani in E I 12 15 23 24 26 31 32 47 105. Il sacerdote tedesco D. Ringeisen (1835-1904) aveva aperto a Ursberg (Svevia) un ospizio per handicappati. A tale scopo fondò una congregazione di suore, ma dubitava sulla fondazione di un'altra congregazione di fratelli: don Bosco gli rispondeva il 25 giugno del 1887 ricordandogli che egli aveva i coadiutori salesiani (cf E IV 379).

3.3. *Le vocazioni religiose femminili*

Si preoccupò della possibile vocazione religiosa di ragazze, come è facile documentare scorrendo le sue lettere.[25] A prescindere dalle figlie di Maria Ausiliatrice, egli ebbe effettive relazioni con diverse famiglie religiose: fedeli compagne di Gesù, nobili oblate, domenicane, figlie della Visitazione, suore della Misericordia, dame del sacro Cuore, carmelitane. Se si eccettuano le domenicane e le carmelitane, si costata che i suoi contatti furono duraturi con tutti gli altri istituti femminili.[26]

I *segni* di vocazione allo stato religioso possono essere ricavati dalle non molte lettere da lui indirizzate a giovani religiose. Sunteggiandone il contenuto sarebbero queste: salute, probità di costumi, indole buona, motivazione soprannaturale. In negativo e secondo il sogno-apologo del 31 dicembre del 1881, non sono fatte per essere salesiane le ragazze superficiali, le viziate, le insincere. E i *mezzi* per discernerle e guidarle sarebbero questi: la preghiera e la meditazione, la confidenza con le superiore e con il confessore, l'osservanza delle regole, l'obbedienza e l'umiltà, il ricordo del premio eterno che ci attende.[27]

3.4. *Vocazioni allo stato ecclesiastico a Valdocco*

Le diocesi che ebbero dei seminaristi a Valdocco furono almeno quelle di Acqui, Asti, Casale, Chieri, Saluzzo, Torino, Vercelli, Vigevano, come si deduce dalle relazioni epistolari abbondanti con i rispettivi vescovi o vicari, in cui si affrontano problemi di residenza.[28]

Don Bosco si preoccupò anche dei fedeli laici che potevano prepararsi per le *missioni*. Scrisse al prete irlandese Dionisio Halinan perché cercasse giovani di lingua inglese che dessero segni di vocazione missionaria e glieli mandasse a Torino per inviarli subito alle missioni che erano sotto il dominio della Gran Bretagna. Fu in trattative con mons. Quinn, vescovo in Australia, per ricevere

[25] Cf E I 339 355; II 209.

[26] Con le fedeli compagne di Gesù cf E I 372 518; II 20 165. Con le nobili oblate cf E I 430 439 491; II 281 291. Con le domenicane cf E I 436. Con le figlie della Visitazione cf E II 55; IV 281. Con le suore della Misericordia cf E III 584. Con le dame del sacro Cuore cf E IV 166 185. Con le carmelitane di Parigi cf E IV 413. Con le figlie di Maria Ausiliatrice i contatti sono più frequenti: sulla fondazione, cf *Cronistoria* I. Su Mornese cf E I 323 336; sopra l'oratorio femminile delle FMA a Torino cf E II 446 487; III 30.

[27] La sua dottrina sulla vita religiosa femminile si trova dispersa nelle sue lettere: cf E I 311 419; II 491s; III 633s; IV 290. Cf anche MB XV 364-366 e il «testamento spirituale» in: G. BOSCO, *Scritti pedagogici* 347.

[28] Su Acqui cf E II 205 477s. Su Asti cf E I 211 265s 268 e MB VI 740; VII 410s. Su Casale cf E I 287; II 79 81. Su Chieri cf E I 21 23s. Su Saluzzo cf E I 242 281. Per i casi di amministrazione ordinaria in relazione con la diocesi di Torino cf E I 112 171 278s 283 357. Su Vigevano cf E I 389. Su Vercelli cf E I 219.

gratuitamente giovani del luogo, allo scopo di educarli e farli preti secolari o diocesani.[29]

Don Bosco allude varie volte al *numero* di chierici ospitati da lui.[30] Il 26 giugno del 1866 dice che sono 50 tra Torino e Lanzo. Il 21 ottobre del 1876 parla di 50 chierici che continuano ad essere vestiti in borghese perché egli non dispone dei mezzi finanziari necessari per comperare loro abiti ecclesiastici. Il 31 luglio del 1878 parla di 300 chierici al canonico Clemente Guiol, di Marsiglia. Questa cifra la ripete nel 1879, 1880 e 1881. Sono palesemente cifre propagandistiche anche riferendole a tutte le sue case.

P. Stella fa precisi riferimenti agli anni 1847-1870: il numero dei chierici non fu mai preponderante né assai vistoso all'Oratorio. Stando al «Repertorio domestico» autografo di don Bosco, tra il 1847 e il 1853 furono sì suoi ospiti alcuni sacerdoti che lo aiutavano, ma assai pochi chierici del seminario; i più di questi furono accolti nelle comunità degli oratoriani di san Filippo Neri. Esiste anche l'«Anagrafe» o «Censo dal 1847 al 1869», ma non si può ricavarne il numero completo dei chierici. Se questa statistica è valida, nell'anno 1868, degli 804 residenti all'Oratorio, 35 erano studenti di teologia e 24 studenti di filosofia; il numero quindi dei chierici era il 7,34% del totale dei residenti a Valdocco. Ciò nonostante era il gruppo più influente.[31]

Quanto all'*età* degli ecclesiastici residenti a Valdocco, i sacerdoti (sempre in numero piuttosto ristretto) presentano forti oscillazioni circa la loro età media. Tra i chierici vi sono le vocazioni «tardive», la cui età si attesta attorno ai 30 anni. Ma la maggior parte di loro sono studenti di filosofia e di teologia e la loro età va dai 16 ai 24 anni con una media che s'aggira sui 17-19 anni.

Dal punto di vista economico, il mantenimento (alloggio, vitto e vestito) di questa massa di giovani chierici costituì per don Bosco una fonte di costanti preoccupazioni. Dal 1854 in poi le *rette* mensili dei chierici si stabilizzarono per alcuni anni attorno a 40-45 lire. Ma a Valdocco e a Mirabello venivano ridotte; non invece nei collegi, dove si riteneva che le famiglie potessero pagare. Ma le rette non erano sufficienti per coprire le spese. Perciò don Bosco fece frequente ricorso alla curia torinese, ai parroci, ai benefattori, a istituzioni ufficiali e allo stesso re per chiedere aiuti.[32] Altra fonte di preoccupazioni economiche furono il *patrimonio ecclesiastico* e l'esenzione dalla *leva del servizio militare* dei chierici, per i quali chiese aiuto a ogni tipo di persone.[33]

[29] Sulle missioni cf E II 340 387s 404 456.

[30] Cf E I 406; III 69 106 371 463 625 638s; IV 77 90.

[31] Cf STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 182s 196.

[32] Cf *ivi* 373-377. Si possono vedere le lettere indirizzate al canonico Vogliotti dal 1855 al 1866 sulle pensioni di seminaristi concreti: cf E I 117 172s 188 212 325 337 402; al parroco di Beinasco: cf E I 210; a Paolo Boselli: cf E II 310; alla contessa Carlotta Callori: cf E I 356; al re Vittorio Emanuele II: cf E I 212s 223.

[33] Per quanto riguarda il patrimonio ecclesiastico cf E I 243 407s 411 501s; II 6. Per l'esenzione dal servizio militare cf E I 392; II 113 117s 125 168 172 210 229 309 414 417 485.

Le difficoltà finanziarie non furono le uniche. Don Bosco incontrò *difficoltà giuridiche* con l'autorità civile: questa l'accusava che gli studi dei chierici non erano conformi alle direttive governative, ed esigeva gli venisse presentato il decreto di approvazione della congregazione salesiana in vista dell'*exequatur* del re.[34] Malgrado tutto, le difficoltà più dolorose gli vennero dall'autorità ecclesiastica di Torino di fronte alla pretesa autonomia della sua istituzione. Con l'autorità civile egli fa leva su motivazioni di tipo temporale; con l'autorità ecclesiastica non aveva altro rimedio per fare approvare la sua congregazione se non quello del ricorso diretto alla Santa Sede.[35]

3.5. *Seminari minori*

Al riguardo l'*occasione* gli fu offerta dalla «legge Casati» del 1859, che richiedeva alle amministrazioni comunali l'istruzione primaria e secondaria. Si presentava così la possibilità di inserirsi nel giuoco dei comuni impegnati a ricercare strade d'uscita per promuovere scuole pubbliche senza troppi oneri finanziari. Don Bosco si mostrò sensibile alle nuove prospettive, offrendosi in primo luogo ai vescovi per la direzione di seminari diocesani; e preferendo poi la strada dei collegi-internati municipali. Così, dopo il 1860 ampliò le finalità della sua congregazione aggiungendovi un articolo sopra la cura delle vocazioni ecclesiastiche, ma esigendo il permesso della Sede apostolica per assumere l'incarico di seminari, caso per caso.

La prima esperienza di questo tipo fu realizzata a *Giaveno* (1860-1862). Sul posto esisteva un seminario minore, fiorente fino al 1840 e poi decaduto. Il comune voleva comprare i locali per destinarli a un collegio municipale. Presentata la proposta a mons. Fransoni, questi rispose che era disposto ad affidarne il rilancio a don Bosco. Le trattative cominciarono nel maggio del 1859 tra don Bosco e il sindaco. Il canonico Vogliotti e don Bosco furono a Giaveno il 27 luglio del 1860; ma non si giunse a un accordo perché il comune non intendeva alzare la quota di aiuto. Per questo si decise di convertirlo semplicemente in un seminario minore.

La curia di Torino nominò direttore don Giovanni Grassino. Don Bosco mandò il sacerdote Giovanni Rocchietti come direttore spirituale e diversi chierici che si incaricarono dell'economia, della disciplina e dell'assistenza, e insieme con loro un gruppo scelto di giovani di Valdocco. Gli alunni da 110 che erano nel 1860 salirono a 240 nel 1861. Ma si verificarono disparità di ve-

[34] Cf E I 270 273.

[35] Le difficoltà con la curia diocesana di Torino accompagnarono la nascita dei salesiani: cf E I 69s 291 292 321 510 572s 590-593 596s 599. Continuarono dopo l'approvazione della congregazione salesiana il 1° marzo del 1869: cf E II 32s 34 64 240 244 277s 281s 299s. E perdurarono dopo l'approvazione delle costituzioni il 3 aprile del 1874. Si può consultare STELLA, *Don Bosco* I 150-156 e la comunicazione di G. Tuninetti contenuta in questo volume.

dute tra la linea educativa del rettore e quella di don Bosco. La curia, d'altra parte, non voleva che Giaveno e Valdocco fossero considerate una cosa sola, come asseriva don Bosco. Fransoni morì nel maggio del 1862. Con il nuovo vicario capitolare, mons. Zappata, si seguì una via di mezzo: si cambiò il rettore, ma si ruppe il contratto con l'Oratorio. Alcuni salesiani passarono al clero diocesano; Bongiovanni e Boggero ritornarono all'Oratorio, percorrendo a piedi la strada da Giaveno a Torino, non avendo ricevuto il denaro per il viaggio.[36]

Miglior esito sortì un'altra esperienza fatta a *Mirabello* (1863-1869). La diocesi di Casale Monferrato non aveva il seminario minore, per la nazionalizzazione dei locali. Il vescovo, mons. Calabiana, si mise d'accordo con don Bosco. Grazie alla cessione di terreni da parte di Vincenzo Provera, padre del chierico salesiano Francesco Provera, e con la supervisione di Buzzetti, i lavori di costruzione erano stati ultimati nell'autunno del 1862. L'opera costò 100.000 franchi.[37]

Il 13 ottobre del 1863 vi giunsero i salesiani: don Rua come direttore, quattro chierici e quattro giovani come insegnanti, tutti assai giovani.[38] Vi furono difficoltà interne dovute al fatto che molti studenti non avevano l'intenzione di seguire la carriera sacerdotale. Don Bosco si mostrò inflessibile su questo punto con alcune lettere indirizzate a don Rua.[39] Seguendo questa linea rigorosa, il seminario maggiore di Casale vide aumentare nel giro di pochi anni i suoi chierici di filosofia e teologia da 20 a 120, grazie soprattutto a quelli provenienti da Mirabello.

Un'altra difficoltà fu statale: Occimiano, da cui dipendeva Mirabello, lo considerava un collegio privato e quindi soggetto a tasse. Don Bosco ricorse direttamente al ministro delle finanze, Urbano Rattazzi, che gli concesse l'esenzione tributaria. Un'ulteriore difficoltà fu scolastica: l'ispettore del provveditorato di Alessandria giudicò il collegio illegale perché non aveva l'autorizzazione della competente autorità scolastica. Mons. Calabiana lo riconobbe allora come collegio minore diocesano.[40]

Ma all'atto pratico risultò piccolo e lontano dalle vie di comunicazione, per cui venne trasferito a Borgo San Martino, abbandonando il titolo di seminario minore e mantenendo quello di collegio San Carlo.[41]

Un'altra esperienza ebbe luogo a *Magliano Sabino*, diocesi suburbicaria di

[36] Per la corrispondenza su Giaveno cf E I 188 192 193 208s ed anche MB VI 720 731 1043; VII 137-145 147-149. Un buon riassunto in: STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 128-130.

[37] Cf MB VII 409s.

[38] Cf MB VII 521.

[39] Cf E I 284 347.

[40] Cf E I 472s 491s e una buona sintesi in: STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 130-133.

[41] Cf E II 98 103.

Roma. Dietro insistenza del suo vescovo, il cardinale Bilio, don Bosco ne assunse nel 1878 la direzione degli studi e l'amministrazione del seminario. Qui don Bosco non permise che si mescolassero aspiranti al sacerdozio e altri studenti. Con sua soddisfazione ottenne che una parte del vasto edificio fosse riservata al collegio. Primo direttore dell'opera fu don Giuseppe Daghero.[42]

Nel 1874 fallì la fondazione di un altro collegio a *Ceccano* (Lazio) e qualcosa di simile pare sia avvenuto a *Firenze*.[43]

Come nota curiosa, ma utile per comprendere questo aiuto di don Bosco ai seminari, c'è il fatto secondo cui, in base a una regolare convenzione, don Bosco mandò delle salesiane a prestare servizi di cucina e di guardaroba per opere maschili che non erano una casa salesiana e, nel caso, al seminario diocesano di Biella (settembre 1876). Solo successivamente le inviò con i medesimi compiti al collegio salesiano di Alassio.

3.6. *Vocazioni adulte*

L'*origine* di opere specifiche per le vocazioni «tardive» pare sia frutto della maturazione di un'idea cullata per anni. Di adulti, in qualità di aspiranti e di novizi, ce n'erano già stati. Pare anche che l'«Opera di Maria Ausiliatrice» per le vocazioni tardive non avesse fatto cambiare sensibilmente la proporzione degli adulti. La tensione con mons. Gastaldi poté influire sulla maturazione dell'idea. Il sogno avuto all'inizio del 1875 poté suggerirne l'attuazione, giacché per don Bosco gli manifestava il «desiderio divino», grazie al quale poté comprovare la maggiore perseveranza tra gli adulti.[44]

Di fatto, il 9 dicembre del 1875 riunì queste vocazioni a *Sampierdarena*. Quivi giunse a raccoglierne fino a 130 con questo fine specifico, e vi suscitò grande entusiasmo l'idea di essere inviati nelle missioni.[45] Contemporaneamente a Torino continuava una classe per vocazioni adulte, sotto la guida di don Luigi Guanella.[46] Nel 1876 don Bosco avviò trattative per stabilire un'opera simile a *Roma*, ma non vi riuscì.[47] Da Sampierdarena questi aspiranti adulti furono trasferiti a *Mathi Torinese* nel 1883. E nel 1884 ritornarono a Torino, ma nella casa di san Giovanni Evangelista.[48]

Don Bosco espose ripetutamente quale era la *natura* e la *finalità* di quest'o-

[42] Cf E III 177s 183 297.
[43] Cf E II 370; IV 86s.
[44] Cf E II 96 237s; MB XI 32s.
[45] Cf E II 524 526 530; III 18 36 95.
[46] Cf E III 39s 42 104.
[47] Cf E III 130s 137.
[48] Cf E IV 499. Sulle vicissitudini dell'«Opera di Maria Ausiliatrice per le vocazioni tardive» dopo la morte di don Bosco, cf E. VALENTINI, *Don Bosco e le vocazioni tardive*, in «Salesianum» 20 (1960) 462-466. Quest'opera fu sempre molto cara e raccomandata da don Bosco: cf BOSCO, *Scritti pedagogici* 330s.

pera: raccogliere giovani adulti, dotati per lo studio e intenzionati ad abbracciare lo stato ecclesiastico. Frequentano alcuni corsi specifici accelerati adattati a loro. Completati questi studi e accertata la vocazione, gli alunni sono liberi di ritornare in diocesi dai rispettivi vescovi, oppure di abbracciare lo stato religioso od ancora di dedicarsi alle missioni estere. Nel 1884, parlando ai salesiani, don Bosco asserisce: «I figli di Maria sono per l'azione, mentre i piccolini che vengono su nelle nostre case saranno per la scienza».[49] E redige quindi un regolamento in cui descrive in dettaglio i programmi di studio, le pensioni, l'età (tra i 26 e i 30 anni).[50]

Le *difficoltà* non furono assenti anche da quest'opera: alcune provenivano dall'esterno, altre dall'interno. Ottenuta la benedizione e le indulgenze dalla Santa Sede,[51] don Bosco redasse il programma definitivo e lo inviò all'arcivescovo di Torino per il «nihil obstat» in vista della pubblicazione. Ha qui inizio un contrasto tra don Bosco e mons. Gastaldi, che era appoggiato da mons. Moreno, vescovo di Ivrea.[52] Questo contrasto è più ampio, ma coinvolge anche l'opera in esame. In conclusione, don Bosco si mette d'accordo con mons. Manacorda e pubblica tutto a Fossano.[53] Nella polemica don Bosco si lamenta del fatto che non si è compreso la sua idea e dichiara: «Quest'opera si dirige al bene generale della Chiesa e non pare possa legarsi a un ordinario»,[54] che era ciò che pretendeva mons. Gastaldi.

Anche a Valdocco non tutti comprendevano la presenza di vocazioni adulte e si formarono così due tendenze. Il vice-direttore dell'Oratorio, cedendo alle pressioni di una parte, soppresse la cosiddetta «scuola di fuoco». Don Guanella era stato nominato direttore di Trinità, assente don Bosco. Gli adulti furono distribuiti nelle altre classi o mandati a Sampierdarena. Informato, don Bosco lamentò la decisione e fece risorgere la scuola come classe speciale nel 1877-1878.[55]

Il *risultato* fondamentale dell'opera era la maggiore perseveranza di questi aspiranti entrati da adulti: su 100 che avevano iniziato perseveravano 90, mentre la perseveranza di quanti cominciavano da piccoli raggiungeva il 6 o l'8%.[56] Nel corso del 1874-1875 aveva raccolto circa 100 giovani adulti: dei

[49] MB XVII 546.

[50] Cf E II 529; III 23 130s 561s. Il regolamento lo si può vedere nelle MB XI 532s. Don Bosco fece conoscere quest'opera attraverso la stampa: *Opera di Maria Ausiliatrice per le vocazioni allo stato ecclesiastico*, che ebbe diverse edizioni: cf OE XVIII 1-7 e P. STELLA, *Gli scritti a stampa di san Giovanni Bosco*, Roma, LAS 1977, p. 56 60 111 113 116 133 143. A questo opuscolo allude don Bosco nelle sue lettere di cui in: E III 187 431 443.

[51] Cf E II 473.

[52] Cf E II 491.

[53] Cf E II 493s 495 500 502s 511. Gli si proibì la pubblicazione di ogni notizia su quest'opera nel periodico «L'unità cattolica»: cf al riguardo E II 529; III 95s 97 98 100s.

[54] E II 292.

[55] Cf E III 110; IV 115. Il suo atteggiamento di fronte alle difficoltà lo si può vedere in: MB XI 52 54 77; e una presentazione sintetica in: MB XI 31-70.

[56] Cf E III 130.

35 che terminarono gli studi letterari, 8 partirono per le missioni, 6 entrarono nella vita religiosa e 21 ritornarono nelle rispettive diocesi.[57] Negli anni successivi il numero aumentò. Tra i primi salesiani usciti dalle file delle vocazioni adulte vi sono nomi conosciuti: Lago, Rinaldi, Ghivarello, Fagnano...

Conviene ancora ricordare che don Bosco era disposto ad accogliere all'Oratorio sacerdoti giubilati e diversi sacerdoti in situazioni irregolari, con alcuni dei quali stipulò un contratto incluso quello di maestro.[58]

Ci si può chiedere qual era la finalità o il significato ultimo di queste iniziative di don Bosco. Egli si sente una piccola parte di un grande movimento impegnato nella promozione delle vocazioni, come dimostrano i suoi rapporti con Giuseppe Frassinetti[59] o Almerico Guerra.[60] Nutre costantemente un vivo senso di chiesa che manifesta nel suo testamento spirituale: «Ricordiamoci che noi regaliamo un gran tesoro alla Chiesa quando noi procuriamo una buona vocazione: che questa vocazione o questo prete vada in diocesi, nelle missioni o in una casa religiosa, non importa. È sempre un gran tesoro che si regala alla Chiesa di G.C.».[61]

4. La pastorale vocazionale secondo don Bosco

Per lui il *luogo dove nascono* le vocazioni era la famiglia e la scuola. Ma nella famiglia è entrata la corruzione e la scuola è in mano a professori screditati. Dopo la rivoluzione francese e in seguito a fenomeni di forte mortalità, le vocazioni scarseggiano nelle classi alte. Diventa una necessità e una tendenza comune ricorrere ai ceti popolari. Don Bosco nella sua predicazione al popolo nelle parrocchie scoprirà ragazzi con segni di possibile vocazione;[62] cercherà di ricavare vocazioni da quanti lavorano con la zappa e il martello, e riuscirà a radunarli in un ambiente adatto, creato per questo specifico scopo, ritenendo che la congregazione salesiana è sorta «per promuovere le vocazioni ecclesia-

[57] Cf E III 131s.

[58] Cf E III 155 (Bodrato); II 231 126; III 295s (Lago); II 262 357 368s (Pavesio); II 345 351 (Chiala); III 455 (mons. Negrotto); II 146 (Benvenuto); III 283 (Confortola); III 372 (Garelli); IV 295s 297s 431-435 (Czartoriski)... Sui giubilati cf E III 294; IV 232s. Sui preti in situazioni irregolari cf E I 232s 283 287 370 597; III 512.

[59] Cf E I 440.

[60] Cf E II 31.

[61] Cf *Testamento spirituale*, in: BOSCO, *Scritti pedagogici* 330 352. Si può vedere anche E III 157 384; IV 328 333 336. Questo stesso senso ecclesiale appare nelle costituzioni dei salesiani del 1874 al cap. I «Fine della società» e nella terza parte del regolamento dei cooperatori i cui vari progetti si possono vedere in: F. DESRAMAUT - M. MIDALI (a cura), *Il Cooperatore nella società contemporanea* = coll. Colloqui sulla vita salesiana 6, Leumann (Torino), LDC 1975, p. 370. Perfino nel subconscio del sogno del 15 marzo del 1875 emerge questo senso della chiesa (cf MB XI 34).

[62] Cf MB V 392s.

stiche fra la gioventù povera e di bassa condizione».[63] In effetti,i chierici riuniti a Valdocco e i salesiani provenivano nella quasi totalità da zone rurali.[64]

Nella sua casa, la sua prima preoccupazione è quella di formare un ambiente in cui la proposta vocazionale potesse venir accolta e maturare: per i cooperatori è la parrocchia;[65] per i salesiani e le salesiane sono l'oratorio e le case salesiane. Don Bosco è il primo incaricato al riguardo. Egli chiede ai suoi collaboratori un clima di famiglia, una profonda religiosità interiore, una visione religiosa del mondo, la cooperazione alla salvezza dei ragazzi e delle ragazze. Così la risposta dei giovani può sorgere spontanea favorita dalla confidenza (il «farsi amare»).

Questo impegno è più intenso e personalizzato se si tratta di giovani chiamati al sacerdozio e alla vita religiosa: li aiuta a spostare gradualmente l'accento dalla propria persona a quella degli altri. Così la motivazione iniziale si trasforma in entusiasmo e zelo per la gloria di Dio e la salvezza delle anime.[66] I motivi vocazionali sono verificati attraverso la testimonianza e l'impegno con cui uno vive la propria vocazione nel concreto della vita, considerata come modello di comportamento.[67] Così uno diventa proposta per i giovani che hanno le doti richieste. È dono di Dio il consolidamento di qualche motivazione vocazionale; perciò è necessario il ricorso alla preghiera, ai sacramenti, alla pietà mariana e alla direzione spirituale.

Nell'ambiente occorre promuovere le *associazioni giovanili* (dette da don Bosco «compagnie») che, tra l'altro, sono «il sostegno delle vocazioni ecclesiastiche e religiose».[68] Don Bosco allarga questo asserto agli artigiani: «Ogni confratello procuri col buon esempio e la carità, di ispirare negli alunni il desiderio di far parte della nostra pia Società».[69] L'ambiente dominante non buono fa sì «che molti non corrispondano alla loro vocazione».[70]

La vocazione è una *chiamata di Dio* a cui la persona risponde. Nel *Giovane provveduto* scrive: «Dio, nei suoi eterni disegni, destina ciascuno a un genere di vita e gli dà le grazie necessarie per questo stato».[71] Perciò il prerequisito essenziale è quello di farsi guidare da motivi soprannaturali[72] e accertare pre-

[63] *Testamento spirituale*, in: BOSCO, *Scritti pedagogici* 329s.

[64] Cf STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 186s 306; DESRAMAUT, *Don Bosco et la vie spirituelle* 31s.

[65] Cf *Regolamento*, cap. 5, in: DESRAMAUT - MIDALI, *Il Cooperatore* 371.

[66] Lo si può comprovare con i consigli che dà nelle lettere di cui in: E I 131 162 198 372; IV 10 13.

[67] Cf E II 52.

[68] Cf E III 7s 164.

[69] MB XVIII 701.

[70] Cf la lettera scritta da Roma (1884) in: BOSCO, *Scritti pedagogici* 293.

[71] La prima edizione del *Giovane provveduto* è del 1847. Qui seguiamo l'edizione 121ª del 1891, che è l'ultima rivista da don Bosco, nella prima parte, lettera D. Ritorna questo pensiero nell'introduzione alle costituzioni salesiane del 1874. Delle prime regole presentate da don Bosco a Pio IX se ne parla in: MB V 931-940. I testi latini di quelle del 1874 sono in: MB X 956-993.

[72] Cf E I 371.

viamente il volere di Dio circa la scelta del proprio stato. Lo ripete più volte ai giovani e ai chierici.[73]

I *segni di vocazione* sono indicati in molti posti: basti ricordare quelli elencati in *Valentino o la vocazione impedita* (1866): onestà di costumi, scienza, spirito ecclesiastico, amore preferenziale per il sacerdozio al di sopra di qualsiasi professione.[74] Il trinomio salute-studio-pietà è indispensabile.[75]

Una volta che si è certi della volontà di Dio e si posseggono questi requisiti, occorre utilizzare alcuni *mezzi* per conservare la vocazione: il timore di Dio,[76] la pratica di alcune virtù come l'allegria, l'umiltà, la carità, la castità. È necessario fuggire i cattivi compagni e l'ozio, frequentare i sacramenti e curare la devozione alla Madonna. In termini generali, questi sono pure i requisiti per essere ammessi come salesiani.[77]

Nel periodo della *formazione iniziale* possono sorgere dei dubbi circa la vocazione: vanno scacciati via come tentazioni del demonio.[78] Per sostenere la vocazione occorre impiegare i *mezzi naturali* (salute, studio)[79] e *soprannaturali* (preghiera, meditazione, sacramenti, osservanza delle regole, pratica di alcune virtù: obbedienza, castità) in modo da giungere ad acquisire un comportamento ecclesiastico nel modo di camminare, vestire, parlare... Occorre anche evitare i *pericoli*: vacanze, periodici e libri cattivi, compagni e conversazioni oscene, ozio.[80]

Per il periodo della *formazione permanente* enumera solo mezzi soprannaturali: devota preparazione e ringraziamento della messa, meditazione, visita al ss. Sacramento e lettura spirituale quotidiana, confessione frequente, esercizio mensile della buona morte, esercizi spirituali annuali.[81]

In sintesi,[82] potremmo affermare: il processo educativo culmina nella scelta del proprio stato. Il cammino vocazionale gira attorno a due poli. Il

[73] Per una comprova cf E I 150 411 589; II 200; III 476; IV 89 142.

[74] Si può vedere il testo in: BOSCO, *Scritti pedagogici* 205s.

[75] Cf E I 543 580; III 347.

[76] Cf E I 194 198.

[77] Cf E I 195 198 298 299 332; II 293. Vedere anche MB XI 573s; XVI 264.

[78] Così dice l'introduzione delle costituzioni dei salesiani: cf E I 275; II 198 442; III 28; IV 179.

[79] Cf *Testamento spirituale*, in: BOSCO, *Scritti pedagogici* 334; E I 170 195-197; II 318 422.

[80] Per la santità in generale cf E I 379; II 341. Per la preghiera, la meditazione e i sacramenti cf E I 516; II 84; III 381 390 393 394; IV 10. Per l'osservanza delle regole cf E I 372; II 106 120 365 446; IV 299. Per l'obbedienza cf E II 115 238; III 343. Per la castità cf E I 118 127 131 132 146; *Testamento spirituale*, in: BOSCO, *Scritti pedagogici* 330. Per il portamento ecclesiastico cf *ivi* 194. Nel *Giovane provveduto*, nell'introduzione alle costituzioni dei salesiani e nei ricordi ai missionari tratta sinteticamente dei mezzi per conservare la vocazione (testi in: BOSCO, *Scritti pedagogici* 123). Per i pericoli cf *ivi* 330.

[81] Cf E II 90; III 57.

[82] Un eccellente riassunto sufficientemente ampio sopra l'ambiente, i mezzi, i pericoli e le fasi della formazione delle vocazioni è offerto dallo stesso don Bosco nel suo *Testamento spirituale*, di cui in: BOSCO, *Scritti pedagogici* 317 331-334.

primo è un insieme di elementi psicologici, specialmente affettivi, che legano il giovane a don Bosco e alle sue attività: su questa attrattiva personale ci sono molte testimonianze.[83] Il secondo polo è un insieme di elementi religiosi e trascendenti. Il donarsi a Dio, attratti da don Bosco, si trasforma in attrattiva per lo stato ecclesiastico e religioso con la scelta di uno stato di vita conforme alla chiamata divina, da cui dipende il resto della propria vita terrena e ultraterrena.

Ci si può chiedere: fino a che punto il giovane si sente libero da don Bosco? Basterebbe leggere la lettera del chierico Giuseppe Cagliero all'arcivescovo di Torino per scoprire i molti legami che lo uniscono a don Bosco; ma in essa afferma esplicitamente: «Don Bosco mi ha sempre lasciato libero».[84] (Ma fu don Bosco a scrivere la lettera di cui si conserva l'autografo). Attrattiva e libertà sembrano compatibili: basta un esempio. Ecco come scrive don Bosco al padre del giovane Teodoro Harmel: «Io vorrei che rimanesse, ma egli insiste ed io non posso farlo rimanere per forza».[85]

5. Perseveranza

Don Bosco era consapevole della problematica riguardante la perseveranza. Al riguardo adottò un atteggiamento prudente. Basti ricordare questa raccomandazione a don Rua: «Non istupirti delle diserzioni di alcuni confratelli. È una cosa naturale nel gran numero».[86]

È possibile stabilire le percentuali di perseveranza tra le vocazioni promosse da don Bosco? All'inizio del 1875, in una conferenza al Consiglio generale, don Bosco dice che il 15%, neppure due su dieci, giungono alla vestizione, ma che tale percentuale diviene di otto su dieci fra coloro che entrano da adulti.[87] Ci sono altri dati dello stesso don Bosco al riguardo, ma paiono propagandistici.[88] Statisticamente, in riferimento ai salesiani, tra il 1870 e il 1875, di 471 novizi fecero la professione 170 = 36% e lasciarono definitivamente la congregazione 124 = 26,6%.[89] Si conoscono parecchi casi concreti di defezione da parte di salesiani, come i fratelli Cuffia, don Pirro, Berra, don Giuseppe Betti, don Augusto Biancardi...[90]

[83] Cf E I 119s 122s e MB V 375s; E I 130s 151 158 159s 196 276; II 57 62s 311; III 247 279s; IV 10 164.

[84] E II 58.

[85] E IV 163.

[86] Cf E I 424s; MB XII 387s; XIII 811s.

[87] Cf MB XI 33.

[88] Per esempio, quelli comunicati a mons. Gastaldi nella lettera del 23 novembre del 1872 (cf E I 239s = MB X 686s), o quelli riferiti in MB V 408-412, o quelli inviati al canonico di Marsiglia, Clemente Guiol (cf E III 371 = MB XIII 735).

[89] Un esposto più ampio in: STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 319 321.

[90] Cf E I 422; II 394 407s; III 61; IV 24 32 197 252. È curioso il caso di don Guanella, di cui in: E I 423; III 351 362s 369.

Domandiamoci per curiosità: quanti sono i sacerdoti usciti tra quelli curati da don Bosco? Il 29 gennaio del 1878 così scriveva a don Rua: «Dirai a Barale che i preti usciti dall'Oratorio di Valdocco sono oltre a due mila cinquecento: Oratorio e case annesse».[91] E il 14 febbraio del medesimo anno faceva osservare a don Giovanni Bonetti: «Hai notati 600 preti usciti dalle nostre case, mentre dovevi mettere quattro volte tanti».[92]

6. Rilievi conclusivi

I consigli che don Bosco dà e il programma che propone coincidono con la dottrina ascetica tradizionale applicata ai chierici e ai religiosi.

Dà l'impressione che don Bosco si preoccupi più della quantità che della qualità e cioè del poter disporre di preti capaci di rispondere alle esigenze pastorali della sacramentalizzazione e della catechesi fondamentale.

Sarebbe necessario uno studio particolareggiato dell'educazione impartita nei seminari diocesani per poter formulare un giudizio sull'originalità della pastorale vocazionale di don Bosco, supposto che ci sia.

La formazione dei sacerdoti e dei religiosi pare che sia una delle ossessioni di don Bosco ed è l'eredità esplicita lasciata all'intera sua famiglia: salesiani, salesiane, cooperatori, missionari.

Ad ogni modo, è ammirevole che un uomo sprovvisto di basi economiche familiari, proveniente da un ambiente contadino, senza precedenti contatti influenti, sia stato capace di muovere una tale mole di denaro e di opere e una tale massa di persone, giovani e adulte, in favore dello stato ecclesiastico e religioso. In termini evangelici ciò è chiamato solitamente «zelo apostolico».

La percentuale di perseveranza ai tempi di don Bosco non si discosta molto dalle statistiche attuali. La differenza sta tra il grande numero da cui si parte e quello di coloro che si sentono portati a iniziare il cammino diretti allo stato ecclesiastico o religioso.

Il problema del rapporto tra attrattiva e libertà ci fu certamente, perché il capo carismatico non può svestirsi del suo fascino e il bene è diffusivo. In altre parole, la migliore propaganda vocazionale era lo stesso don Bosco.

(*Traduzione dallo spagnolo*)

[91] E III 284.

[92] E III 296. Allude qui esplicitamente a un articolo vivace di don Bonetti, apparso nel BS del febbraio 1878 a p. 4 e intitolato: *La Congregazione salesiana e le vocazioni ecclesiastiche*.

Parte IV

DON BOSCO
E LA CULTURA POPOLARE

DON BOSCO
NELLA STORIA DELLA CULTURA POPOLARE IN ITALIA

Francesco TRANIELLO

1. Cultura popolare: ambito semantico

Alcuni decenni or sono Luigi Russo, tracciando un profilo della cultura popolare in Italia, osservava con rammarico come i mazziniani non fossero riusciti a contrapporre una propria cultura popolare a quella dei loro avversari, sicché «l'artificio della cultura popolare cattolica *venne* passando nelle vene di ogni italiano».[1] Egli riprendeva polemicamente, secondo il suo stile, il tema della permanenza di questo filone sotterraneo della cultura nazionale, mostratosi in grado di resistere, come uno zoccolo consistente, alle molte trasformazioni della società italiana e dotato di una propria sostanziale autonomia rispetto alle culture delle élites. Un problema analogo aveva richiamato l'attenzione di molti tra coloro che si erano soffermati sulla storia della cultura nazionale in un'ottica civile e politica, constatando la permanente difforme polarità tra cultura popolare e cultura di élite. La questione, che s'intreccia naturalmente con quella dell'influenza del cattolicesimo in Italia, corre ininterrottamente da Francesco De Sanctis ad Antonio Gramsci, che vi dedicherà analisi precise nel quadro della sua riflessione sui problemi del folklore, del «senso comune» e dell'egemonia;[2] riprende vigore nel secondo dopoguerra, spesso sull'onda degli spunti gramsciani, ma nel quadro più generale dei problemi aperti dalle interpretazioni del fascismo e del conquistato predominio politico delle forze cattoliche; vede infine una recente fioritura, connessa con l'estendersi degli approcci antropologici e del nuovo interesse per la storia delle mentalità o delle «culture subalterne».[3]

[1] L. RUSSO, *Breve storia della cultura popolare*, in «Belfagor» (1952) 708.

[2] Per i giudizi di De Sanctis cf specialmente: C. MUSCETTA - G. CANDELORO (a cura), *La scuola cattolico-liberale e il romanticismo a Napoli*, Torino 1953, p. 231-245; per le note di Gramsci cf V. GERRATANA (a cura), *Quaderni del carcere*, Torino 1975, vol. IV: indice per argomenti: «cultura popolare», «folklore», «letteratura popolare», «senso comune».

[3] Cf E. DE MARTINO, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società» (settembre 1949) 411-445; ID., *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, *ivi* (settembre

Occorre subito chiarire che lo stesso ambito semantico dell'espressione «cultura popolare» risulta soggetto ad oscillazioni e a variazioni considerevoli, tanto che la storia del termine potrebbe essere non solo istruttiva e rivelatrice.[4] Per il periodo del quale ci occupiamo, vale a dire nel contesto della cultura ottocentesca, l'accezione generalmente accettata di «cultura popolare» appare sostanzialmente diversa da quella prevalente nell'antropologia culturale o nell'etnologia del nostro secolo, come pure si differenzia dalle più recenti definizioni di «cultura di massa». In ogni caso il senso di «cultura popolare» dominante lungo buona parte del secolo XIX è quello che consente il suo affiancamento ad altre analoghe espressioni, come «educazione popolare», «istruzione popolare», «letteratura popolare», e financo, con un'estensione che apre una somma di altre questioni, «religione popolare». Seguendo quest'uso, che è del resto quello fatto proprio anche da don Bosco, parleremo dunque di «cultura popolare» nel senso prevalente di cultura per il popolo, di cui il popolo è il principale destinatario. Il che non esclude che ci si possa interrogare sugli effetti delle possibili interazioni tra «quel» tipo di cultura popolare e le permanenze di una cultura popolare in senso antropologico; e neppure esclude ogni collegamento o continuità tra «quel» modo di intendere la cultura popolare e taluni aspetti della cultura di massa di un'epoca successiva.

2. Cultura popolare e processo di alfabetizzazione e scolarizzazione

Il modo in cui la questione della cultura popolare fu posta nell'Ottocento è direttamente e naturalmente connesso con l'imponente fenomeno di alfabetizzazione e di scolarizzazione diffusa, sebbene ancora parziale, cioè con l'accesso alla lettura e alla scrittura di una parte via via più consistente di strati popolari.[5] Fu la parola scritta e la parola stampata il principale, ancorché non esclusivo, veicolo mediante il quale si prospettò la diffusione presso il popolo di una cultura, cioè di un insieme di conoscenze e di valori, che non era nelle sue origini «popolare» poiché proveniva da categorie sociali e da istituzioni formative «specializzate» e finalizzate ad obiettivi collettivi. Il primo e più evi-

1953) 318ss; C. PRANDI, *La religione popolare fra potere e tradizione*, Milano 1983, p. 162; B. BOTTA - F. CASTELLI - B. MANTELLI (a cura), *La cultura delle classi subalterne fra tradizione e innovazione*. Atti del convegno di studi di Alessandria del marzo 1985, Alessandria 1988.

[4] Cf A. PORTELLI, *Culture popolari e cultura di massa*, in: G. DE LUNA - P. ORTOLEVA - M. REVELLI - N. TRANFAGLIA (a cura), *Il Mondo Contemporaneo. Gli strumenti della ricerca*, vol. III, Firenze 1983, p. 1470-1490; A. NESTI, *Culture popolari e complessità sociale*, in: *La cultura della classi subalterne* 65-84.

[5] D. BERTONI JOVINE, *Storia della scuola popolare in Italia*, Torino 1954; L. DALLE NOGARE (a cura), *Quando il popolo cominciò a leggere*. Mostra dell'alfabetizzazione e diffusione della lettura in Lombardia, Monza 1973; C.G. LACAITA, *Istruzione e sviluppo industriale in Italia (1859-1914)*, Monza 1973; E. DE FORT, *Storia della scuola elementare in Italia*, vol. I, Milano 1979.

dente dei quali fu quello della costruzione della nazione (*nation-building*) da un punto di vista culturale: che tuttavia, per la particolare situazione storica italiana, non s'identificò con la costruzione dello stato. Inoltre molte ricerche, fiorite soprattutto negli anni recenti, hanno richiamato l'attenzione su altre, non meno significative dimensioni che acquisì l'idea stessa di cultura popolare, come momento rilevante del processo di sviluppo e di modernizzazione socio-culturale susseguente e conseguente all'unificazione nazionale.[6]

Queste semplici constatazioni consentono di rilevare la natura oltremodo complessa e gli effetti per taluni versi contraddittori del processo di «elevazione» culturale delle classi popolari, che fu insieme fattore di liberazione e di promozione sociale e fattore di omologazione, di disciplinamento e, se si vuole, di indottrinamento, in quanto orientato alla diffusione di sistemi etici e di visioni del mondo, oltreché di conoscenze e di abilità, guidate dall'alto. Da questo punto di vista la diffusione ottocentesca della cultura popolare avvenne anche, e non poteva essere diversamente, a prezzo di un profondo sconvolgimento e talora di una vera e propria distruzione di culture popolari originarie, di cui il forzato e parziale innesto della lingua nazionale sui linguaggi locali è solo uno degli esempi possibili.

Tutto ciò va tenuto presente per almeno tre ragioni. La prima, più generale, è che legami profondi, sebbene non univoci, avevano fino allora collegato la religione cattolica e le culture antropologiche investite dalla nuova cultura popolare veicolata dalla scuola e dalla stampa. La seconda ragione è che gli strumenti e le istituzioni preposti alla divulgazione della cultura presso il popolo contenevano una spinta modernizzatrice anche indipendentemente dai contenuti dei messaggi che diffondevano: innescavano insomma, con la loro stessa esistenza, processi di trasformazione culturale che toccavano in modo diretto la trasmissione e la preservazione delle culture tradizionali. La terza, più decisiva ragione è che il terreno della cultura popolare diventava campo potenzialmente aperto alla concorrenza e al conflitto di principi etici e di sistemi di idee e di rappresentazioni del mondo, che venivano a minacciare per la prima volta in modo globale l'influenza e il controllo ivi esercitato dalla chiesa e dalla sua capillare struttura istituzionale.

La percezione precoce della natura radicale della sfida inerente alle istituzioni, agli strumenti e ai contenuti della cultura popolare spiega meglio di altre considerazioni il delinearsi del conflitto, sentito come conflitto «religioso», tra la chiesa e le moderne ideologie: il liberalismo, visto come ideologia di uno stato che entrava in concorrenza con la chiesa sul piano educativo-culturale, e il socialismo, come cultura strutturalmente connessa con la vita

[6] Cf G. ARE, *Il problema dello sviluppo industriale nell'età della Destra*, Pisa 1965, p. 253ss; S. LANARO, *Nazione e lavoro. Saggio sulla cultura borghese in Italia (1870-1925)*, Venezia 1979; G. VERUCCI, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità (1848-1876). Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Bari 1981; S. PIVATO, *Movimento operaio e istruzione popolare nell'Italia liberale*, Milano 1985; C. OSSOLA, *Introduzione* a C. CANTÙ, *Portafoglio di un operaio*, Milano 1984.

delle classi subalterne, e sentita, proprio per questa ragione, alla stregua di una minaccia portata al cattolicesimo sul suo proprio terreno di insediamento e di radicamento popolare.

Sintomatiche del carattere problematico che la questione della cultura popolare presentava per gli assetti del cattolicesimo italiano sono le reazioni di coloro che nella Restaurazione videro in essa, prima di tutto, un attentato all'ordine tradizionale. Fu la fase delle contestazioni di marca reazionaria all'idea stessa di un'estensione dell'istruzione alle classi popolari.[7] Ma la contrapposizione fra religione tradizionale e «nuova» cultura popolare non poteva reggere di fronte alla spinta dei tempi, e all'azione generalizzata per la diffusione dell'istruzione, condotta spesso in prima persona da eminenti membri del clero e da specifici ordini e congregazioni religiose. Il terreno della contesa si venne spostando, fino a profilarsi in maniera più precisa nel quarto e quinto decennio del secolo, sui contenuti, gli strumenti e i contorni istituzionali dei movimenti finalizzati all'educazione popolare e alla divulgazione della cultura tra il popolo.

Le prime tracce della contesa, che avrebbe attraversato sotto molteplici forme l'intero secolo XIX, si trovano evidenziate in termini essenziali nell'ambiente in cui si colloca la formazione e la prima attività di don Bosco, il Piemonte moderatamente riformatore dell'epoca di Carlo Alberto: come mostrano, per esempio, i differenti orientamenti che in materia di educazione e di cultura popolare vennero assumendo il gruppo raccolto intorno alle «Letture di famiglia» di Lorenzo Valerio collegato alla «Guida dell'Educatore» di Raffaello Lambruschini e Giampiero Vieusseux, e quello dell'«Educatore primario», di matrice aportiana e rosminiana.[8] Ma si trattava soltanto delle prime avvisaglie di una vicenda di ben più marcati conflitti d'indirizzo e di obiettivi, che avrebbe accompagnato e connotato in profondità gli sviluppi della laicizzazione dello stato sabaudo in epoca cavouriana, la nascita dello stato unitario e liberale, il successivo, parziale e contrastato avvio di uno sviluppo in senso moderno della società italiana. In questa vicenda la figura di don Bosco merita qualche attenzione anche come promotore di cultura popolare, per le ragioni che cercheremo di chiarire.

[7] Cf G. TALAMO, *Questione scolastica e Risorgimento*, in: G. CHIOSSO (a cura), *Scuola e stampa nel Risorgimento. Giornali e riviste per l'educazione prima dell'Unità*, Milano 1988, p. 13ss; per un quadro più generale cf G. VERUCCI, *Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia dal 1815 al 1848*, in: *I cattolici e il liberalismo dalle «Amicizie Cristiane» al modernismo*, Padova 1968.

[8] G. CHIOSSO, *L'educazione del popolo nei giornali piemontesi per la scuola*, in: *Scuola e stampa* 34s; ID., *L'Oratorio di don Bosco e il rinnovamento educativo nel Piemonte carloalbertino*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 83-116. Cf anche L. BULFERETTI, *Socialismo risorgimentale*, Torino 1975; D. BERTONI JOVINE, *I periodici popolari del Risorgimento*, vol. I, Milano 1959; G.M. BRAVO, *Torino operaia. Mondo del lavoro e idee sociali nell'eta di Carlo Alberto*, Torino 1968.

3. Due figure: C. Cantù e A. Bresciani

Nella storia della cultura popolare di matrice cattolica due figure hanno assunto un significato quasi simbolico, soprattutto per l'attenzione loro dedicata dai due grandi intellettuali-politici già ricordati. Sono Cesare Cantù, considerato da Francesco De Sanctis il capostipite di una corrente di letteratura popolare situata in una linea di «decomposizione» della scuola manzoniana e cattolico-liberale;[9] e padre Antonio Bresciani, assunto da Antonio Gramsci come modello di una tradizione di letteratura popolare cattolica destinata a partorire ancora in pieno secolo XX molteplici seguaci.[10] Ma la recente storiografia ha in parte spostato l'ottica con cui guardare all'insieme della produzione ottocentesca destinata al popolo, ponendo al centro dei propri interessi non più solo le opere appartenenti al genere letterario, quanto il coacervo di pubblicazioni, comprendenti anche opere di letteratura, rivolte alla promozione della cultura popolare nei più diversi aspetti. In particolare ci si è interrogati sul senso e il grado dei mutamenti nell'etica collettiva perseguiti più o meno consapevolmente dalle diverse tendenze di tale multiforme produzione destinata al popolo. Da questa rivisitazione è uscita confermata e in un certo senso consolidata l'importanza dell'opera di Cantù, ripercorsa con un occhio di particolare riguardo per gli aspetti che la inseriscono nel filone frankliniano o del *self-help* e la collegano, almeno in parte, ad una «nuova committenza» industriale ben rappresentata dalla figura di Alessandro Rossi.[11] Del resto il caso di Cantù sembra prestarsi efficacemente al rilievo della determinante funzione mediatrice fra un'etica tradizionale fondata sulla religione e nuove esigenze di acculturazione popolare, che fu svolta da uomini e gruppi cattolico-moderati.[12] In questo quadro la figura di Cantù viene a trovarsi inserita in una pleiade di autori a lui somiglianti sebbene dotati di fama notevolmente inferiore.[13] Di conseguenza il discorso storiografico ha preso in sempre maggior considerazione, più che i singoli autori, il versante della produzione editoriale, della sua diffusione e del suo pubblico, aprendo altresì interrogativi

[9] F. DE SANCTIS, *La scuola cattolico-liberale* 202ss; sulle sue orme anche B. CROCE, *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, Bari 1947, vol. I, p. 197ss, collocò il Cantù tra gli «sviati della scuola cattolico-liberale».

[10] A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* IV 2195ss. Cf anche L. BEDESCHI, *Letteratura popolare e murrismo*, in «Humanitas» (1972) 846-862; A. FERRARI, *Bresciani A.*, in: *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, Casale M. 1984, vol. III/1, p. 130s (abbreviazione: DSMC).

[11] C. OSSOLA, *Introduzione* 20ss.

[12] G. GINZBURG, *Folklore, magia, religione*, in: *Storia d'Italia Einaudi*, vol. I: *I caratteri originali*, Torino 1972, p. 666-668; LANARO, *Nazione e lavoro* 98s. Per una cornice più generale, G. BAGLIONI, *L'ideologia della borghesia industriale nell'Italia liberale*, Torino 1974, p. 309-365; G. BOLLATI, *L'Italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione*, Torino 1983.

[13] C. OSSOLA, *Introduzione* 38ss.

sul «mercato» reale e sull'effettiva penetrazione di un tal genere di opere per il popolo.[14]

L'apertura di siffatti orizzonti storiografici ha riguardato ancor solo marginalmente l'opera e le iniziative di don Bosco nel campo della cultura popolare.[15] Ciò, a mio parere, per due principali ragioni. La difficoltà di situare il personaggio all'interno di referenti storiografici ben delineati; e la relativa «separatezza» del filone salesiano nel quadro della storia religiosa e civile nazionale.

4. Caratteristiche della presenza di don Bosco

Il rilievo non episodico dell'opera di don Bosco nel campo della diffusione della cultura popolare riguarda sia i contenuti e le finalità educative cui quell'opera si è prevalentemente ispirata, sia la scelta dei metodi, degli strumenti e soprattutto delle strutture alle quali essa ha fatto ricorso.

Per il primo aspetto può essere utile vagliare l'opera di don Bosco alla luce dell'osservazione critica di Francesco De Sanctis a proposito di Cantù: «Si è creduto che per parlare al popolo bastasse presentare parabole, esempi, racconti, aneddoti, novelle, cioè la parte sensibile dello scibile e non altro, e non fosse necessaria una logica nello scrivere». Ciò che De Sanctis criticava nella letteratura popolare del suo tempo, in Taverna, Parravicini, nello stesso Cantù, era l'affastellamento di «cognizioni utili», di notizie enciclopedicamente e disordinatamente accatastate, di esortazioni morali affidate a spunti bozzettistici, e, invece, la mancanza di un disegno, di «un'idea madre dominante».[16] Don Bosco sembra sensibile allo stesso problema. Nella sua opera risulta marcata la ricerca di un asse o di taluni assi di riferimento capaci di imprimere all'insieme un certo segno complessivo, un carattere più rilevato di messaggio organizzato.

Ho cercato di dimostrare in altra sede come questa idea-madre esista, per esempio, nella sua *Storia d'Italia*. Non si trattava certamente di un'idea nuova, perché riproduceva una lettura della storia nazionale che aveva ben visibili radici nella cultura cattolica della Restaurazione. Era una raffigurazione della storia d'Italia radicalmente connessa alla presenza del papato e della chiesa, secondo una movenza classicamente guelfa e pontificia, e sorretta da un'apologetica cattolica di tipo specificamente sociale e civile: la vera religione che serve massimamente alla buona vita terrena degli individui e all'ordinato sviluppo delle comunità.

[14] Attento a questi aspetti è G. VERUCCI, *L'Italia laica* 116-178.

[15] Ora però molti spunti sull'argomento si trovano in P. STELLA, *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, Roma, LAS 1980, e in L. GIOVANNINI, *Le «Letture cattoliche» di Don Bosco esempio di «stampa cattolica» nel secolo XIX*, Roma 1980; più specifico: S. PIVATO, *Don Bosco e la "cultura popolare"*, in: F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987, p. 253-287.

[16] DE SANCTIS, *La scuola cattolico-liberale* 235.

Ciò che don Bosco aggiungeva di suo era la costruzione di un *continuum* tra la storia «alta» delle istituzioni e delle autorità e la storia degli umili, in cui le regole semplici e stabili della morale e del senso comune, rilevate mediante gli *exempla* e gli episodi edificanti o deterrenti, venivano connesse organicamente agli aspetti centrali della dommatica, dell'ascetica, della pietà cattolica e ad una ecclesiologia incentrata sul primato dell'autorità pontificia.[17] C'era in don Bosco il tentativo di saldare lo sfondo moraleggiante del senso comune con una visione della religione cattolica, momento portante della vita associata, organizzata intorno ad alcuni simboli centrali e per questo più efficace anche come «ideologia diffusa». Tutto ciò configurava, come è stato notato,[18] un tentativo di rispondere, partendo dai dati elementari e tradizionali dell'*ethos* cattolico-nazionale, alla riduzione istituzionale e culturale dello spazio religioso-ecclesiastico operato dallo stato laico e dal moltiplicarsi delle opinioni e delle fedi.

Il punto critico dell'opera di don Bosco in direzione della cultura popolare era la sua insistita estraneità alla dimensione politica, che rifletteva un'applicazione marcatamente tradizionalistica del principio d'autorità di tipo provvidenziale-naturalistico, sul modello paterno, e tendeva a proiettare tutto il mondo del potere in una sfera inattingibile ed estranea agli interessi delle classi popolari, in un'ottica di sottomissione coscienziosa. Ciò consentiva a don Bosco di predicare l'adattamento «a qualunque sorta di leggi e di Governo»,[19] e dunque un lealismo di fondo, lontano, per esempio, dalle punte eversive dell'intransigentismo cattolico; nello stesso tempo gli permetteva di dare un'applicazione su larga scala al principio dell'immediata e naturale identificazione tra buon cattolico e buon cittadino, dove il raggio della «buona cittadinanza» s'intendeva delimitato dai comportamenti fondati sul buon costume personale e sulle virtù predicate dalla morale cattolica.

Ne risultava un atteggiamento abbastanza singolare, ma sintomatico, in relazione alla cornice istituzionale rappresentata dallo stato unitario liberale: dove gli aspetti di adattamento e di conformità alle sue norme si accompagnavano alla coltivazione di un articolato complesso di imperativi e di doveri desunti dal cattolicesimo, proposti come sistema etico alternativo alle morali d'impronta liberale o socialista ma non estraneo ai mutamenti di mentalità e di valori di una società in fase di trasformazione capitalistica e di nazionalizzazione delle masse.[20]

[17] F. TRANIELLO, *Don Bosco e l'educazione giovanile: la «Storia d'Italia»*, in: ID., *Don Bosco nella storia della cultura popolare* 81-111.

[18] PIVATO, *Don Bosco e la "cultura popolare"* 256s.

[19] P. BRAIDO, *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, Roma, LAS 1988, p. 9. Cf anche G. COSTA, *Don Bosco e la letteratura giovanile dell'Ottocento*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 341; P. SCOPPOLA, *Don Bosco nella storia civile*, in: *Don Bosco e le sfide della modernità*, Centro Studi «Carlo Trabucco», n. 11, Torino 1988, p. 14s.

[20] BAIRATI, *Cultura salesiana e società industriale*, in: TRANIELLO, *Don Bosco nella storia*

Nel caso di don Bosco ci troviamo dunque di fronte ad un momento significativo nella storia dell'etica cattolica. Sotto questo riguardo meritano attenzione almeno due punti: l'emergere di quella che è stata definita l'etica del lavoro produttivo e l'insistenza su un modello di santità alla portata di tutti e intrinsecamente connessa al rispetto dei doveri inerenti al proprio stato e alla propria condizione sociale.

Sul tema del lavoro in don Bosco molto è stato scritto soprattutto in epoca recente;[21] né saprei aggiungere nulla alle puntuali osservazioni che già sono state fatte da altri. Sintetizzerei queste annotazioni rilevando come in don Bosco il lavoro tenda ad assumere un nuovo valore educativo specialmente perché l'immagine che ne viene offerta si distacca parzialmente da quella della condanna e della pena per acquistare un senso più compiuto di creatività e di autopromozione personale, nonché un senso più spiccato di utilità e di dovere sociale. Inoltre nel sistema educativo di don Bosco il lavoro che, svolto con assiduità e puntualità, rende «lieve la fatica», introduce una percezione ordinata del tempo, l'interiorizzazione di regole di precisione, di disciplina, di collaborazione che tendono a svilupparsi in senso produttivistico e socializzante, in una franca accettazione dell'economia di mercato, ma con i correttivi del solidarismo e dell'associazionismo di tipo mutualistico.[22]

L'etica del lavoro si connetteva peraltro direttamente, nell'impianto educativo-popolare di don Bosco, con il richiamo tutto particolare a modelli di santità per vari aspetti innovatori. A connotare l'universo agiografico di don Bosco non è solo il favore accordato alle componenti per così dire attivistiche dei grandi santi della storia ecclesiastica,[23] ma anche la delineazione di un obiettivo di santità personale a cui tutti possono e debbono accedere, senza che venga richiesto l'esercizio di virtù particolari se non quella della forte volontà e della strenua perseveranza nel compiere i doveri inerenti al proprio stato.[24] Nel *Cenno biografico sul giovanetto Magone Michele,* don Bosco raccomandava «di caldamente invigilare che siano praticate cose facili, che non ispaventano, e neppure stancano il fedele cristiano, massime poi la gioventù [...]. Teniamoci alle cose facili, ma si facciano con perseveranza». Nella *Vita di Santa Zita serva e di Sant'Isidoro contadino,* pubblicata anonima nelle «Letture Cattoliche» (su cui ritorneremo), si trovava scritto, in modo ancora più esplicito: «Di quante cose adunque abbiamo bisogno per farci santi? Di una

della cultura popolare 332ss; F. TRANIELLO, *Don Bosco e il problema della modernità,* in: *Don Bosco e le sfide* 39-46.

[21] BAIRATI, *Cultura salesiana* 337ss; L. PAZZAGLIA, *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco 1846-1886), ivi* 29ss; D. VENERUSO, *Il metodo educativo di san Giovanni Bosco alla prova. Dai laboratori agli istituti professionali,* in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 133-142.

[22] BAIRATI, *Cultura salesiana* 339s.

[23] F. MOLINARI, *La «Storia Ecclesiastica» di Don Bosco,* in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 216s.

[24] Importanti annotazioni su tutti questi aspetti in STELLA, *Don Bosco* II 205ss.

sola cosa: *bisogna volerlo*. Sì; purché voi vogliate, potete essere santi: non vi manca altro che il *volere*. Gli esempi dei Santi, la cui vita ci accingiamo a porre sotto i vostri occhi, sono di persone che hanno vissuto in condizione bassa, e tra i travagli di una vita attiva. Operai, agricoltori, artigiani, mercanti, e servi, e giovani, si sono santificati ciascuno nel proprio stato. E come si sono santificati? Facendo bene tutto ciò che dovevano fare [...]. Nella vita dei Santi, che la Chiesa ci propone a modello, vedremo talvolta dei fatti straordinari e delle azioni strepitose: ma dobbiamo ritenere, che non sono questi fatti, né queste azioni, che li abbiano fatti santi; bensì la loro fedeltà nel servizio di Dio, e nell'adempimento dei doveri del loro stato».[25]

Si può, mi pare, consentire che in quest'immagine della santità stava come racchiuso un nocciolo anticipatore, e nello stesso tempo un'interpretazione saldata alla tradizionale morale cattolica, del sistema precettistico poi divulgato anche in Italia dalla letteratura smilesiana del «volere è potere».[26]

Sarà sin troppo facile riscontrare la componente conservatrice sul piano sociale dell'appello donboschiano alla rassegnazione e alla accettazione del proprio stato che stava iscritto nell'idea di un'ascesi affidata al rigoroso rispetto dei doveri inerenti alla propria condizione, in opposizione radicale ad ogni impulso di «invidia sociale». Ma non si possono neppure trascurare le implicite potenzialità dinamiche di quel modello di autopromozione volontaristica alla santità per quanto conteneva di appello alla responsabilità personale e alla dignità quasi sacrale del proprio operare nel mondo, specialmente sul piano dell'attività lavorativa. Il modello di santità alla don Bosco, se da un lato appariva funzionale ad un'immagine di ordine sociale rigorosamente gerarchizzato e organico,[27] sollecitava tuttavia l'acquisizione di una consapevolezza dell'importanza del bene operare secondo regole «professionali», i cui effetti entravano alla lunga in collisione con la rappresentazione di un ordine statico, fissato provvidenzialmente per tutti e per sempre. L'involucro conservatore dell'etica donboschiana conteneva gli impulsi di un'ascesi intramondana destinata a proiettarsi sul piano storico e sociale.

[25] Cf GIOVANNINI, *Le «Letture cattoliche»* 96.

[26] Era il titolo dell'opera di M. LESSONA, edita a Torino nel 1869, preceduta di poco dalla traduzione di S. SMILES, *Self-Help*, condotta da G. STRAFFORELLO, e pubblicata col titolo *Chi si aiuta Dio l'aiuta* (cf G. VERUCCI, *L'Italia laica* 119ss), e seguita da *Chi dura la vince* di P. LIOY, del 1871. Nel caso di don Bosco si potrebbe anche parlare di un «orientamento preventivo» alla santità della spinta all'ascesa sociale implicita nella morale laica e liberale del «successo personale»; restano nondimeno singolari elementi di somiglianza tra le due ascesi volontaristiche.

[27] G.F. VENÈ, *Letteratura e capitalismo in Italia dal Settecento a oggi*, Milano 1963, p. 276ss.

5. Circolarità tra strumenti di diffusione e assetti istituzionali

Il discorso sui rapporti tra don Bosco e la cultura popolare comprende necessariamente tutti i problemi relativi al suo sistema educativo, alle metodologie e alle istituzioni formative da lui realizzate. Non toccherò questi argomenti, che vengono sviluppati in altra parte del presente congresso, se non per segnalare il rilievo che nell'opera di don Bosco assume l'integrazione di forme educative plurime, dove la cultura è anche intesa come socializzazione: penso al ruolo della musica e del canto corale, del teatro (in cui è da vedere un'applicazione «popolare» di una tradizione segnatamente gesuitica) o al ruolo dell'educazione fisica e soprattutto della ginnastica.[28]

Vorrei invece soffermarmi su un altro aspetto che reputo centrale e che definirei in questi termini: la circolarità tra strumenti di diffusione della cultura popolare e assetti istituzionali del «mondo salesiano».

Sotto questo profilo l'opera di don Bosco non sembrerebbe distinguersi né per la fondazione di una congregazione specialmente dedita all'istruzione popolare, perché esempi di tal genere certo non mancavano anche intorno a lui; né per gli interventi a largo raggio realizzati sul terreno della diffusione della «buona stampa» e della produzione editoriale, campo nel quale il mondo cattolico ottocentesco rivelava una propria vitalità.[29]

Il progetto che si venne delineando in don Bosco, come conseguenza dell'evoluzione della sua esperienza educativa, fu più ambizioso: non solo per il fatto che la stampa quale veicolo di cultura popolare fu pensata come parte di una strumentazione pedagogica dai molteplici registri, ma soprattutto per il suo inserimento in un referente istituzionale che le forniva gli obiettivi e i principali canali di diffusione e che, in termini concreti, era la comunità o il mondo salesiano.

Don Bosco intuì che la produzione a stampa per il popolo doveva fare i conti con la sostanziale inesistenza di un mercato in grado di assorbirla, come mostravano per esempio, in ambito piemontese, la diffusione limitata delle «Letture» del Valerio o dell'«Amico della Gioventù».[30] La produzione di una

[28] PIVATO, *Don Bosco e la "cultura popolare"* 280-282, ed anche *Letteratura popolare e teatro educativo*, in DSMC I/1 296-303. Pivato rileva come la preferenza accordata alla ginnastica indicasse una concezione dell'educazione fisica centrata sulla disciplina di gruppo piuttosto che sulla competizione individuale. Noterei peraltro che anche in questo caso si trattava di un «primato» largamente sanzionato anche dalle correnti pedagogiche laiche (cf G. VERUCCI, *L'Italia laica* 126) ed introdotto poi come insegnamento obbligatorio nella scuola. Circa poi il rilievo delle associazioni e delle attività ginniche nel quadro della nazionalizzazione delle masse è da vedere G.L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1812-1933)*, Bologna 1975, p. 146ss.

[29] E. VALENTINI, *Don Bosco e l'apostolato della stampa*, Torino 1957; F. MALGERI, *La stampa quotidiana e periodica e l'editoria*, in DSMC I/1 273ss; GIOVANNINI, *Le «Letture cattoliche»* 71ss.

[30] Dati sugli abbonamenti e le tirature dell'«Amico della Gioventù», di cui don Bosco fu gerente responsabile, in: STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 345s.

stampa popolare è per don Bosco un'attività che dev'essere integrata e sostenuta da un adeguato quadro organizzativo e che non può pretendere di essere rimunerativa sin dall'inizio. Le prime esperienze di don Bosco in campo librario sono fondamentalmente di tipo scolastico, pur presentandosi con caratteri di «utilità» per «ogni ceto di persone», come mostrano gli esempi della *Storia sacra*, della *Storia ecclesiastica* e poi della *Storia d'Italia*, nonché il dialogo sul sistema metrico decimale; oppure inserite nel circuito della letteratura di pietà e di devozione, in specie destinata ai giovani.[31] Producendo libri in massima parte destinati alla scuola, don Bosco coglieva un'esigenza reale e molto avvertita anche a livello politico, e rimasto a lungo trascurata.[32] Ma è il mutamento di clima politico e culturale successivo al 1848, la libertà di stampa, la progressiva laicizzazione dello stato, la diffusione della propaganda protestante a sollecitare l'ingresso di don Bosco sul terreno delle edizioni popolari, con un raggio di diffusione notevolmente più vasto di quello scolastico.[33] L'esempio più prossimo cui don Bosco poteva guardare, in proposito, era quello della «Collezione di buoni libri a favore della religione cattolica», edita dal settembre 1849 dagli Eredi Botta, a dispense quindicinali, ma ad un prezzo ancor troppo elevato di 6 lire annue.[34] Lo stimolo più diretto a scendere sul terreno gli veniva dall'episcopato piemontese, e specialmente dal vescovo Moreno, insieme al quale don Bosco progettava intorno al 1851-1852 una Piccola biblioteca popolare, da cui doveva prendere avvio nel 1853 l'impresa delle «Letture cattoliche».[35]

L'impresa lanciata con la ristampa degli *Avvisi ai cattolici*, già pubblicati nel 1850, e poi con *Il Cattolico istruito nella sua religione*, pur inserita in un filone ormai storico di buona stampa che risaliva per lo meno alle Amicizie cattoliche, si segnalava tuttavia per alcuni aspetti particolari. I fascicoli quindici-

[31] *Ivi* 331ss. Sul rilievo editoriale della letteratura devozionale nella Lombardia della Restaurazione cf M. BERENGO, *Intellettuali e librai nella Milano della Restaurazione*, Torino 1980.

[32] Un modo molto seguito di diffusione dei libri era quello di inserirli nella scuola come libri di lettura e di premio: via che battè don Bosco, il quale, tuttavia, non considerava la sua *Storia d'Italia* propriamente come libro scolastico (cf lettera al ministro Peruzzi del maggio 1863, in E I 269-271 e MB V 503). Sul grave problema dei libri di testo scolastici cf VERUCCI, *L'Italia laica* 173, ed anche: D. BERTONI JOVINE, *Storia della didattica dalla legge Casati ad oggi*, Roma 1976, vol. I, p. 173-191 e vol. II, p. 621-645; G. CANESTRI - G. RICUPERATI, *La scuola in Italia dalla legge Casati a oggi*, Torino 1976, p. 66ss; I. PORCIANI, *Il libro di testo come oggetto di ricerca: i manuali scolastici nell'Italia post-unitaria*, in: *Storia della scuola e storia d'Italia dall'Unità ad oggi*, Bari 1982, p. 237-271.

[33] Sull'incremento dell'attività editoriale e tipografica nella Torino dell'età cavouriana cf F. TRANIELLO, *Torino: la metamorfosi di una capitale*, in: *Le capitali pre-unitarie*, Atti del LIII Congresso di Storia del Risorgimento (Cagliari 10-14 ottobre 1986), Roma 1988, p. 65-112. Un segno delle nuove possibilità di diffusione della stampa fu dato dal successo della «Gazzetta del popolo» che, secondo i dati esposti da B. Gariglio (*Stampa e opinione pubblica nel Risorgimento. La «Gazzetta del popolo» (1848-1861)*, Milano 1987, p. 11), raggiunse prima dell'Unità i 14.000 abbonati.

[34] STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 348; GIOVANNINI, *Le «Letture cattoliche»* 76s.

[35] STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 351s.

nali (e poi mensili) di formato tascabile, avevano un prezzo molto basso, tra i 10 e i 15 centesimi, con un abbonamento semestrale che costava 90 centesimi senza le spese postali, una lira e trenta con le spese postali, e con forti sconti per gli abbonamenti cumulativi.[36] Della collezione faceva parte anche un almanacco annuale, «Il Galantuomo». Grande preoccupazione di don Bosco era che lo stile e la lingua fossero molto semplici.[37] L'intento era di offrire un veicolo di istruzione religiosa, ma intesa in un senso assai ampio e quasi onnicomprensivo, che andava dagli aspetti dogmatici, sacramentali, dottrinali, a quelli scritturali, di storia ecclesiastica, di agiografia, di devozione, di culto e liturgia, ai racconti edificanti specialmente di conversioni, all'apologetica e alla polemica antiprotestante (specialmente forte nel primo decennio),[38] e fino all'illustrazione di temi ed eventi contemporanei riguardanti la vita della chiesa: i beni ecclesiastici, il potere temporale, il matrimonio civile, il dogma dell'Immacolata, il concilio Vaticano, ecc. I generi letterari utilizzati erano i più vari: catechistico, parenetico, dialogico, novellistico, drammatico, trattatistico sotto forma di brevi «trattenimenti».

Lo scopo dell'impresa era evidentemente quello di affiancare, ma forse anche di surrogare la molto carente formazione religiosa svolta dal clero in cura d'anime, mediante uno strumento dotato di continuità periodica e di facile utilizzo anche presso gli strati sociali illetterati o addirittura analfabeti mediante una lettura fatta da altri. Benché la collezione, nel suo insieme, dia l'impressione di non comprendere campi e metodi particolarmente mirati, essa si presentava con una volontà di adattamento e di orientamento del messaggio ai diversi stati e condizioni di vita, con speciale attenzione alle figure femminili (la madre di famiglia, la sposa, la vedova, la serva) o giovanili (l'orfano, il garzone, il pastorello, il giovane che entra nel mondo), e alle realtà rurali e artigianali (il contadino, il pastore, il calzolaio, l'ebanista);[39] ma non senza l'intento di offrire regole all'universo cristiano-popolare visto nel suo insieme, come nel caso del *Porta teco cristiano*, «ovvero avvisi importanti intorno ai doveri del Cristiano, acciocché ciascuno possa conseguire la propria salvezza nello stato in cui si trova».[40] Dal relativo coacervo di temi, di stili, di autori, si delinea un disegno, la rappresentazione di un vivere secondo la religione

[36] STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 358. Un raffronto è possibile con il prezzo dei fascicoli mensili editi dalla «Libera propaganda», vicina agli ambienti anticlericali della «Gazzetta del popolo»; per associarsi occorreva versare £ 0,50 mensili o £ 6 annuali (GARIGLIO, *Stampa e opinione pubblica* 152.)

[37] GIOVANNINI, *Le «Letture cattoliche»* 87.

[38] *Ivi* 92ss; M.L. STRANIERO, *Don Bosco e i Valdesi.* Documenti di una problematica trentennale (1853-1883), Torino, Claudiana 1988.

[39] STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 355s, ove si rileva l'orientamento delle «Letture cattoliche» ai giovani «dei ceti popolari e in particolare quelli delle aree rurali in rapporto migratorio periodico con la metropoli». Una certa evoluzione sembra però riscontrabile a mano a mano che tra gli abbonati aumentarono quelli della Lombardia e del Veneto.

[40] GIOVANNINI, *Le «Letture cattoliche»* 149s.

cattolica il cui impatto sulla storia della mentalità fu alla lunga molto ampio, e da porre in relazione (ma non da rinchiudere entro i confini) con la continua espansione delle strutture e dell'influenza salesiana.

Un passo significativo nella creazione di un sistema integrato, in cui il ciclo della stesura, della produzione e della diffusione tendeva a chiudersi, fu costituito dal passaggio della stampa affidata a tipografie esterne, in particolare la Paravia e la De Agostini, alla stampa interna della tipografia dell'Oratorio: passaggio avviato nel 1862.[41] Ancor più indicativa è l'attenzione assillante dedicata da don Bosco ai problemi della circolazione. Studi recenti hanno consentito di portare a cifre più realistiche e più precise, rispetto a quelle tramandate, l'entità delle tirature delle «Letture cattoliche» e dei libri di don Bosco; ma hanno confermato la sostanza di una diffusione assai più larga di quella riguardante analoghe pubblicazioni cattoliche per il popolo. È noto che le circa 3.000 copie della tiratura iniziale delle «Letture cattoliche» furono insufficienti a soddisfare la domanda, con la necessità di provvedere alla ristampa di vari fascicoli.[42] Pietro Stella ha rilevato che, dopo una certa contrazione dovuta anche alla crisi economica del Piemonte nel 1854-1855, si verificò un costante incremento di tirature delle «Letture cattoliche», dalle circa 5.500 copie di media dopo il 1857, a oltre le 8.000 intorno al 1860, fino alle 15.000 copie di media negli anni successivi all'unificazione.[43] Ma «Il Galantuomo» tirava sempre un numero di copie vicino al doppio della media; e le produzioni di maggior successo, anche escludendo le opere più utilizzate nelle scuole, ebbero frequenti ristampe e riedizioni: *La chiave del Paradiso*, libriccino stampato nel 1856 in iniziali 6.000 copie, ebbe più di cento edizioni in varie lingue, per un totale, a quanto sembra, di 800.000 copie.[44]

Informazioni ancora relativamente scarse abbiamo invece sulle aree e gli ambienti di diffusione delle «Letture cattoliche» e in genere della produzione salesiana. I dati di cui disponiamo indicano, almeno fino agli anni '70, un'area in prevalenza limitata ai territori degli antichi stati sardi, corrispondente all'impianto ancora regionale della congregazione; le cose cambiarono negli anni '80. Da notare che, almeno all'inizio, le maggiori difficoltà di penetrazione si ebbero proprio nella diocesi di Torino;[45] in generale sembra che prevalessero come centri di diffusione le località urbane minori.[46] Alla relativa limitatezza dell'area geografica iniziale faceva riscontro un notevole grado di capillarità.

[41] STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 366s.

[42] *Ivi* 358-361.

[43] *Ivi* 361-365; cifre un po' più elevate, specie per i primi anni, fornisce GIOVANNINI, *Le «Letture cattoliche»* 197-200. In media, però, erano più diffusi, in epoca cavouriana, i fascicoli della già ricordata associazione «Libera propaganda», che raggiungevano quasi 20.000 copie in media (B. GARIGLIO, *Stampa e opinione pubblica* 154).

[44] GIOVANNINI, *Le «Letture cattoliche»* 201.

[45] Lettera del 20 dicembre 1855 di don Bosco al can. Filippo Ravina, vicario generale di Torino, in: E I 121.

[46] Cf i riscontri dei cataloghi dei «Benemeriti Raccoglitori» citati da GIOVANNINI, *Le «Letture cattoliche»* 201s; spunti anche in: STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 363s.

Don Bosco fu tra i primi a capire che il tessuto ecclesiastico poteva costituire un'ottima rete distributiva, e si rivolse in continuazione a vescovi, vicari e parroci perché si associassero, raccomandassero e procurassero abbonamenti per le «Letture cattoliche»: tipico l'appello del 1863 inviato a 10 cardinali, 85 vescovi, 60 vicari foranei.[47] Inoltre ebbe sempre cura di usare gli stessi fascicoli delle «Letture cattoliche» per un'opera di autopromozione. Un grande aiuto gli venne fornito dall'autorevole appoggio di fogli e periodici cattolici, come «L'Armonia» e «La Civiltà Cattolica». Altrettanto importante fu il ricorso a personaggi e famiglie del notabilato cattolico (ma anche non cattolico), cui si rivolgeva per attivare campagne di abbonamenti e acquisti cumulativi, con la funzione di «raccoglitori».[48] Non trascurò ovviamente le scuole, ecclesiastiche e pubbliche. Ma soprattutto vide che un'attività editoriale di quel genere e con quelle destinazioni, in una situazione di totale carenza di centri di vendita, doveva anche organizzarsi per la distribuzione in forme associative e di volontariato. Sin dal 1859 aveva lanciato una «Società per la diffusione delle Letture cattoliche ed altri libri cattolici», che aveva tra i suoi scopi anche la distribuzione gratuita o al minor costo possibile dei buoni libri, affidava ad ogni socio il compito di «impedire la lettura di libri cattivi presso ai suoi dipendenti» e quello di scegliere un luogo o un ceto «presso cui diffondere buone letture».[49] In generale tutto il movimento associazionistico di matrice salesiana ebbe tra i suoi fini quello della diffusione della stampa, anche con l'intento di assicurare sbocchi alle iniziative di nuove collane di libri specializzate secondo categorie sociali.[50]

Via via più stretto fu dunque il collegamento del sistema istituzionale e associativo salesiano con la produzione editoriale e la sua diffusione. In questa direzione un ruolo di rilievo, non ancora adeguatamente indagato, per quanto è a mia conoscenza, dovette svolgere dal momento della sua nascita, nel 1877, il «Bollettino Salesiano», inviato capillarmente «a chi vuole e a chi non vuole»,[51] canale di collegamento e d'identificazione di un mondo gravitante intorno a don Bosco. Nella stessa ottica andrebbe indagata l'opera svolta dai cooperatori salesiani. L'elastica struttura funzionale, la dipendenza organica dalla figura carismatica del fondatore, la mancanza di rigidezza in senso confessionale,[52] la spiccata «neutralità» politica sembrano configurare per l'Unione dei cooperatori un movimento parallelo, ma difficilmente identificabile, al movimento cattolico intransigente, suscettibile di notevole espansione «in quanto appoggiato ai salesiani e dipendente dal medesimo centro».[53]

[47] Citato da GIOVANNINI, *Le «Letture cattoliche»* 218. Sugli interventi episcopali (e papali) a favore delle «Letture cattoliche» cf STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 362s.

[48] STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 365s.

[49] GIOVANNINI, *Le «Letture cattoliche»* 207.

[50] BRAIDO, *L'esperienza pedagogica* 74.

[51] STELLA, *Don Bosco* I 219s.

[52] *Ivi* 216s.

[53] *Ivi* 225.

6. Rilievi conclusivi

Possiamo a questo punto trarre qualche conclusione. La prima è questa: se l'opera di don Bosco per la diffusione della cultura popolare a base religiosa è inscindibile dall'insieme delle istituzioni educative da lui promosse, essa tende a varcarne i confini, anche per la natura più fluida e diffusiva dei mezzi di comunicazione utilizzati. Se dunque è corretto dare rilievo all'insieme del progetto educativo di don Bosco, tenendo l'occhio puntato sul momento della formazione e dell'istruzione giovanile, non sembra tuttavia trascurabile l'effetto di irradiazione a più largo raggio esercitato dal «sistema» salesiano nel plasmare o riplasmare settori consistenti, sebbene difficilmente quantificabili, dei modi di pensare e dei modelli di comportamento del popolo cristiano.

Una seconda osservazione riguarda la percezione da parte di don Bosco di nuove dimensioni e nuovi strumenti dell'opera educativa, chiamati ad integrare i modi tradizionali dell'evangelizzazione. Don Bosco è tra i primi a comprendere che, nell'epoca dell'alfabetizzazione diffusa, non basta stampare «buoni libri», ma occorre anche diffonderli, inventando canali idonei; che l'educazione scolastica non poteva disinteressarsi dell'educazione permanente; che la scuola aveva bisogno di libri, così come i libri avevano bisogno di scuole che stessero alle loro spalle.

Una terza e ultima osservazione riguarda la precoce intuizione di don Bosco che l'attività volta all'educazione popolare richiedeva un certo grado di specializzazione, di forme organizzative meglio finalizzate allo scopo. Ne discendeva un'esaltazione della funzione propulsiva della congregazione salesiana e dell'arcipelago associativo a lei connesso, un «sistema», come ho detto, incentrato sulla figura carismatica del suo fondatore. Da ciò derivava un costume di efficienza, ma anche talune notevoli difficoltà di rapporti con la struttura ecclesiastica di tipo diocesano, che segnarono in Italia la storia salesiana.[54]

In don Bosco s'intrecciano molti dei problemi riguardanti la diffusione di strumenti di comunicazione culturale e di formazione religiosa che si sovrappongono e in una certa misura sostituiscono quelli tradizionali. Per questo il posto che don Bosco occupa nella storia della cultura popolare è anche quello che egli occupa nella storia delle trasformazioni della mentalità religiosa.

[54] Sulle difficoltà con l'arcivescovo Gastaldi cf ora G. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi (1815-1883)*, vol. II: *Arcivescovo di Torino (1871-1883)*, Roma - Casale Monf., Piemme 1988, p. 259s. Non sembrano del tutto inappropriati dei paralleli con le vicende riguardanti i difficili rapporti tra l'associazionismo intransigente (in specie i comitati dell'Opera dei Congressi) e taluni vescovi settentrionali, più o meno negli stessi anni: come Bonomelli di Cremona, Scalabrini di Piacenza e Nazari di Calabiana di Milano.

DON BOSCO E IL TEATRO POPOLARE

Stefano PIVATO

1. Collocazione del "teatro" nella cultura popolare

Nell'ottobre 1882 uno degli organi più battaglieri dell'anticlericalismo torinese in questi termini commentava la figura e l'opera di don Bosco:

«Non è più l'evangilio l'ispiratore del Santo di Valdocco. È il sillabo di Roma. [...] Per questo si diffondono libri, giornali per la propaganda clericale; si organizzano circoli e comitati. [...] Per questo s'inventano le istorie di giovani divenuti santi come quella di Domenico Savio; di giovinette divenute beate come le sorelle Rigolotti».[1]

Occorre peraltro precisare che in quegli anni non erano solo le voci dell'anticlericalismo più irruento a criticare l'opera donboschiana. In termini ancora più espliciti, e indirettamente rivolti contro don Bosco, considerato come uno dei capiscuola della letteratura popolare cattolica, così si espresse Francesco De Sanctis:

«Se presentate ora come modelli San Luigi Gonzaga, San Carlo Borromeo, Sant'Alessio, e quelle virtù sono rimedio a tutto, e insegnate a non sentire le offese, i bisogni, la fame stessa, formate tale ideale che quando i giovani entreranno nella vita reale, meno quelli predestinati alla santità ed all'eroismo, che sono piccolissimo numero, si avvezzeranno al peggiore dei mali che possa soffrire un popolo, a distinguere la scuola dalla vita, quello che hanno imparato in astratto da quel che si fa realmente, si faranno ipocriti».[2]

Né è infine da credere che, in certe occasioni, meno indulgente sia stato il giudizio di parte cattolica. Questa è infatti una delle accuse di approssimazione teologica contenuta nel procedimento per la canonizzazione di don Bosco:

«Il B. don Bosco compose la Vita di Domenico Savio servendosi di ricordi personali, di note ch'egli aveva prese vivente ancora il giovanetto e di notizie scritte ch'egli aveva domandato tanto ai maestri quanto ai condiscepoli che avevano conosciuto il

[1] *Don Giovanni Bosco*, in «Gesù Cristo», Grido popolare anticlericale, 22-29 ottobre 1882.

[2] F. DE SANCTIS, *Cesare Cantù e la letteratura popolare*, in: *La letteratura italiana nel secolo XIX*, vol. II: *La scuola liberale e la scuola democratica*, Bari, Laterza 1954, p. 251-257.

Servo di Dio. Sembrerebbe quindi ch'essa dovrebbe essere di un valore storico incontestabile. L'impressione però che essa lascia, lo stesso del resto che le Vite di Luigi Comollo, di Francesco Besucco e di Michele Magone scritte ugualmente da lui, è quella di un racconto ove la preoccupazione dell'edificazione e dell'insegnamento morale da dare ai giovani lettori occupa un posto preponderante. Ma vi è di più: il confronto del testo di Don Bosco con quello dei documenti sui quali egli stesso dichiara di appoggiarsi fa apparire più volte un'esagerazione evidente, sempre nell'intento dell'edificazione».[3]

Nei giudizi sopra richiamati diverse posizioni ideali si sommano dunque nel contribuire a formulare una sentenza tutto sommato negativa su una delle esperienze più significative dell'apostolato di don Bosco, ossia quelle relative all'educazione popolare.

In una sede più opportuna occorrerà certamente approfondire tali motivazioni. Per ciò che riguarda più strettamente il tema di questo intervento è sufficiente notare come certi giudizi abbiano certamente suffragato quella sorta di aristocratico senso della cultura che ha spesso marginalizzato gli ambiti della cosiddetta «cultura popolare»,[4] ossia l'insieme di quegli interventi che andavano dal tentativo di estendere l'istruzione, a certe forme di editoria minima come i foglietti volanti, gli almanacchi, le bibliotechine «per il popolo» o a certe forme di divulgazione teatrale come quelle filodrammatiche. Tutte quelle espressioni in definitiva collocabili in un'area fra «il populistico e il filantropico»,[5] e che connotano l'azione di intellettuali, di movimenti politici ed ideali alla fine dell'800, allo scopo di portare «la luce dell'intelletto al popolo».

Si tratta in realtà di esperienze considerate – secondo i metri della critica stilistica crociana – come «epifenomeni» o prodotti «sottoculturali».[6] E tale giudizio appare non solo riduttivo ma sottace il rilievo che ebbero nel contesto più complessivo della cultura italiana e, più specificatamente, nella storia della educazione dalla fine dell'800 ai nostri giorni. La storia della cultura popolare dunque non per rivendicare una maggiore attenzione del movimento cattolico ai problemi delle masse popolari, o peggio, per attardarsi in vacui esercizi su fenomeni «curiosi» o «bizzarri» ma per una ricostruzione più complessiva del tentativo di condizionare la mentalità popolare, il costume educativo, il senso comune in definitiva.

È dunque a questi ambiti che va correttamente correlata la nascita e lo sviluppo del teatro popolare cattolico variamente definito nella sua lunga para-

[3] Il giudizio è per intero riportato da L. GIOVANNINI, *Le «Letture cattoliche» di don Bosco esempio di «stampa cattolica» nel secolo XIX*, Napoli, Liguori 1984, p. 54.

[4] Per una definizione del termine e del campo di indagine cf A. PORTELLI, *Culture popolari e culture di massa*, in: *Gli strumenti della ricerca. - 2 Questioni di metodo*, a cura di G. De Luna, P. Ortoleva, M. Revelli, N. Tranfaglia, Firenze, La Nuova Italia 1983, p. 1470-1490.

[5] F. DELLA PERUTA, *Il «popolo» in Lombardia nell'800*, in: *1815-1898... Quando il popolo cominciò a leggere. Mostra dell'alfabetismo e della cultura in Lombardia*, Milano 1979, p. 6.

[6] Per una corretta definizione metodologica di tali materiali e sulla relativa *querelle*, cf L. BEDESCHI, *Letteratura popolare e murrismo*, in «Humanitas» 27 (1972) 846-862.

bola come «teatrino» (termine frequentemente usato da don Bosco), o «teatro educativo» o «teatro filodrammatico» o, ancora, con un termine volto a sottolinearne ulteriormente l'appartenenza cattolica, «teatro nostro».

Le origini del fenomeno, perlomeno per i tempi recenti, sono certamente da attribuire a don Bosco e gli esiti successivi furono coltivati da una numerosa schiera di autori che, parafrasando un ben noto passo di Gramsci, non esiterei a definire i «nipotini di don Bosco». E questo anche perché le «regole pel teatrino» che don Bosco compilò nel 1858 costituiranno per tutta la lunga e fortunata parabola delle filodrammatiche cattoliche, un imprescindibile e ideale canovaccio.[7]

2. L'idea ispiratrice

Vale dunque la pena soffermarsi sull'idea ispiratrice dell'iniziativa unanimemente attribuita a don Giovanni Bosco.

Ma a questo proposito occorre evidenziare che la pedagogia teatrale donboschiana era aliena da qualsiasi pretesa artistica in senso tradizionale e si affidava piuttosto ad uno spontaneismo creativo sorretto da una costante preoccupazione di carattere morale. Non a caso uno dei suggerimenti più insistiti di don Bosco fu la sottolineatura del carattere didascalico che il teatrino doveva rivestire. In questo senso, le piccole ribalte filodrammatiche erano intese come scuola, come mezzo di insegnamento dei principi cattolici attraverso la recita di dialoghi e contraddittori sulle scene.

Lo stesso don Bosco si cimentò nella stesura di alcuni testi, come la *Disputa col pastore protestante* o i *Dialoghi popolari su alcuni errori di religione*, divenendo il caposcuola di uno dei generi di maggior successo del teatrino: l'affermazione della supremazia del cattolicesimo sui «nemici della Chiesa».[8]

Tuttavia ancora più esplicito sugli scopi delle ribalte filodrammatiche è lo stesso «Manifesto» del teatro educativo che don Bosco redasse nel 1858 allo scopo di disciplinare un'attività che egli stesso non solo incoraggiava ma promuoveva organizzando rappresentazioni nel refettorio dell'oratorio di Valdocco. Nei 20 paragrafi in cui sono suddivise, le «regole» sottolineavano anzitutto il carattere educativo, istruttivo e ricreativo del teatrino.

E per rispondere a questa prima fondamentale regola don Bosco raccomandava:

«Le composizioni siano amene ed atte a ricreare e divertire, ma sempre istruttive,

[7] Per una più ampia analisi sul teatrino e sui motivi in questa comunicazione richiamati cf S. PIVATO, *Il teatro di parrocchia. Mondo cattolico e organizzazione del consenso durante il fascismo*, Roma, FIAP 1979.

[8] Sulla produzione teatrale di don Bosco, cf più ampiamente M. BONGIOANNI, *Giochiamo al teatro. Dalla invenzione drammatica al teatro espressivo*, Torino, LDC 1977.

morali e brevi. La troppa lunghezza, oltre il maggior disturbo nelle prove, generalmente stanca gli uditori e fa perdere il pregio della rappresentazione e cagiona noia anche nelle cose stimabili». Inoltre – proseguiva don Bosco – «si eviti quelle composizioni che rappresentano fatti atroci. Qualche scena un po' seria è tollerata, siano però tolte di mezzo le espressioni poco cristiane, e quei vocaboli che, detti altrove, sarebbero giudicati incivili o troppo plateali».

Ma don Bosco dedicava attenzione non solo agli aspetti etici e contenutistici ma forniva anche una serie di norme di comportamento che i filodrammatici dovevano osservare. Il teatrino non solo dunque come luogo di ammaestramento per gli spettatori ma anche come «scuola di vita» per gli attori. Allo scopo don Bosco raccomandava:

«Tra i giovani da destinarsi a recitare si preferiscano i più buoni di condotta». Ma ammoniva anche affinché «non si diano premi o segni di stima o lode a coloro che fossero da Dio forniti di attitudine speciale nel recitare, cantare o suonare. Essi sono già premiati dal tempo che loro si lascia libero, e dalle lezioni che si compartono a loro favore».

Questi i punti fondamentali delle *Regole* che si intrattenevano dettagliatamente anche su aspetti tecnici (allestimento delle scene e dei dialoghi, accompagnamento musicale delle recite, allestimento di una biblioteca di testi teatrali, e così via).[9]

Con queste *Regole* il teatrino si avviava a divenire uno degli strumenti privilegiati del sistema educativo salesiano. Anzi diveniva parte integrante di quel metodo preventivo nel quale l'attività ludica – ricordo che nelle *Regole* don Bosco insiste che il teatrino deve soprattutto «rallegrare, ricreare, divertire» – secondo alcuni studiosi è «posta così in alto e valutata a tal punto che da essa si fa dipendere non pure il buon andamento della scuola, ma persino la vita religiosa del fanciullo».[10]

3. Espansione del fenomeno

La prima rappresentazione teatrale di cui si ha traccia nelle *Memorie* risale al 29 giugno 1847.[11] Le *Regole pel teatrino* sono di undici anni più tardi. Il che, se fa supporre che don Bosco sia stato mosso a compilarle con l'intento di regolamentare una attività ricreativa che veniva progressivamente affermandosi nei collegi e negli oratori salesiani, fa, ancor più realisticamente, ritenere che egli intuisse lo sviluppo a cui avrebbe negli anni futuri attinto il teatrino. Del resto i cataloghi dell'editoria popolare cattolica ci offrono vari indizi sulla espansione del fenomeno. In effetti, se nella collana delle «Letture cattoliche»,

[9] *Regole pel teatrino*, in: MB VI 106-108.
[10] G. Bosco, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù*, Torino, 1877, p. 42.
[11] MB III 592.

inaugurata come noto nel 1853,[12] iniziano a comparire episodicamente volumetti di commedie,[13] è dal 1885 che i salesiani iniziano sistematicamente a pubblicare commedie per il teatro educativo.

Nel 1885, con *Le Pistrine*, un testo sul paganesimo romano, veniva infatti inaugurata presso la Tipografia Salesiana di San Benigno Canavese una collana di pubblicazioni periodiche, «Letture drammatiche», che può considerarsi come la prima iniziativa editoriale di largo respiro nel campo del teatrino. E oltre cento sono i titoli che sul finire del secolo le «Letture drammatiche» annoverano in catalogo. Ma anche altre sono le Case editrici che pubblicano testi per le filodrammatiche cattoliche: fra queste la Serafino Majocchi di Milano, la Libreria Salesiana Editrice di Roma e la Tipografia dell'Immacolata Concezione di Modena.

Ma quale tipo di commedie proponevano i testi per le filodrammatiche, quali i generi di più ampia divulgazione?

Una rapida ricognizione sui titoli delle «Letture drammatiche» pubblicati fra il 1885 ed il 1889 consente una prima risposta al quesito. Su cinquanta commedie una ventina sono di carattere sacro, dodici di carattere storico e il resto del catalogo appartiene al teatro aneddotico-morale, spesso con commedie di impegno sociale e familiare.

E l'analisi di altri cataloghi conferma la prevalenza di questi tre generi. Dunque sacre rappresentazioni, quadri edificanti, bozzetti comici il cui intento pedagogico era soprattutto quello di «moralizzare» gli spettatori. Scopo questo che si coglie anche nella suddivisione dei titoli delle commedie, per «soli uomini» o «per sole donne», in una concezione teatrale che solo in casi eccezionali ammetteva la promiscuità scenica.[14]

In realtà, come ha giustamente notato Gabriele De Rosa,

> «queste commedie hanno poco a che fare con la storia del teatro. Esse avevano un fine pedagogico pratico: edificare il militante di azione cattolica, ribattere la propaganda avversaria, respingere i modelli proposti dal teatro positivista e piccolo borghese, esaltando la famiglia cattolica con le sue tradizioni, la sua fede e le sue virtù».[15]

Il teatro educativo esprimeva moduli e contenuti che nulla derivano dalla cultura teatrale coeva o precedente e il suo retroterra era quello della pedagogia cattolica assolutamente autonomo e impermeabile alle ideologie e ai movimenti culturali coevi. Giustamente, come ebbe a scrivere uno dei promotori del teatro educativo, le commedie erano

> «lavori di autori cattolici, da rappresentarsi in ambienti cattolici, da attori cattolici,

[12] Sulle LC cf L. GIOVANNINI, *Le «Letture cattoliche»*.

[13] *Ivi* 157-175.

[14] F. TOLLI, *Moralità avanti tutto!*, in «Il carro di Tespi» 1 (1908) 3-4.

[15] G. DE ROSA, *Risposte agli interventi*, in: *Il movimento cattolico e la società italiana in cento anni di storia* 88.

di fronte a pubblici cattolici, ed inoltre di lavori raccomandati e pubblicati da editori cattolici e da riviste cattoliche».[16]

Tuttavia credo che non si comprenderebbe appieno l'importanza del teatrino come strumento educativo se non lo si coglie negli esiti successivi alla elaborazione di don Bosco e dei salesiani torinesi. In realtà il teatrino accompagna l'espansione del movimento cattolico nella società italiana. Diviene anzi uno di quegli strumenti che i vescovi, l'Azione Cattolica e gli educatori costantemente raccomandano. Del resto bastano pochi dati per capire come in qualche decennio il teatrino si trasformi dall'iniziale e artigianale elaborazione di don Bosco in un vasto movimento con strutture e organizzazioni capillari.

Nascono, all'inizio del '900, le prime riviste dirette ai filodrammatici: «Su la scena» (1903), «Il carro di Tespi» (1908), «Teatro, Musica e Sport» (1912). E vengono altresì fondate varie associazioni fra gli autori, come la Società degli autori del teatro cattolico (1905) e la Società Italiana tra gli autori del teatro cattolico (S.I.A.T.E.) sorta a Roma nel 1911.[17]

Tuttavia sotto l'aspetto organizzativo determinante fu la nascita della Federazione Associazioni Teatrali Educative (F.A.T.E.) nel 1912. Questa, che iniziava nel 1913 la pubblicazione de «Il Teatro nostro», giungeva, nel 1914, a contare circa trecento circoli federati.

Le dimensioni di fenomeno di massa del teatrino si colgono in maniera più evidente se si esaminano i cataloghi della editoria cattolica. Nel 1916, la casa editrice vicentina Giovanni Galla presentava al pubblico un campionario di circa 5.000 lavori teatrali «per seminari, collegi, istituti, società, circoli e ricreatori cattolici».[18]

Nel corso degli anni '30 ben 5 case editrici stampavano esclusivamente testi per il teatro educativo.[19] Una produzione complessiva che nella metà degli anni '30 veniva calcolata attorno a una ottantina di nuovi lavori editi annualmente con un lancio sul mercato librario di duecentomila volumetti di commedie per il piccolo teatro.[20] Notevole inoltre anche il numero dei teatrini che per l'inizio degli anni '30 alcune statistiche facevano ammontare alla cifra di diecimila. Cifra sicuramente attendibile anche se non statisticamente

[16] E. ANSELMETTI, *Determinismo e libero arbitrio*, in «Scene e controscene» (1933) 8-9, 7.

[17] Cf PIVATO, *Il teatro di parrocchia*.

[18] *Catalogo di 5.000 lavori teatrali. Commedie. Drammi. Tragedie. Farse. Scherzi. Monologhi. Per seminari, collegi, istituti, società, circoli e ricreatori cattolici*, Vicenza, Libreria Giovanni Galla 1916. Si veda inoltre: *Il teatro cattolico, Vademecum indispensabile per i direttori di scena dei teatrini cattolici maschili e femminili*, San Benigno Canavese, Libreria Salesiana 1906, che contiene un elenco di oltre seicento testi teatrali.

[19] Esse erano: la Serafino Majocchi di Milano, la Paolo Viano di Torino, la Libreria Editrice del Ricreatorio di Bagnacavallo, la Libreria Editrice Salesiana di Firenze, la Libreria Editrice Salesiana di Roma. Cf *Case editrici cattoliche*, in «Il Ragguaglio dell'attività culturale letteraria ed artistica dei cattolici in Italia», Milano, Istituto di Propaganda Libraria 1941, p. 469-471.

[20] C. REPOSSI, *Teatro cattolico. Il teatro delle nostre associazioni*, in «Il ragguaglio» 8 (1937) 97-103.

controllabile, data la labilità con cui i diritti erariali potevano essere elusi da quelle sale che non avevano un carattere propriamente industriale o nei collegi ove è presumibile continuasse quella consuetudine secondo la quale – come si legge nelle *Memorie* di don Bosco – il palcoscenico si preparava nel refettorio volta per volta.[21]

Ampia anche la schiera degli autori. E non pochi di questi erano personaggi di rilievo legati alle vicende del movimento cattolico italiano, sia politico che religioso. È il caso di Luigi Sturzo,[22] di Saverio Fino,[23] di Luigi Corazzin,[24] scrittori di commedie e promotori di numerose iniziative nel campo teatrale. Oppure di vescovi, come Fortunato De Santa,[25] autore di drammi sacri. Ma anche di personaggi meno noti sul piano nazionale e tuttavia spesso protagonisti nelle singole realtà locali del movimento cattolico. Tra questi Carlo Trabucco, senza alcun dubbio l'artefice principale del teatro educativo nel periodo fra le due guerre, autore assai prolifico, nonché presidente della Gioventù Cattolica torinese a partire dal 1927.

Ma, a riprova del peso dell'eredità di don Bosco sul teatrino, occorre sottolineare che non pochi autori provengono dall'ambiente salesiano: a cominciare da Angelo Pietro Berton cui è da attribuire uno dei classici delle ribalte cattoliche, *Il piccolo parigino*. Per proseguire con Augusto Micheletti (*La madre, Uno che s'incammina*) e con Amilcare Marescalchi (*La vittoria di don Bosco*).

La Società Editrice Internazionale e la Libreria Editrice Salesiana di Roma continuarono inoltre negli anni a pubblicare alcuni fra gli autori più acclamati:

[21] MB III 105-106.

[22] Si veda la raccolta di alcuni testi teatrali di Sturzo in: L. STURZO, *Scritti inediti*, vol. I, 1908-1924, a cura di F. Piva, Roma, Cinque Lune 1974, p. 53-103 e 108-186. Cenni di questa attività in: F. PIVA - F. MALGERI, *Vita di Luigi Sturzo* 121-123. De Rosa nota come «le sue commedie [...] erano costruite a sostegno della lotta che conduceva nelle campagne, contro i gabellotti, le cosche o anche per denunciare mentalità e costumi dell'odiata borghesia laicista. Insomma commedie, per così dire, meridionalistiche, e del meridionalismo di un cattolico intransigente, come era Sturzo negli anni giovanili» (G. DE ROSA, *Luigi Sturzo*, Torino, UTET 1977, p. 121).

[23] SAVERIO FINO (1874-1937). Deputato del Partito popolare per due legislature dal 1919 al 1924 fu uno dei promotori del teatro educativo. Nel 1931 fondò la rivista «I quaderni del teatro cristiano», con l'intento di portare i drammi sacri sulle scene del teatrino. Fra i suoi lavori più famosi per le filodrammatiche cattoliche: *Qui si bestemmia, La Madonna del sorriso, La camera rossa, Il prete della forca*: cf la bibliografia completa dei suoi scritti in «Boccascena» 11 (1937) 3, 28-29. Firmò alcuni dei suoi lavori con lo pseudonimo «Di Mario Valli». Sul personaggio vedi anche il profilo biografico di E. WALTER CRIVELLIN, *Saverio Fino tra popolarismo e fascismo. Spunti per una biografia*, Torino, Centro Studi «C. Trabucco» 1987, p. 23-43.

[24] LUIGI CORAZZIN (1888-1946). Deputato del Partito popolare, fu autore di drammi sacri per il teatrino. Fra questi: *Frate lupo, Trecento, La grande vigilia, Il fabbricatore d'oro, Vita*. Quest'ultimo sulla persecuzione religiosa in Russia.

[25] Su FORTUNATO DE SANTA (1862-1939), sacerdote udinese e vescovo di Sessa Aurunca nel 1914 e autore nel 1901 di una *Passione di Cristo*, cf *Un vescovo autore drammatico*, in «Il teatro nostro» 4 (1914) n. 7, p. 100.

fra questi, solo per citarne qualcuno, Virginio Prinzivalli, Giuseppe Fanciulli, Onorato Castellino.[26]

4. Strumento educativo più immediato

Nelle recenti celebrazioni sul centenario vari interventi hanno messo l'accento sulla capacità di don Bosco e dei salesiani di strutturare la comunicazione della pastorale a più livelli: da quello scritto, a quello parlato, a quello, per i tempi più recenti, cinematografico.

È altresì noto che la stampa nella pastorale salesiana vanta una sorta di primogenitura genetica rispetto al teatrino. Ma è anche vero però che attorno alla metà dell'800 il mezzo scritto, la stampa anche se redatta in forma «semplice e piana» scontava un evidente limite di diffusione di fronte agli elevati indici di analfabetismo degli strati popolari.

Si tenga del resto presente che ancora nel 1871, in Piemonte, l'area di maggiore diffusione delle «Letture cattoliche», l'analfabetismo riguardava ancora il 58% della popolazione.[27] Ma tale percentuale, di per sé già elevata, non deve fare automaticamente pensare al rimanente della popolazione come ad una potenziale area di leggenti.

In realtà, come è stato acutamente osservato, fra l'analfabeta e l'alfabeta, c'è la schiera grigia e numerosa di semianalfabeti. Ci sono coloro i quali sanno leggere, ma non sanno scrivere. Ci sono quelli che sanno leggere e scrivere, ma difficilmente capiscono ciò che leggono e a mala pena sanno scrivere qualcosa che vada al di là della loro firma.[28]

Secondo i calcoli prodotti dal De Mauro, nel 1861 gli «italofoni», ossia coloro che erano in grado di parlare e di capire la lingua italiana, ammontavano appena al 2,5% sul totale della popolazione italiana.[29] Il che ci fa capire che per la fine dell'800 il mercato dell'editoria popolare poteva contare su un pubblico assai ristretto in grado di leggere e di «capire».[30] Ed è proprio su queste osservazioni che cadono acconcie le osservazioni sulla «lingua popolare» di don Bosco, che va intesa non tanto come originale espediente letterario ma

[26] Cf PIVATO, *Il teatro di parrocchia*.

[27] Sull'analfabetismo in Piemonte alla fine dell'800, cf G. VIGO, *Istruzione e sviluppo economico in Italia alla fine del secolo XIX*, Torino, ILTE 1971.

[28] Cf C.M. CIPOLLA, *Istruzione e sviluppo*. Il declino dell'analfabetismo nel mondo occidentale, Torino, ILTE 1971, p. 44.

[29] T. DE MAURO, *Storia linguistica dell'Italia unita*, vol. I, Bari, Laterza 1979, p. 43.

[30] Assai indicativo, infine, è quanto scriveva l'estensore della monografia per l'inchiesta Jacini relativa al Piemonte a proposito della istruzione impartita nelle scuole elementari: «L'istruzione consiste nel saper leggere qualche po' e scrivere scorrettamente. Tenuissimo ne riesce il profitto tantoché dopo pochi anni di codesti allievi non sono più in grado di capire una scrittura e di scrivere intelligibilmente forse neanche il proprio nome!» (*Atti della Giunta per l'Inchiesta Agraria*, provincie del Piemonte: citato da C.M. CIPOLLA, *Istruzione e sviluppo*).

piuttosto come norma, come criterio d'intellegibilità da parte di un pubblico appena alfabetizzato.

Lo stesso don Bosco aveva del resto precisato che nella stesura di un opuscolo popolare erano preferibili «le improprietà [...] e la niuna eleganza di stile, al rischio di non essere inteso dal popolo».[31]

Si potrebbe in sintesi concludere che in una ipotetica graduatoria degli strumenti della cultura popolare salesiana il teatrino sta al «gradino più basso»; è, in definitiva, lo strumento educativo più immediato che permette di far giungere anche ad un pubblico analfabeta, a quel pubblico che non è in grado di accedere alla stampa, i messaggi della pastorale cattolica.

E proprio questa osservazione consente di confrontarci con uno dei temi più controversi dell'esperienza di don Bosco: ossia quello relativo ad una sua presunta modernità.

5. Modernità di don Bosco

Certo, se ci mettessimo a leggere i testi del teatrino donboschiano non faremmo che confermare il giudizio di chi ha scritto che «la sua modernità non implica analisi e scelte ideologiche».[32] Don Bosco rimane in effetti profondamente ancorato ad un «cattolicesimo di spiccate tendenze ultramontane, devozionalistiche e moralistiche», che dimostra, in definitiva, «l'impianto tradizionalistico all'interno del quale egli si trova».[33]

In realtà la modernità di don Bosco non va colta attraverso punti di riferimento ideologici e dottrinali, ma, semmai, su un piano più pragmatistico e concreto. In quel settore appunto della «cultura popolare» che oggi con termine più aggiornato definiremmo dei mass-media.

E la sua modernità consiste appunto nella sua contemporaneità per ciò che attiene gli strumenti della comunicazione. Ossia nell'aver saputo propagare un linguaggio tradizionale, quello della pastorale cattolica, attraverso un nuovo strumento – il teatrino – che del pubblico a cui si rivolgeva teneva soprattutto presente le capacità di ricezione.

Ma la modernità di don Bosco risalta ulteriormente se si considera il teatrino non solo come mezzo di comunicazione ma anche come strumento di socializzazione. È certo che, se si confronta il teatrino con un campo d'indagine del tutto nuova come quello della storia della sociabilità,[34] non può sfuggire il ruolo che ha rivestito in una società che a partire dalla fine dell'800

[31] E IV 321.

[32] M. GUASCO, *Don Bosco e le sfide della modernità*, in: *Don Bosco nella storia religiosa del suo tempo*, Torino, Centro Studi «C. Trabucco» 1988, p. 29.

[33] F. TRANIELLO, *Don Bosco e il problema della modernità*, *ivi* 43.

[34] Sul concetto di sociabilità, cf G. GEMELLI - M. MALATESTA, *Forme di sociabilità nella storiografia francese contemporanea*, Milano, Feltrinelli 1982.

vedeva sconvolti ritmi e modelli sociali un tempo plasmati e scanditi dalla civiltà rurale. Del resto tutto il settore della cultura popolare, ma in particolare il teatrino, può costituire un settore di studio fra quelli che recentemente venivano indicati fra i più prolifici per la storia associativa del mondo cattolico laddove si sottolineava che «nella grande maggioranza dei casi la storiografia sul cattolicesimo contemporaneo ha finito per trascurare proprio le dinamiche interne dell'associazionismo religioso».[35]

In realtà gli studi sul movimento cattolico non hanno ancora dato il giusto rilievo ai nuovi luoghi della socializzazione popolare che il mondo cattolico appresta di fronte al disgregarsi della società rurale. E certamente in una storia della sociabilità del mondo cattolico nell'età industriale don Bosco va considerato come un significativo *incipit*.

Si pensi, solo per fare un esempio, ad uno dei più significativi luoghi e momenti della sociabilità nell'età industriale: lo sport.[36] Si tratta anzi di un settore che forse ancor più della stampa e del teatrino dimostra come don Bosco percepisca con largo anticipo rispetto non solo alle oligarchie liberali ma anche al movimento operaio le potenzialità educative ed aggregative dello sport. E al proposito cade opportuno l'osservazione di Piero Bairati in un discusso intervento nel quale ha scritto che don Bosco percepisce, proprio perché inserito in una realtà come quella torinese, i mutamenti che la rivoluzione industriale introduce non solo nei ritmi produttivi ma anche in quelli sociali.[37]

E lo sport, che nel 1902 il barnabita Giovanni Semeria avrebbe profeticamente salutato come «l'affermazione popolare della società industriale di domani»,[38] mette in evidenza quella sorta di modernità pragmatica di don Bosco o, ancor meglio, l'intuizione della pedagogia salesiana a comprendere l'utilità di certi strumenti educativi ed aggregativi sui quali veniva modellandosi la nascente realtà urbana e industriale.

> «Si dia ampia libertà di saltare, correre, schiamazzare a piacimento. La ginnastica, la musica, la declamazione, il teatrino, le passeggiate sono mezzi efficacissimi per ottenere la disciplina, giovare alla moralità ed alla sanità», aveva scritto don Bosco.[39]

E in questo particolare aspetto dell'attività sportiva risalta ulteriormente il particolare tipo della modernità donboschiana. La rete delle attività sportive salesiane ha già un incredibile sviluppo all'inizio del '900: si promuovono convegni ginnastici, s'indicono gare sportive, si abituano gli allievi degli oratori al movimento, al gioco.

[35] R. MORO, *Movimento cattolico e associazionismo: un problema storiografico*, in «Quaderni di azione sociale» (settembre-ottobre 1988) 19-39.

[36] Sul tema cf S. PIVATO, *Sia lodato Bartali. Ideologia cultura e unità dello sport cattolico 1936-1948*, Roma, Edizioni Lavoro 1985.

[37] P. BAIRATI, *Cultura salesiana e società industriale*, in: TRANIELLO, *Don Bosco nella storia della cultura popolare* 331-357.

[38] G. SEMERIA, *Giovane Romagna (sport cristiano)*, Castrocaro, Tip. Moderna 1902, p. 8.

[39] BOSCO, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù* 39.

E tutto questo quando – siamo all'inizio del '900 – il movimento socialista avversa profondamente l'attività sportiva: la considera anzi un'attività «borghese» al punto tale che in più di un'occasione è lecita solo per i «borghesi» e i «fannulloni» e quindi incompatibile con le finalità del socialismo. Solo nel 1924 Filippo Turati avrebbe fatto autocritica su questo punto comprendendo con molto ritardo le capacità aggregative ed educative dello sport.[40]

E non c'è dubbio che sulla fortuna che lo sport incontrò nelle file del movimento cattolico a partire dall'inizio del '900 incise anche l'ammaestramento di don Bosco. Il quale, come troviamo testimoniato nelle *Memorie*:

«[...] Moltissime volte, e in specie nel 1859-'60 [...] schierava centinaia di giovani in mezzo al cortile in una sola fila, che egli precedeva, dopo aver detto: – Venitemi sempre dietro; e ciascuno metta il piede sull'orma che lo precede. – Egli batteva le mani a cadenza, imitato da coloro che lo seguivano, ed ora volgeva a destra, ed ora a sinistra, ora camminava diritto, ed ora seguiva una linea obliqua e nel rivolgersi ora formava un angolo acuto, o un angolo retto, o anche un circolo. Ad un tratto diceva: – Alt! – I giovani che lo avevano seguito in tutti quei giri capricciosi restavano disposti, uno presso l'altro, in gruppi bizzarri dei quali un osservatore non avrebbe potuto capirne il perché. Ma gli altri giovani, che da questi movimenti capivano già l'intenzione di don Bosco, correvano sul poggiolo, osservavano come ogni gruppo formasse una lettera cubitale e vi leggevano chiaramente distinte le parole: *Viva Pio Nono*. Non essendo prudenza in quegli anni emettere quel grido mentre il Pontefice era minacciato ed assalito, ei lo scriveva coi capi de' i suoi figlioli».[41]

Una pratica «moderna» come quella sportiva serviva dunque a don Bosco per riaffermare principi e idee tradizionalistiche. Appunto, come si è detto, passatismo ideologico e modernità pragmatistica.

[40] Su questi temi cf. F. FABRIZIO, *Storia dello sport in Italia. Dalle società ginnastiche all'associazionismo di massa*, Firenze, Guaraldi 1977.

[41] MB VI 343.

DON BOSCO E LA STAMPA

Francesco MALGERI

1. Recente attenzione all'argomento

Il tema di questa comunicazione non è certamente nuovo per gli studiosi di don Bosco. L'impegno editoriale e le notevoli capacità mostrate da don Bosco nella redazione e nella diffusione di una serie ricchissima di testi, opuscoli e pubblicazioni periodiche, non hanno mancato di attirare l'attenzione degli studiosi soprattutto in questi ultimi anni durante i quali gli studi attorno al fenomeno salesiano sono usciti da una certa oleografia per imboccare decisamente la strada della più seria e qualificata impostazione scientifica, grazie soprattutto agli studi di Pietro Stella[1] e Pietro Braido[2] e di molti altri studiosi presenti in questo convegno.

Uno dei primi e attenti studi dedicati al nostro tema risale al 1957, ad opera di Eugenio Valentini con un saggio su *Don Bosco e l'apostolato della stampa*,[3] a cui seguì, nel 1961, un nuovo saggio, del medesimo autore, su *La prima scuola grafica salesiana*.[4] Ma bisognava attendere circa un ventennio e soprattutto l'uscita nel 1980 del volume di Pietro Stella su *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)* per vedere finalmente affrontato, nel XV capitolo, il tema delle «imprese editoriali» di don Bosco, sulla scorta di una documentazione archivistica molto ricca e con l'attenzione a cogliere sia gli aspetti imprenditoriali, sia il significato pedagogico e di apostolato che caratterizzava quella iniziativa.[5]

Sulla più significativa di quelle iniziative editoriali, le «Letture Cattoliche» (su cui torneremo più avanti), è stato pubblicato, nel 1984, ad opera di Luigi

[1] Cf in particolare STELLA, *Don Bosco*; ID., *Gli scritti a stampa di don Bosco*, Roma, LAS 1977; ID., *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, Roma, LAS 1980.

[2] Cf P. BRAIDO, *Il sistema preventivo di don Bosco*, Zürich, Pas-Verlag 1964; G. BOSCO, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù*. Introduzione e testi critici, a cura di P. Braido, Roma, LAS 1985; P. BRAIDO, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, Roma, LAS 1988.

[3] E. VALENTINI, *Don Bosco e l'apostolato della stampa*, Torino, SEI 1957.

[4] E. VALENTINI, *La prima scuola grafica salesiana 1861-1961*, Torino, SEI 1961.

[5] STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 327-400.

Giovannini, il lavoro più ampio sull'argomento. Si tratta di un volume, dal titolo *Le «Letture Cattoliche» di Don Bosco*, che costituisce un tentativo di lettura delle numerose annate di quella pubblicazione, cogliendone limiti e pregi sul piano editoriale, culturale, religioso, sociale, pedagogico ecc., fornendo, tra l'altro, per gli anni che vanno dalla nascita della «Letture Cattoliche» (1853) alla morte di don Bosco (1888), l'elenco completo dei testi pubblicati.[6]

Negli ultimi anni, negli ultimi mesi, potremmo dire, e nel corso di questo Congresso, il problema della stampa e delle iniziative editoriali di don Bosco ha conosciuto una riflessione più critica, più attenta al quadro storico nazionale, alla realtà sociale piemontese e torinese di quegli anni del secondo Ottocento, al rapporto con il movimento cattolico e con le complesse articolazioni della società italiana. Quella esperienza è stata soprattutto ricondotta, giustamente, nel quadro della storia della «cultura popolare», come aveva avuto modo di sottolineare Pietro Scoppola nella sua commemorazione di don Bosco, tenuta a Torino nel gennaio 1988,[7] e come emerge chiaramente dal recente volume, edito dalla SEI, su *Don Bosco nella cultura popolare*, curato da Francesco Traniello,[8] con alcuni saggi (in particolare di quello di Stefano Pivato),[9] nei quali il problema trova un'analisi attenta a cogliere questa dimensione e questo significato delle iniziative editoriali salesiane. Iniziative che vengono lette, come sottolinea Traniello nell'introduzione al volume, soprattutto con l'attenzione al «tema assai vasto e ancor per largo tratto inesplorato dei grandi fenomeni di diffusione della cultura presso larghi strati popolari che attraversano l'età contemporanea e che sono strettamente correlati alla nascita delle società complesse, su scala nazionale o sovranazionale».[10]

2. Motivazioni

Dopo questa premessa, è ora opportuno calarsi nella dimensione più specifica dell'attività editoriale di don Bosco, per chiedersi, innanzitutto, quali furono le motivazioni che lo spinsero ad aggiungere alle sue non trascurabili iniziative sociali, pedagogiche, assistenziali e ricreative anche il non trascurabile peso – sul piano economico e sul piano dell'impegno personale – legato alla stampa di numerose e varie pubblicazioni periodiche.

[6] L. GIOVANNINI, *Le «Letture Cattoliche» di don Bosco esempio di «stampa cattolica» nel secolo XIX*, Napoli, Liguori 1984. Quest'opera non manca, tuttavia, di alcune imprecisioni e di scarsa cura che attenuano la validità della sua impostazione.

[7] P. SCOPPOLA, *Don Bosco nella storia civile*, in: *Don Bosco e le sfide della modernità*, Torino, Centro Studi «C. Trabucco» 1988, p. 7-20.

[8] F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987.

[9] S. PIVATO, *Don Bosco e la "cultura popolare"*, *ivi* 253-288.

[10] TRANIELLO, *Don Bosco nella storia della cultura popolare* 10.

Una risposta a questo interrogativo può essere offerto da due motivazioni. La prima motivazione può essere rintracciata in una sorta di non nascosta passione di don Bosco per la stampa, per il libro, per l'attività editoriale, per il lavoro tipografico, quasi una febbre che lo porta a moltiplicare le sue iniziative in questo campo, a fare progetti di edizioni, di collane, di pubblicazioni periodiche, anche quando i mezzi sono scarsi e le forze limitate, e che lo porta a creare tipografie destinate, miracolosamente, a crescere e a moltiplicarsi. Ma è chiaro che questa passione, questa febbre è anche il riflesso di un problema che don Bosco coglie chiaramente nella realtà sociale, politica, culturale di quegli anni. Vale a dire, l'esigenza, che il mondo cattolico di quegli anni, dal primo Ottocento in poi, aveva sempre più chiaramente manifestato, di dare impulso, sviluppo e diffusione alla «buona stampa», come allora si diceva.

Era un discorso antico, che troviamo già all'inizio del secolo in Piemonte, in quell'associazione delle Amicizie cattoliche guidate da Cesare d'Azeglio con l'obiettivo principale della diffusione dei buoni libri.[11] Un'associazione, come noto, che si caratterizzava per la sua visione legittimistica della vita politica e con una struttura aristocratica, il cui obiettivo era la diffusione gratuita dei «buoni libri». Gli avvenimenti successivi, dai moti del 1821 in poi, l'affermarsi delle correnti liberali e di una politica ecclesiastica dei governi sardi tendente a limitare gli spazi della Chiesa, l'irrompere di una stampa violentemente anticlericale, che metteva in discussione gli antichi valori della Chiesa e della religione, lo spazio che trovava la propaganda dei protestanti, dei valdesi in particolare, son tutti elementi che concorrono ad impensierire maggiormente il mondo cattolico, che si sente per molti versi assediato, da libri, gazzette, periodici che insinuano idee lontane e contrarie ai valori della fede cattolica.

Si tratta di una preoccupazione che investe anche la gerarchia ecclesiastica piemontese. Nel luglio 1849, si radunano a Villanovetta, nella diocesi di Saluzzo, i vescovi del Piemonte, per sollecitare la «propagazione di buoni libri», onde opporre alle «armi dell'irreligiosità e dell'immoralità l'antidoto di buone letture».[12] I vescovi piemontesi, tra i quali si distinse mons. Moreno, vescovo di Ivrea, trovarono, indubbiamente, in don Bosco un valido esecutore delle direttive da essi emanate. Anzi don Bosco aveva anticipato molte delle indicazioni dell'episcopato piemontese.

Tra il 1844 e il 1848 vedono la luce una serie di libretti, che, per molti aspetti (il carattere divulgativo, il piccolo formato, gli argomenti di natura agiografica, le letture amene, i racconti, le informazioni utili, sino alla storia sacra, all'apologetica e così via), cominciano a costituire il primo nucleo di una produzione destinata ai giovani, agli ambienti popolari, alle classi incolte, allo stesso clero per aiutarlo nella sua azione religiosa tra il popolo. Sono di questi

[11] Cf DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia*, vol. I: *Dalla restaurazione all'età giolittiana*, Bari, Laterza 1966, p. 13-38.

[12] Cf GIOVANNINI, *Le «Letture Cattoliche»* 71s.

anni i primi libretti di don Bosco. *Cenni storici sulla vita del chierico Comollo*[13] è del 1844; *Il divoto dell'Angelo custode*[14] e *Corona dei sette dolori di Maria*[15] sono del 1845 e nello stesso anno apparve anche la prima edizione della *Storia ecclesiastica ad uso delle scuole.*[16] Nel 1846 apparve, tra l'altro, *Le sei domeniche e la novena di San Luigi Gonzaga*;[17] nel 1847 *Esercizio di divozione della misericordia di Dio*[18] e il più noto *Il giovane provveduto per la pratica de' suoi doveri degli esercizi di cristiana pietà*;[19] del 1848 è infine *Il cristiano guidato alla virtù ed alla civiltà secondo lo spirito di san Vincenzo de' Paoli.*[20]

L'anno successivo, nel 1849, don Bosco intraprende, con scarso successo, la strada di una pubblicazione periodica destinata ai giovani, «L'Amico della gioventù», che recava il sottotitolo «giornale politico-religioso». Si tratta di una pubblicazione trisettimanale che ebbe vita breve (ne uscirono 61 numeri, tra il gennaio e il maggio 1849) e stentata. Pietro Stella ha attentamente ricostruito la vicenda di questo giornale, con un'analisi che tiene conto del contesto storico che fa da sfondo alla vicenda dell'«Amico della gioventù», nel Piemonte che vive la crisi politico-militare del 1848-49 e che in campo cattolico vede lentamente spegnersi le posizioni moderate per fare spazio ad atteggiamenti d'intransigenza[21] che favorirono l'affermarsi di quello che può essere considerato il capostipite del giornale cattolico intransigente, «L'Armonia della religione colla civiltà», fondato nel 1848 e diretta prima da Guglielmo Audisio e successivamente da Giacomo Margotti,[22] che gli diede una più netta e incisiva impostazione intransigente e antiliberale.

[13] G. BOSCO, *Cenni storici sulla vita del chierico Luigi Comollo morto nel seminario di Chieri...*, Torino, Tip. Speirani e Ferrero 1844.

[14] G. BOSCO, *Il divoto dell'Angelo custode...*, Torino, Tip. Paravia 1845.

[15] G. BOSCO, *Corona dei sette dolori di Maria...*, Torino 1845.

[16] G. BOSCO, *Storia ecclesiastica ad uso delle scuole...*, Torino, Tip. Speirani e Ferrero 1845.

[17] G. BOSCO, *Le sei domeniche e la novena di San Luigi Gonzaga...*, Torino, Tip. Speirani e Ferrero 1846.

[18] G. BOSCO, *Esercizio di divozione alla misericordia di Dio*, Torino, Tip. Botta 1847.

[19] G. BOSCO, *Il giovane provveduto per la pratica de' suoi doveri...*, Torino, Tip. Paravia 1847.

[20] G. BOSCO, *Il Cristiano guidato alla virtù ed alla civiltà...*, Torino, Tip. Paravia 1848.

[21] STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 340-347.

[22] Sull'«Armonia», cf B. MONTALE, *Lineamenti generali per la storia dell'«Armonia» dal 1848 al 1857*, in «Rassegna storica del Risorgimento» (luglio-settembre 1956); E. LUCATELLO, *Don Giacomo Margotti, direttore dell'«Armonia»*, in: *Giornalismo del Risorgimento*, Torino 1961; G. FARREL VINAY, *Nuovi documenti sulla storia dell'«Armonia»*, in: *Cattolici in Piemonte. Lineamenti storici*, Torino, Centro Studi «C. Trabucco» 1982, p. 71-89.

3. Le «Letture Cattoliche»

La non positiva esperienza conosciuta da don Bosco con «L'Amico della gioventù», che ebbe anche strascichi di natura finanziaria e giudiziaria, dovette, probabilmente, convincerlo che la soluzione del periodico tradizionale non rispondeva pienamente alle sue esigenze di mediazione culturale e religiosa, che aveva in parte già assolto con i volumetti apparsi negli anni precedenti. In altre parole, la soluzione adottata da don Bosco offre maggiori garanzie di rispondere agli obiettivi che egli si proponeva di raggiungere: offrire un prodotto in grado di essere contemporaneamente motivo di acculturazione, di guida spirituale e di svago. Questo obiettivo era più facilmente raggiungibile attraverso la pubblicazione, a scadenza periodica, non di un giornale bensì di un piccolo libro tascabile, che non aveva il carattere effimero, transitorio e legato all'attualità del periodico tradizionale. Al contrario, i libretti proposti ogni mese da don Bosco – con quella che sarà la felice formula delle «Letture cattoliche» – non perdevano col tempo la loro freschezza, costituivano la base per una bibliotechina che offriva cognizioni di storia sacra e di storia civile, notizie sulla vita dei santi, letture amene, racconti divertenti o edificanti, notizie pratiche ed utili, e così via. Non mancavano esempi di pubblicazioni di questo tipo nella stampa cattolica dell'Ottocento.[23]

Una formula molto felice, che don Bosco riuscì a realizzare nel 1853, e che veniva da un lato ad assecondare le direttive dei vescovi piemontesi, trovando in mons. Moreno un sostegno non trascurabile, dall'altro veniva a coprire uno spazio lasciato libero dallo scarso successo conseguito dalla «Collezione di buoni libri a favore della religione cattolica», pubblicata dall'editore Botta, che non aveva suscitato molti consensi anche presso l'episcopato piemontese, a causa di una certa impostazione filoaustriaca, e per la scarsa capacità di tradurre in un linguaggio comprensibile concetti e problemi di natura religiosa, e per la mancanza di contenuti più leggeri o ameni, tali da attirare l'attenzione e l'interesse di ambienti popolari.[24]

Non è certamente possibile in questa sede analizzare con l'attenzione che meriterebbero le centinaia di volumetti che formano la collana delle «Letture Cattoliche». Si può dire che essi risposero costantemente all'impostazione suggerita da don Bosco e indicata, in occasione del lancio dell'iniziativa, nel Piano dell'Associazione alle «Letture Cattoliche», nel quale si parla di libri «di stile semplice, dicitura popolare», dedicati a «materia che riguarda esclusivamente alla cattolica religione».[25]

Se si volessero in modo sia pure sommario quantificare i generi proposti nel periodo che va dalla nascita della pubblicazione sino alla morte di don

[23] Cf GIOVANNINI, *Le «Letture Cattoliche»* 70-88.
[24] Cf STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 348-350.
[25] Cf VALENTINI, *Don Bosco e l'apostolato della stampa* 13.

Bosco, si può approssimativamente affermare che circa la metà dei volumetti riguardavano argomenti di istruzioni dogmatica e morale; della rimanente metà la parte più consistente era dedicata alla vita dei santi e alla storia religiosa, mentre il resto riguardava storie amene e piacevoli letture.

Va comunque precisato che, al di là del genere di volta in volta prescelto, prevale sempre da un lato la preoccupazione educativa e religiosa, dall'altro lo sforzo di offrire testi quanto mai chiari, comprensibili, usando spesso la forma del dialogo tra diversi personaggi per rendere più vivo il linguaggio e per meglio evidenziare i diversi aspetti di una questione.

Nella prefazione alla *Vita di san Pietro*, pubblicata nel numero di gennaio del 1857, don Bosco dichiarava: «Io scrivo pel popolo, e perciò allontanando ogni ricercatezza di stile, ogni dubbio od inutile discussione, mi studierò di ridurre lo stile e la materia a tutta quella semplicità che comporta l'esattezza della storia congiunta colla teologia e con le regole di nostra italiana favella».[26]

Né va dimenticato il frequente richiamo ai problemi legati ai diversi mestieri, al rapporto che esisteva tra ricco e povero di fronte alla vita ma anche di fronte ai comportamenti religiosi, alla pratica e agli obblighi della fede.

Dei 432 fascicoli pubblicati dal 1853 al 1888, don Bosco ne scrisse personalmente circa settanta, avvalendosi, per gli altri, della collaborazione del priore di S. Sabina, in Genova, Giuseppe Frassinetti, del lazzarista padre Francesco Martinengo, di p. Carlo Filippo da Poirino, del canonico Lorenzo Gastaldi, poi arcivescovo di Torino e così via. Dalla scuola di don Bosco provenivano altri scrittori delle «Letture Cattoliche» quali Giovanni Battista Lemoyne, Giovanni Bonetti, Giulio Barberis, Giovanni Battista Francesia e Stefano Trione.

Accanto al problema dei contenuti e degli autori va ricordato il problema della diffusione di queste pubblicazioni su cui si è già soffermato con importanti indicazioni Francesco Traniello nella sua relazione. È stato sottolineato da numerosi studiosi, anche se le cifre non sempre concordano, che, sin dai primissimi anni, don Bosco riuscì a diffondere molte migliaia di copie delle «Letture Cattoliche». Le cifre relative agli anni successivi sono ancora più consistenti. Gli abbonamenti raggiunsero cifre significative (12-14.000 ogni anno), ma soprattutto alcuni dei volumetti più fortunati delle «Letture Cattoliche» ebbero numerosissime ristampe.[27] Secondo una stima approssimativa, nel primo cinquantennio il totale dei fascicoli stampati superò un milione e duecentomila copie. Indubbiamente giovò non poco a questa diffusione il prezzo estremamente contenuto, fissato in L. 1,80 annue nel 1853, con minime variazioni nel corso degli anni successivi. Nel 1888, alla morte di don Bosco,

[26] G. BOSCO, *Vita di San Pietro...*, in LC, fasc. 11 (1856) (ma in realtà gennaio 1857).

[27] Le cifre relative alla reale diffusione delle «Letture Cattoliche» non sempre coincidono nelle valutazioni degli studiosi di don Bosco. Realistiche e documentate ci appaiono le cifre indicate in STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 357-366.

era ancora di L. 2,25 all'anno. Ma il problema della diffusione e del prezzo si lega strettamente al problema della distribuzione, un antico problema per tutti gli editori, che don Bosco riuscì a risolvere con notevoli intuizioni manageriali sfruttando da un lato soprattutto la struttura ecclesiastica, il clero e i parroci in particolare, con la loro capacità di convincimento e di penetrazione nel tessuto sociale.[28] Dall'altro lato l'utilizzazione dei corrispondenti, incaricati di ricevere le associazioni si dimostrò un sistema quanto mai efficace per tenere il contatto con i paesi o le regioni più lontane.

Le «Letture Cattoliche» costituiscono, insomma, il nucleo centrale e più importante dell'attività editoriale di don Bosco per quanto riguarda le pubblicazioni periodiche. Non va tuttavia trascurata l'iniziativa intrapresa da don Bosco di dar vita dapprima, nel 1875, al «Bibliofilo cattolico», al quale subentrava, nel 1877, il «Bollettino salesiano», la cui funzione è notevolmente diversa rispetto alle «Letture Cattoliche». Il «Bollettino» diventava, come ha sottolineato Eugenio Valentini, «un vincolo», che doveva unire «strettamente fra loro e nello stesso tempo col centro» i cooperatori salesiani sparsi in tutto il mondo.[29]

[28] Nel 1876 don Bosco avrebbe manifestato la sua intenzione di ristampare i Bollandisti. A chi gli contestava il costo insostenibile dell'iniziativa, egli replicava: «Io sostengo che con 12 mila lire di fondo mi sentirei di intraprendere la stampa, sicuro che si verrebbe a guadagnare assai. [...] Andrei a Roma per ottenere la benedizione pontificia ed un Breve che mi autorizzasse ed incoraggiasse a ciò; si manderebbero manifesti a tutti i Vescovi della Cristianità; ci metteremmo in relazione con tutti i librai d'Italia ed i principali d'Europa; manderemmo intorno alcuni viaggiatori che trattassero personalmente coi nostri corrispondenti. Si farebbe un'associazione avvertendo che chi s'associa all'opera da principio, la otterrà a metà prezzo di quello che costerebbe quando fosse compiuta; e così con l'acquisto che molti farebbero del primo volume, potremmo far fronte alle spese del secondo. Condizione d'associazione sarebbe non pagare tutta l'opera da principio, ma volume per volume in ragione di tanto per foglio, ed ogni anno uscirebbe un volume. Io credo che con queste precauzioni si arriverebbe a stampare, con un vantaggio immenso per l'Italia e per l'Europa, la più grande delle opere che si possegga. Ora costa circa due mila lire o almeno mille cinquecento; ed io mi sentirei di darla a seicento lire, prelevando ancora il mio guadagno netto di circa la metà» (MB XI 438s).

[29] Cf VALENTINI, *Don Bosco e l'apostolato della stampa* 24. Nella sua nota circolare del 19 marzo 1885 don Bosco faceva il seguente bilancio delle numerose iniziative editoriali da lui promosse e dirette principalmente ai giovani: «Colle *Letture cattoliche*, mentre desiderava istruire tutto il popolo, aveva di mira di entrar nelle case, far conoscere lo spirito dominante nei nostri collegi e trarre alla virtù i giovanetti, specialmente colle biografie di Savio, di Besucco e simili. Col *Giovane provveduto* ebbi in mira di condurli in Chiesa, loro istillare lo spirito di pietà e innamorarli della frequenza dei sacramenti. Colla collezione dei classici italiani e latini emendati e colla *Storia d'Italia* e con altri libri storici o letterari volli assidermi al loro fianco nella scuola e preservarli da tanti errori e da tante passioni che loro riuscirebbero fatali pel tempo e per l'eternità. Bramava come una volta essere loro compagno nelle ore della ricreazione, e ho meditato di ordinare una serie di libri ameni che spero non tarderà a venire alla luce. Finalmente col *Bollettino salesiano*, fra i molti miei fini ebbi anche questo: di tener vivo nei giovanetti ritornati nelle loro famiglie l'onore dello spirito di San Francesco di Sales e alle sue massime e di loro stessi fare i salvatori di altri giovanetti» (la riproduzione della circolare in: *Don Bosco a carattere di stampa*, Roma, Ed. SDB 1985, p. 9-12; cf anche, alle p. 13-30, i due saggi di E. FIZZOTTI, *Perché quella lettera circolare* e *La produzione editoriale di don Bosco*).

4. Collocazione della stampa di don Bosco

Avviandoci alla conclusione, è opportuno chiederci come viene a collocarsi la stampa di don Bosco nel più ampio quadro della stampa cattolica di quegli anni del secondo Ottocento. È noto lo sviluppo di questa stampa, soprattutto nella sua componente intransigente, in tutte le regioni italiane. È una stampa che si muove nella tenace opposizione allo Stato liberale e nella strenua difesa dei diritti «imprescrittibili» della Santa Sede. Questi aspetti sono assenti nelle pubblicazioni di don Bosco, anche se sull'Almanacco annuale delle «Letture Cattoliche», intitolato *Il Galantuomo*, accanto a notizie varie, dati, informazioni utili non mancavano spesso alcuni scritti di attualità che si richiamavano chiaramente ai problemi della realtà sociale italiana e riecheggiavano toni cari all'intransigentismo cattolico. Si leggeva sul primo fascicolo del *Galantuomo*: «Povero me! io sento tutti i giorni libertà ed uguaglianza; e intanto io vedo continuamente signori che camminano in belle vetture, abitano in sontuosi palazzi, si assidono a laute mense, ed io, almeno fossi solo, ma pur troppo sono molti, io cammino a piedi costretto di far servire la pelle di miei calcagni per tallone delle scarpe; ogni mese debbo cangiar di alloggio, perché non posso pagare il fitto; e appena posso avere un po' di polenta da dare a quattro miei figli, cui la camicia serve di giubbone, di corpetto, e direi quasi di calzoni».[30]

Ma, al di la di queste realistiche immagini di un paese segnato da profondi squilibri sociali, non c'è in don Bosco e nelle sue pubblicazioni il campionario caro all'intransigentismo cattolico. Don Bosco non lancia i suoi strali contro lo Stato liberale e la monarchia sabauda, non rivendica i diritti manomessi del Papa prigioniero in Vaticano. La gran parte degli studiosi di don Bosco sono concordi nel sottolineare che la sua posizione è estranea alla politica. Tuttavia è indubbio che don Bosco non appare del tutto estraneo all'area culturale dell'intransigentismo cattolico, anche se era lontano da certi accenti anti-istituzionali ed era spesso incline alla collaborazione con le autorità civili. Ma la sua azione era diretta anche a tener raccolto attorno alla Chiesa, alla parrocchia quel mondo cattolico, soprattutto rurale, che appare emarginato rispetto ai problemi dell'unificazione nazionale. In fondo don Bosco indirizza le sue pubblicazioni e si muove entro la stessa area del devozionismo e della pietà popolare, vale a dire in quel contesto socio-religioso nel quale operò il cattolicesimo intransigente. Va ricordato che il movimento cattolico ottocentesco fu solo parzialmente fenomeno politico. Il cattolicesimo militante per molti aspetti si trovò impegnato in un arco di interessi e di attività che non sono poi troppo lontani da quelli seguiti da don Bosco. Non a caso tra le molteplici attività dell'Opera dei congressi non era assente il tema della diffusione della «buona stampa».

Si tratta, comunque, di una ipotesi ancora da studiare e da verificare. Si

[30] [G. Bosco], *Ai miei lettori*, in: «Il Galantuomo». Almanacco nazionale pel 1854, p. 3-7.

tratta, in altre parole, di rileggere anche le vicende del movimento cattolico, tenendo presente questa eccezionale presenza salesiana nella storia dell'Italia cattolica del XIX secolo. Gli studi sul movimento cattolico, gli studi sulla storia sociale e religiosa del nostro paese, gli studi sulla stampa cattolica nell'Ottocento – ed io stesso ne faccio ammenda – hanno finora trascurato la ricca e stimolante presenza di don Bosco e delle sue iniziative, che segnano profondamente non solo la storia religiosa, ma anche la storia della nostra società civile, la storia del nostro paese.[31]

[31] Su questo problema cf le lucide osservazioni di P. STELLA, *Le ricerche su don Bosco nel venticinquennio 1960-1985. Bilancio, problemi e prospettive*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 373-377.

DON BOSCO E LA MUSICA

Giulio SFORZA

La musique creuse le ciel.
La musique souvent me prend comme une mer.

Non sembri irriverente questo abbrivio beaudelairiano. Il seguito del mio breve discorso lo giustificherà. Io non sto qui a raccontarvi ciò che voi tutti sapete meglio di me intorno alla naturale disposizione musicale di don Bosco, alla sua formazione in tal senso, all'opera di promozione da lui svolta ed ai suoi sviluppi. Son qui a comunicarvi le riflessioni e le comparazioni che cotanta passione musicale mi ha suggerito. Riflessioni e comparazioni che potranno apparir faziose, volte a tirar l'acqua della concezione boschiana al mulino della mia filosofia della musica; ma che, lo giuro, sono state condotte in buona fede nell'intento di individuare principi o concetti in grado di fondare la passione di cui sopra ed il ruolo insostituibile dal Bosco riservato alla musica nella formazione dell'uomo.

Ho letto da qualche parte esser la musica uno dei sette (*sic*) segreti educativi di Giovanni Bosco. In realtà a me sembra che egli qualcosa di più le destini e ne abbia quasi quella concezione totalizzante che fu della filosofia romantica.

Se così fosse non sarebbe da meravigliarsene. Don Bosco vive nel cuore del secolo romantico, e non è da escludere che le pur vietate Alpi abbiano portato fino a lui un po' del clima e dell'atmosfera che la grandissima musica tedesca e non e la riflessione su di essa degli Hegel, dei Wackenroder, degli Hoffmann, degli Heine, degli Schelling, degli Schopenhauer, degli Schumann, dei Beethoven dei *Quaderni di conversazione* e finalmente dei Wagner hanno creato in Europa e nel mondo. A quella riflessione la musica risulta qualcosa di più che un puro *ébranlement nerveux* (Marcel): supremo principio di conoscenza, anzi, fonte di salvazione; ragione partecipativa che in qualche maniera consente quell'esperienza dell'Assoluto e della Totalità che per definizione si vieta la ragione oggettivante. Prima che a Marcel ad essa risulta darsi «una universalità che non appartiene all'ordine concettuale, e che questa universalità è il segreto dell'idea musicale».

Dunque, don Bosco è dell'Ottocento, il secolo della grande musica e della

grande riflessione su di essa (fa piacere per una volta rilevare l'abbaglio dello Hegel dell'*Estetica*: par proprio che l'uccello di Minerva non abbia atteso il tramonto per spiccare il suo volo). Egli respira la musica col... tempo. Quando nasce don Bosco, Ludwig è nel pieno della maturità creatrice e quel Richard vede la luce che le premesse beethoveniane spingerà là oltre cui non sarà forse più possibile osare, e quel Verdi nasce che al Lipsiense contenderà a lungo il primato. Che al Bosco non arrivi fremito alcuno di quel fervore creativo è impensabile: di atmosfera ho detto alla quale non è dato sottrarsi. Pregiudiziali filosofiche e teologiche non potranno consentirgli, pare ovvio, di fare dell'esperienza musicale l'esperienza, quella alla quale si rivela l'essenza; di far della musica il tempio di quell'Isi velata ai cui sacerdoti solamente è dato assistere al denudamento della verità, allo scoprimento del mistero. Ma non gli impediranno di ritenerla prima tra le ancelle, seppure ancella, della Fede, ragione partecipativa essa stessa: e pochi segreti della padrona sono all'ancella celati!

«*Ne impedias musicam!*». Bosco sembra convinto che come educazione e vita coincidono, così inseparabili siano educazione musica e vita. Della musica teme certo il potere demonico, e l'episodio del violino infranto lo dimostra. Ma più che la musica, par temerne l'uso improprio: essa fine è e non mezzo, elevazione dell'anima e non molcimento di inferiori passioni; di passione anzi esaltazione e purificazione se è musica, e se è grande, per quale notte dell'anima potrà il Tolstoi de La *Sonata a Kreutzer* ritenere anzi peccaminosa una delle più pure creature beethoveniane?

«*Ne impedias musicam!*», dunque. Perché «un Oratorio senza musica è come un corpo senz'anima».

Pietro Braido intende talmente la fondamentalità e la potenza dell'affermazione da quasi temerla e da sentirsi in obbligo di rimandare ad un contesto ridimensionante. Io sono andato a quel contesto e mi pare che, grazie a Dio, non ridimensioni nulla. Tutta l'opera di Giovanni Bosco, nella generale testimonianza dei biografi, informa di una sua fede nella musica non come semplice strumento tra strumenti ma come atmosfera, stile, ambiente nei quali solamente una positiva azione ed una positiva reazione educative sono possibili. Quanto afferma il don Ceria degli *Annali*, doversi ricercare la ragione precipua di quella affermazione «nella salutare efficacia che le [alla musica] attribuiva sul cuore e sulla immaginazione dei giovani allo scopo di ingentilirli, elevarli e renderli migliori» non è in realtà sufficiente a giustificarla. Don Bosco dice di più, dice che la musica è *l'anima* dell'oratorio, e l'oratorio è la totalità dell'educazione, e dunque la musica è, se permettete, l'*entelecheia e prote* del *soma* educativo, la forma prima, il principio primo vitale. Senza musica all'educazione manca il respiro, il processo di crescita è asfittico, i fini che una educazione autentica si propone: «*disvelare*», oltre tutto, «il regno del prodigioso e dell'incommensurabile e il desiderio nostalgico dell'infinito» (i caratteri, per Hoffmann, della musica beethoveniana) non sono perseguibili.

L'altissima considerazione in cui don Bosco tiene la musica spiega anche la

serietà con cui egli intende venga insegnata. L'approssimazione, così comune in certi ambienti religiosi, non gli è gradita. Musica ricreativa non suona per lui musica scadente. Egli sa che nessuna musica è ricreativa che non sia creativa, che solo quindi la grande musica ricrea. E l'Oratorio, il luogo dell'apprender gioioso e giocoso, dell'apprender, dirò, musico e musicale, è anche il luogo che sa esprimere complessi vocali in grado di proporre i Cherubini, gli Haydn, i Gounod, i Palestrina, il luogo dove il gregoriano è insegnato secondo la grande lezione solesmiana dei Poithier e dei Mocquerau che l'Oratorio visitano non disdegnando di tenervi magistero, il luogo che esprime un complesso di musica strumentale di alto livello presto in grado di collaborare, fino al divieto arcivescovile, alle funzioni religiose, quasi a consacrare quell'incontro di strumentalità e di vocalità, quel mistico connubio tra parola e suono che nella *Fantasia per Coro pianoforte e orchestra op. 80* è detto farsi della luce: «*Wenn der Töne Zauber walten / und des Wortes Weihe spricht / muß sich Ehrliches gestalten / Nacht und Sturme werden Licht*». È il luogo che vanta maestri quali Cagliero, Costamagna, Dogliani che non offrono solo ottima produzione propria ma spalancano le porte ai Donizetti, ai Verdi, ai Rossini. È il luogo le cui Accademie rappresentano un'occasione di grande elevazione dello spirito mediante l'elevazione di quell'arte che a Dio par figlia e non quasi nepote (l'endecasillabo è involontario; non vorrei si credesse sia la primitiva versione dantesca). E se non figlia, sicuramente ambasciatrice: ogni qual volta invia missionari, gli ambasciatori di Dio, don Bosco si preoccupa che fra di essi vi sia anche un musicista valente.

Ancora don Ceria: «Chi non intese almeno alcuno di coloro che dimorarono a quel tempo nell'Oratorio *non può farsi un'idea della passione ivi dominante per tutto ciò che era musica*». La sottolineatura è mia, e ne vale la pena. Qui don Ceria abbandona ogni prudenza. Passione *dominante*, dice. E ciò è grandioso, grandioso e terribile. E mi stupisce che il promotore della Fede non l'abbia rilevato e che la dominante passione oratoriana e boschiana non sia stata da lui accolta tra le *animadversiones* del processo di beatificazione...

Al di là di ogni celia la realtà è che don Bosco è diventato santo anche grazie alla musica (come anche mediante la musica s'è avviato alla santità il Giovinetto destinato a diventare patrono dei *Pueri Cantores*). Aveva affermato: «La musica è un mezzo efficacissimo per giovare alla moralità ed alla santità». Come il Goethe della testimonianza mazziniana, egli affida alla musica il ruolo stesso che è della santità: «la scoperta, e la vita in esso, di un mondo che i sensi non riusciranno mai ad esprimere». La stessa pietà, la stessa umiltà, la stessa disponibilità che sono alla base del processo di ascesi egli esige da chi intenda avviarsi alla musica. Fissa nel *Regolamento*: sono esclusi dalla formazione musicale coloro «che si rendessero negligenti alle funzioni religiose dell'Oratorio o che tenessero notoria cattiva condotta». Ove se par essere, e forse è, una contraddizione di fondo (non serve dunque la musica ad addolcire i costumi?) è evidentissima ancora una volta l'alta considerazione boschiana della

musica, realtà così pura e così grande che l'insensibilità religiosa e la rozzezza morale ne vietano la frequentazione e la comprensione.

È che nella visione di Bosco musica è preghiera: non leibniziano *raptus animae se nescientis*, ahimé, *numerare*, e ben più che schopenaueriano *exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi*: ma *raptus animae*, è, *se scientis orare*. Anche per Bosco è di chi ama cantare. L'innamorato di Dio è il cantore di Dio: egli lo loda, lo ammira, ne esalta e ne partecipa il mistero. E come il sacro è il luogo del mistero partecipato, il canto sacro è la più alta espressione della musica che è pur sempre tutta, ai suoi vertici, sacra. Tra i generi musicali il genere sacro è quello proprio di coloro «che si meravigliano sorridendo e gioiscono di cuore del fatto che Dio sia di tanto più grande di loro» (Wackenroder). *Gratias agimus tibi propter magnam gloria tuam*. Non è un caso che al principio della lode, della meraviglia, dell'ammirazione si ispirino le poche composizioni di don Bosco di cui si ha notizia: *Ah si canti in suon di giubilo, Lodato sempre sia, Gloria, Magnificat*. E che la sua cura più grande sia rivolta al gregoriano ed alla polifonia palestriniana, i monumenti insuperabili di un sentimento della sacralità che si esalta nella canorità. Si legge: «*Animava* [son io a sottolineare] le classi con lezioni sul canto gregoriano, in seguito ai giovani interni faceva imparare il canto fermo [...] e non permetteva che entrassero a far parte della scuola di musica se non conoscevano prima il canto gregoriano» (e non chiese forse a Pio IX un'indulgenza particolare per i maestri ed i cantori di esso?). E le esecuzioni polifoniche palestriniane curate da lui e dai suoi collaboratori erano tali che si poté scrivere: «Esecuzioni musicali e canti religiosi siffatti non si odono che a Roma nel più grande tempio del mondo. Dopo Roma don Bosco solamente è in grado di far eseguire nelle sue chiese opere musicali di tale portata, farle gustare al popolo cristiano e abbellire il culto cattolico» («L'Unità cattolica»).

«Pensate che col canto divino lodate Dio, ed alla vostra voce fanno eco gli angeli del cielo. [...] Un cantore non dovrebbe avere altro fine se non lodare Dio, ed unire la sua voce a quella degli angeli».

Cantare è pregare, e pregare è stupirsi. Don Bosco l'ha capito con «colui al quale un Dio aveva chiuso l'udito affinché non ci fossero più suoni che i suoi» e che «cinse il mondo di una cupola di musica» (Rilke); colui per il quale «*zum erstaunen sind wir da*». Siamo qui per ammirare.

Nota bibliografica:

P. BRAIDO, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, Roma, LAS 1988; G.F. HEGEL, *Esthétique*, Paris, Pubbl. Univ. Franc. 1984; R. COLOMBO, *La musica, mezzo educativo in don Bosco* (Tesi di magistero in canto gregoriano), Roma 1982; E.T.A. HOFFMANN, *Kreisleriana*, Roma, Bibl. Univ. Rom. 1984; L. MAGNANI, *Beethoven nei suoi quaderni di conversazione*, Torino, Einaudi 1977; M. RIGOLDI, *Don Bosco e la musica*, Carugate 1988; A. SCHOPENHAUER, *Scritti sulla musica e sulle arti*, Milano, Discanto 1981; G. SFORZA, *Studi Variazioni Divagazioni*, Pavia, La Goliardica 1978; W.H. WACKENRODER, *Fantasie sulla musica*, Milano, Discanto 1981; R.M. RILKE, *Quaderni di Malte Laurids Brigge*, Milano, Garzanti 1974.

ORIGINALITÀ DELLE MISSIONI PATAGONICHE DI DON BOSCO

Jesús BORREGO

0. Premessa

La presente comunicazione tratta dell'impegno missionario di don Bosco. Si è scritto che, nell'ordine dell'intenzionalità, la sua vocazione e perfino la sua strategia missionaria nacquero con lui, con la sua chiamata ad essere apostolo dei giovani, ma in ordine di tempo esse caratterizzano l'ultima tappa del suo progetto «oratoriano»,[1] divenuto realtà proprio con le missioni salesiane in Patagonia, unica esperienza vissuta da don Bosco, non direttamente ma tramite i figli da lui inviati in terre cosiddette di «missione». L'entusiasmo con cui la visse e la fece vivere lo spinse a scrivere in questi termini al prefetto della Congregazione di Propaganda Fide, quando i suoi salesiani erano giunti in Argentina solo da sei mesi: «Esposto così l'umile progetto [sull'evangelizzazione della Patagonia...] desidero solamente di impiegare gli ultimi giorni di mia vita per questa missione», che è «oggetto principale della Missione salesiana», «la più grande impresa della nostra Congregazione».[2]

L'obiettivo prioritario della missione salesiana, fissato nel suo «testamento spirituale» è il seguente: «il mondo ci riceverà sempre con piacere fino a tanto che le nostre sollecitudini saranno dirette ai selvaggi, ai fanciulli più poveri, più pericolanti della società». Esso trova nelle zone di missione «un luogo privilegiato dove compierla [la missione ...], una specie di "attività di sintesi" che ingloba tutta la nostra Missione».[3]

[1] Cf *Annali* I 245; *Summarium... beatificationis et canonizationis Servi Dei Joannis Bosco... Positio super introductione causae* 254 306 319 401 527 ecc.; MB II 20; R. CASTILLO LARA, *Il piccolo seme è diventato albero gigante*, in: *Centenario delle Missioni Salesiane 1875-1975*. Discorsi commemorativi, Roma, LAS 1980, p. 83; A. FAVALE, *Il progetto missionario di Don Bosco*, in «Quaderni di Salesianum», Roma, LAS 1976, p. 4-10.

[2] E III 61 (*lettera* al card. Franchi, 10.05.1876); III 34 (*supplica* di don Bosco a Pio IX in favore di don Pietro Ceccarelli, parroco di S. Nicolas de los Arroyos, 09.04.1876); IV 14 (*lettera* a don Fagnano, direttore di Carmen de Patagones, 31.01.1881).

[3] G. BOSCO, *Memorie dal 1841 al 1884-5-6 pel Sac. Gio. Bosco a' suoi figli salesiani* [Testamento spirituale], in RSS 4 (1985) 127; MB XVII 273; L. RICCERI, *Le missioni, strada al rinno-*

Essendo l'opera di don Bosco, vista nella sua origine e nella sua realtà, un'istituzione essenzialmente educativa, «tutta la concezione missionaria – rilevava Alberto Caviglia – desume il suo carattere e, diciamo subito, il suo valore dall'essere uno sviluppo e un'estensione dell'idea germinale, da cui è scaturito tutto il suo molteplice apostolato. L'idea è quella della conquista delle anime mediante l'educazione cristiana della gioventù, particolarmente povera, e mediante lo stile e i mezzi per essa concepiti nel pensiero pedagogico di Don Bosco».[4] Questo sarà il suo apporto specifico sotto forma di «progetto operativo» o di «strategia missionaria».[5]

1. Patagonia, progetto originale?

Fin dagli albori dell'avventura missionaria che ha sempre sullo sfondo la Patagonia, don Bosco parla di «nuovo progetto», di «una serie di progetti che sembrano favole o cose da matto in faccia al mondo, ma appena esternati, Dio li benedice». Manifesta così che non si tratta di un progetto strutturato in maniera definitiva, bensì, come capita sempre in lui, di un progressivo ideare e realizzare iniziative che si allargano e si arricchiscono ininterrottamente assieme al vissuto quotidiano suo e di quanti lavorano con lui in unità di spirito e metodi.[6]

Ideò questo cosiddetto «progetto patagonico» tra il 1876 e il 1879 basandosi sulle sue conoscenze di gioventù, «preso ammaestramento dalla storia e facendo tesoro di quanto altri hanno detto e fatto» e tenendo conto anche di illuminazioni soprannaturali.[7] Agli inizi esso era preciso soltanto per quanto riguardava il suo duplice obiettivo: l'evangelizzazione con la *plantatio Ecclesiae* nelle terre delle Pampas e della Patagonia, preceduta dall'aiuto specialmente spirituale agli emigrati italiani. Questo secondo obiettivo, oltre a servire da trampolino per la penetrazione missionaria in Patagonia, sarebbe stato il mezzo più adatto per radicare i salesiani nel popolo argentino, come poi in

vamento, in ACS 267 (1962) 20. Quanto al termine «selvaggio» E. Ceria annota: «Selvaggi sotto la penna di Don Bosco è termine comprensivo, indicando tutti gli abitatori del territorio patagonico, non più tutti Indi allo stato selvaggio, il che spiega come si potesse sperare di trovar figli di Indi suscettivi di essere preparati al sacerdozio» (E III 95).

[4] A. CAVIGLIA, *La concezione missionaria di Don Bosco e le sue attuazioni salesiane*, in «Omnis Terra adoret Te» 24 (1932) 5.

[5] P. STELLA, *Don Bosco* I 174; P. PAESA, *Planes y métodos en la evangelización de la Patagonia después de 1879*, in: J. BELZA, R. ENTRAIGAS, C. BRUNO, P. PAESA, *La expedición al Desierto y los salesianos, 1879*, Buenos Aires, Ed. Don Bosco Argentina 1979, p. 206-240; P. BRAIDO, *Il progetto operativo di Don Bosco e l'utopia della società cristiana*, in «Quaderni di Salesianum», Roma, LAS 1982, p. 24-28; J. BORREGO, *Estrategia misionera de don Bosco*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 143-202.

[6] E III 52 72 (*lettere* a don Cagliero, 27.04 e 03.07.1876); BRAIDO, *Il progetto operativo* 5.

[7] E III 275 (*Memorandum* al card. Franchi, 31.12.1877); FAVALE, *Il progetto missionario* 4-14; MB I 328 415; STELLA, *Don Bosco* I 168s.

quello uruguaiano, brasileno... Mescolando l'elemento nativo con quello immigrato, si sarebbe scritto uno dei capitoli più fecondi dell'attività salesiana.[8]

L'originalità del progetto ideale era condizionata dalla scarsa esperienza che egli aveva delle missioni; ricorse allora a quella di altri. Durante il concilio Vaticano I – confessa egli stesso – diversi vescovi gli chiesero «con insistenza l'apertura di una casa in Asia, Africa e America»; altri gli fecero visita a Torino, come quelli di Santiago e di Concepción, «la diocesi più meridionale della repubblica cilena», a cui scriveva già nel luglio del 1876 per chiedergli il permesso di «*experimentum facere ad Evangelium inter Patagonos et Barbaros sive Pampas annuntiandum*».[9] Ebbe contatti epistolari e personali con grandi missionari come Massaia, Lavigerie e, in particolare, con mons. Comboni che fu più volte suo ospite all'oratorio di Torino, gli consegnò la sua *Mozione in favore dei negri dell'Africa Centrale, presentata al concilio Vaticano I* e gli fece conoscere il suo scritto fondamentale dal titolo *Piano per la rigenerazione dell'Africa*, che consisteva nel creare attorno al continente africano una cintura di istituti educativi per giovani d'ambo i sessi, in cui potevano vivere e lavorare i missionari sia europei che autoctoni. Gruppi di giovani negri di sesso maschile (religiosi, catechisti, maestri d'arte) e di sesso femminile (religiose, catechiste e maestre) formati in questi istituti sarebbero partiti verso le varie regioni dell'Africa centrale per crearvi centri (familie, «colonie missionarie», comunità) che avrebbero irradiato la presenza cristiana e fatto opera di civilizzazione.[10] Don Bosco fece suo il *Piano* comboniano, non nascondendo, già nell'agosto del 1876, che il metodo da lui adottato per l'evangelizzazione della Patagonia «è lo stesso che cerca di attuare mons. Comboni nel centro dell'Africa».[11]

[8] Cf G. ROSOLI, *Impegno missionario e assistenza religiosa agli emigrati nella visione e nell'opera di don Bosco e dei Salesiani*, in: F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987, p. 289-329. L'attività salesiana, alla morte di don Bosco, registrava, a parte i centri missionari della Patagonia, 19 case in Argentina, Uruguay, Brasile, Cile e Ecuador: parrocchie, oratori, scuole per studenti e artigiani, internati, tipografie, librerie (cf STELLA, *Don Bosco* I 182s).

[9] L'imprevista sospensione del concilio Vaticano I impedì l'approvazione della costituzione sulle missioni: *Schema Constitutionis super missionibus apostolicis* (MANSI LIII 45-53) e delle numerose proposte presentate dai padri conciliari, tra cui emergeva in forme diverse quella della scuola: necessità di moltiplicare le scuole, i seminari, le case di formazione del clero nativo; urgenza dell'apostolato educativo nelle zone geografiche comprese tra l'Austria e l'India, tra le coste algerine e l'Abissinia; esortazione al concilio di approvare e raccomandare al mondo cattolico la diffusione dell'Opera delle Scuole cristiane di Oriente (MANSI LIII 152s 349 571-574). Domande di fondazioni: cf MB IX 891s; X 546 626 658 732 739 769-771 1270-1272 1358-1375; E III 79s (*lettera* di don Bosco al vescovo di Concepción, mons. José Hipólito Salas, 29.07.1876).

[10] Con il card. Lavigerie: cf MB IX 472 734 769-771 940; MB IX 888s, lettera scritta da Roma il 30.07.1870, in cui don Comboni gli annuncia l'invio del suo *Postulatum* (MANSI LIII 633s). Cf P. CHIOCCHETTA, *Daniele Comboni: carte per l'Evangelizzazione dell'Africa*, Bologna, EMI 1978, p. 215-233 (*Piano* ...) 235-247 (*Postulatum*...).

[11] ASC 110, 1 - quaderno 8 *Cronichetta-Barberis* p. 87.

Ecco un ampio stralcio di testi complementari che mostra a prima vista come l'identità con il piano comboniano sia mediata dalla sua inconfondibile esperienza personale e istituzionale:

«Il metodo che noi abbiamo adottato [... è] piantar case ai confini e cercare di allevarsi un clero indigeno. [...] Fra 7 anni avremo come per certo missionari indigeni già preti. [...] Noi possiamo [...] credere che si andrà avanti in queste missioni, perché ci attacchiamo alla gioventù povera [...], attaccarsi alla massa del popolo coll'educazione della povera gioventù...».[12]

«L'unico mezzo che paia atto a mettersi in esecuzione sembra sia il sistema di colonizzazione, impiantando vari paeselli e piccoli forti sui confini, e qui cominciare ad aprire collegi, case d'educazione, ricoveri, ospizi ed orfanotrofi per fanciulli dei selvaggi, che siano affatto abbandonati, e per mezzo loro tentare poi col tempo il sistema di evangelizzare i Patagoni coi Patagoni stessi; poiché attirati i giovani, si potrà coll'educazione dei figli farsi a diffondere la religione cristiana anche fra i genitori».[13]

Appena giunti in Patagonia, le prime sollecitudini dei salesiani «furono dirette alla erezione di chiese, di case di abitazione, di scuole pei fanciulli e per le ragazze. Mentre alcuni si occupano così ad insegnare arti, mestieri e l'agricoltura alle colonie costituite, altri continuano ad avanzarsi tra i selvaggi per catechizzarli, e, se è possibile, fondare colonie nelle regioni più interne del deserto [...]. *Cose da farsi* [...:] 1° Una prefettura o un Vicariato Apostolico [...]. 3° Formulare una proposta con cui, accettando le buone disposizioni del Governo Argentino [aprile 1880], si assicuri lo stato religioso e civile degli Indi che vengono alla fede».[14]

Progetto tatticamente ingegnoso, analogo a quello che la sua lunga esperienza di educatore e direttore di opere educative aveva riscontrato efficace. Se nel suo insieme esso rispecchia la sua geniale utopia, non manca tuttavia dal rivelare i lineamenti della sua strategia missionaria.

2. Argentina-Patagonia, terra di promesse

Ecco il primo lineamento fondamentale. Nel comportamento di don Bosco – scrive Pietro Stella – è palpabile il fatto che l'*Euntes in mundum universum*

[12] È preso da una lunga conversazione di don Bosco con don Barberis avvenuta il 12.08.1876, in cui descrive il cuore della sua strategia missionaria (cf ASC 110, 1 - quaderno 8 *Cronichetta-Barberis* p. 75s 87. Riassunto in: MB XII 279s).

[13] G. BARBERIS, *La Repubblica Argentina e la Patagonia*, in LC 291-292 (1877) 93s. Riflette quanto detto da don Bosco ai salesiani il 06.06.1876 (cf MB XII 221-223), al card. Franchi il 10.05.1876 (cf E III 58-60) e il 31.12.1877 (cf E III 257 261). Si veda pure quanto scritto nel BS 2 (1878) 11, p. 1s, ricordato dallo stesso don BARBERIS, *Resoconto delle Missioni Salesiane*. Atti del I° Congresso Internazionale dei Cooperatori Salesiani tenutosi in Bologna ai 23-25 aprile 1895, Torino, Tipografia Salesiana 1895, p. 196s.

[14] E III 569 573s: *Memoriale intorno alle Missioni Salesiane*, a Leone XIII, 13.04.1881. Alla fine di marzo del 1882 invia un altro *Memorandum* all'«Opera della Propagazione della Fede a Lione» – *Relazione completa sulle Missioni patagoniche* – dove espone la sua strategia: cf E IV 123-127.

docete omnes gentes «non è più soltanto oggetto di conoscenza e di fede [mandato apostolico...;] risuona anche in termini di missione giuridica, cioè di mandato richiesto e ottenuto dal Papa, padre di tutta la famiglia dei credenti». Ciò diviene «una motivazione del [...] trapiantarsi [dei salesiani] in America». Don Bosco è convinto che, inserita nel movimento missionario, la sua Società avrebbe acquistato «una realtà assai più vasta [...], proporzionata cioè al campo di apostolato missionario dischiuso dalla Chiesa all'attività della Congregazione salesiana» in Argentina.[15]

Davanti alle offerte dei vescovi conciliari e alle istanze africane di Comboni, soppesate le forze, don Bosco preferì l'Argentina principalmente per «il fatto che là – così scrive – i suoi non si sarebbero trovati isolati, ma tra amici, tra connazionali, presso i quali si sarebbe potuto costituire un clima analogo a quello della patria lasciata».[16] In altre parole, a ragioni di vicinanza, di nazionalità e di appoggio affettivo si univano ragioni più profonde: l'evangelizzazione di gente appartenente alla stessa cultura e stretta da legami di solidarietà.

Inoltre, nel sud dell'Argentina vivevano i «suoi» selvaggi, abitanti delle Pampas e della Patagonia, nei quali gli pareva di ravvisare, a seguito di anni di studio «serio e diligente», di presagi e di informazioni, i volti visti in un sogno tra il 1870 e il 1871, volti di gente che già dal lontano 1848 considerava appartenenti ai popoli «più abbandonati»[17] della terra, giacché – come scrive alla fine del 1875 – tra loro non «era ancora penetrata la religione di Gesù Cristo, né la civilizzazione, né il commercio; dove nessun piede europeo aveva lasciato finora impronta alcuna» e «dove il governo, se c'era, contava poco».[18]

Non sa di eufemismo retorico questa confessione fatta da don Bosco a don Barberis, dopo aver narrato in piena euforia patagonica (nel luglio-agosto del 1876) il sogno ricordato: «Son giunto all'età di oltre 60 anni senza quasi nemmanco aver sentito a nominare il nome di Patagonia, or chi l'avrebbe detto che si sarebbe venuto al punto di doverla studiare passo per passo con tutte le sue circostanze».[19]

In effetti, nel maggio di quell'anno aveva esposto a Propaganda Fide il suo progetto patagonico che includeva «la creazione di una Prefettura Apostolica». In risposta, la Congregazione di Propaganda Fide, che «aveva nozioni

[15] MB XII 14; STELLA, *Don Bosco* I 169s; FAVALE, *Il progetto missionario* 21-29.

[16] MB XI 384; G. BARBERIS, *La Repubblica Argentina* 182; STELLA, *Don Bosco* I 171.

[17] Nel sogno gli parve di trovarsi in una regione completamente sconosciuta (in seguito, col suo studio «serio» e le sue informazioni, sarebbe venuto a sapere che si trattava della Patagonia: cf MB X 1267-1273), in cui dei selvaggi crudeli uccidevano i missionari di diversi Ordini religiosi, li squartavano, ficcando pezzi di carne sulle loro lance; poi apparvero i missionari salesiani che si avvicinarono ai «selvaggi con visi allegri e preceduti da una falange di giovinetti» con il rosario in mano, accolti benevolmente e ascoltati (MB X 53-55). Quanto al loro essere «i più abbandonati»: cf MB III 363. Cf J. BORREGO, *Primer proyecto patagónico de don Bosco*, in RSS 5 (1986) 43-47.

[18] MB XI 385s.

[19] ACS 110, 1 - quaderno 7 *Cronichetta-Barberis*, 17.05.1876, p. 55s.

assai vaghe di questi luoghi»,[20] gli chiese un ampio *esposto* su detta zona. L'esposto intitolato *La Patagonia e le terre australi del Continente Americano*, scoperto nel 1983, si basa, secondo quanto vi si legge, su informazioni date «dagli autori più gravi che abbiano parlato di queste materie»: cita D'Orbigny, Lacroix, Guinnard, Dally, V. Quesada, Ferrario, assieme alle «Lettere Edificanti», alla rivista «Museo delle Missioni Cattoliche» ed a «particolarità da lettere che i nostri missionari già ci scrissero dal posto». Assieme a informazioni minuziose riguardanti la Patagonia dal punto di vista storico, antropologico, religioso e gli scarsi esperimenti di evangelizzazione compiutivi, esso offre, a conclusione, una descrizione dello «stato presente» con notizie attendibili circa l'attuale sua deplorevole situazione socio-religiosa e presenta il «nuovo progetto» che don Bosco propone per realizzarvi un'esperienza evangelizzatrice.[21] È il documento più esteso attinente il pensiero missionario del santo. Esso rispecchia senza dubbio la conoscenza della Patagonia che si aveva in Europa nell'anno 1876.

Questo interessamento di don Bosco alle notizie sulla Patagonia non conobbe momenti di stanca. Ne sono un segno palese le informazioni inviate alla Santa Sede o a Propaganda, reperibili nella sua corrispondenza[22] e negli articoli del «Bollettino salesiano», in cui dal 1881 al 1884 vengono descritte come ormai aggiornate le prime tre parti del citato esposto, con la raccolta dei risultati delle recenti esplorazioni di Luis Piedra Bueno (1859), Ernesto Rouquard (1872), Francisco Moreno (1878), Giacomo Bove (1883).[23] Lo notificò

[20] E III 58-60 (*Memorandum* al card. Franchi, 10.05.1876). Barberis annota il 15.05.1876 nella sua *Cronichetta*: «Secondo le spiegazioni che mi diede dopo a voce questo lavoro è per mandarsi a Roma alla Congregazione di Propaganda poiché il Sto Padre affidò al Sig. D. Bosco cioè ai Salesiani la cura spirituale di quelle regioni, non più ancor corse da alcuna missione. La Congregazione di Propaganda non ha nessuna cognizione [in E III 58 si attenua con "nozioni assai vaghe"] di quei luoghi; ed ora si lavora per erigerla in Prefettura Apostolica» (ASC 110, 1 - quaderno 7, p. 49).

[21] Cf G. BOSCO, *La Patagonia e le Terre Australi del Continente Americano*, Torino 1876. Manoscritto di 164 p. con data e firma autografa di don Bosco. È stato scoperto nel 1983, nella biblioteca della Pontificia Università Urbaniana di Roma, dal salesiano don E. Szanto, che ha pubblicato il facsimile con traduzione spagnola: E. SZANTO, *La Patagonia y las Tierras Australes del Continente Americano*. Presentación, traducción y notas del «Proyecto Patagonia don Bosco», Bahía Blanca, Archivo Histórico Salesiano de la Patagonia norte 1986. Edizione critica curata da J. Borrego, in RSS 7 (1988) 255-418.

[22] Cf E III 58-60 (*Memorandum* a Propaganda Fide, 10.05.1876); III 275 (*Memorandum* del 31.12.1877); III 569-574 (*Relazione* a Leone XIII del 13.04.1881). Significative sono le lettere scritte nell'agosto-settembre del 1885: cf E IV 313 328 (a mons. Cagliero, 10.02 e 06.08); IV 333 (a don Costamagna, 10.08); IV 334 (a don Fagnano, 10.08); IV 336 (a don Tomatis, 14.08); IV 339s (a don G. Battista Allavena, 24.09.1885); IV 341 (a don Luigi Lasagna, 30.09.1885).

[23] Cf BS 4 (febbraio, aprile, maggio, giugno, settembre, novembre 1880); 5 (aprile, luglio, ottobre 1881); 6 (aprile 1882); 7 (febbraio, aprile, settembre 1883); 8 (gennaio, aprile, luglio, ottobre 1884). Su G. Bove cf MB XVII 454 644. Cf J. BORREGO, *Primer proyecto patagónico* 32-35. Per tutto questo cf J. BELZA, *Sueños patagónicos*. Buenos Aires, Instituto de Investigación Histórica Tierra del Fuego 1982.

nella conferenza tenuta il 14 aprile 1883 alla Società Geografica di Lione, che gli conferì «la medaglia d'argento per le sue benemerenze nel campo della scienza geografica nel senso inteso nel nostro tempo, e cioè, come contributo allo studio e al progresso degli uomini e delle cose in paesi stranieri». Alcuni studiosi di geografia e scienziati hanno considerato questa ricerca di don Bosco sulla Patagonia come il primo apporto «scientifico», in fatto di geografia, delle missioni salesiane.[24]

3. «Non c'erano missioni salesiane nel Sud [dell'Argentina e del Cile], ma collegi, scuole agricole e chiese...»[25]

È questo uno dei rimproveri maggiori fatti a don Bosco, appena dopo la sua morte, e alla sua strategia missionaria, quando invece ne costituisce uno dei suoi lineamenti più originali. Infatti, – ricordava il card. Baggio – «nel passare in rassegna questi tratti originali della fisionomia salesiana, direi che il più significativo sia [...] "la scelta di classe", una scelta costante e indeclinabile, quella che si muove sulle due linee parallele dei poveri e dei giovani [...]. Nei luoghi di missione questo è di una evidenza solare». Don Bosco fu fedele a questa sua scelta dal quinto consiglio dato ai primi missionari salesiani fino al suo «testamento spirituale»: «A suo tempo si porteranno le nostre missioni nella Cina. [...] Ma non si dimentichi che noi andiamo per i fanciulli poveri ed abbandonati» in modo prioritario, e con essi all'intero popolo. Sul terreno essi avrebbero dimostrato che non esiste altra strada per preparare una *plebs christiana*.[26]

L'evangelizzazione e la *plantatio Ecclesiae*, fini specifici di ogni attività mis-

[24] MB XVI 69; XVIII 31s.637. Considerato «scientifico» da A. DE AGOSTINI, *Don Bosco geografo*, in BS 84 (1960) 6-8; D. GRIBAUDI, in «Bollettino della Società Geografica Italiana» (Roma 1961) 312; P. SCOTTI, *Missioni Salesiane: contributi geografici*, in: *Missioni Salesiane 1875-1875*. Studi in occasione del centenario, Roma, LAS 1977, p. 267. Non vanno dimenticati i discorsi tenuti in occasione della fondazione della città di Brasilia («Agenzia Missionaria Salesiana» 1960/61) e del suo «XXV Anniversario» 12-14 dicembre 1985 a Roma.

[25] *Las Misiones Salesianas de la Patagonia*. Su labor durante los primeros cincuenta años, Bahía Blanca 1930, p. 54-56; G.B. FRANCESIA, *Francesco Ramello, chierico Salesiano, Missionario nell'America del Sud*, S. Benigno Canavese, Tip. e Lib. Salesiana 1888, p. 117: «Alcuni osservano che D. Bosco, che le sue missioni in America non consistino ormai che in aprir Collegi e far Ospizi...». Fra loro lo scalabriniano don P. Colbachini, che scriveva a un sacerdote di Vicenza il 28.02.1887: «I Salesiani di Rio, di S. Paolo, di Montevideo, Buenos Aires, e tutti i Salesiani del mondo non si occupano di missione, eccetto pochi della Patagonia. [...] Essi vengono a fare da maestri e da prefetti dei collegi di arti e mestieri che tengono in queste parti: è una grande missione, ma è in tutto diversa da quello che dai più si pensa...» (M. FRANCESCONI, *Inizi della Congregazione Scalabriniana (1886-1888)*, Roma, CSE 1969, p. 104).

[26] MB XI 381; XVII 273; *Annali* I 243; S. BAGGIO, *La formula missionaria salesiana*, in: *Centenario delle Missioni Salesiane*. Discorsi 43; L. RICCERI, *Il progetto missionario di don Bosco*, *ivi* 14.

sionaria, furono anche i fini di don Bosco. L'evangelizzazione propria e diretta diventa il fine salvifico dominante nei suoi discorsi di congedo rivolti ai missionari partenti e nella sua corrispondenza epistolare. I suoi salesiani (preti, coadiutori e suore) sono «inviati» ad «annunciare la parola di Dio», a «propagare la fede», a «portare», «promulgare», «diffondere la luce del Vangelo tra i pampas e i patagoni». Soffriranno non potendo offrire in pienezza il messaggio evangelico e dovendo «attenersi agli elementi più essenziali del catechismo».[27]

«Il fulcro dell'azione e il principio vitale della missiologia salesiana – nota Alberto Caviglia – è pertanto [...] la redenzione degl'infedeli per mezzo del ministero educativo tra la gioventù e i fanciulli. [...] Dove la missione è salesiana, accanto e insieme alla funzione sacerdotale [annuncio diretto del messaggio evangelico] si vuole che vi sia il ministero e il magistero della scuola. [...] Tutte le Case salesiane [parrocchie, oratori festivi, scuole per leggere e scrivere e far di conto,... di disegno,... di lavoro, d'agricoltura, di musica... e di tutto] sono *una Scuola* [...], nell'uno e nell'altro campo, uno strumento specifico della penetrazione cristiana».[28]

È chiaro che la scuola, variamente valorizzata, non rimase mai estranea all'attività missionaria. Don Bosco farà scrivere nelle «Letture cattoliche» che l'opera evangelizzatrice dei missionari in America Latina valorizzò molto l'educazione della gioventù – benché, sappiamo, non tutta – e il fatto d'aprire il maggior numero possibile di scuole per istruirla; e farà notare che «in ogni *riduzione* [gesuita] vi erano due scuole: una per i primi elementi delle lettere, l'altra per la ginnastica e la musica».[29] Ma in don Bosco la scuola sa di novità non perché costituisce un fattore più o meno utilizzabile, ma perché la funzione educativa «fa parte costitutiva dell'organismo e dell'organico» dell'attività missionaria: «Iniziata una missione all'estero – precisa don Bosco nel suo "testamento spirituale" – [...] lo sforzo sia sempre a fare e a stabilire scuole»,[30] assieme alle altre note opere (chiese, dispensari, internati, residenze, ospizi di beneficenza), in modo da favorire simultaneamente «tra gli indi la conoscenza e la pratica delle arti, delle professioni, dell'agricoltura [e] del commercio», «della scienza, della moralità e della civilizzazione». Il riferimento a moduli classici non risulta una semplice ripetizione, tanto meno nelle zone missionarie, perché le colloca in una prospettiva globale fondamental-

[27] MB XI 390. Basti pensare ai discorsi tenuti alla prima spedizione (cf MB XI 383 387) e alla terza (cf MB XIII 375), alla sua corrispondenza (cf E III 261 331 572-574 606 nota 22), agli articoli del BS 4 (novembre 1880), 5 (giugno 1881), 7 (luglio 1883), 10 (luglio, agosto 1886), 12 (gennaio 1888); cf L. CARBAJAL, *La Patagonia.* Studi generali - Serie Quarta.., vol. IV, S. Benigno Canavese, Scuola Tip. Salesiana 1900, p. 150s.

[28] A. CAVIGLIA, *La concezione missionaria* 5-10 12 20 24-26.

[29] G.B. LEMOYNE, *Fernando Cortez e la Nuova Spagna*, in LC 279-280 (1876) 37-44; C. CHIALA, *Da Torino alla Repubblica Argentina.* Lettere dei Missionari Salesiani, in LC 286-287 (1876) 208.

[30] MB XVII 273.

mente umanistico-cristiana, che caratterizza tutto il suo progetto operativo. In effetti, don Bosco ritiene che per ottenere una Patagonia cristiana e civilizzata la massima garanzia stia nel formare i giovani, in Argentina come in Europa, in modo che diventino «onesti cittadini e buoni cristiani». Lo manifesta agli exallievi dell'Oratorio nell'incontro annuale del 1884: «Quando [...] le migliaia di fanciulli saranno raccolti nei nostri collegi, i loro principii saranno quelli stessi che voi avete imparati nell'Oratorio [...]. In un secolo così poco curante di religione, essi pure faranno vedere al mondo come si possa amar Iddio ed essere nello stesso tempo onestamente allegri: esser cristiani e nello stesso tempo onesti e laboriosi cittadini».[31]

Questo binomio classico «onesti cittadini e buoni cristiani» viene tradotto da don Bosco in prospettiva missionaria, individuale e sociale, nelle formule ripetute almeno negli anni '80 «evangelizzazione e civilizzazione», «bene dell'umanità e della religione», «religione e vera civilizzazione». Evidentemente per lui si tratta di una «civilizzazione cristiana», perché è persuaso che «non vi è vera civilizzazione fuori del cattolicesimo, l'unica vera religione, [che] santifica, unifica e civilizza i popoli». Pone quindi in evidenza l'idea allora in voga della società civile perché cristiana (nel caso patagone, della società civilizzata perché evangelizzata), l'idea cioè di società civile divenuta tale perché ha assimilato la cultura dei popoli civilizzati e, in concreto, civilizzati secondo il modello europeo occidentale, forma storica del cristianesimo.[32]

Per compiere quest'impresa missionaria, da sempre don Bosco fece affidamento su tutte le forze vive della sua famiglia religiosa. I *cooperatori*, da lui qualificati come «coapostoli della Patagonia», fronte esterno formato di uomini e di donne, nell'antico come nel nuovo continente, sono l'appoggio morale, spirituale e materiale[33] di questa grande impresa. Egli dichiara infatti: «Quanti siete qui, e preti e studenti e artigiani e coadiutori, tutti tutti, potete essere veri operai evangelici».[34] In nessuna spedizione, a partire dalla prima, mancheranno all'appello salesiani *coadiutori*, da don Bosco chiamati si-

[31] *Festa di Famiglia*, in BS 8 (agosto 1884) 113; BS 5 (ottobre 1881), 7 (maggio 1883), 8 (aprile 1884), 9 (gennaio, novembre 1885), 11 (febbraio 1887); cf E III 572 577 606 615; IV 129 238s 289; L. CARBAJAL, *Le Missioni Salesiane nella Patagonia e regioni magellaniche*. Studio storico-statistico, S. Benigno Canavese, Scuola Tip. Salesiana 1900, p. 53-54 71s 166.

[32] E III 331 (udienza con Leone XIII, 23.03.1878); III 576s (*lettera* a don F. Bodrato, ispettore d'America, 15.04.1880); IV 364 (*lettera* a un cooperatore, 01.11.1886); BS 5 (febbraio 1881) 3 (*conferenza* ai cooperatori di Torino, 20.01.1881); R. ENTRAIGAS, *Los Salesianos en la Argentina*, III, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra 1969, p. 84s; BRAIDO, *Il progetto operativo* 24-26.

[33] Ricca fonte è l'*Epistolario di Don Bosco*, in particolare E IV 360-363, *Circolare ai Cooperatori Salesiani*, Torino 15 ottobre 1886; BS 10 (marzo 1886) 32 (*Tre pensieri di don Bosco ai Cooperatori*, 21.01.1886), 4 (gennaio 1880), 10 (ottobre 1886). È la prassi seguita in America: «La missione di mons. Cagliero in Concezione [del Cile] era terminata: aveva già fondato il *Taller de S. José*, aveva già formato quel gruppo di Cooperatori, che è quasi una necessità per ogni casa salesiana, perché abbia vita e riceva incremento...»: *Mons. Cagliero nel Chilì*, in: BS 11 (settembre 1887) 111.

[34] MB XII 141 626 (conferenza ai salesiani di Valdocco, 19.03.1876).

gnificativamente «catechisti». Nel gruppo degli otto pionieri della missione in Patagonia (gennaio 1880), quattro salesiani e quattro figlie di Maria Ausiliatrice, vi era un coadiutore, senza la cui presenza sarebbe stato impossibile realizzare, oltre al lavoro catechistico ed educativo, tante opere sociali, come «l'insegnamento dell'agricoltura con le arti e i mestieri più usuali».[35]

Elemento caratteristico della strategia missionaria di don Bosco è la presenza tempestiva e numerosa della religiosa, la *figlia di Maria Ausiliatrice*. Il fatto ancora piuttosto inusuale nella chiesa causò stupore nell'opinione pubblica di Buenos Aires, perché era la prima volta «che si vedevano monache in quelle remote terre australi». Ben presto però la loro presenza venne giudicata una «vera provvidenza», perché senza il loro apporto «non si sarebbe potuto fare il bene fatto alla donna e alle ragazze» della Patagonia. Rientra quindi nel suo progetto globale questa calda esortazione del 1885: «Tutte le sollecitudini dei Salesiani e delle Suore di Maria Ausiliatrice siano rivolte a promuovere le vocazioni ecclesiastiche e religiose» nelle zone di missione.[36]

Ed ecco una delle sue intuizioni fondamentali: «In un'epoca in cui le missioni non solo cattoliche erano spesso l'avamposto del colonialismo europeo, egli intuisce che l'opera dell'evangelizzazione della Chiesa non potrà porre radici stabili nelle terre di missione se non giungerà a formare stabilmente un clero indigeno». Ammaestrato dalla sua lunga esperienza di educatore cristiano, don Bosco è convinto che anche nei paesi di missione i giovani che hanno ricevuto «un'educazione scientifica e cristiana» sarebbero divenuti «lo strumento più adatto per attrarre gli adulti alla fede, per dare alla Patagonia il suo nuovo volto cristiano e civile» e fare sì che «i patagoni evangelizzassero i

[35] C. CHIALA, *Da Torino alla Repubblica Argentina* 28 30 36s: «Don Bosco diede loro il titolo ufficiale di catechisti»; BS 9 (novembre 1885) 165; CARBAJAL, *Le Missioni Salesiane* 39s. In vista della Patagonia, in effetti, don Bosco promette all'arcivescovo di Buenos Aires «che quanto prima, entrambi i centri situati sulle due sponde del rio Negro avranno il loro sacerdote e maestro; che in Carmen de Patagones si stabilirà un asilo per Indi e un altro per ragazze, a carico delle nostre suore, le figlie di Maria Ausiliatrice; e che successivamente salperanno per Patagones fratelli coadiutori, che insegnino l'agricoltura con le arti e i mestieri più usuali» (*lettera* a mons. Aneiros del 13.09.1879: cf ENTRAIGAS, *Los Salesianos en la Argentina* III 85). Fino alla morte di don Bosco lavorarono in Patagonia 19 salesiani laici o coadiutori: cf CARBAJAL, *Le Missioni Salesiane* 41 61 71s.

[36] «Ancora all'inizio del secolo XIX era quasi inconcepibile pensare di associare le suore ai missionari; il loro inserimento ha quasi del prodigioso. [...] Le prime suore italiane furono le Francescane missionarie d'Egitto nel 1859» (M. LUDOVICI, *Il movimento missionario in Italia nel secolo XIX*, Milano 1952, p. 315-334). «Ai missionari salesiani si uniscono questa volta anche le degne figlie di don Bosco, le suore della carità dell'istituto di *Maria Ausiliatrice*. [...] È la prima volta che si vedranno suore [...] in quelle remote regioni, e le loro dolci maniere, la loro proverbiale carità contribuiranno senza dubbio moltissimo alla conversione degli indi alla religione cattolica, unica vera»: *Los verdaderos héroes del desierto*, nel giornale di Buenos Aires «La America del Sur» 4 (1880) n. 1152 (cf C. BRUNO, *Los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora en la Argentina*, vol. I, Buenos Aires, Inst. Salesiano de Artes Gráficas 1981, p. 201s); BS 3 (novembre 1879); 5 (1881), 7 (febbraio 1883), 8 (aprile 1884) 59; MB XVII 305. Alla morte di don Bosco avevano ricevuto l'istruzione religiosa più di 6000 ragazze: cf CARBAJAL, *Le Missioni Salesiane* 63s.

patagoni».[37] Nel 1876 si azzarda a fare questo pronostico: «Il progetto di formare missionari indigeni, pare sia quello benedetto dal Signore», perciò «entro sette anni avremo come per certo missionari indigeni». Scorrendo la corrispondenza di questo periodo si può rilevare la sua paterna insistenza testimoniata dall'espressione del suo testamento spirituale: «Cominciata una missione all'estero [...] lo sforzo sia sempre [quello di...] tirare su qualche vocazione per lo stato ecclesiastico, o qualche suora tra le fanciulle». Don Bosco non vide realizzato durante la sua vita il sogno di poter contare degli indigeni tra i suoi figli, ma «chi verrà – ripeteva – dirà proprio che questo punto fa epoca, e una grande epoca, nella storia delle missioni».[38]

•

4. I salesiani «non formarono vere "riduzioni" sullo stile di quelle gesuite del Paraguay»

È questo un secondo giudizio critico rivolto alla strategia di don Bosco in Patagonia. Non è che non l'abbia sognato, ideato e, in certo senso, tentato di realizzare. Nell'opera di acculturazione della gente della pampa patagonica, don Bosco si mostrava entusiasta del metodo di evangelizzazione usato dai gesuiti nel Paraguay, ben informato com'era circa l'opera colonizzatrice ed evangelizzatrice spagnola dell'America. Secondo il modo di vedere di don Bosco, questa gli ricordava «il metodo dei missionari del medio evo nel convertire i popoli germanici, identificando la conversione di questi popoli selvaggi col loro incivilimento politico e con lo sviluppo dello stesso paese [cioè, l'antica idea della "*reductio ad Ecclesiam et ad politicam et humanam vitam*": così i gesuiti nel Paraguay], stabilendo a poco a poco delle *reduzioni* o parrocchie cristiane, vi fecero una specie di stato indipendente, cui per la sua indole assai a proposito fu dato il nome di *Repubblica Cristiana*».[39] Adattandolo alla congiuntura dell'Argentina, don Bosco lo trasforma nel suggestivo

[37] P. SCOPPOLA, *Commemorazione civile di Don Giovanni Bosco nel centenario della sua morte*. Torino 30 gennaio 1988, Roma, Tipografia Don Bosco 1988, p. 22; MB XII 659; XVII 299-305; E III 59 90 257 320 456 569; IV 124; BS 9 (gennaio 1885) 3.

[38] E III 90 (*Appello* per la seconda spedizione missionaria, 25.08.1876), III 95 (*lettera* a don Cagliero, 12.09.1876); ASC 110, 1 - quaderno 8 *Cronichetta-Barberis*, 12.08.1876, p. 75; MB XVII 273, nota 22. Don Bosco non vide realizzato il sogno, ma nel 1900, nell'aspirandato di Bernal (Buenos Aires) c'erano «dodici novizi della zona del Rio Negro [...], due dei quali figli di padri indi»; e le salesiane avevano in Viedma e Patagones «varie giovani indie professe. [...] Alcune delle patagoni erano maestre e missionarie in altri luoghi, distanti da quelli che le videro nascere» (cf CARBAJAL, *Le Missioni Salesiane* 63s 104). Senza dimenticare che è stata introdotta la causa di beatificazione del figlio minore, Zefirino, del cacico Manuel Namuncurá: R. ENTRAIGAS, *El mancebo de la Tierra. Cefirino Namuncurá*, Buenos Aires, Instituto Salesiano de Artes Gráficas 1974.

[39] CHIALA, *Da Torino alla Repubblica Argentina* 207. Descrizione delle riduzioni del Paraguay dove conclude: «Il Muratori dipinse con una sola parola questa Repubblica cristiana intitolandola [...:] *Il cristianesimo felice* [...]. O malizia dell'umana specie! Perché non lasciar vivere in pace chi a quest'ora avrebbe resa felice tutta la parte meridionale d'America» (p. 215).

progetto patagonico. Nell'aprile del 1876 lo presenta al ministro degli affari esteri d'Italia, al fine di ottenere il benestare per impiantare in una zona della costa atlantica tra il Rio Negro e lo stretto di Magellano una colonia totalmente italiana – con «lingua, costumi e governo italiano» –, basandosi sulla convinzione, dovuta a «erronea informazione», secondo cui in quelle terre non vi erano «né alberghi, né porti, né governo alcuno di diritto». Nel mese seguente propone al prefetto di Propaganda Fide «di stabilire una Prefettura Apostolica la quale possa all'uopo esercitare l'autorità ecclesiastica sopra dei Pampas e dei Patagoni» e motiva la proposta adducendo anche il fatto che «in quella vastissima regione [...] né alcuna autorità civile od ecclesiastica vi poté estendere la sua influenza e il suo impero», non appartenendo «per ora ad alcun Ordinario diocesano né ad alcun regime di governo civile».[40]

Informato dai suoi figli «missionari» che si trattava di un progetto «buono ma qui inopportuno e impossibile», per cui la prudenza suggeriva di «differirlo a tempi migliori», don Bosco, riconosciuto l'errore, continuerà a ritenere che «il sistema coloniale» era il «mezzo più adatto per ridurre [la Patagonia] a popolo cristiano e civilizzato», e non perderà mai di vista l'erezione regolare di uno o più vicariati, ritenendola imprescindibile al fine di consolidare stabilmente «la diffusione del vangelo» che culmina nella *plantatio Ecclesiae*, e di «render ognor più stabile l'opera civilizzatrice tra quei popoli», essendo il vicariato apostolico il «centro delle colonie già costituite e di quelle che coll'aiuto del Signore si spera di formare».[41]

Con l'erezione del vicariato della Patagonia settentrionale e centrale (1883) e della prefettura apostolica della Patagonia meridionale (isole Malvine e Terra del Fuoco), don Bosco vede infine delinearsi la realizzazione della sua idea di offrire «a Dio, alla Chiesa e alla società la Patagonia cristiana e civilizzata», socialmente organizzata seguendo queste tappe: partire dalla *riduzione* degli indi a comunità di base, a villaggi e a colonie; munirli di personale proprio e autoctono («gran numero di sacerdoti, di catechisti e di suore»); attrezzarli di sufficienti mezzi materiali indispensabili per la vita sociale e il culto divino; contare su numerose «stazioni», «residenze fisse di missionari», senza di cui «riesce pressoché impossibile la completa evangelizzazione e l'incivilimento di quelle tribù disperse».[42]

[40] E III 44s (*Memorandum* a Melegari, 16.04.1876); III 60 (*Memorandum* al card. Franchi, 10.05.1876); J. BORREGO, *Primer proyecto patagónico* 24-39.

[41] ASC 126. 2, *lettere* a don Bosco di don Fagnano, 02.03.1876; di don Cagliero, 05-06.03.1876, e di Malvano, segretario di Melegari, 18.08.1876: «[...] Rispetto ai progetti di colonizzazione in Patagonia il Ministro si riserva di pensarci ancora. [...] Esacerbata in questi ultimi tempi antica controversia tra il Chilì e l'Argentina per lo spartimento del rispettivo dominio in quelle regioni, parrebbe quindi cosa prudente di differire ogni disegno fino a tempi migliori [...]».

[42] BS 10 (ottobre 1886) 113; 8 (luglio 1884) 94; 11 (febbraio 1887) 15; 12 (ottobre 1888) 123. Manifesta chiaramente le condizioni richieste per costituire nel mondo indigeno convertito uno stabile «popolo cristiano» nell'annunciare l'andata di mons. Cagliero: «Mons. Cagliero in Patagonia non troverà nulla di quanto abbisogna all'esercizio del pastorale ministero e alla forma-

«Con una buona dose di immaginazione – osserva don Braido – si sarebbe voluto ritrovare in Don Bosco l'attesa utopica di una nuova "società cristiana" coincidente con la *nazione patagonica evangelizzata*, una versione più credibile della "società cristiana" trapiantata dall'Italia, sognata nel 1876. Ma è soltanto fantasia. A nord e a sud del Tropico del Capricorno persistevano presupposti storici, politici e culturali, e da una parte e dall'altra dell'Oceano schemi mentali tali da rendere semplicemente assurda una prospettiva siffatta».[43]

Basti pensare che nel tempo stesso in cui, senza farlo conoscere al governo argentino, si creava il vicariato (1883) e il vicario apostolico vi faceva il suo ingresso (1885), il 1° gennaio 1885 avveniva la totale sottomissione degli indigeni del sud argentino. Da tale data i gruppi indigeni sopravvissuti – notoriamente decimati per mancanza di mezzi di sussistenza, per la migrazione forzata e volontaria (il loro nomadismo congenito) e per le malattie – cessarono di essere forza militare, ritenuta causa di ostacolo all'opera colonizzatrice, che si sarebbe realizzata con elementi di differenti nazionalità (con gli americani avrebbero convissuto italiani, spagnoli, tedeschi, russi e francesi), a cui già il presidente Sarmiento aveva rivolto l'invito a sentirsi «non stranieri» ma «abitanti» del paese. I salesiani, incarnati in una realtà stabilita, esercitarono un benefico influsso tra gli emigrati e gli aborigeni.

È certo che il presidente Roca promise a don Bosco protezione ininterrotta per le missioni patagoniche, che si sarebbero sempre occupate dell'impresa civilizzatrice; ma la nuova politica colonialista, seguita con i gruppi aborigeni da tutti gli stati latinoamericani, si sforzerà di «civilizzarli» «integrandoli» nella cultura nazionale, dato che « mai [...] né Roca né le Camere – faceva notare don Milanesio, missionario salesiano sul posto – avrebbero consentito [...] e tanto meno, una volta impiantato, favorito il sistema adottato dai reverendi padri gesuiti nel Paraguay, sotto forma di riduzioni indipendenti e sotto il completo governo dei missionari».[44]

In due soli casi – con i gruppi Onas dell'isola di Dawson (missione di san Rafael) e di Rio Grande (missione della Candelora), entrambi nella Terra del Fuoco – i salesiani poterono applicare, in parte, il «sistema della riduzione».

zione di una cristianità. [...] Dovrà pertanto fabbricare, se non delle chiese, almeno delle cappelle in varii punti del suo Vicariato e fornirle di sacri arredi; dovrà nei luoghi più popolati e centrali erigere ospizi per ricoverare giovanetti, onde poterli più facilmente ammaestrare ed incivilire, e per mezzo loro gettare solide fondamenta di una popolazione cristiana, e ridurre alla fede i padri coll'aiuto dei figli; dovrà crearsi almeno un seminario, per formarsi dei sacerdoti indigeni, che a suo tempo prendano la direzione delle nuove parrocchie [...]: dovrà insomma ordinare il suo Vicariato in modo che [...] si salvino le anime»: BS 9 (gennaio 1885) 3s.

[43] BRAIDO, *Il progetto operativo* 28.

[44] E III 572 634 (*lettera* del presidente Roca a don Bosco, 10.12.1880); IV 238s (*lettera* al presidente Roca di don Bosco, 31.10.1885); MB XVI 379; D. MILANESIO, *Notas históricas*, t. XII (arch. Bahía Blanca, R 1 [12] M, p. 11-13): cf BRUNO, *Los salesianos* I 191s; CARBAJAL, *Le Missioni Salesiane* 16ss; R. ROJAS, *El profeta de la Pampa. Vida de Sarmiento*, Buenos Aires, Editorial Losada ²1948, p. 637s.

Per tutti gli altri – insiste don Milanesio – «se si vuol fare qualcosa di positivo per educare gli indi [...], non potendoli riunire con il sistema delle riduzioni né stabilire delle scuole tra loro, ci si deve limitare a visitarli nelle loro capanne e nei gruppi in cui si ritrovano», intensificando le «missioni volanti», ampliando le residenze fisse e aprendo case nelle colonie o centri popolati, dove si accudivano gli aborigeni. Così nel caso della Patagonia, la *plantatio Ecclesiae*, tramite l'azione dei salesiani, storicamente non si limitò al fatto ecclesiale, ma divenne parte fondamentale della storia civile di quella regione, del suo sviluppo culturale e del suo consolidamento sociale.[45]

5. Prospettive di futuro

Alla morte di don Bosco la sua opera in America Latina si era già insediata in Argentina, Uruguay, Brasile, Cile, Ecuador. Il suo progetto operativo missionario, utopico nella sua concezione globale, si rivelava valido in alcuni elementi che la storia salesiana si è incaricata di rivendicare. Si segnalano come piste di ulteriore ricerca:

1. La congregazione salesiana, da sempre, considerò e considera l'attività missionaria nel quadro della sua missione giovanile e popolare. Le «missioni estere», infatti, appaiono fino al 1966 nell'articolo 7 delle Costituzioni come una delle opere apostoliche «a pro' della gioventù, specialmente povera ed abbandonata». Le Costituzioni rinnovate del 1972 sottolineano (art. 24), nell'azione missionaria, «la formazione dei giovani». Il Capitolo generale speciale (1972) segnala, come caratteristica peculiare di detta azione, l'«educazione liberatrice della gioventù». E l'articolo 30 delle Costituzioni attuali (1984) vi ravvisa «un lineamento essenziale della nostra Congregazione », che «mobilita tutti gli impegni educativi e pastorali propri del nostro carisma».[46]

2. L'applicazione, «in tutta la sua ampiezza, del sistema educativo nelle missioni» – raccomandato cordialmente da Pio XI al Rettor maggiore don Filippo Rinaldi –, l'applicazione cioè dei «suoi piani, mezzi e spirito» farebbero dell'istituzione di don Bosco, secondo il parere del gesuita J. Grisar, «un apprezzabile fattore nella grande opera delle missioni cattoliche».[47] E passando in rassegna i contenuti e le modalità dell'azione missionaria salesiana, va detto che essi riflettono, con i più marcati accenti di una connaturale promozione umana, ciò che don Bosco realizzò proporzionalmente in tutte le sue opere

[45] *Annali* I 415; BS 11 (gennaio 1887) 3s; PAESA, *Planes y métodos* 214-236; BRUNO, *Los salesianos* I 488-493; E. SZANTO, *Solidaridad de la Iglesia con los indígenas*. Documentario patagónico 1, Bahía Blanca, Archivo Histórico de la Patagonia norte 1988, p. 30-44.

[46] Cf *Atti del Capitolo Generale* 20 (1971-1972), Roma 1972, n. 472 476.

[47] ACS 19 (1923) 77; J. GRISAR, *Die Missionen der Salesianer Don Boscos*, Wien, Verlag der Salesianer don Boscos, III 1924; cf BS 49 (1925) 300s.

educativo-pastorali in regime di «civilizzazione cristiana» europea, dato che, per lui, «l'Europa cristiana è la grande maestra di civilizzazione e di cattolicesimo». Ma va precisato che la sua insistita intuizione di contare sul clero indigeno per garantire una *plantatio Ecclesiae* stabile – sostiene il prof. Scoppola – «contribuirà a un mutamento di mentalità nell'opera missionaria che darà un contributo importante, nei decenni a noi più vicini, al processo stesso di decolonizzazione e a un atteggiamento nuovo della cultura europea di fronte alle culture del Terzo Mondo».[48]

3. È ovvio che nella strategia missionaria di don Bosco mancava una visione dei più gravi problemi attinenti il rapporto tra evangelizzazione inculturazione e acculturazione. Nel suo progetto la dimensione propriamente missionaria implica l'estendere il regno di Dio «nelle regioni dei Pampas e della Patagonia, ove un popolo immenso aspetta [...] colla civiltà la salute eterna». Ma le esigenze imposte dal predominio della cultura e della politica coloniale sono attenuate in lui dai concetti più mitigati di civilizzazione e di società cristiana, di cultura e «stato selvaggio», che non avrebbero mai accettato la formula proposta dal potere esecutivo argentino al Congresso nel suo messaggio annuale del 1876: realizzare «una crociata contro la barbarie fino a raggiungere l'obiettivo che gli abitanti del deserto accettino, con la forza o la moderazione, i benefici che offre la civilizzazione».[49]

Senza aspettare il secolo ventesimo assai inoltrato in cui si iniziò a parlare di «incarnazione» del vangelo nelle culture etniche, i salesiani fin dal primo incontro con gli indi – o, in generale, con altri popoli o culture – hanno dato prova di «saper sviluppare inattese doti di percezione e di adattamento», di saper fare sforzi d'inculturazione e di possedere «– pur mettendo in conto a priori eccezioni frutto di iniziative individuali e arbitrarie – quella umanità e quel rispetto del modo di vivere degli altri che sono alla base del sistema educativo salesiano», fondato sulla ragione, religione e amorevolezza: «Conviene adunque – suggeriva don Bosco nel 1885 – trattarli [gli aborigeni] con dolcezza, prendersi a cuore il loro benessere, e specialmente occuparsi con sollecitudine dei loro figliuoli»; «Con la dolcezza di S. Francesco di Sales i Salesiani tireranno a Gesù Cristo le popolazioni dell'America».[50]

4. È anche chiaro che una mentalità diversa e le vicissitudini legate alla contemporanea conquista militare di alcune regioni obbligarono i salesiani, «per amore o per forza» – ancora vivente don Bosco – a subire situazioni oggi inaccettabili.[51] Ma non mancò loro mai quell'umanità e quel rispetto che sono

[48] MB XVI 385; SCOPPOLA, *Commemorazione* 22.

[49] BS 1 (dicembre 1877) 1; BRAIDO, *Il progetto operativo* 24-26; A. PADILLA, *Presidencia Avellaneda - Vicepresidencia Mariano Acosta (1874-1880)*, in: P. LIVILLIER, *Historia Argentina*, vol. IV, Buenos Aires, Plaza y Janés de Argentina 1968, p. 2957.

[50] MB XVI 394; BS 8 (gennaio 1884) 17; (luglio 1884) 101; STELLA, *Don Bosco* I 185.

[51] ASC 273, *lettere* di don Costamagna a don Bosco, 27.04.1879; di don Fagnano a don

il fondamento di ogni cultura e scienza che pretenda essere tale. Agli inizi l'attività «culturale» del missionario salesiano «non è lo studio, ma la trasformazione degli Indi e della regione da essi abitata, l'apprendimento della loro lingua, spesso l'esplorazione di terre sconosciute, talvolta la descrizione dei loro usi e costumi». Successivamente arriveranno anche, in numero apprezzabile, i «contributi scientifici delle missioni salesiane».[52]

5. È certo infine che si parlerà di salvare le anime o le persone più che i popoli con la loro storia, la loro cultura, il loro diritto a uno spazio vitale. Oggi, invece, a partire dal «progetto Africa» fino alla confederazione Suhar, la metodologia missionaria salesiana tiene conto di ciascun popolo e del suo contesto culturale e può vedersi fotografata nel progetto educativo pastorale da attuare tra i Yanomani, che «pretende stabilire un dialogo tra la cultura yanomani e altre culture [nel caso, quella cristiana] perché [essi] realizzino una sintesi [...] e possano essere protagonisti della loro storia».[53]

La fiducia che Don Bosco aveva nel suo progetto era tale che non dubitò di predire (1876) un futuro lusinghiero al suo metodo: «Col tempo sarà adottato anche in tutte le altre missioni. Come fare diversamente per l'Africa e per l'Oceania?». I salesiani e le figlie di Maria Ausiliatrice che oggi lavorano in America, Asia, Africa e Oceania, come già fecero e fanno oggi i loro fratelli e le loro sorelle in Europa, si sforzano di offrire alla chiesa «soprattutto mediante l'educazione delle nuove generazioni e l'interesse per i problemi giovanili [...], insieme con il messaggio evangelico, lo spirito, la missione, il metodo educativo e le opzioni preferenziali della Congregazione».[54]

(*Traduzione dallo spagnolo*)

Lasagna, 03.03.1887; BS 3 (maggio 1879) 5; 5 (ottobre 1881) 8; 6 (aprile 1882) 67; 8 (gennaio 1884) 8. *Missionari Salesiani in partenza*: «Nelle spedizioni fatte dai governi, eziandio per fine di civilizzazione, si preparano fucili, spade, cannoni, torpedini, ma nelle spedizioni Religiose non vedete un'arma sola che rechi la morte, ma quella che porta la vita! Ed è la croce che conquista le nazioni a Dio e alla civiltà»: BS 9 (marzo 1885) 36.

[52] R. FARINA, *Contributi scientifici delle Missioni Salesiane*, in: *Centenario delle Missioni Salesiane. Discorsi*, 97-141. Si tratta di una magnifica sintesi, con abbondante bibliografia fino al 1979.

[53] *Pastoral Amazónica*. Semana de estudos missionarios, Campo Grande 5-10 sept. 1988, Roma, Dicastero per le Missioni Salesiane 1988; *Veinte años con los yanomanis*. Entrevista a sor Isabel Equillor, hma, in BS (spagnolo) 101 (giugno 1988) 6, p. 28.

[54] ASC 110, 1 - quaderno 8 *Cronichetta-Barberis*, 12.08.1876, p. 87; MB XII 280; *Il progetto di vita dei Salesiani di don Bosco*, Roma, Editrice SDB 1986, p. 280.

Parte V

COMUNICAZIONI LIBERE

DON BOSCO E I VESCOVI DI MONDOVÌ (1842-1897)

Maria Franca MELLANO*

I vescovi di Mondovì interessati a don Bosco, o meglio all'importantissima iniziativa che da lui partì, sono sostanzialmente due: il vescovo Ghilardi (1842-1873) e il vescovo Pozzi (1873-1897).[1] La diocesi monregalese è suffraganea di quella di Torino, luogo in cui nacque l'opera salesiana, quindi in area privilegiata per recepirne i riflessi, però non risulta che abbia ospitato in quell'arco di tempo fondazioni vere e proprie, né scuole in cui si esercitassero in maniera immediata le direttive di lui.

Poste queste premesse, che sono anche i punti conclusivi di risposta alla domanda contenuta nel titolo, è possibile prendere in esame qualche elemento documentario, utile ad intendere meglio le ragioni di questa estraneità almeno apparente della diocesi monregalese di fronte alla figura o più propriamente all'opera di don Bosco.

Sul protagonista e realizzatore della società salesiana è superfluo addentrarci anche solo in linee generali. Mi sembra invece conveniente tracciare un identikit biografico dei due personaggi, che si avvicendarono nella sede vescovile di Mondovì, e che furono contemporanei e conoscitori diretti della sua attività educativa in favore della gioventù diseredata.

1. Don Bosco e mons. Ghilardi

Il primo, il Ghilardi, quando diventa vescovo agli inizi degli anni '40, viene a contatto con un don Bosco, che nel breve volgere di tempo avrebbe raggiunto una vasta notorietà all'interno dello Stato a cui entrambi appartenevano. Guardando alla prospettiva storica di fondo, sono quelli gli ultimi anni del regno di Carlo Alberto, anni risolutivi, che segnano per il paese il passaggio verso un progressivo ammodernamento, sempre più affrancato dalla fisionomia

* Ringrazio il salesiano don Pietro Brocardo, della diocesi di Mondovì, per la grande disponibilità con cui ha facilitato il mio lavoro a Roma.

[1] A. RULLA, *Una gloria dell'episcopato italiano: mons. G.T. Ghilardi*, Alba 1942; B. ROSSI, *Cenni biografici di mons. Placido Pozzi, vescovo di Mondovì*, Mondovì, Tip. vescovile 1901.

tradizionale dello Stato, che porterà nel '48 al traguardo della Costituzione. Sappiamo che questa scelta fu definitiva per il regno di Sardegna; senza tentennamenti o smentite essa segnò una svolta irreversibile, che costituì le premesse entro le quali il Piemonte inquadrò il moto di unificazione italiano. Bisogna tenere nella debita attenzione questo aspetto, perché il peso degli eventi storici imprime una spinta molto forte sui personaggi che prendiamo in esame. Benché l'attività specifica tanto del Ghilardi che di don Bosco nei rispettivi campi d'azione possa sembrare una cosa a sé, in realtà – vedremo – ne fu influenzata, anche solo considerando gli inevitabili risvolti che tali orientamenti politici ebbero sopra la fine dello Stato temporale della Chiesa.

Il temperamento energico e volitivo del domenicano Ghilardi, divenuto poi vescovo di Mondovì, è – tutto sommato – vicino a quello del fondatore della congregazione salesiana ed esercitò una marca inconfondibile sul forte senso religioso e sociale da cui furono entrambi animati. Altro elemento comune può essere dato dall'affinità nel modo di vivere quel trapasso storico a cui si è ora fatto cenno. Né l'uno né l'altro si possono definire vicini alle idee liberali come per esempio il loro illustre contemporaneo Gioberti, ma non assistono passivamente agli avvenimenti cruciali che scuotono il loro tempo, fanno anzi scelte ben chiare. Si potrebbe aggiungere una precisazione. Benché a prima vista non risulti evidente, sono uomini che hanno – come si direbbe oggi – un forte senso dello Stato, a patto di tenere conto che allora quella caratteristica aveva valenze nettamente diverse da quelle che qualificano un uomo d'oggi. Il principio di rispetto verso l'autorità, generalmente molto radicato, si combinava con un'altra caratteristica ereditata da una solida tradizione patria. Per intenderla occorre un'esplorazione retrospettiva. La storia moderna del Piemonte sabaudo, soprattutto da Emanuele Filiberto in poi, lascia intravedere l'identificazione dello Stato nell'autorità di chi lo guida, ma non solo perché così portava il processo dell'assolutismo, fenomeno tipico dell'età. L'uomo comune si riconosceva parte integrante dello Stato, perché condivideva con una partecipazione attiva le vicende storiche e ne pagava coscientemente il prezzo spesso duro. La libertà del principe era anche la sua. Il vertice e la base sentivano il comune dovere di associare le proprie forze: grazie a questo dinamismo politico il piccolo Stato riuscì a difendere con caparbia tenacia la propria identità, anche in circostanze drammatiche.

Altro però era gestire questo senso dello Stato in un regime di tipo autoritario (che propone un indirizzo univoco) altro fu dopo il '48. Le franchigie previste dalla carta costituzionale richiesero una revisione, che obbligava a tener conto di componenti differenziate del potere. L'adozione dello Statuto venne a determinare dunque conseguenze pratiche, che sembravano compromettere o addirittura disgregare la struttura compatta, come si era trasmessa fino ad allora. Lo Stato non era più il re; la lotta parlamentare faceva emergere il frazionamento, le diversità. Parallelamente a questa evoluzione del sistema politico interno, si verifica evidente (sempre dopo il '48) una manovra di radicale retromarcia da parte degli Stati italiani, che dopo l'impatto rivoluzionario

quarantottesco si chiudono su posizioni conservatrici. A noi interessa fra questi lo Stato pontificio per le ripercussioni che ne derivarono. Il netto rifiuto di Pio IX a dar fiducia al meccanismo parlamentare, penalizzato dalle recenti esperienze, contribuisce a scaricare su di esso, mantenuto in Piemonte, il peso complessivo delle negatività in campo politico dal '48 in poi. Nonostante tutto, il re rappresentava però ancora il riferimento fondamentale all'interno di una situazione che pareva sempre più sfuggire di mano. Il Ghilardi, vescovo, è consapevole della crisi in atto, ed esprime il suo senso dello Stato secondo le forme tradizionali: sì all'autorità indiscussa del sovrano, diffidenza e preoccupazione per gli organi rappresentativi, introdotti dallo Statuto. Bisogna riconoscere tuttavia che gli attacchi che esplodevano in Parlamento e che erano resi di pubblico dominio dalla libertà di stampa, giustificavano, almeno in parte, riserve e perplessità.

Ghilardi, che è uomo d'azione, svolge un ruolo attivo dopo il '48 in seno all'episcopato piemontese e a corte per una composizione dei contrasti interni al paese. Altrettanto importante è la sua azione di collegamento con Roma, poiché era ben accetto a Pio IX e ai suoi collaboratori, come dimostra una fitta rete di corrispondenza.[2] L'incrinatura dei rapporti tra i governi di Torino e di Roma lo impegna a prestarsi con dedizione (non sempre calcolata e produttiva nel pratico) per scongiurare guasti irrimediabili. Si può dire che egli sia uno dei vescovi che si dimostrano più animati a voler ripristinato il pieno accordo tra il proprio paese e la Santa Sede, ma la sua visione intransigente non è disponibile a vagliare in chiave critica gli eventi che sembrano aver sconvolto dalle fondamenta l'«ordine» un po' ovunque: nel suo Stato, negli Stati della penisola, per non parlare dell'Europa. Per lui l'indirizzo involutivo impresso da Antonelli alla politica pontificia non era sindacabile, perché il cardinale era l'uomo di fiducia di Pio IX, il quale gli aveva interamente affidato la *leadership* dello Stato dopo la fuga a Gaeta nell'autunno del '48. La venerazione più che legittima che lo legava al pontefice, lo porta dunque ad abbracciare integralmente la scelta politica che papa Mastai ha fatto sua. Non sussiste per lui il dubbio che quella linea possa avere delle carenze, cioè sia inadeguata in qualche modo alle richieste dei tempi. Con tali presupposti che lo portano ad un atteggiamento perennemente difensivo e, quando occorre aggressivo, molte potenzialità del suo forte temperamento non potevano che andare disperse in un'estenuante mobilitazione di forze verso obiettivi che erano destinati a non realizzarsi. Il ventennio che corre dalla crisi del '48 sino alla caduta del potere temporale nel '70 è costellato da progressive sconfitte politiche per la linea perseguita da Antonelli e auspicata da Ghilardi. Il vescovo muore nel 1873, quindi in tempo per vedere il primo avviarsi (non an-

[2] Cf Archivio vescovile di Mondovì (AVM), *Carte Ghilardi*. Vedi anche P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, Roma, Università Gregoriana 1944-1961, e M.F. MELLANO, *Ricerche sulle leggi Siccardi. Rapporti tra la S. Sede, l'episcopato e il governo sardo*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria 1973.

cora il consolidarsi) della nuova situazione, che sanzionava Roma capitale dello Stato italiano unificato.

La natura ardente lo portava a non disarmare mai. Le speranze deluse sul piano politico si ricomponevano sopra un piano fideistico; e lo inducevano a coltivare in sé e a incoraggiare negli altri un'intensa riflessione pietistica, che a sua volta si traduceva in pratiche, in scritti di carattere apologetico, in iniziative pastorali: tutto era orientato nell'aspettativa che tali aspirazioni si realizzassero con un intervento superiore alle forze umane, che sconfessasse clamorosamente l'andamento sconfortante degli eventi. Il suo, ben inteso, non era un caso isolato, perché sogni di questo tipo erano vivi in Pio IX e in diversi collaboratori vicino a lui.

Ghilardi era fondamentalmente un uomo con i piedi per terra, e perciò proteso per istinto verso richiami realistici, legati a bisogni concreti. Se i suoi sforzi contro la crisi generale sembravano senza risposta, egli avvertiva il carico di responsabilità che, nonostante tutto, incombeva sulle sue spalle: da qui la sua volontà di cercare qualche risultato in settori più alla propria portata. Con lena infaticabile si dedicò a tutta una serie di attività pratiche, vale a dire sopra il terreno più prossimo e praticabile della società con cui era a contatto, soprattutto interessato alla promozione dei meno fortunati. Non dimentichiamo che Ghilardi aveva sperimentato nell'infanzia l'indigenza, e questo lo spingeva ad avere una sensibilità molto ricettiva verso gli altri. È appunto su questo terreno che era inevitabile l'incontro o meglio la convergenza di ideali con don Bosco. Il comune spirito missionario liberava così in pieno le energie che nel quadro della vita pubblica non potevano espandersi a motivo dell'imperversante dissidio. Dalle *Memorie biografiche* del Lemoyne il nome del Ghilardi ricorre spesso nei contatti con il grande educatore e con la sua promettente attività a favore dei giovani. Il vescovo di Mondovì è definito «uno dei primi suoi amici»[3] e il senso dell'appellativo prende un colore non generico, se lo si misura per esempio alla luce del cordiale slancio degli incontri nella cornice della fondazione salesiana torinese.[4] Non dimentichiamo che Ghilardi fu tra coloro che sostennero con calore don Bosco a Roma al momento di ottenere l'approvazione della società salesiana,[5] ma i loro legami, non semplicemente occa-

[3] MB VII 557.

[4] Cf per es. MB VI 802. Vedi anche MB IX 267-280 281-293.

[5] MB VII 889. Nella lettera commendatizia del 10 febbraio 1864 (MB VII 889) così si esprimeva il Ghilardi: «Non v'ha dubbio che questa congregazione [...] sarà per essere di moltissimo giovamento alla Chiesa ed alla società, specialmente in questi tristissimi tempi i cui l'una e l'altra sono così fieramente combattute nelle loro più care speranze, quali sono i giovani che in tanti modi si cerca di corrompere e sedurre. In conseguenza e per questa persuasione in cui noi siamo, e per la conoscenza che abbiamo sia del prefato stabilimento che più volte visitammo nelle sue scuole e officine, sia del regolamento proposto alla sua congregazione dal benemerito istitutore da noi pure particolarmente conosciuto e ammirato, non possiamo a meno di raccomandare caldamente alla s. Sede la congregazione medesima».

Nella commendatizia del 15 aprile 1868 così il vescovo di Mondovì iniziava: «Consapevoli del

sionali, emergono anche in altre circostanze: come quando il vescovo di Mondovì intervenne in favore dell'amico a Roma presso il domenicano Modena, segretario della congregazione dell'Indice, che aveva sotto esame uno scritto di don Bosco: *Il centenario di S. Pietro*.[6] In realtà il domenicano, uomo di grande dottrina e abituato ad una rigorosa metodologia critica, nutriva alcune riserve per l'impostazione apologetica, che improntava sia quello scritto sia le «Letture cattoliche», uno degli strumenti che permettevano a don Bosco di combattere la sua battaglia contro la secolarizzazione.[7] L'esattezza storica non sempre scrupolosa non era a suo parere argomento sufficiente a giustificare il fine che l'autore si proponeva, e cioè l'edificazione dei lettori. Il Ghilardi, che proveniva dall'ordine di san Domenico, si prestò a fare da intermediario presso il confratello a Roma per preservare l'opuscolo da qualche provvedimento che pregiudicasse in qualche modo la giovane fondazione salesiana. È probabile che il vescovo di Mondovì si sentisse molto più indulgente, perché da parte sua era incline ad analoghe intenzioni apologetiche, come è facile riscontrare nella feconda produzione che personalmente curava con gli stessi intenti del fondatore di Valdocco.[8]

Il Lemoyne, accennando al caso dell'intervento a Roma, fa questa osservazione: «D. Bosco aveva una straordinaria e cordiale confidenza con mons. Ghilardi, che era come il depositario paterno dei gravissimi e delicati dispiaceri di lui».[9]

Don Bosco usava rivolgersi al vescovo con molta semplicità,[10] discuteva confidenzialmente con lui progetti che li vedevano sulla linea comune della difesa degli interessi religiosi sempre più sotto tiro per l'inasprimento politico. Insieme ravvisavano nella stampa uno dei mezzi più idonei per fronteggiare gli

bene grandissimo che alla Chiesa non meno che alla società deriva dagli stabilimenti fondati in Torino, sotto il nome di Oratorii, dal venerando sac. D. Giovanni Bosco, fin dal 1864 ci siamo recati a gradita premura di raccomandare caldamente alla Santa Sede perché venisse approvata [...] la congregazione di sacerdoti preposta con apposito regolamento alla direzione degli stabilimenti medesimi» (MB IX 145s.).

[6] Cf MB VIII 835 838 885. Vedi anche E I 468 471. Per l'operetta di don Bosco vedi P. STELLA, *Gli scritti a stampa di S. Giovanni Bosco*, Roma, LAS 1977, p. 46.

[7] Cfr MB VIII 775: A.V. Modena, scrivendo all'arciv. di Torino il 29 apr. 1867, consigliava un maggiore rigore critico in una eventuale riedizione del *Centenario di s. Pietro*, ma aggiungeva: «Colgo altresì il destro, presentandomi l'opportunità, avvertirla che altre denunzie a questi dì ne pervennero intorno ad una pubblicazione periodica che vede costì la luce col titolo "Letture Cattoliche", ove incontransi, se non errori manifesti, per lo meno tali parole o storielle da eccitare, anziché la pubblica edificazione, le risa e le beffe in un secolo in cui la critica cotanto abusa per screditare la religione, segnatamente in fatto di opere ascetiche e mistiche».

[8] La dovizia con cui dava alle stampe opuscoli suscitò una volta un umoristico commento di Pio IX: cf M.F. MELLANO, *Una lettera del card. Pecci, il futuro Leone XIII, a G. Tommaso Ghilardi, vescovo di Mondovì (17 dic. 1870)*, in «Bollettino della società per gli studi storici, archeologici ed artistici della prov. di Cuneo» 90 (1984) 125.

[9] MB IX 441.

[10] E I 596s.

attacchi del processo di laicizzazione incombente sulla società e manovrato spesso attraverso la carta stampata.[11] Su questo terreno anzi nacque più tardi una vertenza fra di loro, condotta con franco confronto e conclusa con un'amichevole composizione (negli anni '70-71). L'occasione era stata determinata dall'acquisto di una tipografia per conto del vescovo, avvenuto tramite l'Oratorio.[12] Non tanto i particolari qui interessano, ma lo spirito dell'episodio, che lascia trasparire in entrambi i protagonisti la medesima «grinta» pratica verso obiettivi idonei ad incidere nella realtà sociale del loro tempo (il mezzo tipografico), la risoluta energia di misurarsi per chiarire alcuni aspetti del contenzioso a due, e la volontà di comporre i punti di vista diversi con un arbitrato che garantisse equamente le posizioni d'interesse dell'una e dell'altra parte.

Anche in occasione della morte, il vescovo di Mondovì fu oggetto di alto riconoscimento da parte di don Bosco. Dandone notizia al card. Antonelli, osservava: «Dio chiamò a sé uno zelante pastore, una colonna della chiesa subalpina nella morte del vescovo di Mondovì Mons. Ghilardi».[13]

Nel corso del trentennale episcopato monregalese del Ghilardi ci fu un momento in cui il suo indubitabile consenso verso l'attività educatrice, svolta da don Bosco, avrebbe potuto trasformarsi in una collaborazione più stretta. Fu nel 1862, quando il consiglio municipale di Dogliani, centro appartenente alla diocesi di Mondovì, avviò delle trattative per affidare a don Bosco la direzione delle scuole. Il racconto, riportato nelle *Memorie biografiche*, rievoca con spigliata immediatezza i preliminari, destinati – così sembrava – a tradurre in realtà il progetto a breve scadenza. In questa prima fase risultano due elementi chiave: anzitutto gli intermediari sul luogo (laici ed ecclesiastici consapevoli delle prodigiose doti dell'uomo a cui si rivolgevano), quindi l'accordo preventivo, intervenuto fra le due parti, il comune di Dogliani e don Bosco. Quest'ultimo è tratteggiato ben lungi da trita convenzionalità di stampo devozionistico, ma nell'atteggiamento di soppesare anche, da uomo esercitato nelle battaglie delle vita, la convenienza pratica dell'impegno da assumersi. Valutata bene la situazione, don Bosco rispose con un assenso di massima ai suoi committenti, condizionato però ad una riserva. Leggiamo nelle *Memorie*: «Il sindaco sollecitava don Bosco ad accettare definitivamente quella direzione ed egli concluse dicendo: "Accetto, una sola condizione però mi riservo e si è che

[11] E II 100 147s 150, ecc.

[12] MB X 191-203, compresa in un paragrafo dal titolo: «Una lunga vertenza edificante». Vedi pure p. 334s. Cf anche l'*Epistolario* di don Bosco e le carte private di Ghilardi nell'archivio vescovile di Mondovì. Cf inoltre il numero unico: *Al Monte. Inaugurazione del ricostruito seminario vescovile maggiore di Mondovì, 23 giugno 1960*, Saluzzo, Tipo-litografico editoriale G. Richard 1960, p. 50.

[13] F. MOTTO, *L'azione mediatrice di Don Bosco nella questione delle sedi vescovili vacanti in Italia dal 1858 alla morte di Pio IX (1878)*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 319.

il vescovo di Mondovì, mons. Ghilardi, approvi l'opera mia; perciò intendo recarmi tosto di qui a lui per averne il parere e l'assenso"».[14]

Sembra quasi che don Bosco voglia aggredire le difficoltà sospettate, prevenendole con un'attacco subitaneo. La sua decisione di verificare il gradimento del vescovo non è un atto di semplice cortesia e sta a significare che lo conosceva a fondo: Ghilardi era un uomo risoluto e soprattutto non incline ad iniziative, sia pure lodevoli, che in qualche modo tendessero a scavalcarlo. Segue la rapida descrizione della visita a Mondovì per uno scambio a viso aperto. La risposta del vescovo, altrettanto pronta, non lascia posto ad ambiguità di sorta: «Se ella, mio caro don Bosco, si stabilisce a Dogliani, in pochi anni mi vuota il mio piccolo seminario! Prenda invece sotto la sua direzione i miei seminari; io sono disposto ad affidarglieli, ma per farmi piacere non vada a Dogliani».[15] Quest'ultima offerta non era un modo elegante per sfuggire al discorso, giacché don Bosco proprio dal 1860 al 1862 era stato rettore del seminario della diocesi torinese, situato a Giaveno.[16]

Ghilardi – è innegabile – risponde con adamantina trasparenza. Non meno eloquente è il doppio vano tentativo, approntato da don Bosco, prima e dopo la lapidaria dichiarazione del presule. Quello iniziale, che punta alla «captatio benevolentiae», è buttato là nell'esordio della visita, al momento di comunicare al suo interlocutore «l'intenzione sua di accettare [= la proposta ricevuta] per aver mezzo di far del bene alla gioventù principalmente coltivando le vocazioni ecclesiastiche».[17] Il secondo tentativo, che azzarda una replica alla sentenza di disapprovazione del Ghilardi, è ispirato ad una cauta difesa delle proprie intenzioni d'apostolato: «Don Bosco osservò rispettosamente che non ne sarebbe avvenuto alcun danno al seminario, che anzi prevedeva l'opposto».[18]

Possiamo avere il rammarico che la testimonianza di cui si avvale il biografo di don Bosco non ci offra particolari più diffusi sul colloquio intercorso a Mondovì per valutare più da vicino le ragioni della discordanza che li poneva su versanti diversi. Malgrado il diniego, l'accoglienza del vescovo verso l'ospite è descritta come calda e spontanea. Rimane però il fatto che, attraverso la breve schermaglia riportata, i due risultano solidali sulle comuni finalità religiose, ma divergenti sui modi di mettere in esecuzione i piani onde perseguirle. L'alta stima per le capacità indiscusse di don Bosco non convincono il vescovo a derogare da certe regole, in altre parole dalla salvaguardia delle proprie competenze che temeva potessero venire compromesse dall'iniziativa.

[14] MB VII 149. Ringrazio G. Conterno per le informazioni fornitemi sulla famiglia Bruno, citata nel testo e per la lettera di don Bosco, riprodotta alla nota 43.

[15] MB VII 149.

[16] Cf G. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi, 1815-1883*, II, Casale Monf., Piemme 1988, p. 160.

[17] MB VII 149.

[18] MB VII 150.

2. Don Bosco e mons. Pozzi

Il discorso su questo punto «dolente» tornò più o meno negli stessi termini con il vescovo Pozzi, che ne ereditò la successione nel 1873. Anche di lui mi sembra utile disegnare uno schematico schizzo biografico, che ci offra punti d'appoggio onde penetrare meglio nel tema in esame, cioè don Bosco e i vescovi di Mondovì.

Intanto c'è da rilevare che la cornice storica entro la quale interagiscono mons. Pozzi e don Bosco è mutata rispetto al passato. Una sostanziale disparità è visibile anche all'interno del rapporto Pozzi-don Bosco, confrontato col rapporto Ghilardi-don Bosco. Ai tempi dell'episcopato Pozzi don Bosco aveva ormai superato la fase di decollo della fondazione, scattata all'epoca di Ghilardi, il quale era stato vicino a lui per la cordiale condivisione di obiettivi che li avevano visti spesso uniti, fianco a fianco. All'epoca di Pozzi, che è più giovane di appena quattro anni rispetto a don Bosco, non si nota l'affiatamento confidenziale che avrebbe potuto essere favorito appunto dalla vicinanza dell'età. Frugarne ad ogni costo le ragioni sarebbe arbitrario e anche poco utile. Diciamo piuttosto che in precedenza le relazioni erano state facilitate dal carattere comunicativo del Ghilardi. Più anziano di ben quindici anni, si era sentito istintivamente attratto a riversare il suo cordiale paternalismo verso il giovane pioniere, che partiva allora coraggiosamente alla conquista di una nuova frontiera nell'evangelizzazione dei giovani. Si aggiunga poi che negli anni '70 don Bosco aveva ormai raggiunto un'autorità indiscussa e universalmente affermata, che lo imponeva sopra un piano di assoluta indipendenza. In quanto alla figura di Pozzi, possiamo dire che lascia scorgere un profilo umano nettamente dissimile da quello del Ghilardi, che pure lo aveva praticamente «scoperto» e associato con scelta esplicita a posti di responsabilità vicino a sé.

Sono estranei alla sua infanzia i fantasmi di povertà e di solitudine che avevano caratterizzato gli anni giovanili di Ghilardi. Aveva ricevuto anzi un'educazione non solo regolare, ma qualitativamente curata per iniziativa dei genitori, di origine monregalese,[19] in vista di un avvenire pianificato – si potrebbe dire – a tavolino, anche perché unico maschio nella famiglia. In questo clima si era maturata invece la sua scelta del sacerdozio, che era stata accettata dalla madre, rimasta nel frattempo vedova. Non fu certo un caso per lui essere prescelto come segretario da Ghilardi, che era uomo accorto e lungimirante, anche se questo tipo di esperienza si interruppe poi per un impiego del tutto diverso. Vittorio Emanuele II lo volle precettore dei suoi figli, impegno che lo assorbì per oltre un decennio. Educare in senso vero e proprio significa possedere ed esercitare doti intellettuali, ma anche avere sensibilità, comprensione psicologica e finezza d'intuito. Tali qualità sembrano caratterizzare in modo

[19] Cf B. ROSSI, *Cenni biografici* 7.

netto la personalità del Pozzi e presumibilmente dovevano essere apprezzate dal Ghilardi, che, con la sua prontezza decisionale di sempre, mise in atto al momento giusto un'opportuna manovra strategica per farlo rientrare in diocesi alla fine del mandato svolto a corte. Gli incarichi che gli affidò (vicario generale e rettore del seminario) dicono con chiarezza quanto gli fosse caro averlo come collaboratore. È probabile che l'anziano presule vedesse nell'abate Pozzi quello che a lui – per circostanze più forti della volontà – era mancato. Da buon lottatore, dotato di fiuto, sembra puntare sulle doti del giovane per formarselo alla propria scuola di esperienza in vista di uno scopo: prepararlo per incidere a tempo debito sopra una realtà dai segnali sempre più ambigui d'incertezza e provvisorietà. La previsione si realizzò alla sua morte, perché fu proprio il suo «delfino» a succedere. Al tratto un po' angoloso e ruvido tipico del Ghilardi si avvicenda così per la diocesi monregalese il tratto più morbido del Pozzi, che diresse la sede fino al 1897.

È importante anzitutto definire questa «morbidezza», che non si identifica né come assenza di energia (che poco si sarebbe conciliata con l'estrema energia, di cui il suo predecessore era superdotato), né come disinvolta diplomazia, né tanto meno come aristocratico distacco di fronte ai problemi. Senza dubbio manca al Pozzi il piglio aggressivo e scattante, posseduto dal Ghilardi.

Naturalmente portato alla riflessione interiore, resa più matura per la consuetudine intellettuale, non perdeva però mai di vista l'umano e si mostrava sempre rispettoso della personalità altrui. Nel suo periodo la situazione generale era tutt'altro che migliorata. Il dissidio tra il governo del regno d'Italia e il papato, chiuso nell'isolamento del Vaticano, si era andato degradando ulteriormente: allo scontro epico degli anni anteriori al '70 era seguita una sorta di guerra fredda nei reciproci rapporti, non meno logorante. Il pontificato di Leone XIII accentuava in modo rigido nella Chiesa l'accentramento tra vertice e base, che Pio IX aveva indicato come indispensabile dopo la crisi del '48. Questa direttiva non facilitava la vita dei vescovi italiani col potere civile per il clima perdurante di tensione, e i più penalizzati erano quelli appartenenti ai territori originali sabaudi. Il «re di Piemonte» era diventato re d'Italia,[20] e questo trapasso era visto negli ambienti curiali come pura e semplice usurpazione a danno del pontefice: per questo la Santa Sede guardava con sospetto ogni gesto anche solo distensivo che sembrasse discostarsi dalla riprovazione ufficialmente sostenuta dalla sua politica. Ma tale pericolo – lo ripetiamo – insidiava più dappresso proprio i vescovi degli antichi domini di casa Savoia, che parevano generalmente più disponibili a ridimensionare l'irrigidimento. La figura del Pozzi esce dalla cornice tipica dell'intransigenza, come invece era accaduto per Ghilardi, che ne era stato convinto assertore. Per natura rifuggiva

[20] Cf per es. il documento riportato in: M.F. MELLANO, *Cattolici e voto politico in Italia. Il «non expedit» all'inizio del pontificato di Leone XIII*, Casale, Marietti 1982, p. 158-167, in particolare p. 161.

da una militanza politica, quindi dall'evidenziare un atteggiamento combattivo, ma, nei fatti, egli lasciava intendere in pieno la sua propensione verso un superamento delle tensioni esistenti: per meglio dire, auspicava con ferma convinzione una svolta stabile che avesse consentito soprattutto alla Chiesa di svolgere nel mondo un'opera adeguata alle domande nuove che venivano dalla società in accelerato cambiamento. Questa immagine viene fuori con nitidezza dal sondaggio condotto sulle sue carte personali,[21] che rivelano un impegno profondo, anche se contenuto nelle forme esteriori, e teso allo sforzo di comprensione del mondo in cui viveva: atteggiamento generale che si evidenzia anche nei rapporti che il vescovo ebbe con don Bosco. Se durante il suo episcopato mancano fondazioni salesiane nella diocesi di Mondovì, ciò non dipende – come si vedrà attraverso la documentazione – né da disistima né da volontà preconcetta verso un'opera che andava riscuotendo riconoscimenti sempre più massicci.

L'eventualità di una presenza salesiana nella diocesi balena proprio all'inizio del governo Pozzi, quando si ripropose un caso analogo a quello di Dogliani. A provocarla fu il municipio di Ceva, che si rivolse direttamente a don Bosco. Lo apprendiamo attraverso il salesiano C. Durando, che informava, con una lettera il Pozzi il 2 gennaio 1875:

«Il municipio di Ceva già parecchie volte ha fatto domanda al sig. don Bosco che voglia accettare la direzione di tutte le sue scuole e stabilire in quella città un collegio-convitto. La nostra congregazione non è aliena dal soddisfare tale desiderio per cercare di fare un po' di bene ad una città che ne ha molto bisogno, ma è intenzione di don Bosco e di tutti gli altri superiori che non si comincino le condizioni a trattare senza che conosciamo che ciò è di pieno gradimento di v.e. Dodici anni fa egual domanda avevamo avuto dal Municipio di Dogliani e abbiamo respinto ogni patto anche il più favorevole, tosto che mons. Ghilardi, di sempre carissima ricordanza, ha dimostrato che l'apertura di quel collegio non gli sarebbe riuscita troppo gradita. Io pertanto prego v.e. a nome del sig. don Bosco di volermi dire schiettamente se abbiamo da cominciar a trattare col municipio di Ceva o troncare subito ogni cosa ora che siamo ancora in sul principio. Voglia degnarsi di pregare qualche volta per questa povera casa e permetta che possa dirmi [...] sac. C. Durando».[22]

Sembra pesare l'ombra del precedente esperimento, non andato in porto nel 1862. Il nuovo progetto salesiano, che si prospetta ora per un altro centro della diocesi di Mondovì, viene sottoposto al vaglio dell'ordinario perché fosse evitato il rischio, a trattative avanzate, di un brusco ritiro. Chi scrive, nativo della diocesi di Mondovì, era persona idonea e conosciuta già in precedenza da Ghilardi.[23] Si avverte dal tono la necessità di una indicazione chiara da parte del vescovo, come d'altra parte era stato chiaro a suo tempo il Ghilardi.

[21] M.F. MELLANO, *Orientamenti, traguardi e prospettive nell'episcopato di P. Pozzi, vescovo di Mondovì (1873-1897)* (saggio in corso di stampa).

[22] AVM *Carte Pozzi 12* (*lettera* di C. Durando al vescovo Pozzi, 2 genn. 1875).

[23] Cf «voce» *Durando sac. Celestino*, in: *Dizionario biografico dei salesiani*, Torino, Scuola grafica salesiana 1969, p. 113s.

Il vescovo Pozzi si fece vivo pochi giorni dopo e il tenore della sua risposta è negativo: no dunque anche per una fondazione a Ceva. Ecco il testo della lettera:

«Caro sig.r professore, io ringrazio cordialissimamente l'ottimo sig.r D. Bosco del delicato suo procedere in ordine alle istanze fattegli dal municipio di Ceva. Convengo che potrebbe colà farsi un bene aderendo alle predette istanze; ma poiché questo stesso bene attualmente si fa, la Dio mercè, a Mondovì, parmi che sarebbe molto più utile iniziarlo altrove. È lo stesso caso di Dogliani, intorno al quale la fel.mem. di mgr. Ghilardi espose al sig. D. Bosco le sue osservazioni, che io ricordo e che furono trovate razionali e rispettabili. Ed ora si aggiungerebbe anche quest'altra ragione: che il municipio di Dogliani si lagnerebbe, perché alla domanda sua fosse stata preferita quella che ora in pari condizioni si fa da altra parte della diocesi. Del resto io sono obbligatissimo all'egregio D. Bosco delle ottime sue disposizioni a pro' di questi nostri paesi. Chi sa? nelle vicende dei tempi che corrono potranno bene presentarsi altre circostanze per profittarne.

Io prego il Signore a benedire codesta casa e tutte le dipendenti ch'egli protegge con la visibile provvidenza sua. Offro al sig. D. Bosco i miei più affettuosi rispetti ed auguri pell'anno incominciato e per molti avvenire ed alla s.v.c.ma che tanto coopera al bene che si fa costì, mando l'espressione della mia distinta stima e particolare benevolenza».[24]

Si può dire che lo scritto contenga un rifiuto, ma corredato da motivazioni corrette e per di più aperto a possibilità per l'avvenire. Viene naturale però domandarsi se il parere sfavorevole poggiasse su ragioni di peso reale o fosse una scusa diplomatica. Vediamo intanto di analizzare il testo. L'accostamento evidenziato all'inizio tra bene potenziale (a Ceva) e bene reale (a Mondovì) sta a sottolineare che era inutile una concorrenza fra i due centri così vicini. L'ipotesi proposta cadeva poi del tutto, se si considerava che le scuole monregalesi, che erano sotto la direzione del vescovo, funzionavano «bene». Per ultimo riemergeva il precedente, tirato in ballo dal Durando, che lo aveva esibito forse come elemento a favore, ma che non veniva considerato tale da Pozzi. Questi, monregalese, cioè conoscitore delle esigenze locali e reso esperto anche dal rodaggio di governo fatto a fianco di Ghilardi, faceva notare al suo interlocutore l'analogia compromettente fra il caso di Dogliani e quello di Ceva per tirarne le conseguenze: le «osservazioni [...] trovate razionali e rispettabili» nel 1862 erano valide, a suo parere, anche nel 1875, perché «in pari condizioni». Si potrebbe esser tentati a questo punto di ipotizzare almeno due giudizi provvisori, in attesa di riscontro. Il primo centrato sul vescovo: il Pozzi ostenterebbe nel suo atteggiamento una certa «gelosia», che lo porterebbe ad escludere rivali nel campo scolare. Un secondo, orientato verso l'altra parte, presupporrebbe una certa «invadenza» dei salesiani, desiderosi di far valere una metodologia, nell'ambito dell'istruzione, che ritenevano più in ordine con i tempi. Prima di formulare un giudizio definitivo che risulti ben

[24] AVM *Carte Pozzi 12* (minuta autografa del vesc. Pozzi, 7 genn. 1875).

motivato, veniamo a due altri tentativi di insediamenti salesiani a breve scadenza, così come ci propongono i documenti che ora prenderemo in esame.

L'eventualità di utilizzare i salesiani nella zona monregalese, lanciata nella lettera del Pozzi, si presentò molto presto, nel 1876, ma in forme diverse da quanto era avvenuto per l'addietro: non nasceva da richiesta di un organismo ufficiale, piuttosto come esperimento, anche se «sponsorizzato» – si potrebbe dire – da persone autorevoli del posto. Si legge nelle *Memorie biografiche*: «A Trinità si è mandato in quest'anno 1876 un prete come direttore con due chierici per fare scuola ed un secolare. Tengono un *oratorio festivo* pei ragazzi e scuola diurna e serale; [...] l'oratorio è fiorente, le scuole vanno bene».[25]

Puntuale conferma di questa nuova iniziativa ci viene anche da parte di chi partì come pioniere a tentarla: L. Guanella, il sacerdote sensibile al pari di don Bosco ai problemi della gioventù e destinato più tardi a creare una sua fondazione autonoma. A quei tempi faceva il suo esordio missionario nelle file della congregazione salesiana a cui si era legato per un esperimento triennale.[26] Nelle sue memorie Guanella rievoca: «Nell'ottobre seguente [1876] si dovevano aprire casa e scuole a Trinità di Mondovì e vi fu assegnato direttore il Guanella. Anche qui gli fu assegnata la predicazione quaresimale nella parrocchia. [...] In questo affare don Guanella trovò pieghevole il sig. arciprete, il sig. sindaco Braida, il sig. assessore, generale Marro».[27]

Il Guanella prosegue ancora: «Per insinuazione di don Bosco si era risolto di legarsi alla congregazione salesiana per un triennio. Lo stesso don Bosco invitava don Guanella a unirsi come compagno a don Giovanni Cagliero per una missione ad Haiti e Venezuela, dove a don Bosco si offriva la direzione della cattedrale e di un istituto universitario. Don Guanella rispondeva: "Reputo grandissima fortuna l'esser venuto da don Bosco, ma il mio cuore sentirebbe un vuoto per tutta la vita perché, non parrà vero, ma continua in me il pensiero di fabbricare qualche *ciabotto* in patria mia" [*ciabotti* chiamava don Bosco le sue fondazioni]».[28]

Il commento del Guanella dà la misura delle proporzioni che in quegli anni aveva raggiunto la fondazione salesiana, sia in rapporto al parametro geografico che a quello relativo al tipo dell'istruzione. Il suo ideatore, partito senza mezzi dalla campagna piemontese, inurbandosi, era passato ad affrontare la realtà sociale di Torino, che era la sua capitale. Ora, grazie alla brillante intraprendenza di «manager», si muoveva in un'area che si dilatava progressiva-

[25] MB XIII 76. Per i particolari sull'apertura e sull'attività dell'oratorio di Trinità, cf M. CARROZZINO, *Don Bosco e don Guanella: memorie storiche e spirituali*. Questo breve saggio è ricavato da uno studio consistente sull'argomento, in fase di stesura.

[26] Cf la «voce» *Guanella* in: M. FORESIO-DAPRÀ (a cura), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, III/1 p. 440.

[27] L. GUANELLA, *Le vie della Provvidenza. Memorie biografiche*, Roma, Nuove frontiere 1988, p. 45.

[28] *Ivi* 45s.

mente ben oltre i confini europei. Purtroppo la nascente base istallata a Trinità dopo un'iniziale fioritura si esaurì a distanza di tre anni. Riprendiamo qualche particolare dalla fonte salesiana che denuncia fin sul principio alcuni segnali negativi almeno all'apparenza: «Vi si prevedevano contrarietà da parte sia delle autorità civili che della popolazione, piuttosto fredda nelle pratiche religiose».[29]

Non così per parte dell'autorità ecclesiastica, come si può desumere da questa espressione: «Ottenuto [...] il cordiale consenso del vescovo [...]».[30] Il Pozzi dunque giudicava questo tipo di fondazione fornita di caratteristiche nettamente diverse dalle precedenti di Dogliani e di Ceva e non aveva posto preclusioni di sorta.

Continua il biografo: «Gli esordi furono abbastanza promettenti; ma il proseguimento non fu lieto» per la chiusura forzata della casa. La responsabilità dell'esito sfortunato è addossata alle mancate sovvenzioni necessarie da parte della famiglia Dupraz, che si era assunta degli impegni al momento della fondazione.[31] A parte il discorso sulle effettive cause dell'esperimento naufragato, c'è da credere che il fatto dovette lasciare sul posto una certa delusione. Lo si desume da una lettera del vescovo di Mondovì a don Bosco nel 1881, nella quale si parla proprio della benefattrice dalla sensibilità non troppo vivace:

«È venuta stamane da me la buona vedova signora Dupraz, e si è meco dolcemente lagnata quasi che io sia avverso all'oratorio della Trinità; anzi mi disse d'aver udito da v.s. che io avessi scritto non so che a Roma contro a quell'oratorio. Siccome questa cosa è affatto *contraria al vero*, io penso che la sig.ra Dupraz, un po' dura d'udito, abbia frainteso quello che le abbia detto v.s., ma ad ogni modo io sento il bisogno di dirle che sono sempre stato favorevole e benevolo all'oratorio della Trinità; e se fosse stato in mio potere d'inspirar verso quell'instituto la benevolenza del municipio, l'avrei fatto con gran piacere, e con fiducia di fare maggior bene a quella popolazione. Se v.s. vorrà dirmi quello che io possa fare per meglio secondare le sue intenzioni riguardo al detto oratorio, mi farà gran piacere; ed io procurerò di coadiuvare il bene ch'ella è disposta ad operare in mezzo a quelle anime alla mia cura commesse. E intanto prego il Signore che la sostenga e la consoli nella grande missione che le affidò; e me le ripeto coll'espressione della più riverente ed affettuosa osservanza e gratitudine. [...] La prego di voler gradire una copia della vita del mio santo protettore s. Placido».[32]

Il Pozzi lascia intravedere delle difficoltà di fondo, per es. una scarsa rispondenza sul luogo, già riscontrata – si è visto – nelle *Memorie biografiche*,

[29] MB XII 492.

[30] *Ivi*.

[31] *Ivi* 493. Secondo il biografo, «D. Bosco in una delle sue visite [...] gettò là l'osservazione che le offerte date di cuore facevano fiorire le sue opere. Il monito andò all'intelligente signora, eccessivamente attaccata alle sue sostanze; ma essa fece orecchie da mercante. Tale atteggiamento fu il precipuo motivo che dopo tre anni la casa si dovette chiudere» (p. 493).

[32] ASC 126/2 *Pozzi P.* (micr. 1563, A 10-B1) (il vescovo Pozzi a don Bosco, 19.07.1881).

ma introduce con franchezza una precisazione che lo riguardava in prima persona. E lo fa con lo stile tipico del suo temperamento decisamente in armonia col nome di battesimo: senza irruenza e con quella gradevolezza che lo contraddistingueva nei rapporti interpersonali con quanti accostava. Anche il dono finale della biografia del suo santo protettore sembra contenere un invito discreto alla calma. È rivelatore di un'intenzione irenica che rimane valida, nonostante che oggi la critica storica abbia provato la mancata fondatezza storica di molte figure di santi tradizionali, tra cui appunto questa.

La data della lettera di Pozzi ci riporta al 1881, mentre l'inizio dell'esperimento salesiano a Trinità cade alla fine del 1876. In concomitanza o quasi con quest'ultima data si colloca un altro tentativo di insediamento nella diocesi di Mondovì: a Farigliano, presso il santuario mariano detto di Mellea.[33]

Siamo nella primavera del 1877. Torna in questa circostanza il nome del salesiano Durando, come originario del luogo. Gli obiettivi in vista appaiono molto precisi e si distaccano in modo netto dai casi precedenti: «D. Bosco che andava in cerca di un luogo, dove stabilire il noviziato e lo studentato de' suoi chierici credette che là fosse il posto adatto».[34] Così le *Memorie biografiche*.

Anche questa volta, come per il passato, ci troviamo di fronte a due costanti: 1) il consenso di alcune persone in loco; 2) le difficoltà di ordine burocratico, normali in un'operazione del genere, che in questa sede ci interessano per la parte che può riguardare il vescovo.

Un elemento assolutamente nuovo caratterizza il progetto di Mellea: don Bosco ha coperto un percorso prestigiosamente vasto dall'episodio non lontano del 1862, quando lo sperato insediamento a Dogliani era andato in frantumi per il «blitz» del vescovo Ghilardi. Là offriva, qui cerca per sé. La sua vivacità creatrice, impostata sulla «spiritualità dell'azione»,[35] aveva individuato in questo luogo una base operativa per la formazione, rivolta specialmente ai membri del suo istituto; in una parola si apriva un capitolo nuovo per le nuove leve della congregazione appena sorta. Va ricordato a questo proposito che il 4 aprile 1874 erano state approvate in via definitiva le *costituzioni* salesiane, le quali imponevano il noviziato regolare, che fino ad allora don Bosco non aveva predisposto.[36]

Dalle *Memorie biografiche* si possono cogliere i presupposti che indirizzarono l'attenzione di don Bosco a Mellea:

[33] MB XIII 636-642.

[34] *Ivi* 636.

[35] M. MIDALI (a cura), *Spiritualità dell'azione*. Contributo per un approfondimento, Roma, LAS 1977.

[36] L'esigenza di una seria preparazione del clero (e perciò dei salesiani) fu uno dei motivi del contendere tra mons. Gastaldi e don Bosco. Leggiamo per es.: «Una conferma del timore dell'arcivescovo di una concorrenza sleale di don Bosco nel campo delle vocazioni – pericolo che egli individuava nella minore severità di formazione e di studi richiesta dai salesiani – si ebbe nel rifiuto di riconoscere l'opera di Maria Ausiliatrice ideata da don Bosco nel 1875 come seminario di vocazioni adulte» (TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* II 270). Sulla necessità di una solida preparazione per i futuri salesiani, cf la lettera di Gastaldi al card. Bizzarri nel 1873 (*ivi* 354-357).

«Il municipio di Farigliano nel 1825 per atto di legale cessione era divenuto proprietario del convento minoritico e dell'annesso santuario. [...] L'istrumento addossava al municipio due oneri per il caso di una nuova soppressione, simile a quella napoleonica. Il primo era di mantenere ivi un sacerdote che officiasse la chiesa. La nomina di questo sacerdote si doveva fare insieme dal municipio e dal parroco *pro tempore*. Avvenuta di fatto la soppressione italiana, tenne l'ufficio di cappellano un religioso dei Minori osservanti, che prima vi dimoravano; ma negli ultimi tempi col rinvigorirsi del vento anticlericale taluno aveva presentato ed energicamente sostenuto il disegno di alienare convento e santuario».[37]

L'iniziativa di alcuni industriali genovesi, intenzionati all'acquisto di tutto il complesso della Mellea, guidò la mano a persone del luogo, che interessarono invece don Bosco. Continua il biografo:

«D. Bosco interpellato non ricusò di studiare la proposta; anzi nella seconda metà di aprile del 1877 andò a visitare il luogo. Questo gli piacque assai; vide che per la tranquillità del sito e per la salubrità dell'aria rispondeva ottimamente alla sua intenzione di collocarvi i novizi e gli studenti di filosofia. Inoltre poteva considerarsi come punto centrale per i suoi collegi del Piemonte e della Liguria, col vantaggio che la ferrovia passava a circa mezzo chilometro di distanza».[38]

Segue un'ampia descrizione delle varie difficoltà insorte dopo queste prime mosse, soprattutto da parte dei francescani, preoccupati di veder preclusi i loro antichi diritti presso il santuario, qualora fosse subentrato don Bosco. I tentativi messi in atto per salvaguardare equamente gli interessi dei singoli (francescani, don Bosco e municipio) non ebbero lo sperato effetto, nel senso che una lettera dell'autorità ecclesiastica, proveniente da Roma l'11 dic. 1877, accordava il permesso della Santa Sede «che vi dimorassero *alumni congregationis salesianae* unicamente (*dumtaxat*) per la custodia ed officiatura della chiesa».[39] In sostanza sabotava lo scopo per il quale don Bosco aveva messo gli occhi sul santuario della Mellea e cioè per l'apertura di un noviziato proprio. I francescani avevano dunque visto accolte le proprie rimostranze; deluse invece le speranze del consiglio comunale e soprattutto dell'arciprete L. Mellonio, che era stato fautore convinto della venuta dei salesiani per scongiurare che maturassero altre soluzioni pericolose.[40]

Quale la parte del vescovo Pozzi in questo laborioso negoziato? Nelle *Memorie biografiche* viene fatto il suo nome una prima volta a seguito della supplica, indirizzata a Roma, alla congregazione dei vescovi e regolari dal Mellonio, che ebbe come effetto la risposta, limitante per i salesiani, dell'11 dic. 1877. Viene precisato che questa supplica era partita dall'arciprete «con qual-

[37] MB XIII 636s.

[38] MB XIII 637.

[39] MB XIII 641.

[40] Nelle MB il Mellonio è qualificato «compatrono del convento e del santuario, secondo l'atto di cessione». Per questo «si adoperava con zelo a sciogliere l'opposizione dei Minori osservanti» (MB XIII 640).

che appoggio del vescovo monsignor Placido Pozzi».[41] Sembra di poter capire: l'ordinario aveva fornito un sostegno in qualche modo stentato. Questa interpretazione trova conferma dal modo con cui il biografo commenta la concessione venuta da Roma in risposta agli sforzi di chi paventava l'alienazione del santuario: «Il vescovo temeva che un istituto salesiano fosse per danneggiare le scuole apostoliche»,[42] mentre manca allusione di sorta ai francescani che ufficialmente erano gli interessati. Nonostante tutto, le trattative continuarono il loro corso nel 1878, grazie al Mellonio, il quale faceva da tramite tra il vescovo e don Bosco. È interessante anzi rilevare che fu proprio don Bosco, sia perché parte in causa, sia forse per l'esperienza passata, ad insistere apertamente col Mellonio sul ruolo-chiave che il Pozzi aveva nella questione. Ciò risulta in modo preciso da una sua lettera al mediatore, appunto l'arciprete di Farigliano.[43]

Sta di fatto che era stato il documento ufficiale dell'autorità romana ad indicare come principale interlocutore nella vicenda il vescovo.[44] Accostando la lettera di don Bosco a Mellonio del 3 agosto 1878 ad un'altra lettera, pubblicata nelle *Memorie biografiche*, del vescovo di Mondovì a don Bosco del 12 agosto 1878,[45] risulta palese il collegamento. Il Pozzi, investito da Roma del compito di regolare un negozio nella sua diocesi e in contatto col Mellonio, che svolgeva la mediazione sul luogo, si indirizzava a don Bosco per un approccio ufficiale, invitandolo a chiarirgli «in termini precisi quali stabilimenti Ella intenderebbe fare nel convento della Mellea, e quale aiuto Ella mi darebbe nella deplorevole scarsità di sacerdoti che anch'io vo lamentando».[46]

Il biografo annota con scrupolo le postille, di mano di don Bosco, che si leggono sopra lo scritto del Pozzi, cioè : «Studentato e noviziato per ora» in riferimento alla prima domanda, e «Quello che si può» per la richiesta d'impiego di salesiani nella diocesi. Sempre secondo le *Memorie*, la questione a questo punto era entrata in una fase di stallo pressoché irreversibile:

«Dopo [don Bosco] rimise il foglio così postillato a don Rua indicandogliene il motivo con questa frase, scritta in capo: "A D. Rua per sola memoria". È evidente che

[41] MB XIII 640.

[42] MB XIII 641.

[43] Ringrazio G. Conterno, che mi ha cortesemente trasmesso la lettera conservata nell'archivio parrocchiale di san Giovanni Battista in Farigliano. Ecco il testo: «Carissimo sig. arciprete. Come vede, la cosa è in mano del vescovo di Mondovì. Io credo che v.s. possa andargli a parlare, e se esso non è contrario, la cosa è bella e fatta. Ad ogni modo quando avrà parlato col vescovo, mi scriva. Per sua norma la concessione così espressa "*Iuxta petita*" è assoluta, solamente che devonsi compiere i pesi, e stare agli ordini della s. Sede. Il vescovo è incaricato di dare corso alla disposizione. In ogni caso si faccia ciò che è meglio nel Signore. Ogni bene a lei e mi creda in G.C. aff.mo amico sac. G. Bosco. Torino 3 agosto 1878. P.S. Ritenga presso di sé copia fedele di ogni cosa».

[44] MB XIII 641.

[45] MB XIII 641s.

[46] MB XIII 642.

per lui la partita era, se non abbandonata, almeno sospesa. D. Bosco in queste congiunture non forzava gli eventi. Qualche barlume di speranza balenò ancora agli amici fariglianesi negli anni successivi al 1885; ma erano focherelli di paglia: D. Bosco non vi fece più caso».[47]

Di fatto il progetto di Mellea non ebbe seguito e, se vogliamo, veniva ad aggiungersi agli altri tentativi senza esito, collezionati in quegli anni nella diocesi monregalese. Fatta astrazione dei particolari, fermiamoci a schematizzare ora le posizioni di don Bosco da una parte e del Pozzi dall'altra. Sembra poter riscontrare due direzioni di marcia fra loro divergenti. Il vescovo mostra di voler trattare la questione come un fatto che si colloca all'interno delle esigenze del proprio territorio di giurisdizione; don Bosco si muove in una dimensione spaziale sempre più in continua espansione: i punti di riferimento non potevano essere gli stessi. Con muto imbarazzo e anche con un certo rincrescimento ciascuno appare intento a seguire la strada che sente sua.

A monte di questo progetto caduto può proiettare una giusta luce una lettera dell'arcivescovo di Torino, Gastaldi, indirizzata a mons. Pozzi in data 24 maggio 1877. L'abbinamento delle due figure Gastaldi - don Bosco può indurre a prima vista a pensare ad una testimonianza negativa, tenendo conto della tensione esistente tra loro proprio in quegli anni. Tralascio di soffermarmi sulla nota vicenda dei loro rapporti, rimandando al recente lavoro critico di G. Tuninetti.[48]

La lettera del presule torinese, che ora prenderemo in visione, suona come risposta ad una precedente di Pozzi e tocca direttamente il tema dell'insediamento salesiano a Mellea, ma ci permette pure di riprendere l'intero discorso sulle mancate fondazioni precedenti nella diocesi di Mondovì, ed anche di risalire al problema più generale: quello della coesistenza tra l'autorità episcopale e le nuove forze emergenti della Chiesa in un mondo inquieto e in rapido mutamento. Il Gastaldi dipinge un quadro a metà strada tra il serio e il faceto con una dosatura umoristica molto efficace. Al centro si staglia la figura di don Bosco, anche se il suo nome è accuratamente evitato:

«Se vi ha caso in cui abbiasi da applicare il proverbio: *qui in uno commodum, in alio incommodum sentire debet*, egli è quello in cui un vescovo abbia dentro la sua diocesi quel galantuomo che v. e. mi accenna nella sua lettera delli 23 corrente mese. Esso è per certi rispetti un sole; ma, come il sole, ha le sue macchie. Lo spirito di autonomia e di indipendenza vive in esso e assai si pone a paro al vescovo della diocesi; e se il vescovo non lo lascia in libertà piena di fare, parlare, stampare quanto gli aggrada, gli muove guerra. In fatto di denaro, se si ha a fare con esso, è un mal fare; e bisogna cedere se non si vogliono soffrire mali di capo. Certamente che se esso impianta una casa nella diocesi di Mondovì, il collegio vescovile ed anche il seminario chiericale ne possono avere danno ed anche grave. Molti dei giovani di talento saranno tratti al suo oratorio, e si faranno membri della sua congregazione; ché esso ogni anno colla mestola

[47] MB XIII 642.
[48] G. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* II 259-290.

in mano schiumerà per sé il meglio e manderà il rimanente al vescovo perché lo ponga nel suo seminario. Da che esso ha ottenuto l'approvazione della sua congregazione non mi ha mandato che 4 o 5 individui all'anno per vestirli da chierici, dei molti miei diocesani che frequentano le sue scuole, e sono nei suoi oratori.

E nulladimeno come farei ad opporvisi? Esso ha l'appoggio di molti cardinali ed è nelle grazie del S. Padre: e in qualunque conflitto tra il vescovo e quell'anima buona, si crede assai più a questa che a quello.

V.s. potrebbe, quando sia il tempo opportuno, chiamarlo a sé, e invitarlo a dire chiaro che cosa esso vuole fare nella sua diocesi; e giovandosi del diritto canonico, il quale non permette ad alcun ordine religioso di impiantare casa, od una nuova casa nella diocesi senza il permesso del vescovo, dichiarargli quanto esso stima a proposito di permettere o non permettere, e sostenere piuttosto un po' di lotta sul principio, anche non lasciandosi muovere da qualche parola che venga da Roma, che avere poi a lottare senza frutto quando se l'abbia in casa. Anzi prima che si venga all'acquisto dell'edificio di Mellea sarebbe meglio avere un abboccamento col detto ecclesiastico e parlar chiaro.

Io non posso dirle né suggerirle altro. Si tratta di un soggetto il quale vuol fare e fa del bene; ma assolutamente vuol farlo *a modo suo* e grida forte e dà botte da orbo contro chiunque non approvi il suo operare *a modo suo*. Io ne sono alle prove, e ne sarò *usque ad ultimum* non ostante tutto il bene che gli ho fatto e gli facio (*sic*) ancora».[49]

Ghilardi, Pozzi, Gastaldi: tre vescovi che appaiono alle prese con lo stesso problema, cioè come realizzare il loro compito primario dentro una società non più compatta come un tempo, che ora discute e rifiuta il messaggio religioso. Tale impegno richiedeva prima di tutto un clero molto efficiente; di qui la cura per un piano educativo adeguato ai bisogni.

Rievangelizzare la gioventù dispersa era un cardine essenziale, in testa ai programmi di don Bosco. Eppure i vescovi rivelano manifesta perplessità, per non dire preoccupazione, nei confronti di questo prete, che è diventato un *leader*, ed è visto un po' come un effetto «tornado» a causa del suo dinamismo dilagante e inarrestabile. Ma il problema non era né nuovo né improvviso: il discorso di Ghilardi a don Bosco fin dal 1862 è a questo proposito significativo. Si può ribattere che, nell'area dell'antico Stato sabaudo, altri vescovi gli avevano detto di sì. Citiamo il Galletti, vescovo di Alba, che permise un insediamento a Cherasco nel 1869.[50] Fondazioni risultavano nelle diocesi di Casale e di Genova sin dal 1864, come ben sapeva il Ghilardi.[51] Perché dunque

[49] AVM *Carte Pozzi* 21 (l'arciv. Gastaldi a Pozzi, 24 maggio 1877). Nell'anno in cui Gastaldi scriveva questa lettera, aveva manifestato l'intenzione di dimettersi per la tensione esistente a Torino fra lui e don Bosco (cf TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* II 271ss.). Sempre nel 1877 possiamo vedere don Bosco avviare un'iniziativa tipografica ben diversa da quella precedente delle LC. Si tratta del BS con motivazioni che mettono in luce la consapevolezza raggiunta d'aver aperto – con l'opera salesiana – una strada nuova, che andava sostenuta anche attraverso uno strumento qual era appunto la nuova pubblicazione (P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, III: *La canonizzazione (1888-1934)*, Roma, LAS 1988, p. 13).

[50] MB IX 671ss 737 787 837. Vedi anche P. STELLA, *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, Roma, LAS 1980, p. 145s 430-432.

[51] Il Ghilardi nella lettera commendatizia per don Bosco (1864) affermava che a quell'epoca

troviamo nei vescovi di una stessa zona predisposizioni diverse? Sarebbe interessante avviare un'indagine rigorosa per analizzare i singoli casi e successivamente abbracciarli in un quadro comprensivo da cui trarre conseguenze più aderenti alla realtà. Innegabile in ogni modo, nei tre vescovi che consideriamo, è la stima incondizionata per la straordinaria realizzazione che era sorta, grazie all'apostolo di Castelnuovo,[52] anche se essi la vedevano integrata nell'esigenza centrale di non delegare a lui compiti ch'essi ritenevano propri.

3. Tentativo di spiegazione dei fatti

Focalizzando ora il discorso sulla diocesi di Mondovì, possiamo domandarci in che misura erano giustificati i timori sia del Ghilardi come del Pozzi, o più propriamente qual era la consistenza del clero nella diocesi di Mondovì, verso cui dedicavano tanta attenzione. È possibile avere una risposta esauriente sulla base della relazione della «visita ad limina» inviata da Pozzi a Roma nel 1876:

«Il clero, sebbene sia ora in molta diminuzione, fu sempre, paragonato a quello delle diocesi vicine, assai numeroso. Nei due decenni del vescovato di mgr. Buglioni, cioè dal 1824 al 1842, la media degli ordinati sacerdoti fu di 28 all'anno; nei tre decenni di quello di mgr. Ghilardi, cioè dal 1842 al 1873, fu di 16; ed in quest'ultimo triennio fu di 10. Al presente però la diocesi conta ancora 583 sacerdoti, cioè uno ogni 300 abitanti, compresi i vecchi ed inabili che formano pressocché il terzo del numero citato, oltre gli altri molti che col consenso dell'ordinario lavorano in altre diocesi».[53]

I valori numerici riportati non si possono definire bassi, ma preoccupante era il calo progressivo che non accennava a decrescere.[54] In varie occasioni sia

i salesiani avevano fondazioni a Mirabello (Casale) e a Genova (MB VII 409 519ss.). Vedi anche STELLA, *Don Bosco nella storia economica* 123-157. Altre fondazioni nascevano a Lanzo (Torino) nel 1864 (MB VII 691ss.) e ad Alassio nel 1869 (MB IX 844). A partire dal 1870 don Bosco fece stampare ogni anno il catalogo delle fondazioni in Italia e all'estero (Europa e America Latina).

[52] A proposito di Pozzi cf anche una sua lettera posteriore (25 ott. 1882), conservata nell'ASC, 126/2, *Pozzi P.* [micr. 1563/B2]. Scriveva Pozzi a don Bosco: «Prendendo viva parte alla sua consolazione per la prossima consacrazione della chiesa di san Giovanni Evangelista e applaudendo di cuore al programma delle funzioni stabilite, mando il mio obolo, raccomandando me e tutta la mia diocesi alle preghiere della famiglia salesiana e del suo ven. capo». Cf anche TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* II 279. Don Bosco rispondeva da Torino in data 29 ottobre al vescovo con un biglietto di ringraziamento, che il Pozzi conservò tra le proprie carte a Mondovì.

[53] Archivio segreto Vaticano, Congregazione del Concilio, *Visite ad limina Montis Regalis*, 546: relazione dell'11 maggio 1876, appendice n. 2 dal titolo: «Cenni statistici sulla diocesi di Mondovì». Anche Gastaldi – è stato detto – dava un'importanza notevolissima alla funzione dei seminari (TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* II 161). Interessanti le tavole statistiche (*ivi* 162) sulle presenze dal 1875 al 1883. In una sua circolare del 18 maggio 1882 l'arcivescovo calcolava che per i suoi 650.000 diocesani avrebbero dovuto esserci 2.600 sacerdoti, «vale a dire quattro per ogni mille abitanti» (*ivi* 151).

[54] Cf in TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* II 149 i valori riferiti all'anno 1879, per Torino. Vedi

Ghilardi che Pozzi risultano concordi sulla sanità del sentimento religioso della popolazione diocesana, ma agganciano questo dato positivo alla cultura contadina prevalente nella zona. Ne consegue che anche per questa ragione essi ritenevano l'opera salesiana soprattutto destinata alle grandi aree urbane, insidiate dall'indifferentismo o dalla propaganda antireligiosa.

Di natura molto più complessa erano invece i problemi di Gastaldi.[55] C'è pure un altro aspetto, degno di rimarco, che emerge in tutta la sua trasparenza nella lettera, ora riportata, dell'arcivescovo di Torino, cioè l'atteggiamento troppo condiscendente della Santa Sede verso don Bosco, che si motiva di solito sia sui meriti altissimi del fondatore, sia sull'estrema difficoltà dei tempi. In realtà sono gli anni duri degli attacchi polemici alla Chiesa da parte di un laicismo aggressivo e dissacrante, contro cui bisognava difendersi, ma non è serio addossare tutti i mali solo ad esso. Quale responsabilità effettiva nella crisi portava la politica sia passata sia immediata della Santa Sede? Senza dubbio si pagavano gli effetti deleteri derivanti dalla «questione romana», ultimo tratto di un lungo percorso senza uscita, imboccato dal lontano '48 con la manovra restauratrice del card. Antonelli.

Sul piano teologico, la linea segnata dal magistero di Pio IX e l'ecclesiologia, scaturita dal Vaticano I, e praticamente concentrata sul dogma dell'infallibilità, cioè sulla figura del papa, rafforzarono sempre più il centralismo. Questa direttiva produsse degli indubbi vantaggi sul piano generale della difesa dei valori bersagliati dall'offensiva laicista, ma determinò degli effettivi disagi in non pochi casi a vescovi, che pure avevano sempre dato prova di fedeltà alla Chiesa. L'intransigenza metteva invece al riparo don Bosco, agli occhi dell'autorità romana, perché ne accettava senza discutere le regole, sia pure con uno stile tutto personale. La sua adesione di principio ad essa non lo bloccava nei movimenti, perché nella prassi egli superava con agilità le strettoie del suo dettato rigido: grazie alla prontezza di un intuito eccezionale, egli sapeva rendersi integralmente disponibile agli immediati bisogni che coglieva intorno a sé. Il conformismo formale, amalgamato all'anticonformismo dell'azione pratica, gli acquistava dunque quella valenza persuasiva che gli procurò tante simpatia negli alti ranghi della Chiesa e presso Pio IX in particolare. Bisogna dire che nel clima greve della corte, inchiodata alle regole del cerimoniale, questo prete contadino doveva fare l'effetto di una raffica d'aria balsamica. Sappiamo anche che le predilezioni di papa Mastai non sempre coincidevano

anche P. STELLA, *Il prete piemontese dell'800: tra la rivoluzione francese e la rivoluzione industriale*: Atti del convegno a Torino 27 maggio 1972 nella «fondazione Giovanni Agnelli», Torino 1972. Per il periodo successivo cf A. ERBA, *Preti del sacramento e preti del movimento...*, Milano, F. Angeli 1984. Una bibliografia interessante si trova nel contributo di X. TOSCANI, *Per una storia del reclutamento sacerdotale in Lombardia nel secolo XIX*, in: *Chiesa e religiosità in Italia*. «L'Unità (1861-1878)», Milano, Vita e Pensiero 1973, p. 434-444.

[55] G. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* II. Sono minuziosamente analizzate le ragioni di urto fra i due personaggi, mentre le conclusioni finali sono a p. 264.

con quelle dei prelati delle congregazioni romane, ma questo non preoccupava don Bosco che si sentiva sostenuto al vertice e contava su quell'appoggio.[56]

Riserve critiche nei suoi confronti non gli furono risparmiate, nello stesso ambito di Torino, dal rappresentante ufficioso dell'autorità pontificia, mons. Tortone, cioè da un uomo di pretta estrazione curiale. È noto che la Santa Sede utilizzò talora don Bosco in compiti delicati, per es. nella questione delle sedi vescovili vacanti dopo la presa di Roma.[57] Il Tortone aveva il compito di far da collegamento tra la segreteria di Stato e questo agente anomalo rispetto ai canoni tradizionali. È comprensibile che qualche volta restasse disorientato davanti alla sua metodologia non propriamente diplomatica, e non mancava di notarlo con qualche frecciata discreta verso un personaggio tanto imprevedibile e trasgressivo, almeno ai suoi occhi.[58] In ogni caso i risultati che si vedevano, soprattutto nel campo della società giovanile, costituivano il *test* più convincente in favore di don Bosco. E Pio IX, anche se ormai vecchio e debilitato, non aveva rinnegato gli impulsi tipici del carattere che nell'arco del pontificato avevano inferto ben più di un sobbalzo ai suoi diretti collaboratori, specialmente nel campo politico. Il suo rapporto di fiduciosa intesa verso il fondatore di Valdocco lo portava ad accoglierne le richieste dirette senza

[56] La rigorosa biografia di Pio IX, scritta da G. MARTINA, mette più volte in luce questa caratteristica tipica del papa: *Pio IX (1848-1851)* e *(1851-1866)*, Roma, Università Gregoriana 1974-1986. È in preparazione il 3° e ultimo volume.

[57] F. MOTTO, *L'azione mediatrice di don Bosco*. Cf anche l'opera di TUNINETTI.

[58] Cf, per es., il suo rapporto al segretario di Stato del 29 agosto 1871 (ASV, S.S. an. 1871, rubr. 165, fasc. 8, p. 11-13). Il Tortone avrebbe dovuto trasmettere a don Bosco «l'importante piego» ricevuto da Roma e da recapitare al re, ma ne era stato impossibilitato: «[...] quando mi pervenne quel piego il sig. don Bosco trovavasi, come trovai, a Nizza Monferrato, ed avendogli spedito a breve intervallo di tempo due miei telegrammi pregandolo a ritornare il più presto possibile a Torino, dovendo parlargli *d'un affare urgentissimo, il quale richiedeva qui la di lui presenza* mi rispose *che* per motivi di sanità e per altri suoi affari non sarebbe ritornato che fra sei o sette giorni, e *che* od andassi io da lui, o gli facessi noto per lettera l'affare di cui si trattava. Può ben immaginarsi l'eminenza vostra r.ma che non ho certamente eseguito né l'una né l'altra di tali proposte, e tanto meno la seconda di affidare cioè ad una lettera un affare sì geloso, epperciò dopo aver doverosamente adempito le v.me di lei ingiunzioni in proposito, ma senza esito, mi sono permesso di interpretare l'intenzione dell'em.za v.ra r.ma cercando un'altra via che mi lasciasse travedere la probabilità d'un buon successo». In sostanza il Tortone si era servito del can. Gazzelli di Rossana, definito «persona di mia intima fiducia, dotata di somma prudenza e perspicacia, già confessore della principessa Clotilde e della principessa d'Aosta, ora regina di Spagna». L'intermediario scelto era in realtà idoneo a tutti gli effetti. Interessante riscontrare la sequela dei titoli elencati, che sembrano scelti apposta per evidenziare il divario che il Tortone intendeva fissare tra il Gazzelli e l'uomo di fiducia del papa: «Chieggo ora umilissime scuse all'eminenza vostra r.ma, se mi prendo la libertà di esternarle una mia supposizione, che cioè la momentanea assenza di don Bosco abbia meglio contribuito che non la sua presenza ad un sì felice risultato; sia perché è qui cosa ben nota che l'ottimo don Bosco non gode troppa simpatia presso le persone della corte, e che la sua cooperazione anche indiretta in quest'affare non sarebbe stata ravvisata *in alto* troppo di buon occhio, sia anche perché il medesimo non sa sempre conservare il secreto colle persone di sua *intimità*, specialmente ove si tratti di far spiccare il conto in cui è meritamente tenuta costà la sua persona». Cf anche F. MOTTO, *L'azione mediatrice* 308.

preoccuparsi dei riflessi locali nei confronti dell'autorità episcopale, appunto, a Torino.

Possiamo farci a questo proposito una domanda. La tensione fra don Bosco e Gastaldi costò molta amarezza soprattutto a quest'ultimo, che era nella posizione più scomoda. Se l'avesse affrontato con una carica robusta di *humour*, proprio come nella lettera a Pozzi, non sarebbe riuscito ad ammorbidire, almeno in parte, la situazione? Sta di fatto che la sua fiera rettitudine coniugata a scarsa flessibilità si ritorse su di lui in maniera drammatica proprio negli ultimi anni di episcopato.

Riprendo le conclusioni sintetizzate da G. Tuninetti dopo l'esame dell'intera vicenda Gastaldi - don Bosco:

> «Il nocciolo della questione era in ultima analisi il rapporto di don Bosco e della sua congregazione con l'autorità vescovile. Da un lato stava l'arcivescovo, che tendeva a far valere la sua autorità nei campi che riteneva di sua competenza, dall'altra don Bosco, che a sua volta tendeva a dilatare sempre più i confini dell'esenzione con un ricorso sempre più frequente a Roma. In ogni modo si innescava un meccanismo perverso, giocato sul binomio autorità vescovile ed esenzioni-privilegi».[59]

Il giudizio coglie nel segno, soprattutto per quanto concerne il pontificato di Pio IX, per le ragioni sopra addotte. Ma è valido anche se ci proiettiamo a quello di Leone XIII, che per temperamento era agli antipodi del predecessore, specialmente per quanto riguarda l'impulso all'emotività. C'è da considerare infatti che, quando papa Pecci iniziò il suo pontificato, don Bosco aveva ormai definitivamente impostato e avviato la sua opera. Certo il nuovo papa, consapevole delle difficoltà che da vescovo aveva personalmente subito, sarebbe stato predisposto ad intenderne le ragioni, ma fatalità volle che s'intrecciassero altre componenti negative. La principale fu la ripresa della «questione rosminiana», che pesò duramente e inesorabilmente su Gastaldi, perché lo pose in un confronto assai delicato davanti al papa dell'*Aeterni Patris*.

Oggi chi con mentalità moderna si accosta a tutta quella complessa problematica rimane non poco sconcertato davanti all'asprezza dei contrasti (questione salesiana e questione rosminiana) che travagliarono l'episcopato torinese di Gastaldi. Ma coglie anche con più immediatezza che si trattava di un conflitto emblematico di una visione di Chiesa rigidamente clericale, che oggi risulta scaduta o sconfitta nella mentalità dei più.

A Mondovì mancarono fortunatamente le condizioni che resero così pesante la convivenza a Torino. Resta d'obbligo in ogni modo tirare le somme per vedere se e per quali motivi i vescovi monregalesi furono estranei all'opera di don Bosco. Credo che si possa concludere che questa estraneità non ci fu. L'uno e l'altro dimostrarono in modo chiaro d'aver compreso il significato dell'azione salesiana nelle contraddizioni della loro epoca ed entrambi apprez-

[59] G. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* II 264.

zarono la figura prestigiosa di don Bosco come una sfida nella crisi del tempo. Senza scendere mai in polemica essi intesero però salvaguardare certe loro prerogative all'interno della diocesi: ai tempi di Ghilardi, don Bosco non volle (e forse non avrebbe potuto) imporsi; all'epoca di Pozzi, l'orizzonte gli schiudeva ben altre prospettive per la sua congregazione, che era giusto assecondare. L'occasione passò, le circostanze si addensarono in un gioco diverso di combinazioni e l'insediamento salesiano sfiorì senza mai toccare la sua realizzazione nella diocesi monregalese.

DON BOSCO E DON GUANELLA*

Michela CARROZZINO

1. Introduzione

Gli esercizi spirituali che don Bosco tenne nel seminario di Bergamo nel 1861 ebbero una risonanza significativa non solo nei chierici dello stesso seminario, i quali successivamente scrivendo a don Rua o ricordandoli a voce ne trasmisero la memoria, ma anche nei giovani del seminario di Como e fra questi in Luigi Guanella.[1]

È questo l'inizio della conoscenza tra don Bosco e don Guanella la quale si trasformerà in collaborazione e affettuosa amicizia.

Don Guanella nel 1870 «corre a Torino a visitare don Bosco», e queste visite si fanno sempre più frequenti, anche perché egli vi accompagna giovani e giovanette da avviare alla vita religiosa.[2]

Nel 1872 ottiene da don Bosco di stampare nella tipografia di san Francesco di Sales la sua prima operetta giovanile: *Saggio di ammonimenti famigliari per tutti ma più particolarmente per il popolo di campagna*, libro considerato dall'Arma dei carabinieri e dal delegato di pubblica sicurezza di Chiavenna «pieno di concetti esagerati e sovversivi».

Fu a causa di quest'operetta che a Luigi Guanella fu attribuita «una irrefrenabile tendenza alla propaganda reazionaria clericale».[3] Pietro Buzzetti[4]

* Don Luigi Guanella (1842-1915) «salesiano» dal 1875 al 1878. Non è possibile offrire tutta la ricerca (prossima per le stampe) fatta per delineare il rapporto fra don Bosco e don Guanella. Il presente è solo un saggio di documentazione.

[1] Cf MB VI 843-846; G.B. LEMOYNE, *Vita del Servo di Dio Giovanni Bosco*, vol. 1, Torino, SEI 1929, p. 620-622; Mons. Cattaneo Angelo, *lettera* a don Rua, 5 aprile 1909, in: ASC 123 *Cattaneo*; L. GUANELLA, *Pensieri intorno a don Bosco*, in: ASC 123/3 *Guanella* [manoscritto].

[2] Cf il registro generale 1873 dell'ASC; L. Guanella, *lettera* al Superiore di Rho, 23.07.1874, in: Archivio del Centro Studi Guanelliani (d'ora in poi ACSG); G. CAPETTI, *Cronistoria dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, vol. 2, Roma, Istituto FMA 1974-1978, p. 132s.

[3] *Lettera* del prefetto di Sondrio al procuratore del re, 29.05.1880, in: Archivio di Stato di Sondrio, fondo prefettura, fasc. 67.

[4] P. Buzzetti (1862-1928), nipote di don Guanella, dimorerà per quattro anni nella casa di don Bosco (1875-1879) e poi entrerà nel seminario di Como; è autore di oltre duecento opere storiche riguardanti la Rezia Chiavennesca.

considera il *Saggio* improntato a tale marcata intransigenza per cui «fu [per don Guanella] buon consiglio abbandonare la diocesi e rifugiarsi nella città più affezionata alla monarchia sabauda, e là, a Torino; moltissimo difatti apprese studiando l'esperimentato Fondatore della Pia Società Salesiana».[5]

In realtà per don Guanella il tempo di Savogno (1867-1875) fu travagliato anche per altre ragioni. La sua intraprendenza nel campo educativo venne mortificata con una nomina all'insegnamento nelle scuole elementari e serali che fu oggetto di discussione e venne infine revocata; il consiglio comunale concedeva e il consiglio scolastico provinciale respingeva le delibere con motivazioni non sempre identiche: «perché non è opportuno che don Guanella insegni in tre classi miste» (1868); «perché non munito di regolare patente» (1870); «perché addetto alla cura d'anime» (1871); «per aver fatto pubblica professione di principi ostili alle istituzioni nazionali ed all'unità della patria nonché contrari alla tolleranza ed al quieto vivere fra le varie classi di cittadini» (1872). Di fatto gli tolsero l'insegnamento.[6]

Nel 1872 don Guanella incomincia a chiedere a don Bosco di accoglierlo nelle sue case.[7] Nonostante che don Guanella a Savogno svolgesse un'intensa attività sacerdotale,[8] «gli pareva d'aver – ormai – compiuto l'ufficio suo»;[9] e chiese alla Curia di Como di poter concorrere per altre parrocchie, ma l'esito fu sempre negativo.[10]

2. Luigi Guanella «salesiano»

Don Guanella, scrittore in polemica con l'autorità dello Stato, escluso dalla scuola in modo da togliergli ogni possibilità di influire sulle coscienze dei savognesi; prete afferrato dai problemi della gente ma costretto a ridimensionare le sue idee, cerca un campo di lavoro più ampio e chiede nuovamente a don Bosco di accoglierlo tra i suoi salesiani.

La sua decisione, però, è ostacolata dall'arcivescovo di Torino, mons. Lorenzo Gastaldi, il quale scrive al vescovo di Como «che egli per ragioni che è inutile addurre e che riguardano l'interno governamento della sua Diocesi non darà il *Maneat* e molto meno la facoltà di ascoltare le Confessioni sacramentali

[5] P. BUZZETTI, *Le chiese nel territorio dell'antica comunità di Piuro*, Tip. Volta di Caccia e Corti 1921, p. 132.

[6] Cf Documentazione – Archivio comunale di Piuro – cartella 48, cat. IX – Istruzione fascicoli, 14-15-16.

[7] Cf Documentazione – Archivio Curia Vescovile di Como – titolo III, fasc. 1872.

[8] Cf Documentazione – Archivio parr. di Savogno dep. presso Arch. parr. di Villa di Chiavenna, vol. II, III.

[9] L. GUANELLA, *Le vie della Provvidenza* p. 68 [manoscritto].

[10] Cf Documentazione – Archivio Curia Vescovile di Como – cartella 1870-1873, tit. III.

al Sacerdote amministratore della parrocchia di Savogno che intende recarsi a Torino».[11]

Il Vicario generale mons. Calcaterra scrivendo al parroco vicario foraneo di Prosto assicura che «i motivi da cui fu indotto [l'arcivescovo di Torino] a questo sono affatto estranei alla persona di don Luigi Guanella».[12] È chiaro il riferimento al conflitto che c'era tra don Bosco e mons. Gastaldi.[13] Infatti il vescovo di Como Pietro Carsana a don Guanella dice:

«L'arcivescovo di Torino mi scrive in data 1 dicembre che non permette al Sac. Michele Sala[14] di uscire dalla sua archidiocesi, e non dà a lui nessuna facoltà di confessare fuori della sua archidiocesi, come non pare disposto a dare facoltà alcuna a lei se entrasse in Torino. L'arcivescovo adduce la ragione che tutto questo s'è fatto senza il suo consenso, e si lamenta di don Bosco, che mentre per altro fa tanto bene, non usi col suo Arcivescovo la dipendenza che dovrebbe».[15]

Don Guanella, prima ancora di ricevere questa esplicita comunicazione dal suo vescovo, scrivendo a don Bosco riconduce il diniego a tutt'altre motivazioni:

«Forse ordini così severi saranno stati provocati dalla polizia di qui. Non saprei immaginar altro in questo momento. Ed Ella sa come io sia sotto la sorveglianza della polizia dopo che venne alla luce quel mio libretto *Ammonimenti etc.* Io mi raccomando a Lei e prego il Signore che faccia scomparire questo buio procelloso, e così presto la possa raggiungere. È un mistero il decreto di Mons. Arcivescovo. Che c'entrava io con lui? Io non sarei dipeso dalla sua giurisdizione [...]».[16]

Don Guanella è deciso a raggiungere don Bosco «se non in Torino in qualche altro suo collegio».[17] Don Bosco il 12 dicembre 1874 da Nizza marittima, raccomandando a don Guanella «di non lasciare affari imbrogliati, che possano richiamarlo in patria», gli scrive: «Il suo posto è pronto. Ella può venire quando vuole. Giunto a Torino stabiliremo intorno al luogo ed alla casa che più le converrà».[18] E «tanto feci – scriverà in seguito don Guanella a don Mariani parroco di Pusiano – finché espugnata la volontà del Vescovo e posto

[11] *Lett.* di mons. Calcaterra al Parroco Vic. For. di Prosto, 03.12.1874, in: ASC 123/2 *Guanella*. Cf *Documenti Lemoyne*, vol. XIV, in: ASC 110/A063.

[12] *Ivi.*

[13] Per un approfondimento dei rapporti tra don Bosco e Lorenzo Gastaldi, cf G. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi*, Vol. II, Roma - Casale Monf., Piemme 1988; P. STELLA, *Don Bosco* III 86-90; *Documenti Lemoyne*, vol. XIV, in: ASC 110/A063.

[14] Don Michele Sala è il sacerdote che supplirà don Guanella a Savogno – Maestro, proveniente da Reano.

[15] Pietro Carsana, *lett.* a L. Guanella, 05.12.1874, in: ASC 123/2 *Guanella*.

[16] L. Guanella, *lett.* a don Bosco, 04.11.1874 in: ASC 123/2 *Guanella* (Dalla sequenza della corrispondenza intercorsa tra mons. Calcaterra, don Guanella e don Bosco se ne deduce che la data di questa lettera corrisponde al 04.12.1874).

[17] L. Guanella, *lett.* a don Bosco, 04.11.1874, in: ASC 123/2 *Guanella*.

[18] E II 423.

un supplente estradiocesano, finalmente potei ricongiungermi alla Società del ven. Bosco don Giovanni».[19] Era il 29 gennaio 1875.

Il neo arrivato poco a poco si immetteva negli uffici della casa e in qualche predicazione di Maria Ausiliatrice, nei catechismi ai giovani esterni per lo più operai che frequentavano l'Oratorio di S. Francesco di Sales, in attesa che si stabilisse un impiego per lui conveniente.[20]

Don Guanella il 25 settembre 1875 a Lanzo emise per tre anni i voti religiosi, testimoni i sacerdoti Giovanni Cagliero e Francesco Dalmazzo. La vigilia della sua professione religiosa, il 24 settembre 1875 gli assegnarono compiti specifici: direttore dell'Oratorio di S. Luigi a Porta Nuova (Torino) ed incaricato dell'Opera dei Figli di Maria Ausiliatrice.[21] Nel 1875 l'Oratorio di S. Luigi cambia sede e don Alberto Caviglia nel ricordarlo annota che insieme al trasloco avvenne pure il cambiamento del direttore: dall'abate Teodoro Scolari che coadiuvava il prof. Mosca a don Luigi Guanella.[22] La vita dell'Oratorio è descritta da don Guanella nella conferenza generale del 3 febbraio 1876.[23]

L'Oratorio accoglieva circa duecentocinquanta giovani e di grande vantaggio a tutti quei giovani era l'esempio di coloro che appartenevano alla «Compagnia di S. Luigi»; associazione che don Guanella istituirà anche nella sua Congregazione e il cui breve regolamento, pur avendo dei punti in comune con quello salesiano, si differenzia per impostazione e sottolineature.[24] L'Opera dei Figli di Maria, promossa nel 1875 per le vocazioni adulte, considerata un servizio al clericato tendente a eludere le difficoltà inerenti al servizio militare,[25] fu per don Guanella la sua «più gran gioia e più grave preoccupazione». Don Guanella parla con entusiasmo di quest'Opera. Scrivendo a Pio IX così si esprime:

«Questi Figli di Maria sono in tutto sopra cento, e circa quaranta almeno nel futuro novembre vestiranno l'abito chiericale, perché quanto a bontà sono i giovani più esemplari, e quanto all'applicazione ammirabili. In questo anche i più discreti sono invincibili. Molti si possono ormai ripromettere di passare i cinque anni di latinità nello studio di dodici mesi, e gli altri in quello di due anni. Sono entusiasmati della persona del carissimo nostro don Bosco, ammiratori del gran Pontefice dell'Immacolata, e impazienti del ministero delle anime. Li benedica tutti, Santissimo Padre, acciocché,

[19] L. Guanella, *lett.* a don F. Mariani, 04.06.1875, in: ACSG.

[20] Cf L. GUANELLA, *Le vie della Provvidenza* 72; L. Guanella, *lett.* a don F. Mariani, 04.06.1875, in: ACSG.

[21] Cf ASC 110 *Cronachette – Barberis* 1/12.

[22] Cf A. CAVIGLIA, in: *L'Oratorio Salesiano S. Luigi Gonzaga*, Torino 1922, p. 18ss.

[23] Cf ASC 110 *Cronachette – Barberis* 1/6.

[24] Cf L. GUANELLA, *Regolamento* 1893, p. 16; *Regolamento* 1894, p. 93-95; G. BOSCO, *Regolamento della Compagnia di S. Luigi Gonzaga*, in: BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 458-460.

[25] Cf P. STELLA, *Don Bosco* I 157; «L'Unità Cattolica», 10 settembre 1875, in: OE XXXVIII 123-124.

come si spera, si moltiplichino negli anni avvenire, e tutti riescano operai valorosi nella vigna del Signore».[26]

«Il Santo Padre – scriverà don Bosco a don Guanella – con grande bontà si compiacque di leggere fino all'ultima linea la lettera indirizzata al medesimo dai Figli di Maria. Di poi si fece a dimandare il loro numero, lo studio, le speranze che se ne possono concepire, la loro sanità; se palesano tendenze per le missioni estere etc. Io ho procurato di appagarlo nel miglior modo possibile. – Ringrazio Dio, Egli disse, di aver disposto che venisse iniziata quest'opera».[27]

L'anno 1876 don Guanella deve lasciare l'Oratorio, l'Opera dei Figli di Maria e spostarsi da Torino a Trinità di Mondovì. In un primo momento, però, non era don Guanella il prete che doveva dare inizio all'Oratorio di Trinità, bensì don Luigi Porta. I signori Dupraz chiedevano – trattandosi di dare principio ad un'opera – «un sacerdote avente esperienza», «un soggetto che potesse ben condurre la barca»,[28] ed espressero tutti i loro dubbi riguardo a don Porta.[29]

Don Bosco accolse l'osservazione e mandò don Guanella. E così:

«Ringraziamenti e rispetti al M. Rev. don Bosco – scriveva Dupraz – per aver accolto le nostre osservazioni riguardo alla scelta di chi deve organizzare e dirigere la casa di Trinità. Io sono persuaso che il M. Rev. don Guanella pratico dell'importantissimo ministero sacerdotale corrisponderà pienamente ai nostri desideri e noi l'aspettiamo con letizia».[30]

A Trinità[31] era molto sentito il problema dell'istruzione.[32] I signori coniugi Dupraz, vedendo che le scuole governative accennavano «all'indifferenza in materia di religione, avvisarono i mezzi di conservare viva nel cuore della popolazione trinitese quella scintilla benefica, di che tanto si onorano i nostri antenati»,[33] e chiesero a don Bosco di assumerne la direzione.

Nel gennaio del 1876 la giunta comunale di Trinità respinge all'unanimità il progetto dell'Oratorio di don Bosco. Le cause le veniamo a sapere da una lettera del sindaco cav. Cesare Braida al fratello:

«Il motivo principale sono le informazioni confidenziali del Prefetto di Cuneo ove ci dipinge don Bosco per una persona la più contraria all'attuale governo, e che poco mantiene quanto promette. Anche le informazioni di Torino dal Provveditore scolastico

[26] L. Guanella, *lett.* a Pio IX, 01.04.1876, in: ACSG.

[27] E III 39.

[28] Dupraz, *lett.* a don C. Durando, 28.08.1876, in: ASC/389.

[29] Cf Dupraz, *lett.* a don C. Durando, 28.08.1876, in: ASC/389.

[30] Dupraz, *lett.* a don C. Durando, 04.09.1876, in: ASC/389.

[31] Don Guanella descrive Trinità, capoluogo di mandamento nella provincia di Cuneo e diocesi di Mondovì, nell'operetta *Cenni intorno alla vita di Francesca Morello da Trinità*, Milano, Tip. Eusebiana 1884.

[32] Il municipio sosteneva per la pubblica istruzione una spesa annua di lire 7779,40 (non compreso il fitto presunto del locale).

[33] G. MURATORI, *Monografia di Trinità*, Mondovì, Tip. Giuseppe Bianco 1879.

non sono troppo buone e si esprime con le precise parole "a me pare che non si possa pigliare una risoluzione la quale vincoli oltre un triennio l'amministrazione comunale". Abbiamo anche letto sui giornali il miracolo del bambino di don Bosco e questo fu il colpo di grazia per mandare tutto a monte – sono passati i tempi che si fanno miracoli».[34]

Superate tali difficoltà nel luglio del 1876 fu fatta tra don Bosco e la signora Dupraz una normale convenzione valevole venti anni.[35] Il 12 ottobre 1876 Giovan Battista Dupraz dà l'annuncio dell'apertura dell'Oratorio:

«Sotto il patronato della B. Vergine Immacolata il sottoscritto aprirà il giorno 15 novembre un Oratorio nella casa spettante alla signora Angela Dupraz in via del Portone.

Nei giorni festivi vi saranno ammessi i giovani del paese, perché possano trattenersi in amena ricreazione ed assistere alle pratiche religiose in apposita cappella.

Vi sarà anche quotidianamente una scuola privata elementare inferiore pei ragazzi più poveri del luogo ed una scuola serale. L'insegnamento e la direzione interna dell'Oratorio fu dal sottoscritto affidata a due maestri dell'Oratorio di S. Francesco di Sales di Torino».[36]

Questi due maestri furono don Luigi Guanella e il chierico Traversino, i quali dovettero sostenere gli esami di patente magistrale di grado superiore nell'agosto del 1877 nell'Istituto Magistrale di Mondovì.[37] Don Guanella a Trinità era coadiuvato da tre soci: Deppert Luigi (chierico), Traversino Giuseppe (chierico) e Lidovani Leone (coad.) e da due aspiranti: il chierico Boazzo Bartolomeo e lo studente De Valle Stefano. Il chierico Boazzo era stato mandato dal vescovo di Mondovì, mons. Placido Pozzi,[38] a prestare servizio presso l'oratorio salesiano «in pro' dei giovinetti di Trinità».[39]

La permanenza di don Guanella a Trinità favorì una familiare relazione con il vescovo mons. Placido Pozzi, al quale don Guanella fece conoscere i cooperatori salesiani[40] e con il quale rimase in stretto rapporto anche dopo aver

[34] *Lett.* del sindaco C. Braida al fratello, 17.01.1876, in: ASC/389.

[35] Convenzione tra il sacerdote don Giovanni Bosco e signora Angela Dupraz-Giusiana, Torino, luglio 1876, in: ASC/389.

[36] Documentazione in: ASC/389.

[37] Cf Documentazione Archivio Ist. Magistrale «Rosa Govone» di Mondovì.

[38] Per le relazioni del vescovo P. Pozzi cf M.F. MELLANO, *Don Bosco e i vescovi di Mondovì (1842-1897)*, in questo stesso volume; per un discorso più ampio cf M.F. MELLANO, *Orientamenti, traguardi e prospettive nell'episcopato di P. Pozzi, vescovo di Mondovì (1873-1897)* [in corso di stampa].

[39] Cf. L. Guanella, *lett.* a Mons. P. Pozzi, 02.02.1877, in: ACSG.

[40] A questo proposito è da rilevare che secondo don Guanella egli avrebbe dato qualche suo chiarimento a don Bosco in un momento in cui questi sembrava esprimere qualche perplessità sulla esatta configurazione dei cooperatori. Don Guanella in uno dei suoi racconti dice: «Era il giovedì avanti alla settuagesima del 1875. Il Venerando don Bosco uscendo dal suo Oratorio di Torino, scuoteva leggermente le spalle e diceva: parmi alleggerito di un gran peso. Indi proseguendo il cammino verso Lanzo Torinese, diceva al sacerdote che lo accompagnava: da quattro anni, penso al modo di fare un po' di bene, e non ci riesco. Ne ho parlato in capitolo e non ve-

fondato le sue Congregazioni; infatti affiderà al seminario di Mondovì alcuni dei suoi primi chierici.[41]

Il periodo che don Guanella trascorse presso don Bosco è un tempo fecondo anche per la compilazione di alcuni suoi scritti dei quali a Trinità «diversi Sacerdoti di zelo e di dottrina erano disposti a favorire la pubblicazione».[42]

«I lavori disposti per essere adattati al servizio della stampa», anche se poi furono pubblicati postumi, erano i seguenti:[43]

1. *Il buon angelo del cristiano* ossia 365 lezioni paraboliche ricavate dalla *Manna dell'Anima*;[44]

2. *Il Paradiso aperto*. Considerazioni in esempi sopra l'orazione domenicale e sulle beatitudini evangeliche ricavate dalla *Manna dell'Anima*;[45]

3. *La salute per tutti*. Esposizione della Dottrina Cristiana in 40 discorsi con parabole ed esempi;[46]

4. *Un rimedio a molti mali*, ossia una risposta in esempio ad ogni domanda del Catechismo della Diocesi di Como;[47]

5. *Un esempio per tutti* o Biografie varie;[48]

diamo luce sufficiente. Quel sacerdote modestamente espose sue idee che parvero piacere al grande istitutore. Ne volle uno schema scritto. Pochi mesi di poi usciva per le stampe, l'opera dei cooperatori salesiani: di quest'opera ne promulgarono poi lode altissima i pontefici Pio IX e Leone XIII» (L. GUANELLA, *La divina Provvidenza* 1895, p. 299; cf. L. GUANELLA, *Le vie della Provvidenza*, p. 29 [manoscritto]; ID., *Fragmenta*, p. 21 [manoscritto]). Trattandosi semplicemente di un contributo da parte di don Guanella e tenendo presente, inoltre, che don Bosco tra il 1874 e il 1876, produsse tre progetti per i cooperatori, dovrebbe apparire eccessiva la preoccupazione del Ceria di voler «mostrare quanto sia infondata l'opinione che l'origine dei cooperatori salesiani fosse dovuta ad un'idea di don Guanella, quand'egli era salesiano» (MB XII 84-85). Comunque questi cooperatori salesiani stettero molto a cuore a don Guanella, il quale si prodigò per farli conoscere e diffondere il regolamento del 1876. Nella lettera al vescovo di Mondovì mons. Placido Pozzi così scrive: «Profitto altresì di questa occasione per inchinare a V.E. Rev.ma copie due della associazione che ha per titolo cooperatori salesiani, ossia un modo pratico per giovare al buon costume ed alla civile società. È istituzione recentissima del sig. don Bosco ed è benedetta ed approvata da Sua Santità» (L. Guanella, *lett.* a mons. Pozzi, 02.02.1877, in: ACSG).

[41] Cf Documentazione Archivio Vescovile di Mondovì; L. GUANELLA, *La divina Provvidenza*, 1897, p. 23; L. GUANELLA, *lett.* a M. Giamberini, 26.09.1906; 02.10.1906, in: ACSG.

[42] L. Guanella, *lett.* a mons. P. Carsana, 20.05.1878, in: ACSG.

[43] Cf allegato *lett.* a mons. P. Carsana, 20.05.1878, in: ACSG.

[44] Quest'operetta di 365 lezioni, don Guanella successivamente la scompose e divennero più operette, delle quali solo alcune sono state già individuate, come: *O Padre! O Madre!* (1884); *Il pane dell'anima* (1884); *In tempo sacro* (1884).

[45] *Andiamo al Padre*. Inviti famigliari a ben recitare l'Orazione del *Pater noster*, Como, Tip. dell'Ordine di Cavalleri e Bazzi di Como 1880, 174 p.; *Andiamo al monte della felicità*. Inviti a seguire Gesù sul monte delle beatitudini, Como, Tip. dell'Ordine di Cavalleri e Bazzi di Como 1881, 88 p.

[46] *Vieni Meco*. La dottrina cristiana esposta con esempi in quaranta discorsi famigliari, Milano, Tip. Eusebiana 1883, 350 p.

[47] *Andiamo al Paradiso*. Brevi esortazioni in massime ed in esempi che accompagnano ciascuna risposta del catechismo, Milano, Tip. Eusebiana 1883, 264 p.

[48] Tra le biografie scritte da don Guanella le notizie di Anna Succetti le ha raccolte di pre-

6. *Metodo facile di meditare* proposto ai secolari da un religioso di san Brunone, traduzione dal francese.[49]

Mentre don Guanella è a Trinità, partecipa al primo Capitolo generale dei salesiani (1877) e l'anno successivo (1878) rientra in diocesi di Como.

3. Perché don Guanella è andato da don Bosco

Senza sottovalutare la possibile incidenza di quel clima di sospetto e di diffidenza che regnava attorno a don Guanella, nel periodo in cui egli decise di lasciare la sua diocesi i motivi emergenti che lo spinsero ad andare da don Bosco sembrano essere difficilmente riconducibili a traiettorie a senso unico.

Dalla documentazione finora vagliata, nell'ambito di un travaglio interiore che sfugge a una pura analisi storica, sembra emergere il desiderio di recarsi da don Bosco per trovare la strada giusta al fine di installare l'opera salesiana nella diocesi di Como, e per verificare la sua vocazione, in attesa che Dio gli svelasse quale fosse il suo disegno su di lui; e tale periodo risultò essere un'esperienza preziosa.

1. A varie riprese si ritrova don Guanella intento a favorire l'apertura di un'istituzione salesiana nella sua terra. Da una lettera del 17 novembre 1872, scritta da don Guanella all'arciprete di Prosto, veniamo a conoscenza che don Bosco già in quell'anno è pronto ad accettare di fondare un collegio a Bellagio a condizione che ci sia la ferrovia vicino.[50] L'anno successivo 1873 don Luigi Guanella, visto il «bisogno di educazione» della sua gente, chiede personalmente a don Bosco di aprire un collegio a Chiavenna. Il sostegno economico del convitto era basato sulla rivendicazione del frutto di alcuni territori della Valle che comuni e privati avrebbero dovuto cedere «a favore del collegio». Don Bosco dopo aver considerato attentamente la proposta e aver fatto esaminare la situazione anche da un punto di vista legale fa presente a don Guanella con lettera dell'8 agosto 1873 che «la questione è assai complicata, lunga, incerta», ma non avrebbe alcuna difficoltà di assumere la direzione

senza nel 1878 per consentimento anche di don Bosco (cf L. Guanella, *lett.* a don M. Rua, 20.11.1884) e quelle di Francesca Morello mentre era a Trinità poiché aveva assunto dai registri parrocchiali che questa giovane era morta «*in odore sanctitatis*»: *Cenni intorno alla vita di Anna Succetti della Congregazione di Maria Ausiliatrice*, Milano, Tip. Eusebiana 1884, 64 p. (Don Guanella il 7 dic. 1884 dedicò quest'operetta a mons. Giovanni Cagliero); *Cenni intorno alla vita di Francesca Morello da Trinità*, Milano, Tip. Eusebiana 1884, 72 p.

[49] *Metodo semplice di meditazione proposta ai secolari da un religioso di S. Brunone.* Traduzione dal francese del Sac. L. Guanella, Como, Tip. dell'Ordine di Cavalleri e Bazzi di Como 1880, 12 p.

[50] Cf L. Guanella, *lett.* all'arciprete di Prosto, 17.11.1872, in: A.C. Vescovile Como, fasc. 1872.

«qualora tale cosa fosse benvista dai Comuni» e naturalmente ad alcune condizioni.[51]

Nell'ottobre dello stesso anno, don Luigi Guanella presenta alle onorevoli Giunte municipali del mandamento di Chiavenna il progetto riguardante il collegio. Egli sottolinea le motivazioni che lo spingono a chiedere l'apertura del convitto ed è palese la stima e l'affetto che lo portano a voler affidare a don Bosco tale istituzione.[52] Di fatto, come don Guanella scriverà, «non se ne fece poi niente: il progresso liberalesco prendeva possesso e impediva i nostri passi».[53]

Anche quando si troverà nella casa di don Bosco continuerà a fare simili proposte. Nella cronaca di don Barberis si legge che durante la conferenza del 6 febbraio 1876 vennero esaminati vari problemi; tra questi vennero prese in considerazione nuove domande di Collegi: Albano, Magliano Sabino, Ceccano... «Qui don Guanella propose di pensare al Seminario o collegio di Ascona. È un gran seminario costruito ed aperto da S. Carlo sotto la diocesi di Como, ma nella Svizzera». Ed ancora, dopo aver parlato del collegio di Valsalice, don Guanella propose altro collegio presso il lago Maggiore.[54]

Nel 1877 a don Guanella stava a cuore che don Bosco si «accaparrasse la direzione del collegio» di Mendrisio. Egli partecipa a Como con il vescovo e diversi ecclesiastici alla riunione nella quale si dovevano prendere decisioni al riguardo e subito mette al corrente don Bosco stesso di come stanno le cose.[55] Ma «gravi ragioni fecero abbandonare il pensiero di chiamare a Mendrisio una colonia salesiana» e la direzione del collegio fu affidata al prof. Giovanni Cattaneo.[56]

Don Guanella non rinuncerà facilmente al desiderio di un'istituzione salesiana nella sua terra. Al pontefice Pio IX chiede una benedizione per la sua «diocesi di Como ché s'abbia presto un collegio della Congregazione salesiana».[57] E non poteva essere diversamente perché don Guanella stesso dirà che uno dei motivi della sua andata a Torino aveva proprio lo scopo di «pressare» e «sollecitare quest'impianto» salesiano.[58]

2. Don Guanella nel 1872 esprime apertamente la sua attrazione verso don Bosco:

«Io non ne posso più dal correre ad abbracciarmi agli istituti di don Bosco. La mia

[51] E II 297.

[52] L. GUANELLA, *Progetto per collegio in Chiavenna* – Biblioteca capitolare di Chiavenna.

[53] L. GUANELLA, *Le vie della Provvidenza* 67.

[54] Cf 110 *Cronachette – Barberis* 1/13.

[55] Cf. L. Guanella, *lett.* a don Bosco, 22.08.1877, in: ACSG; Doc. alla Sacra Congregazione dei Vescovi in Roma, 21.07.1882, in: ASC 123/2 *Guanella.*

[56] Prof. G. Cattaneo, *lett.* a don Bosco, Locarno, 07.09.1877, in: MB XIII 952.

[57] L. Guanella, *lett.* a Pio IX, 01.04.1876, in: ASC 123/2 *Guanella.*

[58] Cf doc. alla Sacra Congregazione dei Vescovi in Roma, 21.07.1882, in: ASC 123/2 *Guanella.*

inclinazione mi spinge là con tal veemenza di affetto che mai par siami rimasta ombra di dubbio. Io so di aver trovato sin dai più teneri anni speciale predilezione per tal genere di istituzione e spero che questa inspirazione parta dal Signore. Intanto penso che se nei futuri mesi del Giugno o Luglio entrante anno potessi appartenere effettivamente agli allievi del reverendissimo don Bosco, ne gioirei come di ventura e di grazia privilegiata».[59]

Questa convinzione negli anni successivi, quando è già a Torino, incomincia a coprirsi di interrogativi:

«Avrò io fatto bene a lasciare la mia Diocesi e la mia piccola Parrocchia, la quale forse cadde sotto la dipendenza di Sacerdote non zelante in tutto? Posso sicuramente fare i voti in questa religione della Congregazione di S. Francesco di Sales? Io spero grandemente perché lo stesso Sig. Don Bosco mi conforta assai. Riescirò nell'impianto di uno o più Collegi nella Diocesi di Como? O sarà meglio che mi affidi alla Missione di America? [...]. Qui mi sono spesso occupato, come in Diocesi, per monacare buone figlie; posso anche in questo proseguire con franchezza? Chissà se io sarò tanto freddo nel Divino Servizio e che cosa ricerchi da me il Signore».[60]

Dubbi che don Bosco cerca di acquietare quando esploderanno:

«*Non in commotione Dominus*. Uno che sia legato in religione, se non vuol burlare, bisogna che rinunzi ad ogni consigliere, ad ogni progetto, se non è secondo la materia dei voti e sempre col beneplacito del Superiore. Dunque adesso non si occupi, non parli, non scriva di altro fino a che sia terminato il triennio. In questo tempo parli con Gesù Crocifisso e lo preghi farle conoscere quello che lo accontenterà di più al punto di morte. Caro don Luigi, mi aiuti a salvare anime. Non mi abbandoni».[61]

Don Guanella nelle situazioni in cui don Bosco avrebbe voluto affidargli incarichi di responsabilità rifiutò e il motivo che ripeterà a più persone è sempre lo stesso:

«Don Bosco mi avrebbe mandato Direttore d'un collegio con missione in America ma io credetti di sospendere. Anzi voglio veder se posso giovare ai miei diocesani dove per verità molti mi ridono dietro, ma se il Signore vuole io ho fermo nell'anima di apportar loro un gran vantaggio».[62]

Una cosa nel cuore di don Guanella si fa sempre più certa e la dice lui stesso scrivendo con tutta franchezza al fratello: «Io non son fisso di rimanere in perpetuo con don Bosco».[63]

[59] Cf L. Guanella, *lett.* all'arciprete di Prosto, 17.11.1872, in: A.C. Vescovile Como, fasc. 1872.

[60] L. Guanella, *lett.* a don F. Mariani, 04.06.1875, in: ACSG.

[61] E III 351.

[62] L. Guanella, *lett.* a Succetti Pietro, 12.10.1875, in: ACSG. Lo scriverà anche al parroco don Felice Mariani: «Don Bosco mi avrebbe mandato Direttore in un Collegio a S. Nicolò nella Repubblica Argentina, facendo io i voti perpetui; ma io ricusai pel desiderio di giovare prima ai miei diocesani. Mi portai io bene? In generale mi porto io bene e lo Spirito che mi guidò è quello del Signore interamente?» (L. Guanella, *lett.* a don F. Mariani, 13.10.1875, in: ACSG).

[63] L. Guanella, *lett.* a Guanella Tommaso, 19.12.1876, in: ACSG.

La nostalgia del ritorno alla sua diocesi accompagna don Guanella anche a Trinità, da dove al fratello, sempre in tono di schietta familiarità, scriverà: «Alla diocesi voglio ritornare e lo farò appena ne veda l'opportunità. Intanto qui cerco di far un po' di pratica sulle spalle altrui».[64] Ed anche al vescovo di Como mons. Carsana presenta il lavoro che svolge come «opportunità di fare un bel tirocinio».[65]

I tre anni (quasi quattro) che don Guanella ha trascorso presso don Bosco egli stesso li ha definiti «dimora di preparazione».[66] Da una parte, quindi, si può essere concordi con quanto afferma Pietro Stella col dire che il tempo trascorso presso don Bosco per don Guanella «voleva essere solo un'esperienza in ordine ai propri progetti»;[67] dall'altra bisognerà non sentirsi esonerati dal considerare che il progressivo e sofferto ripensamento, dovuto non certo a viltà ma riconducibile al fatto di «voler giovare in qualcosa di più», è stato sollecitato sicuramente da fattori appartenenti al mistero vocazionale di fondatore e incoraggiato probabilmente da circostanze e situazioni concrete da individuare.

È bene inoltre tener presente che gli anni di permanenza a Torino (1875-1878) rientrano nel periodo «del consolidamento organizzativo e teorico delle istituzioni di don Bosco»[68] e che l'operetta *Il sistema preventivo nell'educazione della gioventù* viene offerta nella primavera del 1877.[69]

È un'esperienza significativa, le cui tracce si colgono leggendo gli scritti per le Congregazioni guanelliane, gli articoli del bollettino «La Divina Provvidenza», alcune operette e lettere.[70] Don Guanella invita a guardare all'esempio di santità di don Bosco,[71] incita a studiare le opere da lui scritte,[72] ad

[64] L. Guanella, *lett.* a Guanella Tommaso, 19.12.1876, in: ACSG.

[65] «S'Ella brama saperlo, io qui faccio inoltre scuola di latino e di ital. o ad una classe particolare di Chierici filosofi; più tre ore di scuola di teologia morale e dogmatica ai Chierici del Collegio nobile di Valsalice in ogni settimana. Nei giorni festivi dirigo un oratorio di S. Luigi frequentato da circa 700 fra giovani e fanciulli, e profitto dei minuzzoli di tempo per predicar talora in Torino stessa ed altrove. Finalmente avrei terminato un'opera per la stampa che ha per titolo *Guida del Cattolico*: ossia la dottrina cristiana spiegata in quaranta discorsi con parabole ed esempi. – Com'Ella vede qui è l'opportunità di far un bel tirocinio. Voglia Dio che io possa valermene in pro dell'anima mia e della altrui» (L. Guanella, *lett.* a mons. P. Carsana, 27.06.1876, in: ACSG).

[66] Cf L. GUANELLA, in: *La Divina Provvidenza*, 1908, p. 117.

[67] Cf STELLA, *Don Bosco* III 273.

[68] Cf P. BRAIDO, *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, vol. II, Roma, LAS 1981, p. 296.

[69] Per la storia dell'opuscolo: cf G. BOSCO, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù*, introduzione e testi critici a cura di P. Braido, Roma, LAS 1985. Per le fonti letterarie dell'opuscolo: cf BRAIDO, *Esperienze di pedagogia* 313.

[70] Riferimenti che rivelano qual era l'atteggiamento di don Guanella verso don Bosco. Don Guanella, da fondatore, negli ultimi anni della sua vita, ripercorrendo il cammino fatto e ripensando al tempo che abitò in quella «dimora di preparazione», così conclude: «Sia eterna gratitudine a don Bosco e alle sue case» (cf L. GUANELLA, *Le vie della Provvidenza* 78).

[71] Cf L. GUANELLA, *Regolamento* 1899, p. 114.56; *Regolamento* 1905, p. 13; *Regolamento* 1910, p. 52.56.95.

imitare il metodo preventivo;[73] anche se questo non significa dipendenza totale da don Bosco.[74] Infatti nel rifarsi sia a don Bosco sia al Cottolengo, è ben cosciente che ognuno deve seguire il suo spirito. «Guai – egli dice nel Regolamento del 1910 – se il Cottolengo seguisse lo spirito di don Bosco e don Bosco quello del Cottolengo! Questo è ammonimento grave ai Servi della Carità, i quali per quanto si vede dovranno con molta sottomissione ed umiltà continuare il proprio cammino nella via di mezzo fra l'uno e l'altro dei due indicati metodi».[75]

[72] Cf. L. GUANELLA, *Regolamento* 1899, p. 113; *Regolamento* 1905, p. 38; *Norme* 1915, p. 16. Don Guanella in particolare invita a leggere *La storia ecclesiastica di don Bosco*: G. BOSCO, *Storia ecclesiastica ad uso della gioventù*, utile ad ogni grado di persone, Torino, 1870, 369 p.; l'opera, che uscì nella collezione delle LC (novembre-dicembre 1870), è stata riedita in: G. BOSCO, *Opere e scritti editi e inediti* I, *Storia ecclesiastica*, a cura di A. Caviglia, Torino, SEI 1932.

[73] Cf. L. GUANELLA, *Massime di spirito* 1888, p. 78; *Regolamento interno* 1894, p. 92; *Regolamento* 1899, pp. 151-152; *Regolamento* 1905, p. 230; *Norme* 1915, p. 14.

[74] Il sistema preventivo di don Guanella presenta sottolineature diverse rispetto a don Bosco. È stato tentato un primo e sommario sguardo di confronto tra l'opuscolo di don Bosco e le pagine sul sistema preventivo che don Guanella inserisce nel Regolamento dei Servi della Carità, 1905, Sez. IV. Cf M. CARROZZINO, in: *Documenti Capitolari Servi della Carità*, vol. II, 1987, pp. 16-18.

[75] L. GUANELLA, *Regolamento* 1910, p. 95-96.

DON BOSCO
E L'ASSISTENZA AGLI EMIGRANTI

Gianfausto ROSOLI

Di don Bosco sono stati studiati, nelle recenti e qualificate ricerche (e ancor più in occasione di questo congresso internazionale), quasi tutti gli aspetti della sua straordinaria personalità umana, spirituale, sociale, perfino imprenditoriale.[1] Proprio sul versante delle sue iniziative ed istituzioni sociali, forse sono necessari ulteriori approfondimenti, attraverso indagini archivistiche più approfondite, per restituire, in un quadro critico, la prospettiva storica delle scelte da lui compiute, al di là dell'immagine consacrata dalla tradizione orale e dalla letteratura devota.

1. Il fenomeno migratorio nel secolo XIX

Don Bosco è stato sensibile ai processi di trasformazione e di modernizzazione della società del suo tempo, rispetto ai quali è entrato nel merito come attore protagonista e non semplice spettatore. Egli ha compreso i fenomeni della mobilità di lavoro, che spingevano ormai frotte crescenti di giovani lontano dal proprio paese per una esperienza di lavoro, a volte temporaneo, spesso stabile, in località della stessa regione (l'urbanesimo attraeva la maggior parte di coloro che erano alla ricerca di un qualche espediente) o fuori di essa o per destinazioni estere, spesso assai lontane. Una delle aree privilegiate dell'azione di don Bosco riguardava quei giovani che egli chiamava «poveri e ab-

[1] In occasione del centenario donboschiano la letteratura sul santo dei giovani si è grandemente arricchita di numerose opere scientifiche e divulgative. Rimandiamo per brevità alle informazioni bibliografiche edite in «Ricerche Storiche Salesiane» e ai qualificati lavori di P. STELLA, *Don Bosco*, 3 vol.; ID., *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, Roma, LAS 1980; P. BRAIDO (a cura), *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, Roma, LAS 1981; ID., *Il progetto operativo di don Bosco e l'utopia della società cristiana*, Roma, LAS 1982; ID., *Don Bosco nella Chiesa*; F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare* Torino, SEI 1987, in cui è inserita una versione più ampia ed articolata del tema: G. ROSOLI, *Impegno missionario e assistenza religiosa agli emigranti nella visione e nell'opera di don Bosco e dei Salesiani* 289-329.

bandonati (e pericolanti)», quelli che, con termine più tecnico, potremmo chiamare immigrati o emigranti.[2]

Il significato umano e religioso dell'imponente fenomeno migratorio ottocentesco (nuovo per dimensioni e caratteristiche) non poteva sfuggire a un credente e a un acuto osservatore dei fenomeni sociali moderni, quale era don Bosco. L'enorme portata del movimento migratorio si può comprendere pensando che, nel corso di un secolo, le correnti migratorie, in partenza prevalentemente dai paesi europei (ben 60 milioni tra 1830 e 1930), hanno popolato e trasformato interi continenti, quali le due Americhe, l'Oceania e alcune zone dell'Africa. Dal punto di vista religioso, il fenomeno migratorio poteva assumere aspetti provvidenziali o sconvolgenti, per il distacco dalle originarie radici religiose degli emigrati, oppure per l'eventuale assimilazione da parte delle confessioni acattoliche dominanti nelle aree di arrivo. E queste prospettive non potevano non preoccupare la Chiesa.

2. Interessamento di don Bosco

Anche in questo campo, don Bosco fu anticipatore: si occupò degli emigranti prima che lo stato italiano iniziasse le rilevazioni ufficiali del fenomeno (1876) e prima dell'approvazione della prima legge di emigrazione (1888), che in qualche modo la regolamentò, pur senza impedire forme di sfruttamento perpetrate attraverso gli agenti di emigrazione abilitati al reclutamento. Il movimento migratorio italiano ha avuto, come noto, carattere di massa con un andamento crescente fino alla prima guerra mondiale (ben 14 milioni di espatriati fino al 1914), per poi ridursi in conseguenza anche dell'imperante restrizionismo dei grandi paesi di immigrazione durante gli anni '20.[3]

Don Bosco intervenne nell'assistenza agli emigranti italiani nel 1875, su sollecitazione di Pio IX; ma egli se n'è occupato nel quadro di una iniziativa missionaria più ampia, in cui sogno e realtà, mito e concretezza, emigranti e indios, evangelizzazione e scuola professionale si mescolano e si integrano. Gli emigranti costituivano una categoria del tutto abbandonata; i loro bisogni d'ordine morale e religioso erano assai gravi e normalmente presentati da una letteratura di tipo moralistico e allarmante.[4] Basti pensare alla minacciata sta-

[2] È stato don Cafasso ad orientare don Bosco verso «attività tipiche dell'impegno educativo: prigionieri, giovani carcerati e corrigendi, catechismi quaresimali con particolare interesse per i giovani emigranti provenienti dalla campagna e dalla montagna»: BRAIDO, *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia* II 305.

[3] Nell'ampia documentazione statistica, cf Commissariato Generale dell'Emigrazione, *Annuario statistico della emigrazione italiana dal 1876 al 1925*, Roma, CGE 1926; R. ROSOLI (a cura), *Un secolo di emigrazione italiana, 1876-1976*, Roma, CSER 1978.

[4] Il tono non è dissimile nei documenti ufficiali e nella letteratura popolare che diffida dall'emigrare senza seria ponderazione: cf L. GUANELLA, *Saggio di ammonimenti familiari per tutti ma più particolarmente per il popolo di campagna*, Torino, Tip. dell'Oratorio 1872, p. 180-182; *Gli*

bilità dei vincoli familiari, al contatto con popolazioni diverse per cultura e tradizioni religiose, alla diffusione di nuove ideologie di stampo irreligioso o anticattolico. La tesi di fondo era che in America «si perde la fede» e si incontrano pericoli di ogni sorta; ma l'argomentazione centrale, e inconfutabile, consisteva nell'assenza di chiese e soprattutto di clero, adeguato per numero, qualità e preparazione.

La Santa Sede, che si rendeva conto dell'inadeguatezza della Chiesa di accoglimento a far fronte ai bisogni dei nuovi arrivati, per carenze culturali e di strutture adatte, era preoccupata che si potesse diffondere il fenomeno di clero avventizio, vagante, con motivazioni prevalentemente economiche. Il ricorso a sacerdoti, regolari o secolari, animati da spirito missionario si poneva quindi per la Santa Sede come esigenza urgente, che fu prontamente raccolta da don Bosco dall'esortazione diretta del Papa.

3. Ragioni della scelta dell'Argentina

Le ragioni della scelta dell'Argentina, come prima destinazione estera all'uscita dalla culla del Piemonte, sono state sia di natura missionaria (la possibilità di evangelizzare gli *indios*) che d'ordine pratico (le offerte a don Bosco del parroco di San Nicolás, Pietro Ceccarelli e del vescovo di Buenos Aires, Federico Aneiros) e d'ordine culturale.

Le ragioni d'ordine culturale a favore degli emigranti dell'Argentina riguardano anche il carattere di continuità dell'azione religiosa ed educativa che si doveva condurre a favore dei connazionali emigrati, originari in prevalenza dal Piemonte e Liguria. L'Argentina si presentava, per tanti versi, come un prolungamento del Piemonte. L'attenzione di don Bosco ai problemi della sua gente (così per la gioventù che si affollava nella Torino in espansione, come per gli emigranti all'estero, temporanei o definitivi), lungi dallo sminuire la spinta missionaria, le avrebbe dato una singolare concretezza nell'assistenza agli emigranti, garantendo quella comprensione della «cultura» dei destinatari, sicura premessa del risultato apostolico. Non si spiega altrimenti il successo dei salesiani tra gli italiani di Buenos Aires, in particolare di Cagliero, Baccino («padre degli emigrati»),[5] Bodratto, Lasagna, Fagnano, Bourlot, Costamagna e tanti altri, capaci di «toccare» il cuore degli italiani.[6] Si noti che buona

italiani al Brasile, in BS 14 (1890) 12, 223.

[5] Le biografie dei primi salesiani in Argentina si sono arricchite di pregevoli studi: J. BORREGO, *Giovanni Battista Baccino. Estudio y edición de su Biografía y Epistolario*, Roma, LAS 1977; F. BODRATTO, *Epistolario (1857-1880)*, a cura di J. Borrego, Roma, LAS 1988.

[6] E. VALENTINI (a cura), *Bibliografia generale delle missioni salesiane. Bollettino Salesiano e altre fonti salesiane*, Roma, LAS 1975; P. SCOTTI (a cura), *Missioni salesiane, 1875-1975. Studi in occasione del Centenario*, Roma, LAS 1975; P. AMBROSIO, *Dizionario bio-bibliografico delle missioni salesiane*, Roma, CSSMS 1977. Importante è l'approfondimento dei «ricordi» di don Bosco

parte delle famiglie dei primi salesiani avevano vari parenti in Argentina, dove si erano recati anche ex alunni dell'Oratorio. Don Tomatis ritrovò in Argentina il padre creduto morto, don Fagnano vi aveva due fratelli, don Bodratto un cognato, don Baccino i fratelli a Montevideo, tanto per accennare ai primi religiosi inviati al Plata.

Si aggiunga il fatto che don Bosco si indirizzava, in prospettiva, soprattutto verso i giovani, quella che modernamente potremmo chiamare la «seconda generazione» degli emigrati: l'abbinamento di chiesa e scuola ricorre sempre nelle sue parole. Abbandonati a se stessi, senza alcuna istruzione religiosa e civile (il primo censimento argentino del 1869 accertava, su una popolazione di 1.421.000 persone di età superiore ai 6 anni, il 75% di analfabeti),[7] essi rischiavano di perdere il patrimonio più prezioso che i loro padri avevano portato con sé. Le varie comunità di immigrati si stavano organizzando per garantire delle strutture culturali e religiose soprattutto per i loro figli e la Chiesa non poteva essere assente da questo grande impegno. Gli italiani erano i più attivi; già nel 1881 avevano promosso, prima ancora di una simile iniziativa da parte dello stato argentino, il primo Congresso Pedagogico delle società di mutuo soccorso italiane in Argentina che avevano istituito numerose scuole.[8]

Don Bosco aveva una buona conoscenza del mondo associativo e mutualistico italiano in Argentina. Sorprende la forma con cui egli intese manifestare la sua solidarietà. Il 12 marzo 1865 don Bosco diventava socio effettivo «ne' doveri senza poter godere di diritto alcuno» della società di mutuo soccorso *Unione e Benevolenza* di Rosario; «dippiù ci rimetteva copia del Testamento suo, dove nominò la Società come esecutrice delle sue ultime disposizioni», annotava il presidente Caffarena.[9] Non conosciamo i particolari di queste di-

ai primi missionari: J. BORREGO, *Recuerdos de San Juan Bosco a los primeros misioneros*, Roma, LAS 1984.

[7] M.C. NASCIMBENE, *Analfabetismo e inmigración en la Argentina: el caso italiano*, in «Studi Emigrazione» 21 (1984) 75, 294-304.

[8] L. FAVERO, *Le scuole delle società italiane di mutuo soccorso in Argentina (1866-1914)*, «Studi Emigrazione» 21 (1984) 75, 343-380. Sulla scuola salesiana, cf in particolare B. BELLERATE, *Don Bosco e la scuola educativa salesiana*, in «Salesianum» 50 (1988) 75-108.

[9] Verbali delle sedute del Consiglio Direttivo, Società di mutuo soccorso «Unione e Benevolenza», Rosario. Sulla storia della presenza italiana in Argentina si dispone ora di una abbondante e qualificata letteratura: cf fra i tanti M.C. NASCIMBENE, *Historia de los italianos en la Argentina (1830-1970)*, Buenos Aires, CEMLA 1986. Sulla propensione dell'emigrazione piemontese verso la meta "Argentina", che ha attirato oltre la metà del totale dell'emigrazione dalla provincia di Alessandria, durante il periodo della grande emigrazione, e un numero quasi uguale (circa 95 mila) da quella di Torino, cf F. DEVOTO, *Factores de expulsión y de atracción en la emigración italiana a la Argentina. El caso piamontés, 1861-1914*, in: «Quadernos de Historia Regional», Universidad de Luján, 1 (1985) 2, 10-33. Sull'emigrazione biellese, cf i vari voll. curati da V. Castronovo nell'ambito di una ricerca della Fondazione Sella, *L'emigrazione biellese fra Ottocento e Novecento*, I, Milano, Electa 1986. Sugli aspetti organizzativi della comunità italiana, cf F. DEVOTO, *Las sociedades italianas de ayuda mutua en Buenos Aires y Santa Fe. Ideas y problemas*,

sposizioni. Ma va notato che, prima ancora dell'approvazione definitiva della sua società religiosa come congregazione di voti semplici (1 marzo 1869), don Bosco esprimeva questo singolare legame con gli emigranti, rotto solo nel febbraio 1870, quando egli veniva cancellato dalla società per non aver più pagato la quota. Nasce il dubbio che vi abbiano influito altri fattori politici, in un momento in cui l'anticlericalismo, specie repubblicano, con la conquista di Roma raggiunse l'apice in Argentina. Del resto don Bosco veniva a conoscere in quegli anni (1871) il ligure G.B. Gazzolo, da poco nominato console argentino a Savona, e principale organizzatore pratico dell'andata dei salesiani in Argentina, il quale lo metteva in collegamento con la confraternita «Mater Misericordiae» di Buenos Aires e la cosiddetta «Chiesa degli italiani». Da parte di Gazzolo l'intreccio tra sensibilità religiosa e interesse all'espansione del settore migratorio e al «commercio dell'emigrazione» è evidente. Il particolare legame tra Argentina e salesiani si è poi rafforzato attraverso le solenni visite del vescovo di Buenos Aires Aneiros e del suo segretario Espinoza a Torino, che assumono un'importanza singolare nei resoconti salesiani.[10]

Le parole di don Bosco al commosso e volutamente solenne addio ai partenti, l'11 dicembre 1875, risuonavano (e sono sempre state interpretate così dalla Congregazione) come mandato e programma vincolante per i salesiani diretti in Argentina: «Vi raccomando con insistenza particolare la posizione dolorosa di molte famiglie italiane, che numerose vivono in quelle città e in quei paesi e in mezzo alle stesse campagne. I genitori, la loro figliuolanza poco istruita della lingua e dei costumi dei luoghi, lontani dalle scuole e dalle chiese, o non vanno alle pratiche religiose o se ci vanno nulla capiscono. Perciò mi scrivono, che voi troverete un numero grandissimo di fanciulli e anche di adulti che vivono nella più deplorevole ignoranza del leggere, dello scrivere e di ogni principio religioso. Andate, cercate questi nostri fratelli, cui la miseria o sventura portò in terra straniera, e adoperatevi per far loro conoscere quanto sia grande la misericordia di Dio, che ad essi vi manda pel bene delle loro anime».[11]

4. Motivazioni ideali e circostanze concrete

Le motivazioni ideali che spinsero don Bosco a scegliere l'Argentina furono di carattere indubbiamente apostolico e missionario, così come le circostanze concrete furono d'ordine pratico e strategico. Come osserva opportunamente Pietro Stella, l'andata dei salesiani fuori dal Piemonte era nella logica dei fatti,

in «Studi Emigrazione» 21 (1984) 75, 320-342; e, più in generale, F. DEVOTO - G. ROSOLI (a cura), *La inmigración italiana en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos 1985; ID., *L'Italia nella società argentina. Contributi sull'emigrazione italiana in Argentina*, Roma, CSER 1988.

[10] BS 1 (nov. 1877) 1-2; 6 (febbr. 1882) 1-3.

[11] MB XI 385.

ad approvazione pontificia ottenuta, dato l'enorme carisma personale di don Bosco su persone di ogni condizione sociale ed ambiente, in Italia e all'estero.[12] La spinta missionaria, che pervadeva la Chiesa cattolica dopo il Concilio Vaticano I, era una sorte di abito mentale che accompagnava tutte le nuove istituzioni religiose e che non sfuggiva ai luoghi comuni del «selvaggio» da evangelizzare. L'orizzonte missionario, pur illuminato da sogni e presagi, si presentava assai indefinito: vi si potevano confondere o sovrapporre India, Cina, Australia, o America, ma vi dovevano brillare, in ogni caso, le virtù evangeliche, bagaglio indispensabile del missionario per rendere feconda la sua opera in mezzo alle immancabili difficoltà.

Don Bosco aveva ricevuto numerose sollecitazioni per inviare i suoi sacerdoti in India, Cina, Stati Uniti. Ma egli doveva compiere una scelta oculata che coniugasse lo sbocco missionario finale con garanzie di stabilità e di azione più immediata. E le proposte che venivano dalle colonie argentine (la possibilità di una scuola a S. Nicolás) sembravano andare in quella direzione.

Questo stretto collegamento tra istanze diverse, quella missionaria classica, più remota nel tempo, e quella più immediata, concentrata nella scuola, è avvalorata anche dai primi biografi di don Bosco: questi, secondo don Lemoyne, «invece che andare difilatamente in mezzo a tribù selvagge [...] giudicava miglior consiglio stabilire collegi e ospizi in paesi limitrofi, ricevervi anche figli della foresta per conoscere lingua, usi e costumi degli Indi».[13] L'opzione per l'assistenza agli emigrati rispetto alle altre mete proposte (Indie, Australia, Patagonia) è spiegata esplicitamente da don Trione, nel 1906, come scelta preferenziale: «Il venire a conoscere i gravi bisogni di molti Italiani emigrati all'Argentina, bastò per preferire questa ospitale repubblica, ove i suoi figli fecero gloriosamente le prime armi, prima di muovere alle conquiste della Patagonia».[14]

Lo stesso don Bosco, informando i giovani nel maggio 1875 dei contatti presi e delle possibilità che si aprivano in Argentina, presentava l'iniziativa in prospettiva più ampia di contributo alla Chiesa e alla società locale: «Ci vogliono predicatori, perché si hanno chiese pubbliche da funzionare; ci vogliono professori per le scuole; ci vogliono cantanti e suonatori, perché lì si ama tanto la musica [...] [e infatti dei primi partenti facevano parte un maestro di musica, un falegname, un contabile, un cuoco e un calzolaio]. E quel che è più, miei cari figliuoli, si è questo. Poco lungi da S. Nicolás cominciano le stazioni delle tribù selvagge, le quali però sono d'indole molto buona e molti di essi dimostrano già buona intenzione di abbracciare il Cristianesimo».[15] Si comprende l'importanza data al mestiere, che si rivela fondamentale in una so-

[12] STELLA, *Don Bosco* I 167.

[13] MB XI 147.

[14] [S. TRIONE], *L'Opera di don Bosco all'estero. Tra gli emigrati italiani*, Monografia, Torino, Tip. Salesiana 1906, p. 3.

[15] MB XI 147.

cietà in espansione (e non per mere esigenze di autosufficienza della comunità), cosicché la partenza dei salesiani si differenzia da quella di altri ordini o congregazioni missionarie per il suo carattere, potremmo dire, popolare e di aderenza alle condizioni di vita dei destinatari.

5. Il modello salesiano: emigrazione e missioni

Per quanto riguarda il modello salesiano in Argentina, si può ritenere che don Bosco abbia esportato, con l'usuale pragmatismo, un modello globale (giovani, società, emigranti, indios) e un'ottica integrativa, non separatista delle sue iniziative (scuola, lavoro, formazione professionale, colonizzazione agricola, evangelizzazione per la società locale nel suo complesso). Se è vero, come osserva P. Stella, che don Bosco pensava e sognava le missioni «nel senso più stretto, *in partibus infidelium*, e nel senso più romantico di allora: tra popoli crudeli e selvaggi, che esaltino quasi il desiderio del martirio»,[16] fu in realtà la via dell'emigrazione il tramite naturale per giungere alle missioni. Ci vorranno alcuni anni e vari tentativi di contatto, per arrivare ai Patagoni, finalmente identificati attraverso i presagi come i destinatari dell'evangelizzazione salesiana; ma dopo che i salesiani avevano ottenuto una solenne sanzione del loro apostolato nella difficile città bonaerense e il loro stile missionario moderno era stato universalmente apprezzato, anche da parte di quelle autorità civili che avrebbero dovuto accompagnare la loro penetrazione missionaria nella Patagonia.

Il banco di prova necessario dell'azione missionaria verso l'interno fu dunque l'emigrazione italiana, la più bisognosa, abbandonata e difficile (dominata da anticlericali e massoni), ma anche la più culturalmente vicina. Questo dato antropologico merita di essere sottolineato per la sua valenza missiologica, perché colloca l'assistenza agli emigranti nell'ottica dell'impegno missionario. Del resto, avrebbe potuto suonare come una controtestimonianza per i salesiani non rivolgersi ai «loro» correligionari, minacciati di perdere la fede, per andare unicamente presso popolazioni primitive dove l'inculturazione religiosa avrebbe inoltre posto a loro e ai destinatari problemi rilevanti. Come affermerà, dopo pochi mesi dal loro arrivo in Argentina, l'interprete più lucido delle volontà di don Bosco, don Cagliero, «urge più la missione tra gli italiani che tra gli indios».[17]

Dando un'interpretazione ufficiale del pensiero di don Bosco, pochi mesi prima della sua morte, il numero di ottobre 1887 del «Bollettino salesiano» presentava l'assistenza agli italiani all'estero come un mandato e irrinunciabile per don Bosco: «Non come uno il quale creda solamente di compiere un'o-

[16] STELLA, *Don Bosco* I 169.

[17] Lettera di Cagliero a don Bosco, 4 marzo 1876, in ASC 126.2.

pera buona e di esercitare un atto di carità dettato dal cuore, ma come uno che è persuaso essere questo uno stretto suo obbligo, essere questa la sua missione affidatagli dal Supremo Pastore della Chiesa, missione che esso deve immancabilmente compiere, e della quale il Signore gli chiederà ragione. Ma ciò non è che il principio di un'impresa che a noi Italiani deve essere carissima. Sono sangue nostro, fratelli nostri coloro che noi vediamo tutti i giorni avviarsi a quelle terre lontane, vittime sovente di indegni speculatori [...]».

In una visione programmatica che tende a unire e non a dividere, le stesse missioni per gli indigeni potevano anche diventare strumento per la salvezza degli emigrati. E il medesimo afflato missionario abbracciava confini ampi e indifferenziati in cui si trovassero «nuove tribù selvagge, nuove moltitudini di Italiani e specialmente di fanciulli abbandonati che invocano il nostro soccorso».[18]

La continuità culturale e ambientale nella scelta di don Bosco è stata sottolineata nella storiografia salesiana, in particolare da P. Stella: «Se egli [don Bosco] si risolse a mandare i salesiani in Argentina e non altrove, fu probabilmente perché vari elementi gli davano motivo di operare e di agire; per esempio, il fatto che lì i suoi non si sarebbero trovati isolati, ma tra amici, tra connazionali, presso i quali si sarebbe potuto costituire un clima analogo a quello della patria lasciata, allorché le circostanze lo avessero richiesto, cioè quando si sarebbe fatta sentire la stanchezza per il troppo lavoro e la nostalgia».[19]

Ma a questi fattori di vicinanza paesana e di sostegno affettivo si aggiungevano ragioni più intime di evangelizzazione del «prossimo» per doveri di solidarietà e affinità culturale. I frutti non tardarono a venire proprio nella comunità italiana, improvvisamente ridestata alla vita religiosa. Lo stesso fiorire delle vocazioni religiose, che ha accompagnato il sorprendente sviluppo della società salesiana nel nuovo mondo, era in realtà la risposta dei figli degli emigrati italiani e spagnoli.[20]

Anche ammesso che il progetto missionario di don Bosco l'orientasse a scegliere S. Nicolás e Buenos Aires solo come basi strategiche per la penetrazione dell'interno, di fatto quelle prime posizioni si rivelarono pienamente adatte per un'azione missionaria stabile e di ampia portata per la società salesiana; ad essa si ripresentavano molti degli orizzonti di apostolato che si erano aperti, qualche decennio prima, a Torino, di fronte ai fenomeni di espansione urbano-industriale della città.

L'impostazione missionaria è rigorosamente inquadrata da don Bosco nel

[18] *Gli italiani in America e le nostre Missioni*, in BS 11 (ottobre 1887) 122.

[19] STELLA, *Don Bosco* I 171. Cf inoltre R. ENTRAIGAS, *Los salesianos en la Argentina*, 4 voll., Buenos Aires 1972. Sull'atteggiamento della Chiesa argentina verso gli immigrati, vedi L. FAVERO, *Gli scalabriniani e gli emigrati italiani nel Sud America*, in: *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*, Roma, CSER 1989, p. 389-410.

[20] Cf BORREGO, *Recuerdos* 81.

mandato apostolico del Signore («Andate per tutto il mondo e predicate») e del suo vicario («appena si cominciò a parlare di questa Missione, subito si interrogò la mente del Capo della Chiesa e tutte le cose si fecero con piena intelligenza di Sua Santità; i nostri Missionari, prima di partire per la loro Missione, si recarono ad ossequiare il Vicario di Gesù Cristo per prendere la sua Apostolica benedizione»);[21] l'invio da parte del Papa doveva essere chiaro in modo da garantire una costruttiva impostazione pastorale, d'intesa con la gerarchia locale.

6. Metodi pastorali

Per quanto riguarda i metodi pastorali adottati a favore degli emigrati, i salesiani svilupparono, unitamente all'usuale pastorale sacramentale, una specifica pastorale giovanile e in particolare la promozione della scuola, di base e professionale per tutti i ragazzi. Per merito loro si ebbe la diffusione della scuola cattolica, allora in Argentina e poi in Brasile, che era prima assai scarsamente presente. Già nel 1876 veniva aperto a Buenos Aires l'Oratorio per i ragazzi e una scuola di arti e mestieri per i fanciulli poveri. Anche il modello salesiano della scuola si differenziava da quello mutualistico e laicale italiano, non solo per il carattere laico dato all'insegnamento ma anche per l'accento posto sull'uso e diffusione dell'italiano, come unica salvaguardia dell'identità culturale di gruppo, e di conseguenza per il separativismo di queste scuole. Al contrario, le iniziative scolastiche dei salesiani si caratterizzavano per l'integrazione nella lingua e contesto di accoglimento e l'assenza di particolari discriminanti per l'accesso.[22]

Inoltre sulla base della loro sensibilità sociale, i salesiani utilizzarono le istituzioni associative e culturali promosse dagli emigrati stessi, quali le società di mutuo soccorso, cercando di ispirarle secondo i principi cristiani nel campo della tutela dei lavoratori italiani, della mutualità e del cooperativismo. Un aspetto particolarmente sviluppato fu la stampa cattolica, anche per contrastare l'azione dei giornali anticlericali e massonici che si erano assunti la rappresentanza della comunità e la difesa ad oltranza dell'italianità. La stampa salesiana era affidata prevalentemente ai canali interni e alla rete delle case e parrocchie; ma anche attraverso questo mercato quasi autonomo essa sarà in grado di controbattere validamente la propaganda anticlericale dalle colonne de «Il Cristoforo Colombo» (fondato nel 1892), unico giornale cattolico della

[21] MB XI 384 e 590.

[22] CARINA FRID DE SILBERSTEIN, *Las opciones educativas de la comunidad italiana en Rosario: las escuelas mutualistas y el Colegio Salesiano (1880-1920)*, in «Jornadas internacionales sobre Emigración mediterranea, asociacionismo y movimiento obrero», Universidad de Luján (7-8 set. 1988); ID., *Educación e identidad. Un análisis del caso italiano en la provincia de Santa Fe (1880-1920)*, in: DEVOTO - ROSOLI, *L'Italia nella società argentina* 266-287.

capitale (con 5.000 abbonati), di «Vita Coloniale» di Córdoba e con la traduzione in spagnolo delle «Letture Cattoliche».[23]

Don Bosco mostrò attenzione anche al settore dei progetti di colonizzazione agricola, convinto di poter abbinare nelle zone dell'interno l'evangelizzazione dei «selvaggi» al sostegno degli emigranti. Nel 1876 sottoponeva al Ministero degli esteri italiano un progetto di «Colonia Italiana nella Patagonia», destinata a raccogliere gli italiani che trovavano difficoltà ad inserirsi nei vari paesi dell'America meridionale. «I salesiani continuerebbero i loro studi sopra i Patagoni, assicurerebbero le scuole, aprirebbero ospizi, eserciterebbero culto religioso per tutti gli abitanti della colonia e colla massima cautela e prudenza si diffonderebbero nelle tribù dei selvaggi».[24]

Al di là dell'imprecisione politica di don Bosco circa la natura nazionale della colonia, si comprendeva bene come per lui l'assistenza agli emigranti non si dovesse mai disgiungere dall'azione missionaria e da quell'impegno e cura attenta per conoscere meglio la cultura dei popoli nuovi, ai quali il messaggio cristiano veniva per la prima volta presentato: una pastorale «organica» e sincretica, quindi, la sua e di stampo missionario.

Alla morte di don Bosco, i salesiani si erano ormai saldamente affermati in Argentina e in Brasile, avvalendosi, anche per l'assistenza degli emigrati italiani, degli strumenti più adatti ad un apostolato moderno: unitamente a chiese e parrocchie (S. Carlos e S. Juan Evangelista, popolate prevalentemente da italiani, oltre alla cappella «Mater Misericordiae»), essi disponevano di scuole e istituti professionali (4 scuole, di cui la prima a San Nicolás de los Arroyos, due a Buenos Aires e una a La Plata), giornali, patronati, associazioni di vario genere (di mutuo soccorso e cooperative) ed erano impegnati in progetti di colonizzazione agricola all'interno a favore degli italiani.

[23] J. BELZA, *En la Boca del Riachuelo. Síntesis biográfica del sacerdote salesiano don Esteban Bourlot*, Buenos Aires, Lib. Don Bosco 1957; «Il Cristoforo Colombo. Rivista religiosa, scientifica, sociale e letteraria» (27.11.1892). Le case salesiane furono feconde di associazioni mutualistiche italiane, e di tutela, dei circoli cattolici operai (Círculos católicos de Obreros) e anche del tentativo di impianto in Argentina di un Partito Popolare di ispirazione cattolica: G. ROSOLI, *Le organizzazioni cattoliche italiane in Argentina per l'assistenza agli emigrati italiani (1875-1915)*, in: «Studi Emigrazione» 21 (1984) 75, 318-408.

[24] Promemoria di don Bosco al min. Melegari, 16 aprile 1876, in: E *lettera* 1438. Don Bosco è consapevole della poco realistica fattibilità del progetto, ma ne sottolinea le finalità: «Forse questi miei pensieri non sono altro che un po' di poesia, ma Vostra E. saprà darmi benigno compatimento ed apprezzare il mio buon volere di giovare alla povera umanità». Troppo critica delle ambiguità dell'azione missionaria, spesso ingenua, dei salesiani è E. SCARZANELLA, *Gli «avventurieri di Dio»: le missioni salesiane in Patagonia all'inizio del XX secolo*, in: «Storia Contemporanea» 19 (apr. 1988) 273-285. L'azione dei salesiani non mancò in genere di perseguire una pastorale di comprensione tra i vari gruppi etnici immigrati e tra immigrati e locali: cf A. DA SILVA FERREIRA, *L'andata dei Salesiani a Santa Caterina del Brasile*, in RSS 7 (1988) 197-220. Sulla sensibilità verso la dimensione etnica, cf K. SZCZERBA, *Don Bosco e i polacchi, ivi* 171-195.

L'INFLUENZA MATERNA SULLA PEDAGOGIA DI DON BOSCO

Olga ROSSI CASSOTTANA

1. La consapevolezza di una missione: una madre autorevole e amorosa

I tre cardini del sistema donboschiano: ragione, religione e amorevolezza – solo apparentemente dogmatico nell'epigrafica enunciazione – sembrano contraddistinguere emblematicamente il tracciato esistenziale-educativo di Margherita Occhiena, che appunto educatrice fu, sempre, al pari di Giovanni, nella sua vita. Basta soffermarsi, infatti sulle biografie, e in particolare sul ritratto vivo e palpitante, che di lei ci trasmette Don Lemoyne, seguirne passo passo le circostanziate descrizioni, la ricca aneddotica sull'educazione dei figli – quasi un trattato di pedagogia cristiana in atto, in cui pare vivere *ante litteram* lo stile donboschiano[1] –, basta soffermarsi sulle brevi ed efficaci osservazioni di don Bosco nelle *Memorie*,[2] che molto lasciano immaginare e intravvedere o, oseremmo dire, sulle raffigurazioni indirette di madri ideali,[3] per cogliere immediatamente in Margherita quelle doti di saggezza intelligente, di religiosità perennemente vissuta e soprattutto di amorevolezza, come vedremo, non mai disgiunta da una sagace e illuminata prevenzione, che diverranno le idee guida della pedagogia e della pratica educativa donboschiana.

Don Lemoyne sembra anzi proprio aprirci la strada verso questa linea interpretativa del rapporto madre e figlio, quale compiuta identificazione e fonte di tanto miracolo educativo in Giovanni, che ha ispirato primariamente la nostra ricognizione: «Il figlio ricopiò in se stesso la madre, e vedremo risplendere in lui la stessa fede, la stessa purità, lo stesso amore alla preghiera; la sua pazienza, l'intrepidezza, la costanza, la fiducia nel Signore; lo zelo della salute delle anime, la semplicità e l'amorevolezza nei modi, la carità verso tutti, l'operosità instancabile, la prudenza nel porre e condurre a termine gli

[1] Cf in particolare MB I.

[2] Cf S. GIOVANNI BOSCO, *Memorie dell'Oratorio*. Trascrizione in lingua corrente di Teresio Bosco, Torino, LDC, 1985.

[3] Cf in particolare G. BOSCO, *La forza della buona educazione. Episodio contemporaneo*, Torino, Tipografia Paravia e Comp. 1855, oggi in: OE VI 275-377.

affari, nel sorvegliare con mirabile maestria i soggetti, la tranquillità nelle cose avverse; tutti pregi riflessi in lui dal cuore di Margherita e in lui impressi, come la lente fotografica imprime sul vetro preparato le immagini che le stanno innanzi».[4]

La consapevolezza della missione di madre accompagna Margherita durante tutto l'itinerario esistenziale e, anche quando la sua figura ha perso la più diretta centralità educativa ed appare ormai sullo sfondo, ella non si lascia sfuggire ogni occasione per illuminare e consigliare il figlio, seppur colto e istruito, che sta addirittura per vestire l'abito chiericale, per richiamarlo alla profondità degli eventi e delle scelte,[5] restituendo loro le più intrinseche dimensioni valoriali.

Dalle parole di commiato terreno di Francesco Bosco, Margherita venne rinsaldando la sua innata fiducia nella Divina Provvidenza,[6] che tuttavia non la esonererà, da donna pratica e saggia, dal tentare tutte le vie oneste e cristiane, per superare ogni tipo di avversità morale e materiale. Sono infatti propri di Margherita, nelle contingenze più difficili e delicate, gli atteggiamenti di autorevolezza e decisionalità, che le faranno imboccare sentieri non facili e, in talune situazioni, addirittura «estremi».[7]

In molte occasioni Margherita dimostra la sua autorevolezza, anzi, potremmo dire che questa è un tratto costante della sua personalità. La dimensione autorevole del suo temperamento si esprime ovunque e sempre negli anni: sin da ragazzina – secondo le rappresentazioni dei suoi biografi – o più spesso nel lungo e solerte itinerario educativo dei figli, pronta a riprenderli in ogni manchevolezza con istancabile costanza, senza mai ricorrere alla verga, o quando addirittura sollecitava Giovanni, ormai sacerdote, per la recita delle preghiere, o quando ai Becchi dirigeva la grande famiglia dei Bosco, o a Valdocco quella ancora più grande dei ragazzi dell'oratorio, tanto che Giovanni alle prese con la decisione di portare con sé la madre all'Oratorio teme di metterla in una posizione di sudditanza.[8]

I ritratti fornitici, a questo proposito, dalle biografie e da don Bosco stesso imprimono alla sua profonda femminilità, esprimentesi sui fronti della dolcezza non manierata, dell'umile disponibilità e dell'infinita pazienza un che di «virile» e di «regale maestà».[9] Anche nel secondo volume delle *Memorie biografiche*, descrivendo la decisione di portare con sé la madre, don Lemoyne si sofferma a lungo sull'umile devozione, che toccava la «venerazione», che i figli nutrivano per lei, da loro costantemente percepita come «regina».[10]

[4] MB I 41.
[5] MO 72.
[6] *Ivi* 13.
[7] *Ivi.*
[8] MB II 519.
[9] MB I 83.
[10] MB II 519.

Certo l'esercizio delle funzioni anche paterne dovette rinsaldare tale dimensione autorevole, cui Margherita seppe infondere tuttavia i più inconsueti tratti di amorevolezza. L'autorevolezza che contraddistingue Margherita è infatti quella che nasce da un'intima, profonda, cristiana convinzione della giustizia, che sa sempre discernere tra il giusto e l'ingiusto, è l'autorità illuminata dall'intelligenza e, soprattutto, non mai disgiunta da quell'amorevolezza, ben definita dallo Stella: «amore dimostrato» il tratto «mediante il quale si manifesta la propria simpatia, il proprio affetto, la comprensione e la compassione, la compartecipazione alla vita altrui»,[11] che resta uno dei lineamenti essenziali della pedagogia donboschiana.

Margherita, quando la situazione lo richiede, il motivo sia esso piccolo o grande, non importa, abbia protagonista un figlio o l'altro, non transige: esprime un rigore assoluto. Giovanni è piccolo e ancora egocentrico (ha sete e vuol precedere i fratelli;[12] Margherita non si scompone; «è uno degli innumerevoli esempi» e ripone via la brocca), ma al rigore, alla riprensione morale fa sempre seguito il perdono. L'amore, quello vero, non fatto di smancerie, che sostanzia il rapporto madre-figlio o figliastro non viene meno, non è intaccato da quel momento di svista e di cedimento. Il perdono e la carezza son pronti subito a testimoniare che esso è immutato e la grande fiducia riprende a segnare il cammino educativo. La riprensione, la correzione continua e costante – secondo l'esercizio dell'autorevolezza – non può comunque intaccare l'immagine positiva che il giovane deve possedere di sé stesso.[13] Il concetto di autostima è infatti costantemente presente nel tracciato educativo di Margherita e di Giovanni Bosco ed è proprio avendo sempre presente questa ineliminabile condizione pedagogica: che l'immagine di sé non dovesse, mai, in alcun modo essere incrinata (e ciò, attraverso un'infinita varietà di sfumature, affondanti nel concetto educativo di amorevolezza), che l'autorità cede il posto all'autorevolezza, compiendo quasi una piccola rivoluzione nel clima pedagogico-educativo del tempo.[14]

[11] P. BROCARDO - M. MIDALI (a cura), *La famiglia salesiana riflette sulla sua vocazione nella Chiesa di oggi*, Torino, LDC 1973, p. 162.

[12] MB I 57-58.

[13] In particolare, G. BOSCO, *Dei castighi da infliggersi nelle case salesiane*, in: BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo* 305-316; don Bosco riafferma questo concetto di punizione-perdono di grande valore catartico e pedagogico: «Quando voi avete ottenuto di guadagnare questo animo inflessibile, vi prego che non solo gli lasciate la speranza del vostro perdono, ma ancora quella che egli possa, con una buona condotta cancellare la macchia a sé fatta con i suoi mancamenti. [...] Dimenticare e far dimenticare i tristi giorni dei suoi errori, è arte suprema del buon educatore» (p. 312).

[14] Come ben osserva il Braido (cf P. BRAIDO, *Il sistema educativo di Don Bosco*, Torino, SEI 1961, p. 39-40), si possono cogliere tuttavia delle ascendenze del concetto di amorevolezza in ottica prettamente pedagogica in alcune lezioni dell'Aporti (cf F. APORTI, *Scritti pedagogici editi ed inediti*, ed. Gambaro, Vol. II, Torino, Chiantore 1945, p. 440-441).

2. Dalla dimensione di fede: il valore educativo della fiducia profonda

La fiducia, l'ascolto, l'accettazione incondizionata di quanto contraddistingue il figlio, nascono comunque da una religiosità sempre intensamente sentita e vissuta.

Le interazioni psicopedagogiche madre-figlio, lievito di tanti grandi risultati in Giovanni, che così perfettamente vengono a collimare con le disposizioni educative, oggi più accreditate scientificamente,[15] sono sì anche l'esito di una personalità materna armonicamente equilibrata e solidamente fondata, ma trovano ineludibile basamento in una fede cristallina, senza la quale ogni tipo d'interpretazione potrebbe risultare parziale o fuorviante.

Tale disposizione di fiducia di Margherita dal terreno strettamente religioso si diffonderà, attraverso una fitta trama di «aspettative positive» intelligentemente avvertite e perseguite, a tutti gli spazi vitali, ad ogni manifestazione della vita quotidiana.

Innumerevoli sono anche gli episodi biografici che indicano questa dimensione di fondamentale fiducia. Così, ad esempio, quando Margherita teme per il figlio, che arriva a «casa con la testa rotta», alle parole di Giovanni, che sebbene soltanto fanciullo sembra già esercitare un carisma sugli intemperanti compagni, il sorriso ritorna fiducioso e la madre acconsente a quella compagnia fuori dalle regole.[16]

Margherita vuol sempre sapere, osserva direttamente, molto spesso intuisce, arriva a vedere lontano (così come il figlio che già piccolo era in grado di conoscere i caratteri dei compagni, e della conoscenza d'ogni singola personalità in crescita farà uno dei cardini innovativi della sua pedagogia), altrimenti si fa raccontare, dialoga e dibatte coi figli, non si accontenta comunque della prima risposta, vuol andare a fondo e poi acconsente fiduciosa.

Potremmo riscontrare nella pratica educativa di Margherita un intenso lavorìo pedagogico, per cui l'educazione dei figli, cristianamente intesa e vissuta, è sempre al primo posto nella sua vita, tanto che ogni gesto, ogni dialogo, ogni osservazione paiono commisurati e ripensati affinché possano di-

[15] Ci riferiamo in particolare agli studi di E.H. ERIKSON (*Infanzia e società*, Roma, A. Armando 1966, [10]1980), che ha individuato nella *fiducia di base*, nell'*autonomia* e nell'*autostima* i tre cardini della sicurezza personale. In particolare la fiducia di base risulta il primo compito di sviluppo in cui la famiglia riveste un ruolo insostituinile e unico. La fiducia di base non si identifica con le cure materne di tipo fisico e neppure esclusivamente con profusioni e manifestazioni affettive ma è qualcosa di più intimo e coinvolgente che mette in gioco, come ben chiarisce il Pati, la medesima «*proposta axiologica fatta dai coniugi*»: cf L. PATI, *Aspetti problematici dell'educazione familiare*, in: C. SCURATI (a cura), *L'educazione extrascolastica. Problemi e prospettive*, Brescia, Editrice La Scuola 1987, p. 61. Anche Giacomo Dacquino, nel suo volume dedicato allo studio e all'interpretazione della psiche di S. Giovanni Bosco, dedica alcune pagine significative all'indagine di questo tratto personologico (cf G. DACQUINO, *Psicologia di don Bosco*, Torino, SEI 1988, in particolare p. 21-23).

[16] MB I 48-49.

ventare momento di crescita educativa per ogni suo figlio, sempre singolarmente considerato nella sua peculiarità.

Certo Antonio costituì il terreno educativo più sdrucciolevole e difficoltoso, che presumibilmente segnerà la strada a don Bosco stesso nella cura dei ragazzi più difficili. Nulla viene tralasciato comunque da parte di Margherita, ogni occasione è buona per essere fonte di educazione cristiana innanzitutto, è colta e riletta secondo i dettami evangelici. Ancor prima di quella di don Bosco, quella di Margherita è la *pedagogia del cristianesimo cattolico*,[17] il suo è il modello mariano, che tanto ispirerà il figlio prete.

È sempre per il tramite di Margherita, che incarna fulgidamente e con i tratti di un'incomparabile modestia il modello mariano, che don Bosco, affidato alla Vergine sin dal giorno della nascita,[18] alla Madre Santissima sempre si rivolgerà e a sua volta s'ispirerà. È infatti caratteristica di Margherita, che era cresciuta alle sacre scritture, le aveva memorizzate e le aveva rese, ancor prima di Giovanni, incomparabili racconti, fonti costanti di identificazioni, di grandi esemplarità, di tangibili e immediati riscontri del bene e del male, la costante identificazione con Maria Madre.

La Trebiliani, nel suo interessante saggio a sfondo prevalentemente storico sulla figura materna nell'Ottocento, ben evidenzia come allora procedessero di pari passo la «devozione mariana» e il recupero dell'idea di madre, che troverà poi in Maria il suo modello ideale.[19] Certo, fu proprio di Margherita il renderlo un modello vivente. L'identificazione da parte di Margherita avviene secondo diversi piani. Innanzitutto, da parte di Margherita stessa, che da sempre commisura – senza mai disattenderlo – il suo agire di sposa, di madre e di nuora, di donna amorevole, ma dalla forza «virile»,[20] a Maria Santissima. Da parte di don Bosco, che, in sua madre, aveva colto e sentito, giorno dopo giorno, atto dopo atto, un modello mariano vivente appunto e operante, tanto che da lei aveva attinto la primigenia devozione, tanto che, alla sua morte, in singolare trasposizione, aveva invocato la «pietosissima Vergine»,[21] d'essere Madre sua e Madre dei suoi figlioli. Da parte di quanti la conobbero e le vis-

[17] G. MODUGNO, *Don Giovanni Bosco. Il metodo educativo*, Firenze, La Nuova Italia 1941, p. 6.

[18] Così Margherita ricordava al figlio seminarista: «Quando sei nato ti ho consacrato alla Madonna. Quando hai cominciato gli studi ti ho raccomandato di voler sempre bene a questa Nostra Madre. Ora ti raccomando di essere tutto suo, Giovanni. Ama quei compagni che vogliono bene alla Madonna. E se diventerai sacerdote, diffondi attorno a te l'amore alla Madonna» (MO 72).

[19] M.L. TREBILIANI, *Modello mariano e immagine della donna nell'esperienza educativa di don Bosco*, in: F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987, in particolare p. 188-192. Un'interessante disamina generale sulla rivalutazione del ruolo materno, sino all'enfatizzazione del modello della donna madre, fra '700 e '800, si riscontra in: C. COVATO, *Canti e carezze materne. Percorsi storiografici sull'educazione al ruolo materno tra '700 e '800*, in «Scuola e città» 10 (1988) 417-431.

[20] MB I 21.

[21] MB V 566.

sero accanto e soprattutto da quante madri e collaboratrici la seguirono nell'operato educativo all'oratorio salesiano. Tanto che lo stesso don Lemoyne, nel rappresentare l'insostituibile contributo della figura femminile nell'impianto dell'Oratorio e dell'Ospizio di S. Francesco di Sales, allorquando pone in luce l'impareggiabile apporto di Margherita, sembra raffigurarla puntualmente secondo lo schema mariano. Queste sono le parole che siglano con tanta efficacia rappresentativa e con una potente carica suggestiva, in cui don Lemoyne, come ben evidenzia J. Aubry,[22] sembra improvvisamente lasciarsi andare, il ruolo di protagonista: «Ma tra tutte una donna vi ha, che vi prese una parte precipua, donna che diede in questo l'esempio e l'eccitamento a tutte le altre; donna che per la prima inalberò su questo suolo il vessillo della carità a vantaggio dei giovani poveri ed abbandonati, i quali a giusto titolo la chiamarono madre; donna, che per questa impresa si pone come alla testa di una fila di innumerevoli, che camminarono, camminano e cammineranno sopra le sue pedate forse sino alla fine dei secoli. E questa donna è Margherita Occhiena vedova Bosco, la madre del nostro indimenticabile Padre».[23]

Proprio le caratteristiche di atemporalità e aspazialità, che contraddistinguono il tracciato segnato da Margherita, sottolineate dai termini «fino alla fine dei secoli», «prima su questo suolo», «alla fila di innumerevoli che camminarono, camminano e cammineranno...», rendono ancor più vivida l'identificazione con Maria Vergine Madre. Con Margherita assistiamo all'affermarsi dell'autentica carità mariana ed è innanzitutto attraverso di lei che Maria diviene una «presenza intensissima»[24] in tutto l'itinerario salesiano e donboschiano.

3. La pedagogia dell'esempio: dall'aiuto all'autonomia

Il suo progetto educativo si muove su un terreno, sebbene illimitato nella dimensione della profondità, ben determinato e circoscritto nell'effettiva portata d'azione: l'educazione-istruzione religiosa, l'educazione all'obbedienza, l'accettazione quasi gioiosa della fatica e del lavoro. Questo il raggio d'azione, per così dire, di Mamma Margherita, con un sottofondo d'indiscutibile valore e di illimitata potenza: l'amore non sdolcinato e manierato di tanta deteriore maternalità, ma che crede nelle potenzialità e possibilità della personalità dei figli, sebbene ancora in divenire e, di volta in volta, la ascolta, la sollecita, la consiglia.

È una *dimensione d'aiuto*, che anche attraverso le esemplarità più concrete, così essenziali nell'infanzia e nella fanciullezza, non argina e mortifica le istanze

[22] J. AUBRY, *L'apporto della donna all'esperienza carismatica di Don Bosco fondatore*, in: *La donna nel carisma salesiano*, Leumann (Torino), LDC 1981, p. 40.

[23] MB II 518.

[24] J. AUBRY, *L'apporto della donna* 18.

personali, ma soltanto le indirizza e vivifica, le sostiene e chiarifica nel segno della più profonda onestà. È un accompagnare in punta di piedi, che prelude un andare avanti per conto proprio, sicuri e baldanzosi, ma non sdegnosi e superbi.

Don Bosco ricercherà a lungo questa dimensione di aiuto-consiglio, in grado d'illuminare eventi, situazioni, stati d'animo, decisioni; la estenderà ad altre contingenze in cui la ragione richiede altri elementi di valutazione, tanto che i verbi e le espressioni «mi aiutò [...]», «mi diede quei consigli [...]», «avrei voluto chiedere consiglio [...]», «Non sono cattivi, ma lo diventeranno se nessuno li aiuta. [...] Io voglio stare vicino a loro, parlare, aiutarli [...]», «ci davamo a vicenda buoni consigli, ci aiutavamo a correggere i difetti personali» ricorrono molto frequentemente nei suoi scritti.[25] L'itinerario sembra così connotarsi: Giovanni Bosco si avvale dapprima dei suggerimenti materni, sempre preziosi e pronti a giungere laddove poteva (e per il suo tramite avrà sin dagli inizi in Maria, la più grande consigliera), li richiede agli altri, in particolare ai superiori e ai sacerdoti, li riceve in abbondanza o li vede negati da un dialogo inesistente, li scambia con i compagni – secondo i dettami pitagorici per una tensione all'automiglioramento continuo. La tensione all'autorealizzazione non s'arresta ed esaurisce nella pedagogia donboschiana, ma secondo una *prospettiva,* diremmo, davvero *personalista* solca il terreno di sempre nuovi semi, aprendosi varchi illuminanti dall'incontro con l'altro. Ma soprattutto nel suo sacerdozio d'impronta paterna-materna, o meglio genitoriale *tout-court*, la dimensione di aiuto-consiglio, di dialogo e di ascolto, di amorosa e fiduciosa prevenzione, in dialettica sinergia, agirà profonda per prevenire, non punire, ma soprattutto far realizzare le giovani personalità.

E proprio entro questa dimensione d'aiuto, che acquista vieppiù significatività la *prevenzione*, più ampiamente intesa da don Bosco, ed in grado d'esprimersi su più piani, «ma [...] soprattutto – come afferma il Braido – *presenza viva, attiva, costruttiva* di questa voce amica, che mentre preferisce tener lontano il male piuttosto che correggerlo quando è già avvenuto, positivamente gli contrappone il bene, il rafforzamento continuo e paziente, razionale e volitivo, del giovane e ne favorisce "la piena occupazione" con un intervento ininterrotto e graduale».[26]

Certo le basi della prevenzione occorrerebbe venissero gettate e continuamente rafforzate dalla scuola della madre, ma il cammino della prevenzione pare continuo e abbisogna di perenni, ulteriori interventi tesi a rafforzarne la dimensione educativa. Il Braido pone in luce come la prevenzione donboschiana si avvalga del concetto di «sorveglianza», ma se ne distanzi tuttavia nella caratterizzazione puramente negativa e repressiva.[27]

[25] MO 22 74 25 40.
[26] P. BRAIDO, *Il sistema educativo di Don Bosco* 46-47.
[27] *Ivi* 47.

Come già Margherita non buttava i figli allo sbaraglio, per metterli alla prova, ma preferiva conoscere le situazioni preventivamente, il concetto di «assistenza-sorveglianza» sia per Margherita, sia per Giovanni si carica soprattutto di una valenza positiva, come capacità d'illuminare il percorso vitale, di far cogliere quegli elementi che conducono al bene, accantonando e nullificando quelli che rinviano al male.

Anche il Caimi, sulla scia del Braido, pone in rilievo come l'idea di prevenzione pedagogica rivesta due significati: «Il primo, di carattere strettamente disciplinare, [che sta] ad indicare l'aspetto protettivo negativo dell'educazione [...]; l'altro [...] di timbro positivo, esprime invece l'intera opera di sostegno, fortificazione, orientamento spirituale e morale del ragazzo, predisposta per renderlo idoneo a camminare sulle vie del bene e dell'impegno personale».[28] Ed è quest'ultimo evidentemente che contraddistingue peculiarmente il sistema educativo donboschiano.

La dimensione d'aiuto si radica nell'educazione materna, ma come primo tramite, di un aiuto più grande, Superiore, Divino, concesso attraverso Maria Vergine. Come ben chiarifica P. Stella nella sua penetrante disamina su «Maria SS. e la Salvezza»: «Maria è la madre benigna che incoraggia, che esorta a proseguire l'opera educativa, che fa balenare un avvenire migliore: casa e chiesa da cui Dio diffonderà la gloria della sua madre santissima. [...] Nulla si era fatto senza una palpabile prova che Maria Vergine era intervenuta per suggerire soluzioni, per appianare difficoltà o per proteggere dalle insidie diaboliche».[29]

La tentazione è, infatti, sempre in agguato. L'ottocento è sì il secolo della devozione mariana, come ben rileva la Trebiliani,[30] ma l'immagine del serpente tentatore, schiacciato da Maria è sempre agguerrito, pronto a insuperbirsi e a rizzare nuovamente la testa. Ed è proprio in tutta l'età evolutiva che l'azione educativa preventiva va esercitata con instancabile persistenza.

Non per questo viene meno il senso della libertà e dell'autonomia del giovane, che, attraverso il buon esempio, è solo aiutato a scegliere il bene. Emblematica, a tal riguardo, pare la risposta di don Bosco, intervistato dal «Journal de Rome» circa il suo metodo educativo: «Semplicissimo: lasciare ai giovani la piena libertà di fare le cose che loro maggiormente aggradano. Il punto sta di scoprire in essi i germi delle loro buone disposizioni e procurare di svilupparli».[31]

Certo don Bosco, come già aveva fatto Margherita entro un più ristretto raggio d'azione, s'identifica a sua volta con i ragazzi, con i loro desideri e le loro istanze e soprattutto, come ebbe a dire ripetutamente, attribuisce rilevante importanza e significatività a tutti i loro vissuti, sentimenti, idee. È attraverso

[28] L. CAIMI, *Ripensando a don Bosco educatore*, in «Scuola Italiana Moderna» 8 (1988) 5.
[29] P. STELLA, *Don Bosco* II 153.
[30] M.L. TREBILIANI, *Modello mariano* 189.
[31] MB XVII 85-86.

quest'accettazione profonda che il seme dell'incontro educatori educandi mette le sue radici più profonde. Così affermava: «Non parlar male o scherzare sulle cose che sono care ai giovani, come sarebbe la patria, il vestito, gli amici. [...] Non permettere che i giovani prendano a zimbello i loro compagni. Guardiamoci noi dal fare lo stesso».[32]

La prospettiva interattiva di aiuto-consiglio di Margherita arriva dove può: più oltre ella feconda il terreno di altri incontri, esperienze, di successivi momenti più istruttivi e formativi, ma sempre ascoltando e vagliando.

Don Bosco, lo sappiamo, ebbe molti maestri, e meglio, se li procurò; era insaziabile d'imparare e di apprendere dai pochi libri, che nella fanciullezza e nella prima adolescenza ebbe a disposizione, dagli acrobati e dai saltimbanchi, dai veri maestri, dagli artigiani e dai commercianti, dai compagni migliori e dai grandi, carismatici sacerdoti.

Giovanni venne maturando anche per il tramite di questa fitta schiera di figure «maggiori» e «minori», un patrimonio nutritissimo d'esperienze: morali, affettive, culturali, intellettuali, artistico-creative, manuali.

Margherita ha comunque un ruolo anche in questo. Giovanni, fanciullo e preadolescente le racconta, le confida tutto di se stesso, come ebbe a dire nelle *Memorie*, ed ella accetta ogni suo progetto, ogni sua iniziativa, aiutandolo a realizzarli.

4. Il modello dello stile familiare

C'è la perenne verifica da parte di Giovanni di una *disponibilità materna totale* che non viene meno nel tempo, uno spendersi oltre ogni limite, che dal piano più squisitamente spirituale tocca anche le questioni materiali e contingenti.

Per di più Margherita, pur in un contesto di famiglia estesa e patriarcale, sino alle soglie dell'adolescenza fu madre e padre per i suoi figli e quel suo «io sono la madre, il tutore è un amico» è il monito che sempre e dovunque l'accompagna.[33]

Le circostanze porteranno negli anni emergenze diverse, cui far fronte, ma il suo «dover essere prima di tutto madre», in perfetta consonanza con il clima culturale ottocentesco, si carica di un più ampio ventaglio di possibilità e responsabilità, ma sempre all'insegna della modestia e di un'umile e calda disponibilità.

Don Bosco conosce fondamentalmente un ruolo parentale unico e se si può concordare con i diversi autori che individuano la sua ricerca, assidua di figura paterna nelle tante figure significative incontrate lungo il suo percorso esisten-

[32] MB XIV 846.
[33] MO 13.

ziale, pur tuttavia l'esperienza unica con la figura materna nell'infanzia e nella fanciullezza lo segnerà profondamente e lo disancorerà dai modelli familiari più consueti nell'ottocento: la madre quale simbolo assoluto ed esclusivo dell'espressività e dell'abnegazione ed il padre immagine incontrovertibile dell'autorità e sovente delle sue degenerazioni.

Forse è proprio questa la peculiarità esistenziale, peraltro presumibilmente comune a quella di altri orfani, ma con alle spalle una madre cristianamente impegnata e in grado d'esprimersi su più fronti significanti, che lo farà esperimentare e vivere un ruolo di paternità di tipo diverso con i suoi ragazzi.[34]

La nostalgia perenne di un padre, così brevemente conosciuto, di cui egli conservava soltanto un'onirica, inconscia memoria, si tradurrà nella vocazione di paternità per quanti non lo avevano fisicamente e moralmente, senza tuttavia cadere nelle trappole di quei ruoli «parentali», troppo precostituiti, che penetrarono la cultura ottocentesca e quelle dei primi del Novecento. Questa, la grande strada illuminata dal Cristo, ma più spesso sepolta dalle manierate convenienze istituite dall'uomo nel corso dei secoli; Margherita, nella sua modestia di contadina, fu in grado d'indicarla al figlio, incarnando un fulgido esempio di «guida amorosa», ch'egli inseguirà sempre e riproporrà come ideale modello educativo.

[34] Il Dacquino (*Psicologia di don Bosco* 96-131) scandaglia i motivi profondi della paternità donboschiana, che si esprime, da una parte, nella ricerca di «padri buoni» e dall'altra nel bisogno d'essere a sua volta padre. L'Aubry, riprendendo Charles Peguy, ha definito quella di don Bosco «l'avventura della vera paternità». Essa, al di là d'ogni possessiva degenerazione paternalistica, aveva a modello l'amore di Dio Padre per noi, e per il tramite di Maria sapeva «impregnarsi anche di tenerezza materna» (J. AUBRY, *Don Bosco o la promozione della paternità*, Conferenza tenuta il 21 aprile 1971 al «Quadrivium» di Genova in occasione del centenario dell'Opera Don Bosco a Genova, Genova Sampierdarena, Tipografia Salesiana).

Parte VI

CONCLUSIONI

INTRODUZIONE ALL'ASSEMBLEA CONCLUSIVA

Card. Antonio María JAVIERRE ORTAS

1. Sono molto grato per l'invito a prendere parte alla conclusione di questo 1° Congresso Internazionale di Studi su San Giovanni Bosco.

Confesso di non avere alcuna simpatia per un certo esercizio delle chiavi: «aprire e chiudere» un simposio, senza partecipare ai lavori e senza conoscere davvero i risultati dello studio.

Fortunatamente non è questo il caso. Ma anche a prescindere dalle differenze, la qualità degli oratori di questo pomeriggio conferisce valore sostanziale a questa chiusura; per non parlare dei rapporti intimi che mi legano a un Congresso molto elevato e ben riuscito.

2. Non ne parlo per sentito dire. C'è sempre la possibilità di una partecipazione che in questo caso mi sembrava doverosa. Ma c'è stata inoltre una presenza di altro tipo, che mi piace far conoscere ora.

Più d'uno dei partecipanti mi ha chiesto con una certa preoccupazione: «Non vi offenderete voi, Salesiani, se noi, per rispetto alla storia, diamo l'impressione di voler demolire certi piedistalli tanto superflui quanto inconsistenti?».

La prima reazione istintiva per chi si trova per volere del Papa a curare la Biblioteca e gli Archivi vaticani è stata di riferirmi al pensiero di Leone XIII, allorché mise i documenti, fino allora segreti, a disposizione degli studiosi di tutto il mondo: «Prima legge della storia è non osare di dir nulla di falso; e poi di non tacere nulla di vero». Il latino mi sembra ancor più forte: «*Primam esse historiae legem ne quid falsi dicere audeat; deinde ne quid veri non audeat*».

Come studiosi anche i salesiani che, per obbedienza, consumano la loro vita nel mondo universitario sanno di essere sempre al servizio incondizionato della verità; la quale – è sempre il Papa che parla – «*obscurari aliquando potest, exstingui non potest*».[1] I figli di don Bosco sanno che il loro Padre è un capolavoro; e che la realtà supera di molto ogni ritocco, per quanto fatto a fine di bene. Desidero vederlo com'è, non come qualcuno vorrebbe che fosse.

[1] LEO XIII, *Saepe numero considerantes*, 18 Aug. 1883, in ASS 3 (1884) 268ss.

3. Con il vostro permesso vorrei dispensarmi dal seguire la norma secondo cui, prima di dare la parola agli oratori, il presidente suol dire ch'essi non hanno bisogno di presentazione, salvo poi a presentarli subito, e magari a lungo. I nostri non hanno bisogno che si richiamino i loro titoli e le loro pubblicazioni, perché tutti li conoscono. Ebbene, risparmiamo questo tempo dedicato a una presentazione superflua, e offriamolo ai Relatori.

Il prof. Scoppola ha molto da dire attorno a un suggestivo binomio: «Don Bosco e la modernità». Tutti siamo più che interessati di sentire, su un concetto tanto denso e controverso, il parere di uno specialista della storia moderna. I membri della Famiglia salesiana ricordano l'apertura del Centenario a Torino, e sono felici di sapere che sarà il Prof. Scoppola a precisare il rapporto di don Bosco con l'altro termine del binomio.

Don Braido poi (un nome ormai inseparabilmente legato al «Sistema preventivo»), ha come tema «Prospettive e iniziative della ricerca su don Bosco». Molti di noi hanno ben presente il bilancio lucidissimo da lui pubblicato in occasione del Centenario in «La Civiltà Cattolica». Egli terminava quell'articolo invitando a conservare la tradizione ricevuta da don Bosco, ad accogliere il suo apporto originale, a superare infine l'orizzonte del secolo scorso, ma alla luce di una metodologia che non tramonta. Siamo curiosi di conoscere le vie concrete che don Braido ha da suggerirci a seguito delle sue riflessioni e degli apporti del Congresso ormai arrivato al termine.

Facendo ritorno alla Biblioteca e all'Archivio del Vaticano, penso di poter dire – non senza un certo orgoglio – che anche all'UPS è in vigore la norma dettata agli Archivisti da Paolo VI; cioè che anche i nostri storici hanno «il massimo rispetto pei monumenti», pei documenti; perché anch'essi hanno coscienza che avere quel culto delle carte è «di riflesso avere il culto di Cristo, avere il senso della Chiesa, dare a noi stessi, dare a chi verrà, la storia del passaggio di questa fase del *transitus Domini* nel mondo».[2] E, come Egli diceva in un'occasione simile, è appassionante evocare la storia della Chiesa sulla base di dati sicuri; perché «anche il più modesto documento, conservato con questo spirito, diventa un segno della sua presenza nel mondo, un argomento della sua missione, un'orma del Corpo Mistico nel cammino secolare della storia».

Alla quale appartiene don Bosco, i cui tratti fisionomici in base ai documenti i due illustri specialisti intendono precisare con rigore.

[2] PAOLO VI, 26 sett. 1963, *Insegnamenti*, I, 1963, p. 614s.

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 Pazzaglia[4] – 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 bourgeosie*.[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 sottolineati. 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 bourgeosie. 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 neoguelfi volgevano 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 cosi 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 evidenza[16] – 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 Giovanni[17] – 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 venuto 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.

PROSPETTIVE E INIZIATIVE DELLA RICERCA SU DON BOSCO

Pietro BRAIDO

All'ultimo intervento congressuale non compete stendere bilanci o ricavare «conclusioni». Esso, invece, risulterà proficuo, se potrà contribuire a prolungare l'intensa collaborazione di questi giorni con l'indicazione di concreti impegni di studio e di ricerca. Sarebbe auspicabile ne venisse coinvolto il maggior numero di «operatori»: studiosi e ricercatori, singoli o organizzati in équipes, titolari di attività didattiche e scientifiche in istituti universitari, in centri di studio, in istituti storici, altri interessati a livello di seria e dignitosa divulgazione e animazione, «utenti».

Le riflessioni su «prospettive e iniziative» vengono raggruppate intorno a quattro nuclei.

1. Utilizzazione criticamente controllata della letteratura tramandata

1.1. *Oltre gli «idòla»: vigilanza critica e senso della misura*

È da ritenersi prioritaria l'esigenza di verifica e di ponderato ascolto di antichi testimoni, attratti fin dagli anni '60 dell'ottocento dalle «doti grandi e luminose» e dai «fatti straordinari» di don Bosco, compresi gli autori delle *Memorie biografiche*:[1] autori di «cronache» e di «memorie», utilizzati o se-

[1] Lo si notava già agli inizi dell'attività dell'Istituto Storico Salesiano: «L'aspetto del "meraviglioso" inciderà nella selezione e nella raccolta del materiale documentario e, probabilmente, nell'intera storiografia di don Bosco, ponendo problemi che esigono soluzioni non avventate né semplicistiche. Del resto don Bosco stesso ha contribuito ad accentuare questo aspetto della sua storia [...]. In questa scia si snoda tutta un'agiografia e una storiografia, che ha inizio ben presto, vivente ancora don Bosco, spesso ricca di pathos emozionale, pur preoccupata dell'obiettività storica, singolarmente sensibile al fascino del protagonista, alle sue eccezionali capacità realizzatrici, allo straordinario e rapido irraggiamento sociale. Non vi si sottraggono nemmeno i tre compilatori delle MB [...]. È desiderata una ricerca bibliografica, che di tale letteratura colga le caratteristiche e i fondamentali orientamenti metodologici, con la progressiva evoluzione verso forme ed espressioni scientificamente vigilate»: in RSS 1 (1982) 20-22.

guiti poi da testi ai processi canonici per la beatificazione e canonizzazione, biografi e panegiristi raccolti intorno alle grandi date celebrative salesiane (1907, 1915, 1929, 1934, 1950 e 1954, 1975, 1988), «nuovi» biografi, interpreti della pedagogia, della spiritualità, della pastorale, dell'azione sociale, della psicologia, ecc. Le giornate del Congresso, soprattutto attraverso relazioni svolte a livello di alta dignità scientifica, hanno potuto offrire criteri metodologici di elaborazione, interpretazione e lettura, validi e collaudati.

1.2. *Rilevanza storiografica della tradizione*

Tuttavia non sembra giustificata nessuna operazione neoilluministica. Oltre la ricchezza della documentazione, di valore inestimabile, raccolta e trasmessa dai diligenti «memorialisti» e cronisti, e dagli stessi compilatori delle *Memorie biografiche,* ha da essere altamente apprezzata e seriamente vagliata la «specificità» della loro singolare testimonianza. Anche tale letteratura «fa storia»: di don Bosco, della tradizione salesiana, delle «mentalità» (del protagonista, dei discepoli, dei continuatori, di tutto il mondo che li avvolge). Anche su questo punto nel Congresso sono emersi fin dall'inizio criteri di lettura e di valutazione: nessuno ha fatto dell'«antiagiografia»; sono piuttosto scaturiti utili indicazioni per un giudizio equilibrato, frutto insieme di rigore e di saggezza storiografica.

1.3. *Problematicità e valore degli scritti di don Bosco, editi e inediti*

Già molto è stato scritto sull'inscindibile nesso – per una corretta comprensione e interpretazione – tra gli scritti di don Bosco e la sua personalità di uomo di azione, il contesto, i destinatari, gli scopi (Stella, Farina, Braido...);[2] donde l'esigenza di un loro uso «interattivo», «interrelazionale».

Si possono aggiungere due altri problemi, metodologicamente rilevanti, sui quali conviene rifletta chiunque si cimenta nello studio della personalità di don Bosco e del suo pensiero: 1) la misura del coinvolgimento di don Bosco in ciascuno di essi (per esempio, *La forza della buona educazione* è in larga misura semplice traduzione di un opuscolo popolare francese): di qui l'urgenza di una storia letteraria che ne precisi per ognuno l'autenticità, le origini, le dipendenze; 2) il grado di «oggettività» delle testimonianze, scritte e orali, di don

[2] Cf P. BRAIDO, *Significato e limiti della presenza del sistema educativo di don Bosco nei suoi scritti,* nella raccolta: BOSCO, *Scritti sul sistema preventivo,* p. XI-LVII; ID., *Los escritos en la experiencia pedagógica de don Bosco,* nella raccolta SAN JUAN BOSCO, *Obras fundamentales.* Madrid, BAC 1978, p. 1-32. R. Farina afferma: «Il *vero* Don Bosco è quello che risulta da una considerazione globale, *unitaria e vitale,* di *tutti* i suoi scritti, di *tutte* le sue realizzazioni e scelte operative e di *tutta* la sua vita»: *Leggere don Bosco oggi,* in: P. BROCARDO (a cura), *La formazione permanente interpella gli istituti religiosi,* Leumann (Torino), LDC 1976, p. 351.

Bosco su eventi connessi con la sua persona e la sua opera: le conferenze, le conversazioni, i numerosi «cenni storici», le «memorie», le «esposizioni» e «notitiae»; esse possono venire indebolite quanto alla portata propriamente «storica», anche se arricchite di altri significati, dall'intreccio e dalla sovrapposizione di altre intenzioni e finalità: animazione dei collaboratori, edificazione, conseguimento di approvazioni civili o ecclesiastiche, sottolineature teologiche, denunce, strumenti «ad captandam benevolentiam» e a ottenere aiuti.[3]

2. Per la disponibilità di documenti scientificamente validi

Dalla fondazione (decr. 23 dic. 1981, in vigore dal 31 genn. 1982) l'Istituto Storico Salesiano ha elaborato un vasto programma di lavoro, a cominciare dalla edizione genetico-critica delle fonti ritenute indispensabili per qualsiasi tipo di ricerca. Esso offre estese possibilità di collaborazione, in parte già in atto, di studiosi e di istituti scientifici.

2.1. *Scritti inediti di don Bosco*

È già stata effettuata l'edizione di scritti «minori» quanto alla mole, ma fondamentali per la conoscenza della dottrina pedagogica e spirituale. Non vanno dimenticate le complesse edizioni delle *Costituzioni* SDB e FMA, curate da F. Motto e C. Romero (1982, 1983). Attendono le prediche, le conferenze, ecc.

2.2. *Scritti editi*

È prevista l'edizione degli scritti già usciti a stampa, soprattutto se esistono redazioni autografe di don Bosco o più edizioni significative.

Attenzione prioritaria meritano i *Regolamenti* (dell'oratorio, delle case e altri per attività particolari) di grande rilievo pedagogico e normativo e sui quali esiste un ricco lascito manoscritto autografo di don Bosco e dei più vicini collaboratori.

[3] Un esempio: in documenti «storici» diversi, redatti in tempi e con finalità differenti, don Bosco attribuisce a date dissimili l'origine reale (o ideale?) della Società salesiana: cf P. BRAIDO, *L'idea della società salesiana nel «Cenno istorico» di don Bosco del 1873/1874*, in RSS 6 (1987) 256-260.

2.3. *Le «Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales»*

Sono meritevoli di particolare attenzione per l'eccezionale importanza che attribuisce loro don Bosco, il quale – come dichiara in sostanza nella pagina introduttiva – non le intende principalmente come autobiografia o come «storia», ma soprattutto come rievocazione «teologica» delle origini e dei primi sviluppi dell'«oratorio» in funzione progettuale e normativa.

2.4. *L'Epistolario* (v. comunicazione Motto)

2.5. *Documenti congregazionali di impronta donboschiana*

Don Bosco, fondatore, superiore e educatore, svolge un ruolo determinante nella vita della Società salesiana. Un posto privilegiato dev'essere dunque riservato all'edizione di documenti importanti riferiti al governo della Congregazione salesiana, nei quali sono percepibili interventi assidui e massicci di don Bosco: i *Verbali* e le *Cronache* delle Conferenze generali dei direttori delle case, i *Verbali* delle riunioni del Capitolo superiore (ora Consiglio generale) e, dal 1877, i *Verbali* e gli *Atti* dei Capitoli generali (1877, 1880, 1883, 1886).

2.6. *Testimonianze coeve: cronache, memorie, annali*

Sono fonti largamente utilizzate dai compilatori delle *Memorie biografiche.* Manca, però, una visione unitaria e critica del vasto e eterogeneo materiale e una sua adeguata valutazione in rapporto alla personalità dei diversi estensori, al contesto, all'attendibilità.

2.7. *I processi canonici per la beatificazione e canonizzazione di don Bosco*

È allo studio l'opportunità «storiografica» di una loro edizione critica.

2.8. *Cronache e epistolari di salesiani in particolari relazioni con don Bosco*

Soprattutto nell'ultima fase della vita di don Bosco emergono figure significative che operarono nel Vecchio e nel Nuovo Continente (Rua, Bodrato, Cagliero, Costamagna, Cerruti, Barberis...), che hanno condiviso con don Bosco responsabilità rilevanti; spesso taluni sono in possesso di conoscenze e di interpretazione di problemi e di progetti non sempre simili a quelle di don Bosco lontano: ciò vale in particolare ai fini di una definizione dell'effettiva posizione di don Bosco nei confronti dei problemi degli emigranti e delle mis-

sioni. L'edizione di documenti e di epistolari (già iniziata con l'edizione della *Cronaca* di L. Lasagna, a cura di A. Ferreira da Silva, e dell'*Epistolario* di F. Bodratto, a cura di J. Borrego) potrà illuminare zone ancora inesplorate della storia di don Bosco e dei suoi.

Il programma delineato prospetta una vasta area di ricerca, che ovviamente non vuol essere monopolio dell'ISS, ma è aperta a tutti gli studiosi e centri di studio che lo desiderano. È in atto un primo coordinamento di iniziative. Del resto operano già da anni in questa direzione il Centro Studi Don Bosco e le Facoltà dell'Università Pontificia Salesiana.

3. Un problema capitale: una «storia» di don Bosco

Il lavoro intorno alle fonti e ad altre documentazioni non attenua l'attesa di una «nuova» sintesi biografica complessiva su don Bosco, una «storia» che ne delinei con rigore la vita e le opere, le idee e i progetti, il significato e gli influssi lungo il secolo XIX e oltre.

Sono certamente utili e auspicabili contributi monografici sotto varie angolazioni: biografia, agiografia, pedagogia, spiritualità, psicologia, sociologia, cultura, apologetica, teologia, ecc.[4] Per la loro validità, però, non è possibile prescindere da una seria base storica. Non basta scrivere «nuovi» libri su don Bosco, se non si parte da un miglior modo e più aggiornato di «fare storia».[5]

3.1. *Una biografia a tutto campo*

In questa prospettiva, come si è già notato,[6] appaiono esemplari – in rapporto a altri tempi e a differenti mentalità – nelle intenzioni e per il disegno complessivo, anche se non sempre per il metodo e nell'esecuzione, i classici biografi di don Bosco – Lemoyne, Amadei, Ceria –, con opere di sintesi, che hanno affiancato o coronato il lavoro intorno alle *Memorie biografiche*. Tutti e tre mirano «alla potenziale completezza dell'immagine»,[7] dalla *Vita* scritta

[4] Intorno al centenario sono apparsi contributi stimolanti, diversamente apprezzabili; ad esempio: S. QUINZIO, *Domande sulla santità. Don Bosco, Cafasso, Cottolengo*, Torino, Gruppo Abele 1986; F. TRANIELLO (a cura), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino, SEI 1987; S. PALUMBIERI, *Don Bosco e l'uomo nell'orizzonte del personalismo*, Torino, Gribaudi 1987; G. DACQUINO, *Psicologia di don Bosco*, Torino, SEI 1988; BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa*; M. GUASCO, P. SCOPPOLA, F. TRANIELLO, *Don Bosco e le sfide della modernità*, Torino, Centro Studi «C. Trabucco» 1988; R. GIANNATELLI (a cura), *Pensiero e prassi di don Bosco*, Roma, LAS 1988; C. NANNI (a cura), *Don Bosco e la sua esperienza pedagogica*, Roma, LAS 1989.

[5] Cf P. BRAIDO, in RSS 7 (1988) 465; C. NANNI, *Conclusioni*, in: NANNI, *Don Bosco e la sua esperienza pedagogica* 236-239.

[6] Cf P. BRAIDO, *Presentazione* del vol. *Don Bosco nella Chiesa* 6-9.

[7] *Ivi* 7.

dal Lemoyne (1911/1914), al *Don Bosco e il suo apostolato* di A. Amadei (1929, ²1940), al *Don Bosco nella vita e nelle opere* (1938) di E. Ceria. Con densa essenzialità li segue e li supera P. Stella con il primo volume (*Vita e opere*) del fondamentale lavoro *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. È ora in atto un coraggioso tentativo di F. Desramaut, che con un primo fascicolo (l'VIII) delle sue *Études préalables à une biographie de saint Jean Bosco* (Lyon 1988) seguito da altri otto, prepara una estesa biografia di don Bosco.

Sembra indispensabile tener presenti almeno due preliminari orientamenti di base:

1) non «settorializzazione» di don Bosco (o santo, o manager o educatore o maestro di spiritualità o editore o sognatore o apologeta, ecc.), ma riferimento costante, in qualsiasi studio specialistico, alla realtà unitaria della sua figura: che è quella di prete-educatore ottocentesco, con una certa mentalità e cultura, con pregi e limiti;[8]

2) altrettanto persistente richiamo alla sua concreta, singolare individualità (e originalità), di cui occorre rilevare l'irriducibilità a «schemi» e sottolineare lineamenti tipici di realismo, tempestività, vitalità, disponibilità agli eventi, ecc.

3.2. *Il divenire di don Bosco*

Sembra conseguire l'esigenza di tener presente il dinamismo di don Bosco e l'evolutività della vita e delle opere, pur nel fissismo di base e la tenace fedeltà ai principi. In questa linea valide suggestioni sono venute soprattutto dalla relazione Pazzaglia e dalla comunicazione Schepens, oltre gli interessanti punti di vista sulla «modernità» offerti da Traniello, Scoppola, Stella. È un tipo di ricerca che sorprenderà, positivamente, chi fosse stato abituato a vedere don Bosco grande e programmato fin dall'infanzia, puro esecutore di un piano già preconfezionato altrove (confondendo teologia e storia, causalità trascendenti e «cause seconde»).

3.3. *Un divenire in contesto*

In questo divenire entrano in composizione spinte, collaborazioni, resistenze, che provengono sia dal mondo «interno» (l'Oratorio di Valdocco, anzitutto) che «esterno»: lo stesso ambiente fisico (la povertà e le strettezze), la

[8] Cf P. STELLA, *Le ricerche su don Bosco nel venticinquennio 1960-1985*, in: BRAIDO, *Don Bosco nella Chiesa* 387-388 e *Lo studio e gli studi su don Bosco e sul suo pensiero pedagogico-educativo. Problemi e prospettive*, in: J. VECCHI - J.M. PRELLEZO (a cura), *Prassi educativa pastorale e scienze dell'educazione*, Roma, Editrice SDB 1988, p. 32-33.

«cultura» che avvolge i giovani, i collaboratori, i benefattori, gli ammiratori e i detrattori, le autorità civili politiche religiose. Ottimi contributi in questa linea sono stati offerti dagli studi di P. Stella, in particolare nel *Don Bosco nella storia economica e sociale 1815-1870* (Roma 1980) e, nel corso del Congresso, dalla relazione di J.M. Prellezo (ma già prima dalle sue ricerche sulla lettera sui castighi del 1883 e sulla lettura del sistema preventivo da parte dei primi collaboratori salesiani di don Bosco) e dalla comunicazione Bracco. Una ricerca biografica compiuta su don Bosco difficilmente può prescindere dallo studio di figure quali Borel, Cafasso, Rua, Cagliero, Durando, Bonetti, Cerruti, Lazzero, ecc.

Dall'insieme delle precedenti considerazioni sembra inevitabile pensare per tale «storia» a una complessità di referenti, di fonti e di metodi: «distinguere per unire», «comporre, anziché opporre».

4. Indicazione esemplificativa di tematiche emergenti

Da una visione globale della vicenda biografica di don Bosco e nei contributi affluiti al Congresso sembra di poter individuare alcuni punti «critici» o particolarmente rilevanti, che meritano particolare attenzione da parte di studiosi e ricercatori.

4.1. *Gli «inizi» di don Bosco*

Uno dei punti capitali, da cui sembra condizionata la comprensione globale della personalità di don Bosco è la conoscenza e la valutazione di quelli che egli stesso, frequentemente, rievoca come «primordi»: della propria vita, degli studi, dell'oratorio. È decisivo ricostruirlo al di là delle «proiezioni» successive ai fatti e, talora, molto lontane da essi. Vi si intrecciano tipi diversi di considerazione, favoriti da lui stesso, spesso unico teste: cronachistica, teologica, funzionale, pratico-operativa, che il ricercatore è chiamato a vagliare con circospezione ed equilibrio critico.

4.2. *Don Bosco nella Chiesa, locale e universale*

È stata giustamente rilevata la complessità del problema, con una difficile composizione di ecclesiologia teorica e di ecclesialità vissuta (relazione Laboa). Don Bosco è «prete cattolico», opera «tutto» nella Chiesa. Non è possibile «fare storia» di lui se non partendo da questa primaria situazione esistenziale; donde la necessità di approfondirne gli svariati rapporti con l'autorità ecclesiastica: papi, vescovi (anzitutto, Fransoni, Riccardi di Netro, Gastaldi, Moreno, Ghilardi, Ferrè, Aneiros...), curia romana (cardinali, prelati, consultori...); te-

nendo sommamente presente la coscienza che egli si forma della propria «missione» in favore della gioventù, delle responsabilità di «fondatore», e quindi il conseguente intreccio di libertà, coordinazione e subordinazione in rapporto alle istanze istituzionali e gerarchiche nel momento dell'azione (la comunicazione Tuninetti ne ha descritto una fase traumatica).

In analoga prospettiva può essere utile oggetto di ricerca il posto che don Bosco assegna al laicato nella Chiesa e nell'ambito del «movimento salesiano»: collaboratori, benefattori, «cooperatori», senza contare più larghe schiere di consenzienti e dissenzienti.

4.3. *I rapporti con la società civile e l'«altra cultura»*

Sostanziali sollecitazioni in proposito sono venute dalle relazioni Poulat, Traniello, Scoppola, con l'opportunità di verificare sotto questo aspetto (come in riferimento al tema della Chiesa) l'ipotesi di una opposizione-composizione tra una relativa rigidità «culturale», di principio, da una parte, e, dall'altra, una prassi estremamente flessibile e anticipatrice.

4.4. *Don Bosco e la «cultura popolare»*

La relazione Traniello e la comunicazione Malgeri hanno segnalato fecondi percorsi alla ricerca. Tra l'altro è in gioco lo stesso carattere «popolare» dell'intera intrapresa religiosa, educativa e sociale di don Bosco e la possibilità di irradiazione a largo raggio del «sistema salesiano» (Traniello).

Si potrebbe ipotizzare quale significativo campo di ricerca l'impegno di don Bosco «scrittore e editore per il popolo».

4.5. *Don Bosco e i problemi degli emigranti e delle missioni*

P. Stella ha già offerto sull'argomento una prima sintesi nel primo volume dell'opera *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica* (*Le missioni d'America*, p. 167-186). J. Borrego, in base a ampie ricerche precedenti, ha presentato in sintesi ai congressisti i tratti essenziali del «progetto missionario» di don Bosco.

Ora, e più avanti, in base alla disponibilità di nuove fonti (a cura del medesimo J. Borrego è apparsa recentemente l'edizione critica dell'*Epistolario* del primo ispettore salesiano in America, F. Bodratto; ed è in preparazione, a cura di A. Ferreira da Silva, quello di L. Lasagna), è reso possibile un approfondimento più realistico dei vari problemi: anzitutto, fondamentale, la coincidenza o disparità tra la coscienza che don Bosco, lontano, ha della realtà e dei progetti e l'esperienza diretta delle situazioni e delle effettive possibilità che ne possiedono coloro che operano sul posto.

4.6. *Don Bosco fondatore dei salesiani*

Non è solo «storia di famiglia», se don Bosco con i salesiani ha inciso in qualche modo nella storia della Chiesa e della società.

Molti problemi relativi allo sviluppo, ai tempi dell'approvazione, al tipo di società religiosa sono già stati affrontati con attendibili acquisizioni (Stella, Desramaut, Motto, Braido). Rimane invece quasi totalmente da tematizzare, oltre quello delle «origini», il problema della strutturazione e «fondazione» effettiva al di dentro: in sostanza, il reale contributo di don Bosco nel plasmare la Congregazione come realtà «religiosa» e «educativa», nel modellarne il volto caratteristico e lo «spirito»; e conseguentemente l'impegno nell'organizzare il curricolo formativo, iniziale e permanente, dei membri ecclesiastici e laici, nella triplice dimensione di educatori «religiosi» professionalmente competenti.

4.7. *Don Bosco fondatore-«confondatore» dell'Istituto delle FMA*

I primi cospicui risultati delle ricerche condotte da sr. Deleidi e sr. Posada hanno messo in evidenza l'opportunità di proseguire il valido lavoro in atto per approfondire sul concreto piano storico, e non tanto giuridico-formale, quella «relatio confundatorum» su cui insistette il Promotore della fede nel corso del Processo per la beatificazione di S. Maria Domenica Mazzarello. Dalle due illuminanti comunicazioni congressuali è emersa la convenienza di una collaborazione interdisciplinare, a cui dovrebbero portare uno specifico contributo gli studiosi di don Bosco.

4.8. *Lo «straordinario» in don Bosco «sognatore» e «taumaturgo»*

Oltre una letteratura acritica e divulgativa esistono in materia buoni contributi di P. Stella (*Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, vol. II, p. 507-569) e di sr. C. Romero (*I sogni di don Bosco*, edizione critica di dieci importanti sogni di cui esistono manoscritti autografi di don Bosco). Ma il campo complessivo resta tutto da esplorare: edizione e critica delle fonti, studio, approfondimenti.

In conclusione, è un programma vasto, che comporta piani esecutivi particolareggiati; ma esige soprattutto la massima gamma di collaborazioni, intese a un unico obiettivo: conoscere più e meglio don Bosco, operante nella Chiesa e nella società, anzitutto da parte di chi oggi si impegna nella medesima Chiesa, pur inserito in differenti società e culture.

INDICE ALFABETICO DEI NOMI DI PERSONA

Accornero F., 162, 171 (n. 41).
Acerbi A., 536 (n. 14), 538.
Adriano VI, 151.
Agathon Fr., 283.
Agnelli G., 248 (e n. 44).
Agostino (s.), 145.
Aigrain R., 49 (n. 39).
Alasia G.A., 161, 171.
Alasonatti V., 81.
Albalat y Puigcerver C., 197.
Albano S., 339.
Albera P., 224 (n. 31), 351 (n. 58).
Alberdi R., 7, 11, 12, 31, 177, 180 (n. 25), 183 (n. 46), 189 (n. 80), 190 (n. 87), 333 (n. 7), 348 (n. 48).
Alberich E., 130 (n. 101), 357 (n. 11), 365 (n. 37).
Alberigo G., 538 (n. 16).
Alexandre B., 96 (n. 3).
Alfonso de' Liguori (s.), 129 (n. 98), 147, 148 (e n. 22), 158 (e n. 3), 159, 162 (e n. 12), 163 (n. 13), 164, 165, 167 (e n. 27), 170 (e n. 36), 264 (e n. 22), 294, 383, 387 (n. 78).
Aliberti G., 35 (e n. 31).
Allamano G., 159, 168 (n. 30).
Allavena G.B., 458 (n. 22).
Allievo G., 317 (n. 8).
Almera J., 190, 193.
Amadei A., 37, 38 (e nn. 6-9), 45, 51, 60, 62, 115 (n. 31), 206 (e n. 4), 545, 546.
Ambrosio P., 509 (n. 6).
Amedeo di Savoia (s.), 153.
Amedeo I di Savoia, 185.
Amici P., 256 (n. 77).
Amoroso F., 163 (n. 14).
Andrés Gallego J., 185.
Aneiros L.F., 547.
Anfossi G.B., 44, 141, 323.
Angelini G., 129 (n. 98).
Anselmetti E., 432 (n. 16).
Antón A., 118 (n. 43), 128 (n. 89).
Antonelli G., 73.
Aporti F., 254 (n. 67), 266, 519 (n. 14).
Arbós y Tor J., 192 (n. 93).
Arenal Llata R., 30 (e n. 21), 37 (n. 3), 58 (n. 59).
Ardito S., 11.
Are G., 413 (n. 6).
Ariosto L., 327.
Arnauld A., 167.
Arrigo VIII, 128.
Artós y Mornau D., 189, 197, 202 (e n. 140).
Arvisenet Cl., 383.
Atverto (abbate), 55.
Aubert R., 11, 158 (n. 2), 164 (n. 17), 394 (n. 11).
Aubry J., 76 (n. 12), 118 (n. 46), 122 (n. 62), 145 (n. 8), 360 (e n. 28), 522 (e nn. 22, 23), 526 (n. 34).
Audisio G., 283, 442.
Audisio R., 335 (n. 11).
Auffray A., 290.
Avanzini G., 8, 12, 289 (e n. 1).

Bacci G., 167 (e n. 25), 174.
Baccino G.B., 509 (e n. 5), 510.
Bachelard G., 45 (e n. 24), 50 (n. 41), 51, 58.
Baggio S., 459 (e n. 26).
Baglioni G., 415 (n. 12).
Bairati P., 32, 34 (n. 29), 106, 238 (n. 7), 239, 249 (n. 45), 250 (n. 51), 361 (n. 32), 417 (n. 20), 418 (nn. 21, 22), 436 (e n. 37), 530 (e n. 1).
Balbo C., 73.
Balestra G., 83.
Ballerini R., 141.
Ballesio G., 44, 112 (n. 16), 372 (n. 3), 383 (n. 64), 383-384.
Barale P., 338 (n. 20), 349 (n. 53).
Barberis G., 42, 44, 59 (e n. 61), 69 (n. 4), 332 (n. 4), 335 (e n. 14), 337 (n. 18), 340, 343 (n. 31), 345 (n. 40), 346 (n. 42), 444, 455 (n. 11), 456 (nn. 12, 13), 457 (nn. 16, 19), 458 (n. 20), 468 (n. 54), 498 (nn. 21, 23), 503 (n. 54), 544.

Barbieri G., 163 (n. 14).
Baricco P., 312 (n. 29), 335 (n. 11).
Barolo Faletti G. di, 165 (n. 18), 168, 169 (e n. 35), 172 (e n. 48), 223 (n. 29), 264, 297, 298, 301.
Barraquer C., 190, 193.
Barruel A., 149 (n. 24).
Barsotti D., 170 (n. 35).
Basart V., 193.
Beauvoir G., 339.
Becchio C., 339.
Bedeschi L., 415 (n. 10), 428 (n. 6).
Beethoven L. van, 449.
Belardinelli M., 120 (e n. 55), 126 (n. 82), 145 (n. 7).
Bellarmino R. (s.), 254 (n. 68), 276.
Bellerate B., 8, 12, 31, 315 (e n. 1), 321 (n. 20), 359 (e n. 21), 510 (n. 7).
Belli A., 375 (n. 15).
Belmonte D., 345, 351.
Beltrami A., 39.
Belza J., 454 (n. 5), 458 (n. 23), 516 (n. 23).
Benaglio G., 163 (e n. 14).
Bendiscioli M., 285 (n. 93).
Benedetto XII, 149 (n. 24).
Benedetto XIV, 149 (n. 24), 150.
Benedetto XV, 226 (n. 41).
Bercastel A.-H., 144.
Berengo M., 421 (n. 31).
Bergher N.S., 382 (n. 54).
Bermond C., 312 (n. 31).
Bernard C., 295.
Bernasconi A., 339.
Berno P., 339.
Bernone (s.), 153.
Berrone A., 44.
Bert A., 374.
Bertagna G., 44, 159.
Bertello G., 324 (n. 32).
Berto G., 40, 44, 51, 83, 213 (n. 40).
Bertolino G., 245 (n. 29).
Bertone T., 11, 17.
Berton A.P., 433.
Bertoni G., 163 (e n. 14), 165.
Bertoni Jovine D., 412 (n. 5), 414 (n. 8), 421 (n. 32).
Bérulle P. de, 169.
Besucco F., 176, 281 (e n. 81), 309, 310 (e n. 25), 325, 363, 364, 372 (n. 5), 373, 375, 376 (n. 17), 380 (n. 40), 382 (e n. 57), 384 (nn. 67, 68), 386, 388 (n. 81), 391 (e n. 96), 428.
Bethford C., 47 (n. 34).
Betti G., 406.
Biffi G., 349 (n. 51).
Bilio L., 401.
Binet A., 295.
Bini, 339.
Biraghi L., 163 (e n. 14).
Birkenbiehl J., 83.
Bisio G., 44.
Bisogni S., 11, 17.
Blanch F., 322.
Boazzo B., 500.
Bobbio N., 35.
Bodrato F., 403 (n. 58), 461 (n. 32), 509 (e n. 5), 544, 545, 548.
Bofarull y de Plandolit M.A. de, 188.
Bofarull y de Plandolit P. de, 189.
Boggero G., 400.
Boido G., 339.
Bolgiani F., 33, 34 (e n. 26).
Bollati G., 415 (n. 12).
Bologna G., 351 (n. 58).
Bona C., 148 (n. 20), 158 (nn. 2, 3), 249 (n. 47).
Boncompagni C., 317 (e nn. 6, 7).
Bonet i Baltà I., 186 (n. 66), 201 (n. 144).
Bonetti G., 42 (e n. 16), 43, 46, 48 (e n. 36), 55, 81, 120, 146, 179 (n. 19), 206 (e n. 6), 304 (n. 13), 307 (n. 20), 345 (nn. 39, 40), 407 (e n. 92), 444, 547.
Bongioanni D., 44.
Bongioanni M., 429 (n. 8).
Bongiovanni G., 400.
Bonomelli G., 154 (e n. 43), 425 (n. 54).
Bordas T., 82 (e n. 6), 83, 84 (n. 12).
Borel G., 81, 159, 233, 297, 300, 302, 303, 394, 547.
Borio E., 339.
Borrego J., 8, 11, 12, 31, 453, 454 (n. 5), 457 (n. 17), 458 (n. 23), 464 (n. 40), 509 (n. 5), 510 (n. 6), 514 (n. 20), 545, 548.
Borsarelli R.M., 169 (n. 35).
Bosco T., 517 (n. 2).
Boselli P., 398 (n. 32).
Bossuet J.-B., 158 (n. 3), 254 (n. 68).
Botta B., 412 (n. 3).
Bouillé, 47 (n. 34).
Bourlot G., 509.
Bove G., 458 (e n. 23).
Bowers E., 74 (n. 11).
Bracco G., 7, 12, 77 (n. 16), 231 (e n. 1), 348 (n. 49), 547.
Braida C., 499.
Braido P., 8, 11, 12, 17, 22 (n. 4), 23 (e n. 7), 24 (n. 8), 25, 26 (n. 13), 29, 30 (e n. 21), 37

(n. 3), 58 (n. 59), 77 (n. 16), 106, 111 (n. 13), 112 (n. 21), 118 (n. 45), 121 (n. 62), 123 (n. 66), 125 (e nn. 74, 77), 129 (n. 97), 130 (n. 102), 132 (e n. 110), 144 (n. 6), 145 (nn. 7, 9), 159 (n. 6), 170 (n. 37), 174 (n. 54), 240 (n. 17), 244 (n. 28), 245 (n. 32), 247 (n. 39), 253 (e n. 65), 255 (n. 71), 259 (nn. 2, 3), 260 (e nn. 4, 5), 261 (nn. 7, 8), 262 (n. 10), 263 (n. 15), 264 (n. 22), 265 (n. 23), 266 (e nn. 28, 29), 267 (n. 31), 268 (n. 33), 272 (nn. 49-52), 273 (n. 54), 274 (e nn. 55, 57), 278 (n. 71), 279 (n. 74), 280 (n. 78), 283 (e nn. 86, 88), 284 (n. 89), 287 (e nn. 99, 101), 297 (n. 1), 298 (n. 3), 302 (n. 10), 304 (n. 15), 305 (n. 17), 312 (n. 30), 315 (e n. 4), 318 (n. 9), 319 (nn. 18, 19), 324 (n. 30), 337 (n. 16), 357 (n. 12), 358, 359 (n. 17), 361 (n. 32), 363 (e n. 34), 371 (n. 1), 389 (e n. 85), 390 (nn. 86, 87), 414 (n. 8), 417 (n. 19), 418 (nn. 21, 23), 424 (n. 50), 439 (e n. 2), 447 (n. 31), 450, 452 (n.), 454 (nn. 5, 6), 461 (n. 32), 465 (e n. 43), 467 (n. 49), 476 (n. 13) 505 (nn. 68, 69), 507 (n. 1), 508 (n. 2), 519 (n. 14), 523 (nn. 26, 27), 524, 530, 541, 542 (e n. 2), 543 (n. 3), 545 (nn. 4-6), 549.

Branda G., 44, 48, 190 (n. 85), 349, 351.
Brasier V., 166 (n. 20).
Bravo G.M., 237 (e nn. 1, 2), 414 (n. 8).
Bresciani A., 415 (e n. 10).
Brezzi C., 149 (n. 25).
Brigida di Svezia (s.), 153.
Brignole G.C., 158.
Brocardo P., 73 (n. 10), 86 (n. 16), 126 (n. 83), 371 (n. 2), 471 (*), 519 (n. 11), 542 (n. 2).
Bruno C., 31, 454 (n. 5), 462 (n. 36), 465 (n. 44).
Brunone (s.), 502 (n. 49).
Bulferetti L., 414 (n. 8).
Burzio G., 263 (e n. 19), 264 (n. 20).
Buzzetti G., 345, 400.
Buzzetti P., 495 (n. 4), 496 (n. 5).

Cacciatore G., 162 (n. 12), 167 (n. 27).
Cafasso G. (s.), 32 (n. 25), 52, 53, 129 (n. 98), 136, 152, 160 (e n. 8), 161, 162 (e n. 11), 166, 168 (e n. 30), 171 (e n. 41), 172, 238 (e n. 6), 245 (n. 30), 253, 260 (e n. 7), 261 (e n. 7), 264, 298, 302, 303, 308, 375, 381, 388, 394, 508 (n. 2), 539, 545 (n. 4), 547.
Cagliero Giov., 44, 48, 120 (n. 56), 123, 178 (n. 14), 190 (n. 85), 209 (n. 17), 214 (e n. 41), 220 (n. 15), 221 (nn. 15-17), 226 (e n. 41), 345 (n. 42), 368, 386 (e n. 77), 451, 454 (n. 6), 458 (n. 22), 461 (n. 33), 463 (n. 38), 464 (nn. 41, 42), 482, 498, 502 (n. 49), 509, 513 (e n. 17), 544, 547.
Cagliero Gius., 406.
Caimi L., 524 (e n. 28).
Cairoli B., 248 (n. 42).
Calabiana L., 400.
Calafell y Calafell S., 189.
Calliari P., 159 (n. 5).
Callori C., 398 (n. 32).
Calonghi L., 26 (n. 12).
Calosso G., 46, 52, 53, 362.
Calvino G., 128, 149 (e n. 26), 152.
Camaiani P.G., 95 (n. 1), 125 (n. 80), 149 (n. 25).
Camín A., 202.
Campanini G., 535 (e n. 12).
Campi G., 209 (n. 17), 211 (n. 29), 221 (nn. 15, 16).
Camps y Fabrés A., 189.
Candeloro G., 411 (n. 2).
Canestri G., 317 (n. 8), 343 (n. 34), 421 (n. 32).
Cantù C., 413 (n. 6), 415 (e n. 9), 416.
Capetti G., 31, 208 (n. 14), 219 (n. 10), 495 (n. 2).
Cappellari M., 146.
Caprile G., 148 (n. 24).
Carbajal L., 460 (n. 27), 461 (n. 31), 462 (nn. 35, 36), 463 (n. 38), 465 (n. 44).
Carina Frid de Silberstein, 515 (n. 22).
Carlo Alberto, 237 (e n. 1).
Carlo Borromeo (s.), 145, 153, 326, 427.
Carlo Filippo da Poirino, 375 (n. 13), 376 (n. 19), 377 (e n. 27), 386 (n. 78), 444.
Carlo Magno, 55, 56.
Carpano G., 303.
Carrozzino M., 8, 12, 482 (n. 25), 495, 506 (n. 74).
Carsana P., 497 (e n. 15), 501 (nn. 42, 43), 505 (n. 65).
Cartesio R., 143 (e n. 1).
Cartier L., 350.
Casaccia G., 375 (n. 15), 377 (e n. 29).
Casalis G., 307 (e n. 19).
Casañas S., 190, 191 (n. 88), 193 (e n. 102).
Casati M., 254 (e n. 68).
Caselle S., 54 (n. 51).
Casotti M., 358 (e nn. 13-16), 366 (n. 42).
Cassano G., 226 (n. 41).
Castells J.M., 186 (n. 59).
Castellani A., 170 (n. 35), 261 (n. 9), 337 (n. 17).

Castelli F., 412 (n. 3).
Castellino O., 434.
Castillo Lara R., 453 (n. 1).
Castronovo V., 510 (n. 9), 533 (n. 9).
Cattaneo A., 495 (n. 1).
Cattaneo G., 503 (n. 56).
Cavaglià P., 31, 206 (n. 3).
Caviglia A., 29 (n. 20), 207 (e n. 11), 266 (n. 29), 281 (n. 79), 389 (e nn. 83, 84), 454 (e n. 4), 460 (e n. 28), 498 (e n. 22), 506 (n. 72).
Cavour C.B., 73, 159 (n. 5), 238 (n. 5).
Cavour G., 159.
Cavour M.B., 159 (n. 5), 233, 234, 298 (e n. 3), 303 (n. 12).
Cays C., 123 (n. 69), 177 (e n. 4).
Cecca F., 387 (n. 79).
Ceccarelli P., 453 (n. 2), 509.
Ceria E., 23 (n. 7), 24, 27, 37, 39 (e n. 10), 40, 45, 48, 51, 56, 60, 61, 62 (e n. 65), 63, 64, 71 (n. 7), 75 (e n. 12), 76 (n. 12), 78, 178, 179, 189, 207 (e n. 10), 219 (n. 10), 267 (n. 31), 322 (n. 25), 331, 450, 451, 454 (n. 3), 545, 546.
Cerrato N., 31.
Cerruti F., 22 (n. 3), 30, 31, 42, 44, 322 (n. 23), 325, 326 (n. 39), 327 (e nn. 40, 41), 328 (n. 43), 544, 547.
Cesare G., 39.
Cesari A., 167 (n. 28), 170 (n. 35).
Cessac - Montesquieu de, 63 (n. 70).
Chateaubriand F.-R., 147.
Chautard J.-B., 104.
Chauvet L.M., 391 (n. 93).
Chenis C., 11.
Cherubini A., 246 (n. 34).
Cherubini L., 451.
Chiala C., 460 (n. 29), 462 (n. 35), 463 (n. 39).
Chiaverotti C., 159 (n. 5).
Chieregati F., 151.
Chierotti L., 168 (nn. 30, 31).
Chiesa G.B., 339.
Chiocchetta P., 455 (n. 10).
Chiosso G., 8, 12, 262 (n. 10), 266 (n. 28), 297, 359 (n. 17), 361 (n. 32), 414 (nn. 7, 8).
Chittolini G., 164 (n. 15).
Chopitea y Villota D., 177, 178 (n. 7), 185, 187, 188, 190 (n. 85), 193 (n. 102).
Cian L., 359 (e n. 22).
Cibrario L., 155.
Cicerone M.T., 39.
Cimatti V., 360 (e n. 27).
Cini Ch., 130 (n. 101).
Cipolla C. M., 434 (nn. 28, 30).
Cipriano D., 339.
Clémenceau G., 102, 104.
Clément A., 48 (e n. 37).
Cocchi G., 159, 261 (e n. 9), 262 (e n. 10), 299, 300, 301 (e n. 9), 302, 303, 306, 307, 308, 309, 335 (n. 11).
Codignola E., 23.
Coffele G., 11.
Cojazzi A., 34 (n. 28).
Colbachini P., 459 (n. 25).
Collaveri F., 149 (n. 24).
Collet P., 387 (n. 79).
Colli C., 207 (e n. 12), 357 (n. 10).
Coll y Vehí J., 184, 185, 189 (n. 82), 195 (e n. 115).
Colombo A., 11.
Colombo R., 452 (n.).
Colombo U., 154 (n. 40).
Combes E., 102, 104.
Comboni D., 455 (e n. 10), 456.
Comollo L., 42, 175 (e n. 61), 249, 263 (e n. 18), 264 (n. 20), 363, 373, 375, 378-379 (e n. 35), 380 (e n. 42), 382 (e n. 57), 384 (n. 66), 386, 391 (n. 90), 428, 442 (e n. 13).
Condren Ch. de, 169, 170 (n. 35).
Confortola, 403 (n. 58).
Congar Y.M.-J., 128, 241.
Consalvi E., 157.
Conterno G., 477 (n. 14) 486 (n. 45).
Corazzin L., 432 (n. 24).
Corno G., 44.
Cornoldi C.M., 144 (e n. 2).
Correnti C., 284 (e n. 91), 285.
Cortés D., 98, 99, 147, 193.
Costa A., 205 (n. 2).
Costa G., 359 (n. 17), 363 (n. 4), 417 (n. 19).
Costamagna G., 214 (e n. 42), 222, 368, 386, 451, 458 (n. 22), 467 (n. 51), 509, 544.
Costantino (imper.), 36.
Cottolengo G. (s.), 32 (n. 25), 152, 166, 168 (e nn. 30, 32), 237, 238 (e n. 6), 301, 323, 506, 545 (n. 4).
Couturier A.M., 96 (n. 3).
Covato C., 521 (n. 19).
Crisostomo da Cittadella, 163 (n. 14).
Crispi F., 155.
Crispolti F., 25.
Crivellin E.W., 433 (n. 23).
Croce B., 415 (n. 9).
Curci C.M., 116, 122, 144 (e nn. 2, 3), 154 (e n. 42).

Cusmano G., 242 (e n. 25).
Czartoryski A., 403 (n. 58).

Dacquino G., 32, (e n. 24), 152 (n. 37), 239 (n. 10), 242 (e n. 25), 245 (e n. 31), 246 (n. 33), 251 (n. 54), 252 (n. 61), 254 (e n. 70), 359 (e n. 23), 366 (n. 42), 367 (n. 43), 520 (n. 15), 526 (n. 34), 545 (n. 4).
Daghero G., 401.
D'Agliano R., 158, 159.
Dal Covolo E., 11, 17.
Dalle Nogare L., 412 (n. 5).
Dalmazzo F., 44, 83, 173 (n. 49), 498.
D'Alzon E., 94.
Danna C., 306 (e n. 18).
Dante A., 327.
Davico M., 339.
Davis H.P., 154 (n. 41).
D'Azeglio C., 327, 441.
De Agostini A., 459 (n. 24).
De Bonald V.G.A., 158 (n. 3).
De Fort E., 412 (n. 5).
De Gérando J.M., 262 (n. 13).
Delehaye H., 49 (e n. 39).
Deleidi A., 7, 11, 12, 31, 205, 549.
Delgrosso G., 339.
Della Paruta F., 428 (n. 5).
Della Valle S., 500.
Delorme Ch., 296.
Delumeau J., 151 (n. 31).
De Luna G., 412 (n. 4), 428 (n. 4).
De Maistre J., 107, 108 (n. 3), 147, 158, 177.
De Maistre R., 158.
De Martino E., 411 (n. 3).
De Mattei P., 380 (n. 43).
De Mauro T., 434 (e n. 29).
Dentella L., 163 (n. 14).
Deppert L., 500.
De Rosa G., 162 (n. 12), 163 (n. 13), 431 (e n. 15), 433 (n. 22), 441 (n. 11), 534 (e n. 10).
De Sanctis F., 411 (e n. 2), 415 (e n. 9), 416 (e n. 16), 427 (n. 2).
De Sanctis L., 374 (e n. 10), 375 (n. 15), 377 (e n. 25).
De Ségur G., 388.
De Smedt Ch., 49.
Desramaut F., 7, 11, 12, 24, 25 (e n. 11), 31, 37, 56 (n. 57), 72 (n. 8), 114 (n. 28), 117, 118 (n. 41), 119 (n. 49), 122 (n. 64), 131 (e n. 108), 152 (n. 37), 178 (n. 10), 190 (n. 87), 290, 292, 393 (n. 3), 403 (n. 61), 404 (nn. 64, 65), 546, 549.
Dettori G.M., 160 (n. 7).
Devecchi G., 339, 386.
Devoto F., 510 (n. 9), 511 (n. 9), 515 (n. 22).
Dhôtel J.Cl., 476 (e n. 19).
Diessbach N. de, 249.
Di Libero G., 163 (n. 14).
Di Meo V., 168 (n. 32).
Di Pol R.S., 348 (e n. 49).
Dogliani G., 386, 451.
Dollinger I. von, 111, 116.
Domenico (s.), 153.
Dominici M.E., 223 (e nn. 29, 30).
Dompé E., 42.
Donat Cattin C., 33.
Donizetti G., 451.
D'Orbigny A., 458.
Duschesne L., 49.
Dugini D., 74 (n. 11).
Dupanloup F., 98, 99, 109, 116, 283, 294, 327.
Dupraz A., 483, 499 (e nn. 28-30), 500 (n. 55).
Dupraz G.B., 500.
Dupuy M., 259 (n. 1).
Durando C., 321 (n. 21), 480 (e n. 23), 484, 499 (nn. 28-30), 547.
Durando M.A., 168 (n. 30), 308, 346 (n. 42).
Durán y Bas M., 184.
Durica M., 166 (n. 20).

Emanuele Filiberto di Savoia, 472.
Enria P., 42, 44, 246 (e n. 35), 254 (e n. 69).
Enriù, 339.
Entraigas R., 454 (n. 5), 461 (n. 32), 462 (n. 35), 463 (n. 38), 514 (n. 19).
Erasmo da Valenza, 376 (n. 20).
Erba A., 490 (n. 54).
Enrico VIII, 152.
Erikson E.H., 520 (n. 15).
Ervé de la Croix, 145 (n. 10).
Eudes, 164.

Fabrizio F., 437 (n. 40).
Fagnano G., 130 (n. 103), 401, 453 (n. 2), 458 (n. 22), 464 (n. 41), 467 (n. 51), 510.
Falzone M.T., 242 (n. 25).
Fanciulli G., 434.
Farina G., 339.
Farina M., 11.
Farina R., 7, 12, 73 (n. 10), 81, 86 (n. 16), 126 (n. 83), 468 (n. 52), 542 (e n. 2).
Farrel Vinay G., 442 (n. 22).
Fassati E., 176 (e n. 62).
Fava C., 70 (n. 5).
Favale A., 453, 457 (n. 15).
Favero L., 510 (n. 7), 514 (n. 19).

Feliú y Pérez B., 181, 191 (e n. 90), 192 (e n. 93), 202 (e n. 144), 204.
Fenoglio N., 173 (n. 49).
Fenyö V., 81 (nn. 1, 2), 83, 84 (n. 11).
Ferragatta M., 163 (n. 14).
Ferrari A., 415 (n. 10).
Ferrario G., 458.
Ferré A., 547.
Ferreira da Silva A., 31, 272 (n. 48), 516 (n. 24), 545, 548.
Ferrer Benimelli J., 148 (n. 24).
Ferrero C.A., 338 (n. 20).
Ferrettino G., 224.
Ferry J., 97.
Fierro R., 25.
Filipello G., 44.
Filippo Neri (s.), 148, 153, 165, 167 (e nn. 25, 26), 168 (e n. 29), 173, 174 (e n. 54), 175 (n. 60), 254 (n. 68), 264 (e n. 22), 265 (e n. 25), 294.
Fino S., 423 (n. 23).
Fiora L., 207 (e n. 12).
Fizzotti E., 11, 445.
Foà S., 269 (n. 39).
Fogazzaro A., 241 (n. 23).
Foglio E., 37 (n. 1).
Folena G., 73 (n. 10).
Fontana M., 168.
Fontcuberta C. de, 189.
Fontcuberta T. de, 190.
Font y de Boter J. de, 190, 192 (n. 91), 193, 201 (n. 140), 204.
Foresio-Daprà M., 482 (n. 26).
Francesconi M., 459 (n. 25).
Francesia G.B., 42, 44, 81, 207 (e n. 8), 208 (n. 14), 277, 322, 382 (n. 50), 385 (e n. 70), 444, 459 (n. 25).
Francesco da Paola (s.), 153.
Francesco d'Assisi (s.), 153.
Francesco di Sales (s.), 63 (n. 70), 108, 159 (n. 5), 165, 166 (e nn. 20, 22), 167 (e n. 23), 170, 171 (n. 41), 172 (e n. 48), 173 (e nn. 49, 50), 175 (e n. 60), 259, 264 (e n. 22), 265 (e n. 25), 266, 294.
Franchini V., 246 (n. 34).
Franco G.G., 121 (n. 60).
Franco S., 388.
Fransoni L., 77 (n. 15), 137, 270, 303, 400, 547.
Frassinetti G., 163, 164 (n. 14), 209 (e nn. 15, 17), 210 (e n. 20), 215 (e n. 44), 219 (n. 8), 220 (e n. 14), 221 (n. 16), 387 (n. 78), 388, 403, 444.
Fremiot di Chantal G.F. (s.), 63 (n. 70), 166 (n. 20).
Freud S., 31.

Gaetano da Thiene (s.), 128.
Galasso G., 163 (n. 14).
Galino A., 11.
Galli della Loggia E., 533 (e n. 9).
Gallina G., 155 (n. 43).
Gallio D., 163 (n. 14).
Gallizzi G.B., 39 (n. 11).
Gallizia P.G., 166 (e n. 20), 167.
Galot J.M., 149.
Gambaro A., 317 (nn. 6-8).
García Villoslada R., 184 (n. 50).
Garelli B., 260, 261.
Gargano F., 334 (n. 11).
Gariglio B., 421 (n. 33), 422 (n. 36), 423 (n. 43).
Garin E., 74 (n. 11).
Garino G., 42.
Gaspare del Bufalo (s.), 162, 163 (n. 14), 164, 165, 170.
Gastaldi L., 62 (e n. 66), 72 (n. 9), 121, 135 (e n. 1), 136, 137, 138, 139, 141, 142, 145 (e n. 7), 160 (n. 7), 308, 400, 401, 406 (n. 88), 425 (n. 54), 444, 477 (n. 16), 484 (n. 36), 487 (e n. 48), 488 (e n. 49), 489 (nn. 52, 53), 490 (e n. 55), 492 (e n. 59), 496, 497 (e nn. 13, 15), 537 (e n. 15), 547.
Gatell I., 193.
Gaume J.-J., 327, 388.
Gavazzi A., 166 (n. 20).
Gazzelli di Rossana G., 491 (n. 58).
Gazzolo G.B., 511.
Gebhardt V., 188 (n. 71), 190.
Gelabert Jorda M.A., 187 (n. 69).
Gemmellaro G., 33.
Gemelli G., 435 (n. 34).
Genet F., 162.
Genghini C., 208 (n. 14), 221 (n. 15).
Gerdil G.S., 158 (n. 3).
Germani G., 533 (e n. 8), 534.
Gerratana V., 411 (n. 2).
Ghigliotto F., 42.
Ghilardi G.T., 373 (n. 9), 471 (e n. 1), 472, 473 (e n. 2), 474 (e n. 5), 475 (e n. 8), 476 (e n. 12), 477, 478, 479, 480, 484, 488 (e n. 51), 489, 490, 493, 547.
Ghione A., 339.
Ghivarello C., 351 (n. 58), 403.
Giaccone G.M., 254 (n. 68).

GIACOMELLI G., 44, 219 (n. 9).
GIAMMUSSO S., 153 (n. 13).
GIANETTO U., 130 (n. 101), 357 (n. 11), 365 (n. 37).
GIANNATELLI R., 7, 11, 15, 130 (n. 101), 360 (n. 28), 373 (n. 8), 545 (n. 4).
GINZBURG G., 415 (n. 12).
GIOBERTI V., 120 (n. 53), 268, 269 (n. 35), 472.
GIORDANO F., 263 (n. 19).
GIOVANNA D'ARCO (s.), 94.
GIOVANNI DA RAVENNA, 55, 56.
GIOVANNI DELLA CROCE (s.), 165.
GIOVANNI DI DIO (s.), 153.
GIOVANNINI L., 416 (n. 15), 419 (n. 25), 420 (n. 29), 421 (n. 34), 422 (nn. 37, 40), 423 (nn. 43, 44, 46), 424 (nn. 47, 49), 428 (n. 3), 431 (n. 12), 439-440 (e n. 6), 441 (n. 12), 443 (n. 23).
GIOVANNI PAOLO II, 256.
GIOVANNI XXIII, 99 (n. 4), 112, 534 (n. 10), 538 (e n. 16), 539.
GIROLAMO (s.), 39, 130 (n. 103), 323 (n. 27).
GIULIO C.I., 300 (e n. 7).
GIUSTINO (s.), 147.
GOBETTI P., 238 (n. 5).
GOBINET Ch., 166, 266 (e n. 27), 379 (n. 37).
GOETHE J.W. von, 453.
GOGARTEN F., 155 (n. 46).
GONELLA M. (cav.), 47.
GOUNOD Ch., 451.
GOUSSET Th., 385.
GRAMSCI A., 238 (n. 5), 411 (e n. 2), 415 (e n. 19), 429.
GRASSINO G., 399.
GRATRY A., 116.
GREGORIO XVI, 112 (n. 17), 146.
GREGORIO O., 163 (n. 13).
GRESINO G., 42.
GRIBAUDI D., 459 (n. 24).
GRISAR J., 466 (e n. 47).
GROETHUYSEN B., 96 (n. 2).
GROPPO G., 384 (n. 65).
GRZESZCZYK Th., 14.
GUALA L., 136, 159, 160 (e n. 8), 162, 166, 168, 245 (n. 30), 260, 264, 298, 381, 388.
GUANELLA L. (s.), 129 (n. 98), 175 (n. 60), 400, 401, 406 (n. 90), 482 (e nn. 25-27), 455 (e nn. 1-4), 496 (e n. 9), 497 (e nn. 11, 14-17), 498 (e nn. 19, 20, 24), 499 (e nn. 26, 31), 500 (e nn. 39, 40), 501 (e nn. 40-43, 48), 502 (e nn. 48, 50), 503 (e nn. 52, 53, 55, 57, 58), 504 (e nn. 59-63), 505 (e nn. 64-66, 70, 71), 506 (e nn. 72-75), 508 (n. 4).
GUANELLA T., 504 (n. 63).
GUARDINI R., 155 (n. 46).
GUASCO M., 35 (e n. 32), 106, 238 (e n. 4), 435 (n. 32), 539 (e n. 17) , 545 (n. 4).
GUERBER J., 159 (e n. 5).
GUERRA A., 403.
GUERRA J., 31.
GUILLOIS A., 387 (n. 79).
GUINNARD A., 458.
GUSMANO C., 83.
GUZZO A., 33.

HABERMAS J., 532 (e n. 6).
HALINAN D., 397.
HAYDN F.J., 451.
HARMEL L., 337, 406.
HEGEL G.W.F., 449, 450, 452 (n.).
HEINE H., 449.
HERBART J.F., 321 (n. 22).
HERF J., 35 (n. 29).
HOFFMANN E.T.A., 449, 452 (n.).
HOMAIS H., 94.
HOMOLA J., 84 (n. 11).
HUGUET M.-A., 387 (n. 78), 388.
HUMBERT H., 383.
HUYSMANS J.K., 25.

JACOPO DA VORAGINE, 62.
JAVIERRE ORTAS A., 8, 11, 529.
JIMÉNEZ F., 8, 12, 393.
JOERGENSEN J., 25.
JOLY H., 49.

KLEIN J., 72 (n. 8).
KORCZAK J., 329.

LABOA J.M., 7, 12, 107.
LABRIOLA A., 74 (n. 11).
LACAITA C.G., 343 (n. 37), 412 (n. 5).
LACAN J., 32.
LACROIX F., 458.
LAGO A., 83, 403 (e n. 58).
LAMBRUSCHINI R., 414.
LAMENNAIS F.R., 94, 108 (e n. 4), 158 (n. 3).
LANARO S., 413 (n. 6), 415 (n. 12).
LANTERI P.B., 157, 158, 159 (e nn. 4, 5), 162, 166, 168, 249, 388.
LANZA G. (ministro), 73, 122 (n. 65), 155.
LANZA G., 165 (n. 18).
LASAGNA L., 173 (n. 49), 458 (n. 22), 468 (n. 51), 548.

Latreille C., 108 (n. 2).
Lattanzio L.C.F., 151.
Lavigerie Ch., 455 (e n. 10).
Lazzero G., 42, 83, 332, 341 (e n. 27), 343 (n. 31), 346 (e nn. 42, 43), 351 (e n. 58), 547.
Le Camus E., 167.
Lemoyne G.B., 24, 25, 27, 29, 30, 37 (e n. 3), 38-41, 42 (e n. 16), 43 (e n. 18), 44, 45 (e n. 26), 46 (e n. 28), 47 (e nn. 31, 33), 48-57, 58 (e n. 59), 59, 60 (e n. 63), 61, 63, 64, 113, 119 (n. 49), 131, 152 (n. 37), 206 (e n. 7), 214, 215 (n. 43), 274 (n. 55), 444, 450, 451, 460 (n. 29), 474, 475, 495 (n. 1), 497 (nn. 11, 13), 517, 518, 522, 545, 546.
Lhomond Ch.-F., 387 (n. 79).
Llauder L.M. de, 190, 196 (n. 120), 197 (n. 126), 204 (n. 148).
Le Nain de Tillemont, 49 (e n. 38).
Leonardi P., 163 (e n. 14), 164 (n. 14).
Leonardo da Porto Maurizio (s.), 387 (n. 78).
Leone XIII, 62, 73, 100, 106, 124 (n. 73), 141, 197, 198, 226 (n. 4), 327, 458 (n. 22), 461 (n. 32), 475 (n. 8), 479, 492, 529 (e n. 1), 535.
Le Play F., 97.
Levi-Strauss Cl., 32.
Lessona M., 419 (n. 26).
Lidovani L., 500.
Ligorio L. , 300 (e n. 7).
Lioy P., 419 (n. 26).
Lisia, 39.
Livillier P., 469 (n. 49).
Loriquet J.-N., 144.
Lotis A., 202 (n. 144).
Lucatello E., 442 (n. 22).
Ludovici M., 462 (n. 36).
Luigi Gonzaga (s.), 153, 379 (e n. 35), 380 (e n. 43), 427.
Lupo T., 159 (n. 5).
Lutero M., 109 (n. 6), 128, 143 (e n. 1), 149 (e n. 26), 152.
Luzi G., 75 (n. 12).

Maccagno A., 209, 210 (n. 20), 219 (n. 8), 224.
Maccono F., 205 (n. 2), 207 (e nn. 8, 9), 208 (n. 14), 209 (n. 17), 220 (n. 13), 221 (n. 15).
Machiavelli N., 327.
Magone M., 42, 47 (e n. 33), 175 (e n. 60), 176, 281 (e nn. 79, 81), 309, 310 (e n. 26), 325, 363, 364, 373, 375, 383 (nn. 59, 60, 62), 384 (n. 68), 385 (n. 72), 386, 391 (e n. 96), 418, 428.
Magnani I., 452 (n.).
Malatesta M., 435 (n. 34).
Malgeri F., 8, 12, 158 (n. 3), 420 (n. 29), 433 (n. 22), 439, 548.
Manacorda E., 402.
Mané y Flaquer J., 184.
Manete, 150.
Manning H.E., 122, 375 (n. 13).
Manolino G., 44.
Mantelli B., 412 (n. 3).
Manzoni A., 109, 153, 154 (e n. 40), 327.
Maometto II, 151.
Marangon P., 241 (n. 23), 242 (n. 23).
Marcel G., 449.
Marchis V., 348 (n. 49).
Marchisio S., 42, 44, 46.
Marcocchi M., 7, 12, 157, 264 (n. 22), 539.
Marcora C., 155 (n. 43).
Marenco G., 62 (n. 65), 344 (n. 34), 350, 353 (n. 60).
Marescalchi A., 433.
Maret (mons.), 116.
Margotti G., 442 (e n. 22).
Maria dell'Incarnazione, 169.
Mariani F., 504 (nn. 60, 62).
Maritain J., 34 (e n. 28), 94, 143 (e n. 1).
Marrou H.-I., 47 (n. 35), 50 (n. 42), 315 (n. 2).
Marsili S., 391 (n. 91).
Martí C., 191 (n. 88).
Martí-Codolar y Gelabert L., 185, 187, 188 (e n. 70), 189.
Martí M., 74 (n. 11).
Martin A., 83 (n. 9), 178 (n. 14).
Martin G., 339.
Martin y Beya M., 202 (n. 146).
Martina G., 11, 109 (n. 6), 116 (n. 36), 117 (n. 38), 118 (n. 42), 121 (n. 60), 125 (n. 78), 147 (n. 20), 218 (e nn. 3, 5), 491 (n. 56).
Martinelli A., 130 (n. 101).
Martinelli G.M., 162, 163 (n. 14).
Martinelli R., 74 (n. 11).
Martinengo F., 444.
Martini C.M., 17.
Masferrer J., 194.
Mason T., 533 (e n. 7).
Massaia G., 455.
Massara L., 160 (n. 7).
Mattai G., 33.
Maupassant G. de, 96 (n. 3).
Mazzarello A., 339.
Mazzarello F., 224.

Mazzarello M.D. (s.), 39, 205 (e nn. 1,2), 206 (e nn. 3, 4, 7), 207 (e nn. 8-12), 208 (e nn. 13, 14), 209 (e n. 15), 210 (e n. 25), 211, 212 (e nn. 33, 34), 213, 214 (e nn. 41, 42), 215 (e nn. 43, 44), 216, 217 (e n. 1), 219 (n. 8), 221 (n. 15), 224, 226 (e n. 42), 227 (e n. 49), 229, 549.
Mazzarello P., 209, 210 (e n. 25), 224.
Mectilde del SS. Sacr., 169.
Medica G.M., 114 (n. 26).
Meille J.P., 374.
Mella L. de, 190.
Mellano M.F., 8, 12, 471, 473 (n. 2), 475 (n. 8), 479 (n. 20), 480 (n. 21), 481, 500 (n. 38).
Mellonio L., 485 (e n. 40), 486.
Metastasio P., 327.
Metz J.B., 155 (n. 46).
Mezzadri L., 148 (n. 20), 163 (n. 14), 164 (n. 16).
Mialaret G., 340 (n. 24).
Miccoli G., 164 (n. 15).
Micheletti A., 433.
Midali M., 6, 11, 17, 122 (n. 62), 190 (n. 87), 207, 208 (n. 13), 228 (n. 51), 371 (n. 2), 403 (n. 61), 404 (n. 65), 484 (n. 35), 519 (n. 11).
Miele M., 145 (n. 9).
Milanesi G.C., 262 (n. 12).
Milanesio D., 465 (e n. 44), 466.
Milá y Fontanals M., 184.
Minghetti M., 73.
Modena A.V., 475 (n. 7).
Modugno G., 521 (n. 17).
Moglia D., 46.
Moglia Gior., 44, 46 (e n. 28).
Moglia Giov., 46.
Mola A.A., 149 (n. 24).
Molinari F., 7, 12, 112 (n. 21), 127 (n. 87), 143, 145 (n. 9), 148 (n. 24), 152 (n. 37), 159 (n. 4), 363 (n. 34), 418 (n. 23).
Molineris M., 29 (n. 20).
Monaci P.P., 283.
Montale B., 442 (n. 22).
Montalembert Ch., 109.
Montboisier H., 55.
Monticone A., 534.
Morazzetti S.P., 223 (n. 29).
Morello F., 499 (n. 31), 502 (n. 48).
Moreno F., 458.
Moreno L., 373 (n. 9), 394, 401, 441, 443, 547.
Moré y Bosch J., 189, 202 (n. 146).
Moréu Lacruz E., 188 (n. 74).
Morgades y Gili J., 184, 185, 193, 201.
Morganti E., 166 (n. 20).
Morichini C.L., 262 (e n. 13).
Moro R., 436 (n. 35), 534 (e n. 11).
Mosse G.L., 420 (n. 28).
Motto F., 7, 11, 12, 28 (e n. 17), 29, 42 (n. 15), 53 (n. 48), 67, 144 (e n. 6), 280 (n. 76), 298 (n. 2), 368 (n. 46), 476 (n. 13), 491 (n. 58), 543, 549.
Mucci G.D., 117 (n. 37), 144 (n. 3), 154 (e n. 42).
Muntadas y Vilardell J.F., 184 (n. 53), 186, 195 (n. 117), 197 (n. 124), 197 (n. 31).
Muratori G., 499 (n. 33).
Murialdo L. (s.), 44, 152, 159, 168 (n. 30), 170 (e n. 35), 233, 262, 337 (e n. 17).
Murri R., 122.
Muscetta C., 411 (n. 2).

Nai L., 351.
Namuncurá Z., 463 (n. 38).
Nanni C., 16 (n. 2), 29 (n. 18), 260 (n. 3), 262 (n. 12), 275 (n. 59), 365 (n. 40), 545 (n. 4).
Napoleone B., 146, 147, 149 (n. 24).
Nascimbene M.C., 510 (nn. 7, 9).
Nazari di Calabiana (mons.), 425 (n. 54).
Negri B., 375 (n. 15).
Nerone L.D., 150.
Nesti A., 412 (n. 4).
Newmann E., 98, 109, 118, 126, 127, 128, 153, 154 (e n. 41).
Nordera L., 119 (n. 51), 254 (n. 68).
Novi Chiavarria E., 163 (n. 14).

Occhiena M., 40, 517-520, 521 (e n. 18), 522, 524-526.
Odasso G., 245 (n. 29).
Olier J.-J., 164, 170.
Olivari C., 164 (n. 14).
Oliveras y de Estañol J.M. de, 189.
Onorio I, 122.
Oriol Dedeu J., 192, 203.
Orlandi G., 162 (n. 2), 163 (n. 13).
Ortega M., 47 (e n. 34).
Ortoleva P., 412 (n. 4), 428 (n. 4).
Ossola C., 413 (n. 6), 415 (nn. 11, 13).
Ozanam F., 159, 178.

Padilla A., 467 (n. 49).
Paesa P., 454 (n. 5).
Pagani G.B., 170 (n. 35).
Pagano T., 167.

Paglia F., 339.
Palestrina G.P.L. da, 451.
Pallavicini C.E., 388.
Pallavicino P., 158.
Pallotti V., 163 (e n. 14), 164, 395.
Palumbieri S., 241 (n. 22), 356 (nn. 5-7), 361 (n. 30), 531 (n. 3), 545 (n. 4).
Panfilo L., 348 (n. 48).
Paolo della Croce (s.), 162, 163 (n. 14).
Paolo VI, 143, 530 (e n. 2).
Papa E.R., 246 (n. 34).
Park A., 83.
Parma G., 163 (n. 14).
Parravicini L.A., 416.
Pascual de Bofarull C., 187, 188.
Pascual de Bofarull M.M., 188 (e n. 74), 202 (e n. 146), 204.
Pascual de Bofarull N.M., 185, 188, 189 (n. 82), 204.
Pascual de Bofarull O., 188.
Pascual de Bofarull P., 188.
Pascual de Bofarull S., 188.
Pascual e Inglada S.A., 188 (e n. 71), 190.
Pasolini G., 250.
Passaglia C., 111, 115.
Passavanti J., 375 (n. 13).
Pasztor L., 81 (n. 2).
Pati L., 520 (n. 15).
Pavia G., 278 (e n. 70), 339.
Pazzaglia L., 7, 12, 64, 238 (n. 4), 248 (n. 42), 259, 261 (n. 10), 271 (n. 47), 279 (n. 73), 285 (nn. 91, 93), 307 (n. 21), 342 (n. 30), 345 (n. 41), 348, 349 (e n. 50), 361 (n. 32), 418 (n. 21), 531 (n. 4), 539, 546.
Pedrini A., 171 (n. 41).
Peguy Ch., 526 (n. 34).
Pellegrino M., 34 (e n. 27).
Pellerey M., 11, 360 (n. 29), 361 (e n. 31).
Pellico F., 157 (n. 1).
Pellico S., 73.
Peloso C., 42.
Penco G., 387 (n. 80).
Peradotto F., 369 (n. 47).
Perrini M., 240 (n. 15).
Perrot P., 351 (e n. 58).
Pestarino D., 209 (e nn. 16, 17), 210 (e nn. 22, 27), 214, 215, 219 (n. 8), 220 (e n. 13), 221 (nn. 16-20), 222 (nn. 22, 24-26), 224 (nn. 32, 33), 226 (n. 42).
Petitti C.I., 262 (n. 13).
Peyron A., 308.
Piacentino G., 339.
Piano G.B., 44.
Picca J., 11, 166 (n. 22), 173 (n. 50).
Piccirillo C., 154 (n. 42).
Piedra Bueno L., 458.
Pieper I., 252 (n. 60).
Pier Damiani (s.), 153.
Pierotti A., 168 (n. 30).
Pinamonti G.P., 158 (n. 3).
Pio VI, 146.
Pio VII, 119, 147, 157.
Pio IX, 56, 73, 99, 109, 113, 115 (n. 29), 116, 117 (e n. 39), 118 (e n. 42), 120, 121, 122, 124, 125 (e nn. 74, 78), 126, 129, 131, 136, 139, 140, 144 (n. 6), 149, 155, 164 (n. 17), 184 (n. 49), 196, 197, 268 (n. 35), 269 (n. 35), 277, 278, 305, 327, 394 (n. 11), 404 (n. 71), 452, 473 (e n. 2), 474, 475 (n. 8), 479, 490 (e n. 56), 491, 492, 503, 508, 535, 536, 537.
Pio X, 119 (n. 51), 226 (n. 41), 254 (n. 68).
Pio XI, 22, 466.
Pio XII, 149 (n. 24), 534 (n. 10).
Pirri P., 154 (n. 42), 473 (n. 2).
Pisa B., 284 (n. 91).
Piscetta L., 44.
Piva F., 433 (n. 22).
Pivato S., 8, 12, 32, 363 (n. 34), 365 (nn. 40, 41), 413 (n. 6), 416 (n. 15), 417 (n. 18), 420 (n. 28), 427, 429 (n. 7), 432 (n. 17), 434 (n. 26), 436 (n. 36), 440 (e n. 9).
Plans y Pujol F., 191, 192 (e n. 91).
Plongeron B., 156 (n. 47).
Polácek J., 83.
Pons y Serra I., 188.
Ponte P., 309.
Ponzo G., 262 (n. 14).
Porciani I., 421 (n. 32).
Porta L., 499.
Portelli A., 412 (n. 4), 428 (n. 4).
Posada M.E., 7, 12, 31, 205 (n. 2), 207 (e n. 12), 208, 209 (e n. 15), 212 (n. 33), 215 (nn. 43, 44), 217, 219 (nn. 8, 9), 220 (n. 14), 22 (n. 23), 227 (n. 49), 549.
Poulat E., 7, 12, 93, 535 (e n. 13), 548.
Poupard P., 11.
Pourrat P., 49 (n. 39).
Pozzi P., 471 (e n. 1), 478, 479, 480 (e nn. 21, 22), 481 (e n. 24), 482, 483 (e n. 32), 484-487, 488 (e n. 49), 489 (e n. 52), 490, 492-493, 500 (nn. 38, 39), 501 (n. 40).
Prandi C., 412 (n. 3).
Prellezo J.M., 8, 11, 12, 16 (n. 1), 22 (n. 5), 29 (e n. 18), 30 (n. 21), 277 (n. 67), 283 (n.

85), 322 (n. 24), 324 (n. 32), 331, 546 (n. 8), 547.
Prémol, 95 (n. 1).
Prini P., 241 (e n. 22), 531.
Prinzivalli V., 434.
Provana L., 158.
Prove F., 42.
Provera F., 400.
Provera V., 400.
Proverbio G., 365 (n. 38).
Puig y Benítez A., 188.
Pulingathil M., 282 (n. 82).
Puthota B., 11.

Quadrupani C.G., 158 (n. 3).
Quesada V., 458.
Quesnel P., 170 (n. 35).
Quinzio S., 32 (e n. 25), 238 (n. 6), 248 (e n. 43), 545 (n. 4).

Rabagliati E., 44 (e n. 34).
Ramello F., 459 (n. 25).
Ramello G., 322.
Ranieri I., 157 (n. 1).
Ranke, 72.
Rastello S., 386 (n. 77).
Rattazzi U., 73, 154, 272 (e nn. 48, 53), 400.
Ravenna G., 55, 56.
Ravina F., 423 (n. 45).
Rayneri G.A., 254 (n. 67).
Redino [Governo], 351.
Reffo E., 261 (n. 9), 302 (n. 9), 308 (e n. 23).
Reinhard W., 34 (n. 29).
Remotti T., 339.
Rémy J., 21 (n. 1).
Renau F., 193.
Renzi G., 220 (n. 14).
Repossi C., 432 (n. 20).
Revelli M., 412 (n. 4), 428 (n. 4).
Reviglio F., 44, 251.
Rey A., 163 (n. 14).
Rey-Mermet Th., 162 (n. 12).
Ricaldone P., 23, 26 (e n. 12), 82, 87 (n. 18), 251 (n. 56), 315 (e n. 2), 234 (n. 31).
Ricasoli B., 73, 129 (n. 100), 155.
Riccardi di Netro A., 137, 547.
Ricceri L., 27, 453 (n. 3), 459 (n. 26).
Ricuperati G., 317 (n. 8), 343 (n. 36), 421 (n. 32).
Rigoldi M., 365 (n. 40), 452 (n.).
Rilke R.M., 452 (n.).
Rimoldi A., 163 (n. 14).
Rimoldi F., 39, 403, 466.
Ringeisen D., 396 (n. 24).
Ripa P., 114 (n. 27), 127 (n. 86).
Riva C., 148 (n. 21).
Rizzini F., 246 (e n. 36), 247 (n. 37), 250 (n. 49), 348 (n. 48).
Robespierre M. de, 149, 150 (e n. 30).
Roberti G.B., 175 (n. 61).
Rocca L., 339.
Rocca G., 218 (n. 4), 226 (n. 44).
Rocchietti G., 399.
Roda G., 29 (n. 20).
Rodriguez-Carballo J. M., 197 (n. 125), 203.
Rojas R., 465 (n. 44).
Romani y Puigdengolas F., 196 (n. 120), 197 (e n. 126).
Romano L., 54 (e n. 50).
Romeo R., 159 (n. 5), 340 (n. 24).
Romero C., 31, 219 (n. 10), 223 (n. 28), 225 (n. 39), 543, 549.
Romualdo (s.), 153.
Ronchail G.B., 350, 351 (n. 58).
Roothaan G., 157 (e n. 1), 160 (n. 8), 162.
Rosa E., 62.
Rosmini A., 21, 50, 58, 73, 109 (e n. 7), 116, 120, 123, 138, 142, 148 (e n. 21), 153, 154 (e n. 41), 158, 160, 167 (n. 29), 249, 301 (e n. 8), 394.
Rosoli G., 8, 12, 155 (n. 43), 455 (n. 8), 507 (e n. 1), 508 (n. 3), 511 (n. 9), 515 (n. 22), 516 (n. 23).
Rossi A., 248, 415.
Rossi B., 471 (n. 1), 478 (n. 19).
Rossi Cassottana O., 8, 12, 517.
Rossi G., 44, 351.
Rossini G., 451.
Rostagno, 141.
Rouquard E., 458.
Rousseau J.-J., 143 (e n. 1), 149, 150 (n. 30), 375.
Rousseau O., 391 (n. 91).
Rua M., 30 (n. 21), 37 (n. 3), 38 (e n. 9), 39, 42, 43, 44, 81, 83, 120 (n. 57), 221 (n. 19), 222 (nn. 22, 24), 224 (n. 31), 277, 281, 316 (n. 5), 318, 325 (e n. 36), 328, 332 (e n. 4), 338 (n. 22), 339, 346 (n. 43), 352, 353 (e n. 59), 400, 406, 407, 486, 495 (e n. 1), 502 (n. 4), 544, 547.
Ruffino D., 42, 43, 46, 81.
Rulla A., 471 (n. 1).
Rusconi R., 163 (n. 14).
Russo C., 163 (n. 14).
Russo L., 411 (e n. 1).

Sabatini A., 33.
Saccarelli C.A., 166 (n. 20).
Saccarelli G., 311.
Saccetti A., 502 (n. 48).
Sailer J.M., 109.
Saint-Simon Cl.H., 150 (e n. 31).
Sala A., 42, 351 (n. 58).
Sala M., 497 (e n. 14).
Salas J.H., 455 (n. 9).
Salotti C., 25.
Salzano T.M., 145 (n. 9).
Sans J. de, 184 (n. 53), 197 (n. 124), 198 (e n. 131), 199.
Santucci U., 83.
Sardà y Salvany F., 190, 194, 199, 204 (e n. 148).
Savio Ang., 44, 48.
Savio Asc., 44, 53, 54 (n. 49).
Savio D. (s.), 29 (n. 20), 30, 42, 176, 281 (e n. 81), 309, 310 (n. 25), 325, 363, 373, 375, 379, 380 (n. 40), 384 (n. 68), 386, 388 (n. 81), 391 (e n. 96), 427.
Scalabrini G.B., 145 (n. 7), 154 (e n. 43), 425 (n. 54).
Scarzanella E., 516 (n. 24).
Scavini P., 164 (n. 14).
Scheeben M.J., 109.
Scheibe S., 74 (n. 11).
Schelling F.W.A., 449.
Schepens J., 8, 11, 12, 17, 29 (e n. 19), 64, 162 (n. 11), 371, 373 (n. 8), 546.
Schläpfer G., 83.
Schmiechen J.A., 35 (n. 29).
Schopenhauer A., 449, 452 (n.).
Schumann R., 449.
Sciaccaluga S., 178 (n. 9).
Sciandra G.M., 225, 227 (e n. 47).
Scilligo P., 31.
Scoppola P., 8, 12, 17, 34 (e n. 29), 49, 50 (n. 40), 106, 238 (n. 5), 240 (n. 16), 241 (e n. 21), 357 (n. 9), 417 (n. 19), 440 (e n. 7), 463 (n. 37), 467 (e n. 48), 530, 531, 545 (n. 4), 546, 548.
Scotti P., 459 (n. 24), 509 (n. 6).
Scurati C., 8, 12, 355 (e n. 1), 520 (n. 15).
Semeraro C., 252 (n. 60).
Semeria G., 436 (e n. 38).
Senofonte, 39.
Serra y Chopitea M.J., 185.
Serra y Muñoz J.M., 185, 187, 188.
Serveto M., 152.
Sforza G., 8, 12, 449, 452 (n.).
Sinistrero V., 317 (nn. 6, 7).
Smiles S., 419 (n. 26).
Soave F., 144.
Sodi M., 365 (n. 40).
Soldani S., 334 (n. 10).
Soldevila F., 186 (n. 65).
Spini G., 269 (n. 39).
Stagnoli S., 365 (n. 40).
Stella P., 7, 11, 12, 21, 22 (n. 6), 24 (n. 8), 31 (n. 22), 35 (n. 34), 81 (n. 2), 83, 86 (n. 15), 110 (n. 8), 114, 115 (nn. 29, 30), 118 (nn. 47, 48), 119, 120 (n. 54), 122 (e nn. 62, 64), 123 (e n. 70), 127 (n. 84), 129 (n. 96), 145 (n. 7), 148 (n. 22), 155 (n. 44), 158 (n. 2), 160 (n. 8), 161 (n. 10), 162 (n. 11), 165 (n. 18), 166 (nn. 21, 22), 167 (nn. 23, 24), 170 (nn. 35, 36), 171 (n. 40), 173 (n. 49), 176 (n. 63), 219 (n. 9), 224 (n. 31), 228 (n. 51), 243 (n. 26), 245 (n. 30), 246 (n. 35), 247 (nn. 37-39), 250 (e nn. 48-50), 254 (nn. 67, 69), 261 (n. 7), 263 (nn. 14, 17), 264 (nn. 21, 22), 266 (e n. 27), 268 (e n. 34), 269 (n. 36), 270 (nn. 42, 44), 276 (n. 63), 277 (n. 68), 279 (nn. 72, 74), 283 (e n. 86), 284 (e n. 90), 299 (n. 5), 304 (n. 14), 307 (n. 21), 311 (n. 28), 312 (nn. 30-32), 313 (n. 33), 315 (e n. 4), 319 (nn. 16, 19), 324 (n. 31), 333 (n. 7), 334 (n. 8), 335 (e n. 12), 336 (n. 15), 337 (n. 16), 365 (n. 38), 367 (e n. 44), 371 (n. 2), 373 (n. 7), 380 (n. 44), 382 (n. 50), 383 (e nn. 59, 63), 385 (e nn. 69, 71), 386 (nn. 73-76), 388 (n. 80), 392 (n. 97), 393 (nn. 1-3), 396 (n. 19), 398 (e n. 31), 399 (n. 35), 400 (nn. 36, 40), 401 (n. 50), 404 (n. 64), 416 (n. 15), 418 (n. 24), 420 (n. 30), 421 (nn. 31, 34, 35), 422 (nn. 36, 39), 423 (nn. 41, 46), 424 (nn. 47, 48, 51, 52), 425 (n. 53), 439 (e nn. 1, 5), 442 (e n. 21), 443 (n. 24), 444 (n. 27), 447 (n. 31), 454 (nn. 5, 7), 456, 457 (nn. 15, 16), 467 (n. 50), 475 (n. 6), 488 (nn. 49, 50), 489 (n. 51), 490 (n. 54), 497 (n. 15), 498 (n. 25), 505 (n. 67), 507 (n. 1), 511, 512 (n. 12), 513 (e n. 16), 514 (e n. 19), 519, 524 (e n. 29), 542, 546 (e n. 8), 547, 548, 549.
Stofella G., 163 (n. 14).
Strafforello G., 419 (n. 26).
Strambi V.M., 165.
Straniero M.L., 151 (n. 32), 356 (nn. 2-4), 422 (n. 38).
Strano S., 383 (n. 61).
Struś J., 166 (n. 22), 173 (n. 50).
Sturzo L., 433 (e n. 22).
Szanto E., 458 (n. 21).
Szczerba K., 516 (n. 24).

Talamanca A., 285 (n. 93), 414 (n. 7).
Talamo G., 317 (n. 8).
Tamburini L., 21 (n. 2).
Taparelli D'Azeglio C., 158, 316.
Tavano L., 83.
Taverna, 416.
Teppa A., 283.
Teresa D'Avila (s.), 165, 167.
Terrone L., 112 (n. 18).
Thévenot X., 31, 57 (e n. 58), 359 (e n. 24), 360 (e nn. 25, 26), 367 (n. 43).
Thouret A., 158, 168 (n. 30).
Timon-David J., 337.
Tito Livio , 39.
Tolli F., 431 (n. 14).
Tomatis D., 368, 458 (n. 22), 510.
Tommaseo N., 73.
Tommaso Moro (s.), 152 (n. 36).
Tonelli A., 334 (n. 9).
Torras A., 82 (n. 7), 85 (e n. 13), 86 (n. 14).
Toras y Bages J., 193.
Tortone G., 491 (e n. 58).
Toscani X., 490 (n. 54).
Trabucco C., 433.
Tramontin S., 7, 12, 237, 247 (n. 39), 254 (n. 68), 532.
Tranfaglia N., 412 (n. 4), 428 (n. 4).
Traniello F., 8, 11, 12, 21 (e nn. 1, 2), 22 (n. 6), 31, 32 (e n. 24), 34 (n. 29), 64 (n. 72), 106, 144 (nn. 3, 4), 153, 155 (n. 43), 160 (e nn. 8, 9), 238 (nn. 4, 5), 262 (n. 10), 270 (n. 40), 304 (n. 15), 307 (n. 21), 342 (n. 30), 356 (n. 8), 361 (n. 32), 363 (n. 41), 365 (n. 36), 411, 416 (n. 15), 417 (nn. 17, 20), 418 (n. 20), 421 (n. 33), 435 (n. 33), 436 (n. 37), 440 (e nn. 8, 10), 444, 455 (n. 8), 507 (n. 1), 521 (n. 19), 530 (e nn. 1, 2, 4), 539, 545 (n. 4), 546, 548.
Transelle G.T., 74 (n. 11).
Traversino G., 500.
Trebiliani M.L., 32, 521 (n. 19), 524 (e n. 30).
Trione S., 444, 512 (n. 14).
Trivero G., 303.
Trivier Ch.L., 377 (e n. 24).
Trochu F., 168 (n. 30).
Tuninetti G., 7, 12, 72 (n. 9), 135 (e n. 1), 160 (n. 7), 304 (n. 15), 399 (n. 35), 425 (n. 54), 477 (n. 16), 484 (n. 36), 487 (e n. 48), 488 (n. 49), 489 (nn. 52, 53), 490 (n. 55), 491 (n. 57), 492 (e n. 59), 537 (e n. 15), 548.
Turati F., 437.
Turchi G., 44, 141.
Turco G., 44.
Ubaldi P., 34.
Ugone di Montboisier, 55.
Ulysse G., 71 (n. 6).
Usseglio G., 160 (n. 7).

Valentini E., 38 (n. 6), 39 (n. 10), 72 (n. 8), 111 (n. 13), 173 (n. 50), 401 (n. 48), 420 (n. 29), 439 (nn. 3, 4), 443 (n. 25), 445 (e n. 29), 509 (n. 6).
Valerio L., 299 (e n. 6), 414, 420.
Valfré S., 167.
Vallauri T., 73.
Valle A., 167 (n. 29).
Valsecchi T., 83.
Vannutelli V., 29 (n. 20).
Vecchi A., 167 (nn. 28, 29).
Vecchi J.E., 16 (n. 1), 22 (n. 5), 346 (n. 8).
Veneruso D., 240 (n. 17), 247 (e n. 40), 248 (n. 42), 361 (n. 32), 418 (n. 21).
Venié G.F., 419 (n. 27).
Vercesi E., 25.
Verdaguer J., 194.
Verdi G., 451.
Vergés F., 193.
Vergés J.M., 184.
Verhulst M., 323 (n. 28).
Verna A., 168 (n. 30).
Veronesi M., 42.
Verucci G., 164 (n. 15), 413 (n. 6), 414 (n. 7), 416 (n. 14), 419 (n. 26), 420 (n. 28), 421 (n. 32).
Vial J., 340 (n. 24).
Viessieux G.P., 414.
Viganò E., 14, 241 (e n. 20), 245 (n. 29), 256 (e n. 74).
Vigliani P.O., 155.
Viglietti C.M., 42, 44, 65, 83, 180 (n. 23), 181, 183, 188, 194 (n. 105), 202 (e n. 145).
Vignolo G.B., 42.
Vigo G., 434 (n. 27).
Vilarrasa E., 190, 193.
Villa G., 44.
Villeneuve (conte), 177.
Vinay V., 374 (n. 10), 377 (n. 24).
Vincenzo de' Paoli (s.), 159 (e n. 4), 162, 163 (n. 14), 164 (e n. 16), 168, 170, 174, 202 (n. 144), 259, 442.
Virgilio P.M., 39.
Vittorio Emanuele II, 73, 144, 155, 398 (n. 32), 473 (n. 2), 478.
Vives y Armat F., 189 (n. 86), 202 (n. 146).
Vives y Tuto J.C., 30.
Vogliotti A., 398 (n. 32).

Vola G.I., 303.
Voltaire F.-M.A. de, 94, 149, 150 (e n. 30), 375.
Von Balthasar H.U., 155 (n. 46).
Von Diessbach N.J., 158 (n. 2).
Von Haller, 158 (n. 3).

Wackenroder W.H., 449, 452 (n.).
Wagner R., 449.
Wast H., 25.
Watson S., 144 (e n. 5).
Weber M., 96 (n. 2).
Weinschenk R., 31.
Wirth M., 106.

Zanella G., 241 (e n. 23), 242 (n. 23), 255 (e n. 73).
Zappata G., 137, 400.
Ziggiotti R., 23.
Zoffoli E., 163 (n. 14).
Zolli P., 305 (n. 36).

INDICE GENERALE

Presentazione 5
Sommario 7
Abbreviazioni e sigle 9
Organismi del Congresso 11

Saluto inaugurale (E. Viganò) 13
Introduzione (R. Giannatelli) 15

Parte I: DON BOSCO NELLA STORIOGRAFIA

Bilancio delle forme di conoscenza e degli studi su don Bosco *(Pietro Stella)* 21

1. *La riflessione salesiana sul sistema educativo di don Bosco fino al secondo dopoguerra* 22
2. *Dalla ricerca filologico-letteraria alla reinterpretazione globale* 24
3. *Contributi recenti di studio e forme di conoscenza in ambito non salesiano* 32

Come hanno lavorato gli autori delle Memorie biografiche *(Francis Desramaut)* 37

1. *Le Memorie biografiche di don Bosco* 37
2. *I tre autori delle Memorie* 37
3. *Il titolo generale dell'opera* 40
4. *Il predominio di don Lemoyne sull'insieme* 40
5. *La ricerca e sistemazione dei documenti* 41
6. *La comprensione e l'utilizzo dei documenti* 45
7. *L'indifferenza nella comprensione dei documenti* 47
8. *L'utilizzo della documentazione* 50
9. *La spiegazione «carismatica» di don Bosco fatta da don Lemoyne* 57
10. *Il metodo di don Ceria* 60
11. *Rilievi conclusivi* 63

L'Epistolario come fonte di conoscenza e di studi su don Bosco. Progetto di un'edizione critica *(Francesco Motto)* 67

0. *Premessa* 67
1. *La ragione costitutiva dell'epistolario e della sua edizione critica* 70
   1.1. Un insostituibile servizio al biografo e allo storico 70

1.2. Strumento di lavoro per molti studiosi 73
2. *I problemi fondamentali di metodo* 74
2.1. La recensione ecdotica 75
2.2. L'edizione del testo 77
2.3. Note dell'editore 78
3. *Conclusione* 79

La situazione e l'utilizzazione dell'Archivio Salesiano Centrale *(Raffaele Farina)* 81

1. *Brevi cenni storici sull'Archivio dagli inizi al 1972* 81
2. *La problematica emersa dopo il trasferimento a Roma (1972)* 84
3. *La riproduzione su microschede del «Fondo don Bosco» (1979-1980)* 85
4. *La sistemazione recente dell'Archivio (1984-1988)* 86
4.1. Il Regolamento dell'Archivio Salesiano Centrale (24 maggio 1985) 87
4.2. La preparazione della computerizzazione 87
4.3. La computerizzazione 89

Parte II: DON BOSCO NELLA CHIESA E NELLA SOCIETÀ

Don Bosco e la Chiesa nel mondo del loro tempo *(Émile Poulat)* 93

1. *Il contesto* 93
2. *Don Bosco e i salesiani in Francia* 101

L'esperienza e il senso della Chiesa nell'opera di don Bosco *(Juan María Laboa)* 107

1. *Don Bosco nel contesto della Restaurazione* 107
2. *Immagini di chiesa* 109
3. *Una società piramidale e autoritaria* 111
4. *Mentalità pratica e utilitaria* 119
5. *Don Bosco e Pio IX* 124
6. *Una chiesa santa e santificante* 126
7. *L'esperienza di chiesa* 130

Il conflitto fra don Bosco e l'arcivescovo di Torino Lorenzo Gastaldi (1871-1883) *(Giuseppe Tuninetti)* 135

1. *Come valutare un noto contrasto* 135
2. *Le cause* 137
3. *Due tipi di formazione e due visioni ecclesiologiche* 138
4. *Il periodo più critico* 140
5. *Valutazione conclusiva* 142

Chiesa e mondo nella «Storia Ecclesiastica» di don Bosco *(Franco Molinari)* 143

1. *Introduzione* 143
2. *Chiesa e mondo* 146
3. *Rilievi conclusivi* 154

Alle radici della spiritualità di don Bosco *(Massimo Marcocchi)* 157

1. *La temperie storica in cui visse e operò don Bosco* 157
   1.1. Le «Amicizie» e gli oblati di Maria Vergine 158
   1.2. Il Convitto ecclesiastico 159
   1.3. Rigorismo, benignismo, morale alfonsiana 160
   1.4. La figura e la dottrina di sant'Alfonso 162
   1.5. Influsso alfonsiano sulla pietà 164
   1.6. La fortuna di san Francesco di Sales 165
   1.7. La tradizione spirituale filippina 167
   1.8. La tradizione vincenziana 168
2. *Attitudine e mentalità di don Bosco* 170
   2.1. Formazione sacerdotale in un clima rigorista 171
   2.2. L'influsso determinante del Cafasso 171
   2.3. L'importanza centrale attribuita a san Francesco di Sales 172
   2.4. Il riferimento a san Filippo Neri 173
   2.5. Il richiamo a san Vincenzo de' Paoli 174
   2.6. Don Bosco maestro di una spiritualità originale 175

Don Bosco e le associazioni cattoliche in Spagna *(Ramón Alberdi)* 177

0. *Introduzione* 177
1. *Don Bosco in Spagna e le associazioni cattoliche* 179
2. *L'Associazione di Cattolici di Barcellona* 183
   2.1. Origine e sviluppo 184
   2.2. I soci prima della soppressione del 1873 187
      2.2.1. I futuri cooperatori salesiani 187
      2.2.2. I futuri donatori della cima del monte Tibidabo 189
      2.2.3. I futuri fondatori della casa salesiana di Gerona 189
      2.2.4. Altre notizie 190
   2.3. I soci dopo la ripresa delle attività nel 1877-1878 191
      2.3.1. I cooperatori salesiani 191
      2.3.2. Il gruppo degli ecclesiastici 193
   2.4. Obiettivi, mezzi, mentalità 195
      2.4.1. Adesione al Papa e difesa del sacerdozio 197
      2.4.2. Cattolicesimo e patria 197
      2.4.3. Pubblica professione della fede cristiana 198
      2.4.4. Antiprotestantesimo e antiliberalismo 198
      2.4.5. Unione di forze per la lotta 199
      2.4.6. Promozione culturale e scolastica del popolo 199
3. *Altre associazioni cattoliche* 200
4. *Conclusioni* 202

Don Bosco e Maria Domenica Mazzarello: rapporto storico-spirituale *(Anita Deleidi)* 205

0. *Premessa* 205

1. *Interpretazioni del rapporto storico tra don Bosco e Maria Domenica Mazzarello in ambito salesiano* 206
2. *Linea storica del rapporto* 208
2.1. Prima della fondazione dell'Istituto (1862-1872) 209
2.2. Dopo la fondazione dell'Istituto (1872-1881) 211
3. *Mediazioni significative* 214
4. *Significato del rapporto in prospettiva di spiritualità* 215
5. *Osservazioni conclusive* 216

L'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice in rapporto a don Bosco *(María Esthér Posada)* 217
0. *Introduzione* 217
1. *Un nuovo orientamento spirituale (1860-1870)* 220
2. *Una vera scelta storica: il «momento» della fondazione (1871-1872)* 223
3. *Una progressiva coscienza di appartenenza giuridica (1872-1876)* 225
4. *Osservazioni conclusive* 228

Don Bosco e la società civile *(Giuseppe Bracco)* 231

Don Bosco e il mondo del lavoro *(Silvio Tramontin)* 237
1. *Un contesto complesso* 237
2. *La concezione donboschiana del lavoro* 239
3. *Tipi di lavoro* 243
4. *Iniziative per il mondo del lavoro* 244
4.1. Iniziative - Prima fase 244
4.2. Iniziative - Seconda fase 246
4.3. Verso la scuola professionale 247
4.4. Iniziative editoriali 249
5. *Lavoro - riposo* 251
6. *Lavoro - preghiera* 252
7. *Rilievi conclusivi* 256

Parte III: DON BOSCO E L'EDUCAZIONE

La scelta dei giovani e la proposta educativa di don Bosco *(Luciano Pazzaglia)* 259
1. *Le sue prime esperienze fra «la gioventù povera e abbandonata»* 260
2. *Nel clima delle tensioni politiche e della propaganda antireligiosa* 267
3. *L'oratorio festivo e il collegio: due sistemi educativi* 273
4. *Fra esigenze di regolamentazione e nuovi problemi educativi* 282

La pedagogia di san Giovanni Bosco nel suo secolo *(Guy Avanzini)* 289
1. *Motivi di un'esclusione* 289
2. *Il perché della scelta educativa* 290
3. *Originalità della scelta educativa* 292
4. *Don Bosco pedagogista* 294

Don Bosco e l'oratorio (1841-1855) *(Giorgio Chiosso)* 297

1. *Oratori ed educazione popolare a Torino* 297
2. *L'oratorio a Valdocco: 1846-1850* 303
3. *Gli oratori salesiani dopo il 1850* 307
4. *Vicende successive* 311

Don Bosco e la scuola umanistica *(Bruno Bellerate)* 315

1. *Considerazioni storico-contestuali* 316
2. *Motivazioni e principi generali* 318
3. *Specifici problemi scolastici* 322
4. *La strumentazione didattico-educativa* 324
5. *Riflessioni conclusive* 328

Don Bosco e le scuole professionali (1870-1887) *(José Manuel Prellezo)* 331

0. *Precisazioni preliminari* 331
1. *I laboratori di don Bosco: note introduttive* 333
2. *Progressiva separazione degli artigiani dagli studenti e «gran miglioramento negli artigiani» (1870-1878)* 335
3. *La sezione artigiani: proposte di organizzazione (1879-1882)* 340
4. *Linee per un piano di formazione nelle «case di artigiani» (1883-1887)* . 344
5. *Presenza di don Bosco e presenza dei collaboratori: un tema da approfondire* 350

Integrazione scuola-extrascuola nella prospettiva di don Bosco *(Cesare Scurati)* 355

1. *Oltre le sintesi* 355
2. *Un nodo critico* 358
3. *Una soluzione* 362
   3.1. Maestro sempre 362
   3.2. Scuola subito 362
   3.3. Leggere e scrivere 363
   3.4. Studio e santità giovanile 363
4. *Un problema* 364
5. *Lezioni* 369

Don Bosco e l'educazione ai sacramenti della penitenza e dell'eucaristia *(Jacques Schepens)* 371

0. *Introduzione* 371
1. *La dottrina dei sacramenti* 373
   1.1. La confessione 374
   1.2. L'eucaristia 377
2. *La prassi di don Bosco* 379
3. *Ulteriori approfondimenti* 388

Don Bosco e la formazione delle vocazioni ecclesiastiche e religiose *(Fausto Jiménez)* 393

1. *Introduzione: l'esperienza personale di don Bosco* 393
2. *Il contesto: situazione del clero nel secolo XIX* 394
3. *Realizzazioni di don Bosco* 396
   3.1. Dagli ecclesiastici ai fedeli laici 396
   3.2. Vocazioni religiose maschili 396
   3.3. Le vocazioni religiose femminili 397
   3.4. Vocazioni allo stato ecclesiastico a Valdocco 397
   3.5. Seminari minori 399
   3.6. Vocazioni adulte 401
4. *La pastorale vocazionale secondo don Bosco* 403
5. *Perseveranza* 406
6. *Rilievi conclusivi* 407

Parte IV: DON BOSCO E LA CULTURA POPOLARE

Don Bosco nella storia della cultura popolare in Italia *(Francesco Traniello)* 411

1. *Cultura popolare: ambito semantico* 411
2. *Cultura popolare e processo di alfabetizzazione e scolarizzazione* 412
3. *Due figure: C. Cantù e A. Bresciani* 415
4. *Caratteristiche della presenza di don Bosco* 416
5. *Circolarità tra strumenti di diffusione e assetti istituzionali* 420
6. *Rilievi conclusivi* 425

Don Bosco e il teatro popolare *(Stefano Pivato)* 427

1. *Collocazione del "teatro" nella cultura popolare* 427
2. *L'idea ispiratrice* 429
3. *Espansione del fenomeno* 430
4. *Strumento educativo più immediato* 434
5. *Modernità di don Bosco* 435

Don Bosco e la stampa *(Francesco Malgeri)* 439

1. *Recente attenzione all'argomento* 439
2. *Motivazioni* 440
3. *Le «Letture Cattoliche»* 443
4. *Collocazione della stampa di don Bosco* 446

Don Bosco e la musica *(Giulio Sforza)* 449

Originalità delle missioni patagoniche di don Bosco *(Jesús Borrego)* 453

0. *Premessa* 453
1. *Patagonia, progetto originale?* 454
2. *Argentina-Patagonia, terra di promesse* 456

3. *«Non c'erano missioni salesiane nel Sud [dell'Argentina e del Cile], ma collegi, scuole agricole e chiese...»* 459
4. *I salesiani «non formarono "vere riduzioni" sullo stile di quelle gesuite del Paraguay»* 463
5. *Prospettive di futuro* 466

Parte V: COMUNICAZIONI LIBERE

Don Bosco e i vescovi di Mondovì (1842-1897) *(Maria Franca Mellano)* 471

1. *Don Bosco e mons. Ghilardi* 471
2. *Don Bosco e mons. Pozzi* 478
3. *Tentativo di spiegazione dei fatti* 489

Don Bosco e don Guanella *(Michela Carrozzino)* 495

1. *Introduzione* 495
2. *Luigi Guanella «salesiano»* 496
3. *Perché don Guanella è andato da don Bosco* 502

Don Bosco e l'assistenza agli emigranti *(Gianfausto Rosoli)* 507

1. *Il fenomeno migratorio nel secolo XIX* 507
2. *Interessamento di don Bosco* 508
3. *Ragioni della scelta dell'Argentina* 509
4. *Motivazioni ideali e circostanze concrete* 511
5. *Il modello salesiano: emigrazione e missioni* 513
6. *Metodi pastorali* 515

L'influenza materna sulla pedagogia di don Bosco *(Olga Rossi Cassottana)* 517

1. *La consapevolezza di una missione: una madre autorevole e amorosa* 517
2. *Dalla dimensione di fede: il valore educativo della fiducia profonda* 520
3. *La pedagogia dell'esempio: dall'aiuto all'autonomia* 522
4. *Il modello dello stile familiare* 525

Parte VI: CONCLUSIONI

Introduzione all'Assemblea conclusiva *(Card. Antonio María Javierre Ortas)* 529

Don Bosco e la modernità *(Pietro Scoppola)* 531

1. *Don Bosco è moderno: motivi* 531
2. *Modernità: concetto complesso* 532
3. *Rapporto fra Chiesa e modernità* 534
4. *L'apertura di don Bosco al moderno* 536
5. *Le radici spirituali della modernità di don Bosco* 537

Prospettive e iniziative della ricerca su don Bosco *(Pietro Braido)* 541

1. *Utilizzazione criticamente controllata della letteratura tramandata* 541
   1.1. Oltre gli «idòla»: vigilanza critica e senso della misura 541
   1.2. Rilevanza storiografica della tradizione 542
   1.3. Problematicità e valore degli scritti di don Bosco, editi e inediti 542
2. *Per la disponibilità di documenti scientificamente validi* 543
   2.1. Scritti inediti di don Bosco 543
   2.2. Scritti editi 543
   2.3. Le «Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales» 544
   2.4. L'Epistolario (v. comunicazione Motto) 544
   2.5. Documenti congregazionali di impronta donboschiana 544
   2.6. Testimonianze coeve: cronache, memorie, annali 544
   2.7. I processi canonici per la beatificazione e canonizzazione di don Bosco 544
   2.8. Cronache e epistolari di salesiani in particolari relazioni con don Bosco 544
3. *Un problema capitale: una «storia» di don Bosco* 545
   3.1. Una biografia a tutto campo 545
   3.2. Il divenire di don Bosco 546
   3.3. Un divenire in contesto 546
4. *Indicazione esemplificativa di tematiche emergenti* 547
   4.1. Gli «inizi» di don Bosco 547
   4.2. Don Bosco nella Chiesa, locale e universale 547
   4.3. I rapporti con la società civile e l'«altra cultura» 548
   4.4. Don Bosco e la «cultura popolare» 548
   4.5. Don Bosco e i problemi degli emigranti e delle missioni 548
   4.6. Don Bosco fondatore dei salesiani 549
   4.7. Don Bosco fondatore-«confondatore» dell'Istituto delle FMA 549
   4.8. Lo «straordinario» in don Bosco «sognatore» e «taumaturgo» 549

Indice alfabetico dei nomi di persona 551