

LAUDATIO PER
GABRIELE DE ROSA*

1. Non paia strano che sia un medievista – un medievista con interessi apparentemente lontani da quelli di uno studioso di storia moderna e contemporanea come Gabriele De Rosa – a introdurre questo libro e a tracciare un breve bilancio – un altro tra i non pochi che storici ben noti gli hanno dedicato – dell’attività scientifica dell’Autore. A parte che lo stesso De Rosa è stato per certi versi, come si vedrà, anche un medievista, almeno due sono le ragioni che possono legittimare il mio intervento: prima, l’essere entrambi cresciuti nella devozione al documento e al lavoro d’archivio; seconda, l’essere entrambi innamorati anche, se non soprattutto, della storia sociale e religiosa del Veneto, piú precisamente della Terraferma Veneta, e in particolare di Vicenza. Aggiungo anzi – e ciò senz’ombra di campanilismo – che è quest’ultima consonanza – l’interesse appunto per il passato di una regione intensa e inquietante come il Veneto – a dare un senso al mio intervento e a dettarne in qualche modo il filo conduttore. Difatti, se è normale che chi, come me, nato e cresciuto in una conca del territorio vicentino, in faccia al Pasubio, si occupi di Terraferma Veneta, resta tutto da spiegare perchè se ne occupi uno come De Rosa nato invece e vissuto in tutt’altra parte d’Italia. Per lui, evidentemente, l’approdo al Veneto fu una scelta precisa: una scelta che veniva da lontano e che ha portato – credo lo si possa già dire – ancora piú lontano.

Capire perchè uno studioso come De Rosa è approdato, a un certo punto del suo lungo e complesso itinerario, alla terra veneta, ha messo radici a Vicenza, ed è diventato quasi un vicentino – lo fece anche un altro grande studioso, Gilles-Gérard Meersseman, che risiedeva spesso presso la parrocchia di S. Agostino di Vicenza e mi dedicava i suoi estratti con un affettuoso *Comprovinciali meo* –: questo mi è sembrato allora un tema attraente, da proporre pubblicamente.

* *Medaglia d'oro della città di Vicenza a Gabriele De Rosa*, Vicenza 16 gennaio 1998, pp. 29-58; ripubblicato con poche modifiche e con titolo diverso. *Uno storico dell'Italia religiosa: Gabriele De Rosa*, in G. DE ROSA, *Tempo religioso e tempo storico*, III, Roma 1998, pp. xv-XLI.

2. Il Comune di Vicenza assegna quest'anno la medaglia d'oro – un alto riconoscimento riservato a chi, con il suo lavoro, ha onorato e servito la città – a uno studioso, Gabriele De Rosa, che è nato a Castellamare di Stabia, in faccia al Golfo di Napoli; che riconosce come suoi maestri e ispiratori soprattutto due ruvidi preti meridionali (l'uno, Don Giuseppe De Luca, che usciva dall'antica Lucania, oggi Basilicata; l'altro, don Luigi Sturzo, che era siciliano); che ha svolto tutta la sua carriera accademica di professore (prima di Storia medioevale e moderna e poi di Storia contemporanea), se si eccettuano pochi anni a Padova, sempre in università del Centro-sud (tra Salerno, del cui ateneo fu fondatore e primo rettore, e Roma-La Sapienza); che nel Centro-sud, specie a Roma, ha quasi sempre vissuto e continua a vivere, avendo ricoperto e continuando a ricoprire incarichi importanti, politici e culturali (egli è sempre il Presidente dell'Istituto Luigi Sturzo di Roma, nonché dell'Associazione per la storia sociale del Mezzogiorno e dell'area mediterranea, dislocata a Salerno-Potenza).¹ Ma che cosa ha fatto, dunque, a Vicenza e per Vicenza – e fatto al punto da essere segnalato come cittadino esemplare –, questo personaggio inconfondibilmente « foresto » (è un tipico vocabolo veneto, per indicare uno che viene da fuori)² che si chiama Gabriele De Rosa?

Una prima risposta è semplice: ha fondato nel 1975, in questa città, in Contrà Mure S. Rocco, un Istituto di storia sociale e di storia religiosa: *pour l'Italie... le premier du genre*, come riconosceva, inaugurandolo nello stesso anno, Émile Poulat;³ un vero « laboratorio » di ricerca, come pure è stato da

1. Per più ampie notizie sul *curriculum vitae* di De Rosa cfr. la *Nota biografica* pubblicata in margine al volume *Contributi alla storia socio-religiosa, Omaggio di dieci studiosi europei a Gabriele De Rosa*, Con presentazione di Antonio Lazzarini e un Profilo biografico di Gabriele De Rosa tracciato da Fulvio Salimbeni, a c. di A.L. COCCATO, Vicenza-Roma 1997, pp. 183-84; e prima ancora, a c. dello stesso SALIMBENI, *Bio-Bibliografia di Gabriele De Rosa*, in G. DE ROSA, *Tempo religioso e tempo storico, Saggi e Note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all'età contemporanea*, I, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1987, pp. 531-77. Per la biografia giovanile di De Rosa sarà opportuno ricordare che egli risiedette anche ad Alessandria, dove conseguì la maturità classica presso il R. Liceo-Ginnasio « G. Plana » nel 1937, e da dove frequentò l'università di Torino laureandosi in giurisprudenza, sotto la guida dello storico del diritto Silvio Pivano, il 18 giugno 1941. Per la bibliografia successiva al 1987 (fino al 1994), cfr. G. DE ROSA, *Tempo religioso e tempo storico, Saggi e Note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all'età contemporanea*, II, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1994, pp. 417-29, e (fino al 1997) III, Roma 1998, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 411-418.

2. « Foresto », dal latino *foris*: cfr., *sub voce*, il *Vocabolario della lingua italiana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987, II, p. 491.

3. É. POULAT, *L'histoire sociale et religieuse depuis Gabriel Le Bras*, in *Dieci Prolusioni accademiche (1975-1985)*, a c. di A. LAZZARETTO ZANOLO, Vicenza 1985, pp. 51-66, partic. 51.

molti definito, dove si è formato, anche attraverso lo strumento delle borse di studio, un nucleo importante di giovani studiosi, oggi quasi tutti affermati come docenti nelle università. Un Istituto che nel corso di meno di un quarto di secolo ha svolto un'attività impressionante: convegni, seminari, conferenze, decine di maestri di tante università del mondo – il meglio della cultura storica contemporanea – che hanno tenuto lezione, più di 120 volumi di monografie, di atti, di edizioni di testi pubblicati (quasi una biblioteca); un'attività che, per quanto specialistica e di alto livello (l'erudizione e la filologia ne sono i pilastri), non appare per nulla isolata e chiusa in se stessa, come spesso succede ai centri di scienza e di cultura, ma ha saputo coinvolgere la città e il territorio in via privilegiata: contribuendo a far crescere l'istruzione e la professionalità (con corsi di aggiornamento per insegnanti, con corsi di formazione per tecnici degli archivi e delle biblioteche, con Letture di classici del pensiero civile e religioso); lavorando sul campo per la conservazione e valorizzazione di beni culturali e ambientali (bastino come esempio, oltre al censimento dei « capitelli » veneti,⁴ lo sforzo di « salvare il salvabile » della documentazione di parrocchie e di famiglie private: fin dal 1965 De Rosa avrebbe voluto fondare un grande « Centro studi per le fonti della storia della Chiesa nel Veneto da Campofornio alla prima guerra mondiale »).⁵

4. Si veda il volume miscelaneo *I « capitelli » e la società religiosa veneta, Atti del Convegno tenutosi a Vicenza dal 17 al 19 marzo 1978*, Vicenza 1979 (Fonti e Studi di storia Veneta, 1), con il contributo di DE ROSA, *I capitelli nel paesaggio veneto: metodologia di una ricerca storico-religiosa*, pp. 9-18, dove, a p. 10, è da segnalare l'invito allo studio dei capitelli come « studio della 'conquista religiosa dello spazio' da parte dei fedeli », con la conseguente definizione: « Il 'capitello' era ed è l'aspetto più singolare nel Veneto di quel processo di sacralizzazione del territorio che data ormai da secoli e che tuttavia ha sinora interessato molto poco gli storici ». Nello stesso volume si trova a pp. 335-47 un *Indice agiografico* quadripartito – Culto precristiani, Culto trinitario e cristologico, Culto mariano, Culto dei Santi – che preannuncia l'interesse di De Rosa per i santuari e il contributo decisivo che Egli darà alla grande impresa ora avviata – in collaborazione tra il suo Istituto di Vicenza, l'École française di Roma e alcune Università del Nord-Est d'Europa –, per un Censimento dei Santuari cristiani d'Italia e dei Paesi dell'Alto Adriatico. Sul passaggio, oggi in atto, dall'interesse per i santi all'interesse per i santuari, vd. qualche notazione in G. CRACCO, *Alle origini dei santuari mariani: il caso di Loreto*, in *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, a c. di F. CITTERIO-L. VACCARO, Brescia, Morcelliana, 1997, pp. 97-164, partic. 98-111.

5. Dell'iniziativa fu data notizia anche nella « Revue d'histoire ecclésiastique », LXII (1967), pp. 339-40: cfr. DE ROSA, *Introduzione alle visite dei vescovi veneti nell'Ottocento*, in *Dieci Prolusioni accademiche*, pp. 243-57, partic. 243 (in questo stesso volume vd. anche A. LAZZARETTO ZANOLO, *L'attività scientifica e didattica dell'Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa (1975-1985)*, pp. 9-36, partic. 10, nota 3).

È vero, Vicenza non s'era messa in corsa, allora, per avere una propria sede universitaria, come hanno fatto troppe città, anche se ne aveva, e ne ha tuttora, ampiamente titolo (nel Medioevo fu la seconda, dopo Bologna, ancor prima di Padova, a dare vita a uno Studio: esattamente nel 1204),⁶ ma con l'Istituto di S. Rocco (senza dimenticare, va da sé, le altre importanti strutture scientifiche e culturali della città, a partire dall'Accademia Olimpica) è come se una sede universitaria l'avesse avuta. Anzi, mi sia permesso di aggiungere, Vicenza ha avuto qualcosa di piú: oggi, nel mondo degli studi, si parla dell'Istituto come di uno dei pochi centri scientifici universalmente noti e di riferimento obbligato. Ne è prova anche il volume testé pubblicato e che oggi per l'occasione si presenta: un volume contenente contributi, in tutto dieci, a firma di altrettanti studiosi europei – dal francese Jean Delumeau al polacco Jerzy Kloczowski, dal tedesco Rudolf Lill allo sloveno France Martin Dolinar –, dedicati al fondatore dell'Istituto, Gabriele de Rosa;⁷ un omaggio tanto prestigioso quanto raro (normalmente sono gli studiosi italiani a inchinarsi davanti a studiosi stranieri, non viceversa).

Del resto, Vicenza si è bene accorta dell'Istituto di S. Rocco, della sua identità di centro internazionale di alta ricerca e nel contempo di struttura a servizio della comunità locale, e lo ha accolto e sostenuto fin dalle origini, quando ne assunse la presidenza, che tenne con amore e con orgoglio fino alla morte (come non ricordarlo: anche questo va ascritto ai suoi meriti) Mariano Rumor; e lo sostiene ancora oggi. E sí che in quest'ultimo quarto di secolo il contesto è parecchio e anche drammaticamente cambiato: dalla prima alla seconda Repubblica, dal mondo diviso in blocchi contrapposti di ieri al mondo globalizzato e « confuso » di oggi. Ma ciò che è buono e pulito non cambia, non ha bisogno di riciclarsi; anzi, sfida i cambiamenti, e resta lí a fare da ponte – speriamo non si tratti di una « transizione infinita » (volutamente riprendo il titolo del *Diario politico* di De Rosa testé pubblicato)⁸ – verso il futuro.

Ecco, dunque, che cosa ha fatto a Vicenza e per Vicenza Gabriele De Rosa (siamo ancora a una prima risposta): ha fondato e fatto vivere un Istituto

6. G. ARNALDI, *Scuole nella Marca Trevigiana e a Venezia nel secolo XIII*, in *Storia della cultura veneta dalle origini al Trecento*, Vicenza, Neri Pozza, 1976, pp. 350-86, partic. 375 ss.

7. *Contributi alla storia socio-religiosa* (cit. a nota 1). È il caso di ricordare anche gli altri sei studiosi che hanno inteso onorare De Rosa partecipando al volume miscelaneo: Émile Goichot, Jacques Le Goff, Émile Poulat, Jacques Revel, André Vauchez, Michel Vovelle.

8. G. DE ROSA, *La transizione infinita, Diario politico 1990-1996*, Bari, Laterza, 1997.

di ricerca la cui fama corre per il mondo e di cui la città, che ne apprezza il servizio, ieri come oggi, come anche domani (ne sono sicuro), può e potrà essere fiera.

Ma non basta. Chi si mette a leggere gli scritti di Gabriele de Rosa – quasi una biblioteca, piú di 800 voci bibliografiche – subito s'accorge di quanto sia importante per la ricerca, ma non solo per la ricerca, un suo principio metodico, che si può esprimere cosí: mai fermarsi al primo dato, all'involucro esteriore dei fatti, al senso ovvio e scontato, ma rimettersi sempre in marcia, cercare in profondità, esplorare significati nuovi, insomma non risparmiare sforzi pur di giungere al cuore dei problemi e degli uomini, sapendo peraltro – bisogna avere l'umiltà di riconoscerlo – che non ci si arriva mai, e che la verità che cerchiamo è sempre piú in là. Tradotto per noi, ciò vuol dire che, al di là del fatto della nascita e dell'attività di un Istituto, restano da dare ben altre risposte, almeno due, ad altrettante domande: perché, precisamente, un Istituto a doppia denominazione, « di storia sociale e di storia religiosa »; e perché proprio a Vicenza?

3. Circa 50 anni fa, quando De Rosa, già laureato in giurisprudenza a Torino e scalpitante di passione « per la politica e la cultura », si affacciava agli studi, aveva già alle spalle la dura esperienza della guerra avendo combattuto da ufficiale dei Granatieri in Africa (« la guerra, osservò piú tardi, fu una brutta sveglia », « la scoperta terribile di un vuoto civile e morale nel quale il Paese dormiva ») e quella della Resistenza nelle file dei cristiano-sociali (« entrai nella Resistenza per un bisogno di liberazione »);⁹ ma negli studi non trovò per nulla un rifugio o la pace: allora la storiografia – specchio fatale di un mondo diviso in blocchi – era come un campo di battaglia dove si affrontavano culture separate o contrapposte. Ad esempio, per quel grande « ideologo borghese » che fu Benedetto Croce, di fronte al quale s'inclinava, come davanti a un *Altwater*, gran parte della cultura italiana,¹⁰ sarebbe stato

9. Sono « confessioni » di De Rosa che si possono leggere come risposta agli interventi di sette studiosi (Émile Goichot, Tullio Gregory, Liliana Billanovich, Antonio Cestaro, Fulvio Tessitore, Pasquale Villani, Cosimo Damiano Fonseca) a proposito della sua prima raccolta di scritti da poco pubblicata *Tempo religioso e tempo storico*, nel volumetto *Per la storia del « vissuto religioso »*, *Gli scritti di Gabriele De Rosa*, Vicenza 1991, pp. 69-73.

10. Si vedano i due volumi *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana 1896-1946, Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario*, a c. di C. ANTONI e R. MATTIOLI, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1950 (specie la dedica iniziale).

un assurdo contaminare l'idea della « libertà » con l'idea della « giustizia sociale », o solo confondere « la storia della vita morale » con la storia della « vita economica »¹¹ (e sulle orme del Croce si formarono, pur con loro peculiarità, parecchi storici, tra cui Federico Chabod, che per conto suo diede spazio, accanto e a correttivo delle grandi forze collettive, agli individui, alle loro « passioni e idee »).¹² Invece, per Antonio Gramsci, il primo socialista italiano a rinnovare il marxismo, assurdo era l'opposto: bisognava partire dall'economia, dalla società, dalle classi, dalle masse subalterne; e a lui affine fu Gaetano Salvemini, lo storico meridionalista che procedeva per forze e strutture sociali in contrasto: dai Magnati e popolani nella Firenze duecentesca ai capitalisti del nord che durante il Risorgimento costruirono lo Stato italiano a spese dei contadini del sud; per non parlare, ad esempio, di un Emilio Sereni che si pose a studiare, sempre nel quadro del materialismo storico, il « capitalismo nelle campagne » (è il titolo di un suo contributo del 1947).

Sul piano, poi, della storia religiosa c'era da scegliere tra Hubert Jedin, il grande esperto del Concilio di Trento, per il quale il fare storia della Chiesa presupponeva l'essere personalmente partecipi del mistero della stessa Chiesa, quindi una condizione di confessionalismo;¹³ e Gabriel Le Bras che aveva riscoperto le istituzioni ecclesiastiche anche di base, come la parrocchia, l'importanza della pratica e quindi del « vissuto », ma con una specie di allergia – nel suo rigore di storico del diritto – per l'oggettiva complessità dei fenomeni (la sua sfida era: *à vous les sectes, à moi l'Église*). Oppure c'era da optare tra un Raffaello Morghen che sulle tracce di Ernesto Buonaiuti opponeva la storia degli eretici medievali – a suo avviso i veri cristiani, gli unici testimoni del Vangelo – alla storia della sempre corrotta e decadente Chiesa ufficiale (eppure Gioacchino Volpe aveva da tempo e profeticamente ammonito che anche il papato un giorno avrebbe potuto allearsi con la democrazia);¹⁴ e un

11. E ciò anche in rapporto alla storia delle eresie: cfr. G. CRACCO, *Eresiologi d'Italia tra Otto e Novecento*, in *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea*, Atti..., a c. di G.G. MERLO, Torre Pellice 1994 (« Bollettino della Società di studi Valdesi » n. 174), pp. 16-38, partic. 29-30.

12. Cfr. il profilo di Federico Chabod curato da R. ROMEO, *Momenti e problemi di storia contemporanea*, Assisi-Roma, Carucci Editore, 1971, pp. 225-44, partic. 237-38.

13. H. JEDIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, in *Storia della Chiesa* diretta da H. JEDIN, I, *Le origini*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1976 (Freiburg im Breisgau 1962), pp. 1-65, partic. 3 (« L'oggetto della storia della Chiesa è la crescita nel tempo e nello spazio della chiesa fondata da Cristo »). Cfr. anche le note di G. PICASSO, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Milano 1990, pp. 3 ss.

14. G. VOLPE, *Chiesa e democrazia medievale, Chiesa e democrazia moderna*, in IDEM, *Movimenti reli-*

Delio Cantimori che con i suoi *Eretici italiani del Cinquecento* privilegiava « quei pensatori religiosi » che trovava ribelli non solo alla Chiesa di Roma ma nel contempo a ogni tipo di Chiesa, nel presupposto che l'egemonia della Chiesa nella storia d'Italia fosse un accidente transeunte e alla fine superabile grazie all'avvento di una « cultura nazionale progressiva ».¹⁵

Né per il giovane de Rosa che si affacciava agli studi le suggestioni si esaurivano qui, anche perché allora, verso gli anni Cinquanta, si stava riversando in Italia, venendo dalla Francia ben più che dalla Germania, la più grande svolta storiografica di questo secolo: alludo non tanto al rinnovarsi della teologia e della spiritualità che si traduceva in un rinnovato interesse per la tradizione (si pensi alla nuova collana delle *Sources chrétiennes*, al grande *Dictionnaire de spiritualité*), in un rilancio del ruolo del laicato nella vita della Chiesa, perfino in una consapevolezza degli « aspetti sociali del dogma » (basti fare i nomi di Congar, Chenu, De Lubac, oppure anche dello stesso Romano Guardini che postulava l'esigenza di vivere *la* Chiesa e non soltanto *nella* Chiesa),¹⁶ quanto all'avanzata della *nouvelle histoire* attraverso un organo di proposta e di dibattito come le *Annales*, il cui *leader* più influente, almeno per il decennio 1946-1956, Lucien Febvre, più di ogni altro superò di schianto le categorie frantumate della vecchia storiografia appiattita sui fatti, quella *événementiel*, per porre al centro dell'interesse l'uomo nelle sue molteplici dimensioni, compresa quella religiosa, e nella sua oggettiva socialità (il passato, egli insegnava, andava vissuto, più che registrato; e vissuto come un problema da chi, in quanto storico, deve ben sapere che cosa sono i problemi). Il nome di Febvre richiama quello di Marc Bloch (il grande storico della società feudale, ma più ancora dei memorabili *Rois thaumaturges*, fucilato dalla Gestapo nel 1944), e poi quello di Fernand Braudel (lo studioso della lunga durata e delle strutture profonde che dominò la storiografia europea soprattutto attorno agli anni Sessanta), e molti altri, che per il giovane De Rosa « stavano diventando di casa ».¹⁷

giosi e sette ereticali nella società medievale italiana, Secoli XI-XIV, Firenze, Sansoni, 1961 (1922), pp. 225-71, partic. 266 ss.

15. Per questa citazione e i precedenti riferimenti a Morghen, cfr. CRACCO, *Eresilogi d'Italia tra Otto e Novecento*, pp. 28-34.

16. Cfr., per questi cenni, la mia *Introduzione* a A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, trad. it., Milano, Vita e Pensiero, 1993, pp. VII-XXII, partic. XIII-XV.

17. DE ROSA, *Il mio lavoro di ricerca storica*, p. 480. Per un'informazione d'insieme cfr. A. D'ORSI, *Alla ricerca della storia, Teoria, metodo e storiografia*, Torino, Scriptorium, 1996, partic. pp. 213 ss. Ovviamente per ogni grande studioso esistono contributi specifici, ad esempio, per Marc Bloch

Ma, a parte questi nomi e i molti altri che si potrebbero fare, è pur necessario chiarire quali erano i nodi in discussione: tutti d'accordo nell'accantonare la storia politica, l'*histoire-bataille*, la storia dei principi o dei re, per « andare al popolo » ed « essere popolo », che significava aprirsi alla storia della società, delle masse operaie e contadine, perfino dei poveri (è del 1959 il piccolo libro, *La parola ai poveri*, di un parroco italiano, Primo Mazzolari), delle minoranze etniche o delle « razze maledette » (come dicevano i sociologi di Chicago), degli « altri » o « diversi » sociali (come li chiamava Michel Foucault in uno studio del 1956 sulle origini del ricovero psichiatrico); tutti d'accordo nell'intento di esplorare gli « archivi del silenzio » (secondo l'intensa espressione di Jacques Le Goff) per scoprire tutti gli uomini. Ma poi, al momento di valutare i nuovi soggetti storici, i senza-storia, i « subalterni », i « dominati », i « governati », ossia tutti i risvolti pesanti di una storia sociale che proiettava i suoi squilibri fin dentro l'attualità, le posizioni divergevano: da una parte l'accettazione di un processo che pur con i suoi terribili costi umani s'identificava con le *élites* economiche, con gli apparati produttivi, con una moderna concezione della vita di cui a un certo punto potevano beneficiare (era l'ipotesi teorica) anche le masse (in questi termini, ad esempio, ragionava Rosario Romeo in *Risorgimento e capitalismo*); dall'altra la condanna dello stesso processo e delle forze di esso responsabili in quanto incompatibile con il riscatto degli oppressi, degli sfruttati, dei « dannati della terra », fino al rigetto dell'intera civiltà urbana e borghese: nel 1965 il *leader* cinese Lin Piao indicò nelle campagne del mondo (intese come luoghi a prevalente economia agraria) il vero epicentro rivoluzionario, rinviando alla grandi rivoluzioni della storia (da quella americana a quella cinese, da quella algerina a quella cubana), che si erano svolte appunto in termini di lento ma micidiale « assalto della campagna contro la città ».¹⁸

Per giunta le posizioni divergevano ancor di piú quando si trattava di valutare il ruolo delle masse credenti, e quindi l'influsso della religione nella

quello di C. FINK, *Une vie au service de l'histoire*, trad. fr., Lyon 1997. E va segnalata anche la ricostruzione vissuta di un grande studioso, amico a De Rosa e all'Istituto di Vicenza, J. LE GOFF, *Una vita per la storia, Intervista con Marc Heurgon*, Bari, Laterza, 1997, pp. 101 ss.

18. G. GALLI, *La ricomparsa delle 'campagne nel mondo' come epicentro rivoluzionario*, in *Il fenomeno 'città' nella vita e nella cultura d'oggi*, a c. di P. NARDI, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 127-36, partic. 135; M. EBON, *Lin Piao, The Life and Writings of China's New Ruler*, New York, Stein and Day, 1970, pp. 228-29. Ho ripreso qui alcune note contenute nella mia *Laudatio per Bronislaw Geremek*, « L'Ateneo, Notiziario dell'Università degli Studi di Torino », XIII/2 (1997), pp. 19-23.

storia dei diversi Paesi, specie dell'Italia: da un lato una storia della Chiesa interna a se stessa, incentrata nelle sue istituzioni e gerarchie, fondata sul primato petrino, che si considerava al di sopra del mondo e dei suoi stessi fedeli (nel 1947 fu fondata la « Rivista di storia della Chiesa in Italia »: « in Italia », non già « d'Italia »), che neppure considerava il laicato (si pensi alla definizione del laico nel Codice pio-benedettino sempre vigente al tempo di Pio XII); dall'altro una storia dello Stato che alla Chiesa guardava come a una potenza straniera con cui intrattenere relazioni diplomatiche (il libro piú significativo in merito divenne quello di Jemolo: *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*),¹⁹ e da cui preservare i cittadini-credenti. Cominciò perfino a prender corpo l'idea che la religione della Chiesa non era affatto la religione del popolo, dei ceti subalterni, e che la storia d'Italia andava riscritta, a partire dall'alto Medioevo, senza, contro, nonostante la Chiesa (anche questo significato ebbe la *Storia d'Italia Einaudi*).²⁰

Ora, fu nel quadro di questa storiografia dilacerata – e dilacerata secondo ideologie e blocchi contrapposti allora dominanti (guai a dimenticarlo) – che maturò la vocazione peculiare di De Rosa di farsi interprete della nuova storiografia, ossia di trattare a suo modo uno dei problemi piú scottanti e insieme piú negletti (« vi erano storie del socialismo – scrisse piú tardi –, del riformismo turatiano, delle classi dirigenti liberali, ma non vi era una storia del movimento cattolico vista e studiata come storia di partito »):²¹ il problema, appunto, dell'apporto delle masse cattoliche alla storia d'Italia. Esordì nel 1953-1954 con la storia dell'Azione Cattolica, una storia « politica », si badi (la precisazione compare nel titolo dei due volumi), vale a dire innovatrice ri-

19. Il titolo dell'VIII rist. della PBE suona *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione ai nostri giorni*, Torino, Einaudi, 1989.

20. In Italia, a parte l'Alto Medioevo fatto di « regni barbarici, istituzioni feudali, ecc. », solo « fra il secolo XI e i secoli XIV e XV si costituiscono forme di civiltà in parte assai diverse da quelle degli altri paesi d'Europa. Per certi aspetti diverse in senso positivo: l'Italia conosce una civiltà progredita, una vita sociale sviluppata, un'economia dinamica, una cultura che getta le basi del grande rinnovamento dell'età moderna » (*Presentazione dell'Editore*, in *Storia d'Italia, volume primo, I caratteri originali*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1972, pp. XIX-XXXVI, partic. XXXIV). Sulla stessa linea sembra muoversi l'espressione contenuta in un recente *pamphlet*, dedicato al « caso Italia », di A. SCHIAVONE, *Italiani senza Italia, Storia e identità*, Torino, Einaudi, 1998, p. 86: « Mettemmo la parrocchia, insomma, al posto dell'Italia ». « Sembra », ho detto: in realtà l'Autore ha un'idea complessa e profonda della realtà italiana, che passa necessariamente per la Chiesa, « perché questo paese, con il suo passato, non si governa contro la Chiesa; e oggi men che mai, in una fase di delicata transizione » (p. 122).

21. DE ROSA, *Il mio lavoro di ricerca storica*, p. 478.

spetto a quelle correnti, in quanto voleva essere « globale » e quindi calata nella « realtà sociale e politica del Paese ». ²² Voleva infatti parlare di quel « laicato che si organizzò secondo gli schemi della gerarchia ecclesiastica e che 'politicamente' si configurò come intransigentismo », ma che fu protagonista importante in quanto « combatté, e in certo senso combatte ancora oggi, le sue battaglie contro lo Stato borghese e il liberalismo ». ²³

Fin dagli inizi, dunque, De Rosa praticava accostamenti pressoché inediti: la storia religiosa e la storia socio-politica, e su un terreno in cui la storiografia piú aggiornata insisteva viceversa sull'idea della separatezza o almeno del sospetto: si pensi a Giovanni Spadolini che nella sua *Opposizione cattolica* guardava con disagio al « volto dell'antica Italia papale », temendo che essa, a causa delle forze cattoliche « intransigenti e zelanti », mai potesse alla fine conciliarsi « con la realtà – con la realtà irretrattabile – dello Stato moderno ». ²⁴ E invece proprio a queste forze, al « clericalismo militante », all'« Opera dei Congressi e dei Comitati cattolici », De Rosa dava risalto, superando di schianto le posizioni moderate e conciliatoriste: non certo per vocazione al « clericalismo » ma per far capire che l'Azione Cattolica nell'Italia postunitaria era stata ben di piú « del puro riflesso di una storia parrocchiale », ²⁵ e apparteneva in profondo alla vicenda civile del Paese.

Riscoprire il ruolo dei Cattolici nella storia d'Italia: questo sembra l'interesse dominante di De Rosa e della sua attività di studioso verso gli anni Sessanta. Un interesse destinato a dilatarsi e insieme a precisarsi a seguito dell'incontro con i due Maestri di cui si diceva: Sturzo e De Luca. Di Sturzo, che ebbe modo di frequentare in intensi colloqui per cinque anni, tra il 1954 e il 1959, De Rosa cominciò a privilegiare « La Croce di Costantino », ossia la fase intransigente della sua lunga milizia di prete e di politico; ma con tutti i « distinguo » che essa meritava: il prete siciliano, che pur aveva vissuto direttamente « la tragedia del declassamento delle classi rurali e artigianali della sua isola », era ben lontano dal profetismo violento e preindustriale di altri

22. *Ibid.* Cfr. anche G. GALASSO, *Criteri storici e senso religioso nella storiografia di G. De Rosa*, in *Tempo religioso e tempo storico*, I, pp. VII-XVIII, partic. VII-VIII.

23. G. DE ROSA, *L'Azione Cattolica, Storia politica dal 1874 al 1904*, Bari, Laterza, 1953, pp. 7-8. Il seguito di questo volume, uscito l'anno dopo, 1954, ebbe per titolo (un titolo ancora piú mirato e preciso): *Storia politica dell'Azione Cattolica in Italia, Dall'enciclica 'Il fermo proposito' alla fondazione del Partito Popolare (1905-1919)*.

24. G. SPADOLINI, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze, Vallecchi, 1955³, pp. XI-XII.

25. DE ROSA, *Il mio lavoro di ricerca storica*, p. 478.

Cattolici; e coltivava un'idea di Stato, sicuramente « laica », anche se profondamente antiliberal (uno Stato rispettoso degli enti originari o intermedi come la famiglia e il Comune, non uno Stato accentratore), imperniata sul popolo, sul « popolarismo ». Il che lo faceva conscio della sorte che era toccata al popolo dopo la nascita dello Stato unitario: un'« esclusione di massa », come quella che si era prodotta « con la unificazione capitalistica dei mercati regionali »; un'esclusione che aveva penalizzato soprattutto i Cattolici, « il mondo delle parrocchie, gli strati di piccola e media borghesia, urbana e rurale »²⁶ (quel mondo che i liberali alla Giolitti ritenevano un cascame insignificante, un sottoprodotto dello sviluppo storico del Paese), alla quale era urgente rimediare – un'istanza che impressionava a fondo De Rosa – ricollocando il popolo, i Cattolici – e questo al di fuori di ogni confessionalismo (guai a impegnare la fede in un partito) – al centro della storia d'Italia.

Diverso, notevolmente diverso – si trattava di un tempestoso « prete romano », anzi « petrino », come si proclamava: tanto, e viscerale, era il suo attaccamento al papato e alla Curia –, l'altro Maestro, De Luca, di cui De Rosa avvertì il fascino (l'aveva conosciuto fin dal 1944). Non aveva nulla del politico, neppure dello storico in senso stretto, semmai del filologo e del letterato, e più ancora del « profeta », che misurava i tempi secondo esigenze-intuizioni gigantesche. E come tale proponeva, ovviamente a suo modo, lo stesso problema del ruolo dei Cattolici nella storia d'Italia: nell'Ottocento, scriveva, era avvenuta la « tragedia » del divorzio (da una parte l'Italia e dall'altra la Chiesa); sicché urgeva ricomporre la « coscienza scissa », ritessere la tradizione infranta, per poter parlare finalmente di un Ottocento « italiano insieme e religioso » e riscrivere una « storia europea – storia civile, giuridica, letteraria – redatta senza e contro di noi ». Per suo conto De Luca andava alla riscoperta di un religioso – « il religioso vissuto » – che non coincideva affatto con il religioso prescritto dalla Chiesa, e poteva essere proprio di chiunque – anche di « chi non conta », dell'« anonimo religioso » – è in grado di aver « presente in sé, per consuetudine di amore, Iddio », ossia fondava la cosiddetta « storia della pietà », che – complice Roncalli, allora patriarca di Venezia, cui De Luca era tanto legato – stava per diventare storia del popolo di Dio e di una nuova Chiesa (quella delineata nel corso del Vaticano II), con nuovi pastori non più ieratici (« umili pastori delle umili plebi » sono i vescovi; e un papa pastore e contadino, in una sera di luna, dall'alto di un balcone,

26. G. DE ROSA, *Sturzo mi disse*, Brescia, Morcelliana, 1982, pp. 8-12.

commoverà il mondo con poche umanissime parole), con una nuova santità finalmente vicina all'uomo (il santo, scriveva De Luca, è « uomo del popolo e di popolo »; non sta in alto, sopra la società; « poggia i piedi sulla stessa terra e sullo stesso livello dove li poggiano i suoi fratelli »; però « è piú povero di loro, piú affaticato, piú affranto, piú solo »).²⁷

Suggerzioni possenti; ma De Rosa che era soprattutto uno studioso, aperto all'influsso non solo di questi due Maestri ma anche della piú progredita storiografia europea, che cosa poteva trarne? Non conclusioni affrettate e rischiosamente innovative, ma spinte sí verso un sostanziale « spostamento di interessi »: innanzitutto, dalla storia dell'Azione Cattolica alla storia del movimento cattolico. È del 1966 un impegnato volume su questo tema dove De Rosa, accentuando la consapevolezza della specificità del contributo dei Cattolici alla storia d'Italia, sottolineava con vigore insolito l'importanza del cattolicesimo intransigente, con conseguente critica al « patto Gentiloni » in quanto appoggio indebito al liberalismo moderato e sottovalutazione dell'oggettiva forza del mondo cattolico, che invece aveva tutti i titoli per affermarsi in proprio (un giudizio peraltro che, a mio avviso, non scontava abbastanza la complessità dello stesso mondo cattolico, allora lacerato dal modernismo: « la crisi religiosa forse piú grave e gravida di conseguenze del cattolicesimo contemporaneo »,²⁸ ben piú che semplice « fenomeno d'importazione »). Ma, al di là di questo, nuova, nel volume, pare l'ottica scelta: ben piú attenta al sociale, perfino al fenomeno dirompente della « unificazione del mercato nazionale », e quindi concentrata su un « popolarismo » ormai separato e autonomo rispetto all'Azione Cattolica).²⁹

27. Su De Luca, oltre a DE ROSA, *Il mio lavoro di ricerca storica*, pp. 478-79; *Tradizione ecclesiastica e pietà in Angelo Roncalli e Giuseppe De Luca*, in IDEM, *Vescovi popolo e magia nel sud*, Napoli, Guida Editore, 1983², pp. 355-81, cfr. il bel libro di L. MANGONI, *In partibus infidelium, Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Torino, Einaudi, 1989, partic. pp. 178-79; G. CRACCO, *Don G. De Luca studioso della pietà veneziana*, « Ricerche di storia sociale e religiosa », 28 (1985), pp. 35-43; e ora anche A. PROSPERI, *Storia della pietà, oggi*, « Archivio italiano per la storia della pietà », IX (1996), pp. 3-29, partic. 11 (dove peraltro la proposta di De Luca è data per « appannata se non perduta »).

28. G. MICCOLI, *Metodo critico, rinnovamento religioso e modernismo, A proposito di Pio Paschini*, in IDEM, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione, Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, pp. 93-111, partic. 94.

29. G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia*, I, *Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, II, *Il partito popolare italiano*, Bari, Laterza, 1966, partic. I, pp. 11-12, dove l'Autore precisa: « rispetto al mio primo volume sulla storia dell'Azione Cattolica, questo lavoro apparirà in gran parte nuovo ». Nuovo soprattutto « per l'attenzione portata alla dialetticità di questo movimento con i

Il che, peraltro, era ancora poco rispetto all'altro spostamento d'interessi che De Rosa, proprio a metà degli anni Sessanta, « gradualmente e quasi insensibilmente », andava maturando: da una storia incentrata « sui grossi episodi politici, sui personaggi e sulle classi dirigenti » a una « storia minore »: la storia del popolo cristiano, la storia del « religioso vissuto ». E ciò nell'intento di superare una storiografia che per incentrarsi sulla « pura dialettica tra lo Stato e la nazione » aveva escluso « una serie di realtà ugualmente evidenti e massicce: i comportamenti collettivi, le mentalità, il rapporto città-campagna, la parrocchia ».³⁰

Senonchè, una cosa era intuire, sulle suggestione di piú Maestri, il fascino tentante di un nuovo campo di ricerca – e un'altra praticarlo; e trovare gli strumenti – e qui Maestri come Sturzo e De Luca, che storici precisamente non erano, servivano ben poco – per praticarlo da storico. Difatti, per portare alla ribalta la storia cosiddetta « minore », la storia « vissuta » – di uomini vivi si doveva trattare, non di categorie sociali o di ombre ideologiche –, bisognava disporre di dati, di documenti, di fonti capaci di mostrare in concreto la specificità e il quotidiano della vita sociale e delle esperienze religiose; bisognava, cioè, inventarsi studiosi di altra razza, ossia convertirsi agli archivi: gli « archivi del silenzio », come s'è detto.

Attenzione: è giunto il momento di riconoscere il contributo piú grande dato da De Rosa alla storiografia contemporanea: non alludo tanto ai suoi meriti di interprete della storia d'Italia, su cui diremo tra poco, che pure sono grandissimi (ma tutte le interpretazioni, anche le piú geniali, sono destinate a passare, a essere superate), quanto ai suoi meriti di esploratore di archivi. Egli stesso, piú tardi, dichiarò che « la propensione, la vocazione, l'abitudine » allo « scavo archivistico » erano per lui piú forti – quasi « droga benigna » – « dello stesso scrivere storia »; che lo scavo d'archivio lo attraeva di per sé, anche a prescindere dall'utilizzo dei dati in sede di scrittura storica, perché lo immergeva in « quel mondo di sentimenti, di impressioni e sugge-

problemi dell'unificazione del mercato nazionale: crisi del rapporto città-campagna, nascita del movimento socialista, questione meridionale, fatti del '98 e passaggio all'età giolittiana ». E ancora: « alla storia del movimento cattolico intransigente ho fatto seguire la storia del Partito popolare, in parte rinnovata (la prima edizione laterziana è del 1958) ». E ciò perché « l'Azione cattolica nell'Ottocento ha caratteristiche ibride, politiche e religiose insieme », mentre « il Partito popolare è il coronamento delle aspirazioni politiche del cattolicesimo militante ». Un giudizio su questo libro in GALASSO, *Criteri storici e senso religioso*, pp. VIII-X.

30. DE ROSA, *Il mio lavoro di ricerca storica*, p. 480.

stioni non solo scientifiche, ma culturali e in certo senso religiose, che nascono appunto dallo scavo, dall'affondare mani e occhi nelle carte antiche e nel sentirle rivivere» (un così intenso gusto dell'archivio non si riscontra neppure presso altri ben noti « archiviomani »).³¹ Gli interessavano tutti gli archivi, ma soprattutto, a partire dagli anni Sessanta, quelli che gli fornivano « notizie attinenti per lo più alla storia sociale, in cui la fede non è vista a sé stante, ma nel vissuto quotidiano della gente comune »; e quindi gli archivi « per lo più ecclesiastici, diocesani e parrocchiali, prevalentemente periferici », quelli ricchi di fonti fin'allora sconosciute o ignorate o appena sfiorate dagli specialisti: vale a dire, le visite pastorali, gli atti sinodali, le relazioni *ad limina*, i registri parrocchiali.³²

In Italia nessuno come lui e più di lui ha messo al centro dell'interesse e valorizzato in maniera mirata, studiandolo di persona e facendolo studiare da squadre di allievi, questo tipo di fonti: a partire dal 1966 quando fondò a Padova con pochi amici, tra cui l'indimenticato Angelo Gambasin, un « Centro studi per le fonti della storia della Chiesa nel Veneto da Campoformio alla prima guerra mondiale »; e poi nel 1969, quando, affiancando e in parte anticipando iniziative europee, avviò il *Thesaurus ecclesiarum Italiae recentioris aevi*, una collezione che raccoglieva le visite pastorali della penisola per i secoli XVIII-XX³³ (in Francia il *Répertoire* delle visite pastorali esordirà solo nel 1977 e in Germania nel 1982).³⁴ Un merito del genere, a De Rosa, non può essere tolto; resterà a magnificarlo per sempre.

Ma una volta lodato De Rosa come uomo d'archivio, come esploratore dell'inedito, come scopritore e perfino salvatore (molto in anticipo sui tem-

31. È una « confessione » del 1989: cfr. DE ROSA, *L'Archivio della Basilica di S. Nicola di Bari*, in IDEM, *Tempo religioso e tempo storico*, II, pp. 359-69, partic. 359-60.

32. *Ibidem*, p. 360. Vd. anche DE ROSA, *Il mio lavoro di ricerca storica*, in IDEM, *Tempo religioso e tempo storico*, I, pp. 477-89, partic. 482-83.

33. G. DE ROSA, *Introduzione alle visite dei vescovi veneti nell'Ottocento*, Premessa al primo volume della Collana: *La visita pastorale di Ludovico Flangini nella diocesi di Venezia*, a c. di B. BERTOLI e S. TRAMONTIN, Roma 1969, ora in IDEM, *Tempo religioso e tempo storico*, I, pp. 83-99 (in questo stesso volume cfr. anche due altri contributi di De Rosa relativi alle visite: *Gli atti delle visite pastorali, Fonti per la storia socio-religiosa*, pp. 65-81; *La regestazione delle visite pastorali e la loro utilizzazione come fonte storica*, pp. 149-74). Senza contare poi i saggi sulle visite contenuti in *Tempo religioso e tempo storico*, II. Da considerare anche G. BATTELLI, *Gli studi sui vescovi e le diocesi del Nord-Italia tra Cinquecento e Novecento. Panorama storiografico dell'ultimo secolo*, in « Rivista di storia e Letteratura religiosa », 1992, pp. 391-426, partic. 410-11.

34. Per questi dati cfr. *Le visite pastorali*, a c. di U. MAZZONE e A. TURCHINI, Bologna, Il Mulino, 1990² (1985).

pi) di giacimenti culturali altrimenti destinati a perire (intervenedo anche sul campo quando c'era da salvare la memoria storica di paesi della Campania e della Basilicata distrutti dal terremoto del 23 novembre 1980; scrisse nell'occasione: « noi siamo religiosamente attaccati all'opera di ricupero dei materiali archivistici »),³⁵ non è ozioso interrogarsi sul dove e come, o con la spinta di chi, gli sia nata in concreto questa passione. Ebbene, io credo che per questo aspetto il soggiorno in Veneto, a partire dal 1962, quando fu chiamato alla cattedra di storia contemporanea presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'ateneo patavino, sia stato per lui decisivo: a Padova incontrò un mondo di studiosi, eredi della gloriosa tradizione di Vittorio Lazzarini e Roberto Cessi, che avevano fatto del lavoro d'archivio – dell'umile lavoro d'archivio – quasi una religione, pur con qualche limitatezza da parte di qualcuno, come se il documento potesse fungere da gratificante sostituto della storia.³⁶ De Rosa ne colse appieno la lezione, e per suo conto seppe procedere oltre, rinforzando il gusto per il documento con la sua forza tematica altamente propositiva, ossia ricollocando il lavoro d'archivio nella prospettiva dei suoi interessi, che erano quelli di riscoprire in termini nuovi e reali il profilo socioreligioso dell'Italia moderna e contemporanea.

Ho detto: in termini nuovi e reali; il che significa che non erano esattamente quelli che pur venivano a De Rosa dai suoi Maestri e dall'intensa partecipazione, anche attraverso brevi interventi (la bibliografia di De Rosa enumera decine e decine di recensioni), al dibattito storiografico dell'epoca, ma diversi. Quindi, storia della pietà alla De Luca, certamente; storia dell'uomo che crede e che prega, ma « inserita in quella lotta quotidiana, intrisa di astuzie, di debolezze, di bisogni – così difficilmente disgiungibili dalla fede – che si era sempre dovuto combattere nell'ognigiorno contro le malattie, le carestie, i cataclismi, le guerre, le persecuzioni », ossia i tanti condizionamenti che sempre avevano pesato sulle società *ancien régime*; storia della Chiesa, delle istituzioni ecclesiastiche, alla Gabriel Le Bras, certo, ma sapendo che « le strutture religiose non possono essere considerate un corpo separato », vivente « fuori della società », e che non esiste storia di vescovi e di

35. G. DE ROSA, *Il terremoto del sud (23 novembre 1980) e la « memoria storica »*, in IDEM, *Vescovi popolo e magia nel sud*, pp. 469-79, partic. 474.

36. Per uno di questi studiosi padovani, Paolo Sambin, tanto caro a De Rosa, si veda la mia *Presentazione* in *Viridarium floridum, Studi di storia veneta offerti dagli allievi a Paolo Sambin*, Padova, Antenore, 1984, pp. IX-XIII.

preti, di religiosi e di laici credenti che non abbia legami profondi « anche con la società civile » (basti pensare a quella « struttura così sensibile e corporea » che è la parrocchia).³⁷

Non sorprendono pertanto, sotto la penna di De Rosa, enunciazioni come le seguenti: « dal momento in cui io faccio storia della preghiera di una determinata zona », diventa obbligatorio « analizzare la struttura economica e sociale di questa zona », e anche la sua « geografia umana »; « quando io scopro che nel Mezzogiorno tre quarti dei preti erano preti 'patrimoniali', cioè preti che gestivano una parrocchia i cui beni erano di natura privata, faccio una scoperta decisiva non soltanto per la storia socio-religiosa del Mezzogiorno, ma anche per la storia della proprietà »; e così via.³⁸ L'obiettivo era quello di ampliare la conoscenza, di rendere ragione di una vasta e complessa realtà umana e sociale conglobando insieme storie di solito separate, e anche di tagliar corto con la moda delle storie ideologizzate come quelle allora in auge che riguardavano la religione popolare o « folklorica », intesa, sulle orme di Gramsci, come religione delle classi subalterne (non esistevano, obiettò, per lo stesso ambiente geografico e storico due religioni tra loro opposte e inconciliabili: quella delle gerarchie e quella delle masse),³⁹ per costruire una storia complessiva e insieme peculiare, una storia di tutto l'uomo e dell'uomo vero: la storia del cafone meridionale come del contadino veneto, la storia dell'aristocratico del sud come dell'industriale o del banchiere del nord, del vescovo di Vicenza come del vescovo di Bisceglie.

Resta solo da aggiungere, per scrupolo, che questo modo « derosiano » di fare storia socioreligiosa non ha incontrato soltanto consensi: Giovanni Mic-

37. LAZZARETTO ZANOLO, *L'attività scientifica e didattica dell'Istituto*, pp. 11-13. Interessante, in proposito, una precisazione di De Rosa: « Non vogliamo attribuirci certamente il merito di essere stati i primi a studiare la storia della parrocchia o quella della diocesi. La bibliografia è qui sterminata... Ma la nostra prospettiva di ricerca era diversa: noi non volevamo utilizzare il materiale d'archivio per cavarne fuori notizie o saggi sulla popolazione, sulle opere d'arte e le committenze, sulle biblioteche ecclesiastiche; noi volevamo vederci un po' più chiaro sul rapporto fra la parrocchia e i problemi della società civile »: DE ROSA, *Il vescovo Giovanni Antonio Farina e i problemi della ricerca socio-religiosa nel Veneto*, in IDEM, *Storie di Santi*, Bari, Laterza, 1990, pp. 201-18, partic. 204.

38. G. DE ROSA, *La storiografia socio-religiosa in Italia e in Francia*, in IDEM, *Vecovi popolo e magia nel sud*, pp. 449-59, partic. 455.

39. De Rosa resistette con fermezza a una interpretazione livellatrice e unidimensionale della « religione popolare »: cfr. la sua raccolta di scritti *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari, Laterza, 1978, partic. p. 19: « La religione popolare, l'abbiamo già visto, non è la stessa in ogni tempo e in ogni luogo, e nemmeno si identifica con la scelta o con la cultura di una classe ».

coli, ad esempio, lo accoglie a fatica, concedendo che si tratta sí di « un approccio eccellente », ma di « un approccio come altri », e per giunta non indenne da rischi: come quello di cadere in « una storia un po' estatica ed esclamativa », fatta di « una contemplazione nostalgica e in fondo astratta di sode e forti separatezze autosufficienti e concluse in sè ». ⁴⁰ Il rilievo un poco stupisce; e non certo perché la produzione di De Rosa debba andare esente da critiche, ma perché le critiche non possono prescindere dall'identità specifica dell'Autore – il discorso riguarda tutti gli studiosi, anche Miccoli, la cui poderosa *Storia religiosa d'Italia* pertanto è stata talora criticata astrattamente, senza tener troppo conto, appunto, dell'identità che la distingue ⁴¹ –, nel caso concreto dall'attitudine dello stesso De Rosa a consegnarsi « fiducioso » ai dati d'archivio – esplorati tuttavia sempre per nessi forti e comparatismi arditi (altro che « separatezze » o idoleggiamenti del tempo che fu), quasi che essi bastassero da soli a fondare interpretazioni di spicco. Tanto più che egli ha saputo procedere ben oltre i materiali d'archivio, fino a delineare, grazie agli stessi, i cosiddetti « processi storici complessivi ». In effetti, dopo averlo ben letto, è difficile non percepire in positivo il nesso che sulla base delle carte d'archivio egli è venuto ricostruendo, vale a dire l'intenso intreccio oggettivo – un intreccio che una certa storiografia ha cercato invano di negare totalmente, perfino per l'età medievale – tra storia della Chiesa e delle masse credenti e storia civile e culturale della penisola.

Su queste premesse, si può forse ora rispondere almeno in parte all'interrogativo sopra annunciato, ossia perché De Rosa non si sia limitato a fondare nel 1975 un Istituto di ricerca storica – un altro fra quelli già esistenti in Italia, ed esistenti anche per sua iniziativa (nel 1967 aveva fondato a Salerno un « Centro studi per la storia del Mezzogiorno ») –, ma abbia sentito il bisogno di aggiungere specificando, come si può leggere nella targa apposta sull'entrata della sede a fianco della chiesa di S. Rocco: « di storia sociale e di storia religiosa ». È una dichiarazione di metodo e insieme di contenuto che riecheggia l'*histoire à part entière* di Febvre; o più semplicemente una finestra

40. G. MICCOLI, *Problemi e aspetti della storiografia sulla Chiesa contemporanea*, in IDEM, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, pp. 1-16, partic. 12-13.

41. Della *Storia religiosa* di Miccoli è stato detto che è un contributo più pensato che documentato, minato dalla dicotomia insanabile tra spirito e istituzioni, e per giunta carico di un « moralismo » ben poco « laico »: termini ripresi di recente da F. BOLGIANI, *Per un dibattito sulla storia religiosa d'Italia*, « Rivista di storia e letteratura religiosa », xxxii (1996), pp. 333-45, partic. 342-45.

aperta su un orizzonte largo, quasi sconfinato; il bisogno di dire che se è vero che l'uomo è complesso, che l'Italia è un Paese complesso, anche gli strumenti di approccio dello storico devono essere complessi e superare le barriere da un lato delle ideologie e dall'altro del sapere specialistico, per poter leggere in profondità, nel contesto che gli è proprio, il dinamismo dei processi storici.

Il che spiega, tra l'altro il successo di questo Istituto, il fatto che abbia attratto l'interesse del mondo scientifico, l'affezione di tanti studiosi e della città, assurdo quasi a spazio proiettivo e quindi simbolico: perché là non si faceva, e non si fa, una storia sociale e religiosa astratta e accademica, una storia tributaria di riserve ideologiche, ma la storia « reale » di tutti e di ciascuno di noi, tanto lontana « da appassionamenti romantici » quanto – il riconoscimento è di Tullio Gregory – « da gusti (ma, mi viene da correggere, sarebbe meglio dire “guasti”) clericali o anticlericali ». ⁴²

Resta da sciogliere l'ultimo interrogativo: perché questo Istituto fu fondato proprio a Vicenza?

4. De Rosa – lo abbiamo già detto – non è uno storico vicentino, legato da particolari radici a questa città o al suo territorio, e neppure veneto: resta uno storico meridionale e anche, per molti versi, meridionalista. I suoi lavori più importanti – soprattutto la splendida raccolta di saggi *Vescovi popolo e magia nel sud*, anche molti contributi disseminati nei due precedenti volumi di *Tempo religioso e tempo storico* – riguardano appunto, e con quale partecipazione e amore, la storia del Mezzogiorno. Forse nessuno come lui ha saputo penetrare le peculiarità di una terra che sono tante e variegate (esistono molti Mezzogiorno), ricostruire con efficacia di biografo, e spesso sull'inedito, personaggi di grande rilievo eppure mal noti o ignorati: da Angelo Anzani vescovo di Campagna dal 1736 al 1770 – una delle figure a lui più care, « pastore autentico », messo a confronto con « il mondo magico e violento che lo circondava » ⁴³ – a Gerardo Maiella, « il santo delle terre fra Muro Lucano, il Foggiano e l'alta valle del Sele », il santo dei contadini e dei miracoli rustici che portava Cristo dove la Chiesa della Controriforma non sapeva arrivare

42. T. GREGORY, in *Per la storia del « vissuto religioso »*, pp. 21-29, partic. 29.

43. DE ROSA, *Problemi religiosi della società meridionale nel Settecento attraverso le visite pastorali di Angelo Anzani*, in IDEM, *Vescovi popolo e magia nel sud*, pp. 7-91 (cfr. anche l'Introduzione al volume, pp. xv-xxi).

(non è vero, come pensò Carlo Levi, che « Cristo si è fermato a Eboli »);⁴⁴ da Alfonso Maria de' Liguori, con la sua « pietà indulgente e colta »,⁴⁵ a Bartolo Longo, « il laico in cui il popolo cristiano ebbe fiducia », lo storico del santuario di Pompei, il grande promotore della devozione della Madonna del Rosario.⁴⁶

Eppure questo studioso meridionale a un certo punto si è fatto anche veneto, anzi vicentino. Non si tratta di un passaggio facile: tant'è vero che pochi studiosi l'hanno fatto, o anche facendolo hanno conservato fin troppo le impronte delle loro origini. Croce, come storico, è rimasto l'aristocratico del Regno; Salvemini continuò a essere inguaribilmente molfettano e comunque meridionale, anche a dispetto delle sue esperienze cosmopolite; Roberto Cessi non si è mai staccato davvero dalla sua matrice aspra di veneto di terraferma e di veneziano di elezione. Cinzio Violante è invece il caso di uno studioso che si è convertito del tutto: nessuno direbbe, leggendo il suo primo grande contributo, *La società milanese nell'età precomunale*, o l'ultimo, il più emozionante, dedicato ad Henri Pirenne e alla storiografia franco-tedesca a cavallo della prima guerra mondiale,⁴⁷ che egli viene da Andria, un popoloso comune rurale della Puglia. Un'eccezione è rappresentata da Rosario Romeo, che sul filo dell'interesse per l'Italia liberale riuscì a passare dal Risorgimento in Sicilia al Piemonte sabauda. E un'eccezione costituisce anche De Rosa avendo saputo dilatare il suo orizzonte di studi fino a coinvolgere, con pari interesse, tanto il Mezzogiorno d'Italia quanto il nord-est, il Veneto e in particolare Vicenza.

44. DE ROSA, *Santi popolari del Mezzogiorno d'Italia fra Sei e Settecento*, in IDEM, *Tempo religioso e tempo storico*, I, pp. 315-52, partic. 333, 352. In quest'ultima pagina si trova una conclusione significativa: « Il Cristo si è fermato a Eboli, sotto l'aspetto religioso, è una definizione irrealistica, ricalcata sul modello di una religiosità che è fuori del Mezzogiorno. È una definizione 'esclusiva' che lega la religiosità al solo esempio della cultura e del costume religioso occidentale, razionale e dialettico. In effetti Cristo è andato oltre Eboli, anche se coperto e nascosto sotto le macerazioni, il miracolismo, l'ascetismo di una pratica religiosa sovrumana, di lontana provenienza orientale. La Chiesa di Roma sta insieme con la pietà indulgente e colta di sant'Alfonso e con le macerazioni di Gerardo Maiella ».

45. DE ROSA, *Sant'Alfonso de' Liguori e Bernardo Tanucci*, in IDEM, *Tempo religioso e tempo storico*, I, pp. 205-26.

46. DE ROSA, *Bartolo Longo nella storia del laicato cattolico moderno*, in IDEM, *Vescovi popolo magia nel sud*, pp. 329-54 (anche pp. xxxiii-xxxvii dell'Introduzione al volume).

47. C. VIOLANTE, *La fine della « grande illusione »*, *Uno storico europeo tra guerra e dopoguerra, Henri Pirenne (1914-1923)*, *Per una rilettura della « Histoire de l'Europe »*, Bologna, Il Mulino, 1998 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Monografia 31).

Non sono riuscito a trovare, nei tanti suoi scritti, una motivazione esplicita che spieghi come mai il « cenacolo » di studiosi da lui guidato, già attivo fin dal 1966 a Padova attorno al tema delle fonti per la storia della Chiesa veneta, decise di riplasmarsi, in veste di Istituto di storia sociale e di storia religiosa nel 1975, approdando a Vicenza, nelle stanze attigue al luminoso chiostro di S. Rocco (De Luca aveva indicato a De Rosa, e anche con qualche riluttanza, la strada che portava a Venezia, non certo alla Terraferma veneta). Di sicuro ci furono spinte contingenti, prima fra tutte l'accoglienza della città, di personalità vicentine che capirono: Vicenza aprì le porte a De Rosa; e aveva ragioni per farlo. Ma più di tutto contarono, credo, le spinte ideali, e più precisamente il bisogno di aprire un cantiere di ricerca anche in un'area che, come quella meridionale, più sembrava « strategica » – per il suo carattere apparente di società « statica » alla Gerschenkron, di società apparentemente ligia ai tanti governi di turno e alle gerarchie della Chiesa – al fine di esplorare altri e originali caratteri dell'Italia moderna. C'era da riscoprire, insomma, oltre al « profondo Sud », anche un « profondo Nord ». E c'era inoltre il bisogno di consolidare, proprio qui a Vicenza, un lavoro ormai più che decennale: facendo dell'Istituto il cuore di un progetto « non solo locale, ma regionale ed extraregionale, italiano ed europeo », che rilanciasse in grande « le indagini sulla storia della società religiosa e delle sue strutture », ossia la storia del nesso tra istituzioni e « vissuto religioso », o, come è stato suggerito, della « pietà istituzionalizzata ». ⁴⁸ Era questo, al momento di insediarsi a Vicenza – così scrisse De Rosa –, « il nostro desiderio più pungente » ⁴⁹ (e Dio sa quanto fosse rilevante un progetto siffatto in rapporto a una storiografia che seguiva imperterrita a scavare solchi profondi tra istituzioni e pietà). ⁵⁰

Per suo conto, De Rosa, il « profondo Nord », con la sua pietà radicata nelle istituzioni, già da tempo, fin dall'inizio degli anni Sessanta, l'aveva cominciato a riscoprire (ma fin dal 1957 aveva pubblicato uno studio sul padovano Giuseppe Sacchetti), ⁵¹ come risulta dal lavoro dedicato a *La società civile veneta dal 1866 all'avvento della Sinistra*. E l'aveva riscoperto come se lo avesse vis-

48. T. GREGORY, in *Per la storia del « vissuto religioso »*, p. 22.

49. DE ROSA, *Relazione introduttiva ai corsi di storia e metodologia dell'Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa*, in *Dieci Prolusioni accademiche*, pp. 39-47, partic. 47.

50. Cfr. in proposito C. VIOLANTE, *La « rivoluzione religiosa » e le istituzioni ecclesiastiche del Medioevo*, in G. CRACCO, *Letà medievale*, Torino, SEI, 1992, pp. 221-30.

51. DE ROSA, *Giuseppe Sacchetti e l'Opera dei Congressi*, Roma, Studium, 1957.

suto e praticato da sempre. Parlava, nel contributo in questione, oltre che di varie realtà regionali, anche di Vicenza, delle sue industrie tessili che nel 1888 davano lavoro a 25000 operai, di un suo « patronato prudente e realistico », di un suo socialismo tipico, bonario, « come disossato », di un suo « cattolicesimo attivissimo e accorto, senza intemperanze, ma devoto e ossequiente alla Chiesa e al suo clero », che era stato capace di penetrare dappertutto dando vita « nell'ultimo decennio del secolo – del XIX secolo – a una imponente organizzazione economica e finanziaria ». E per il territorio parlava di una agricoltura dominata dalla stazionarietà, e con scompensi e squilibri che documentava attraverso testimonianze di parroci (« questa gente vive di latte, polenta ed acqua », come scriveva nel 1880 al vescovo di Vicenza il parroco di Castelvecchio, sui monti di Valdagno); e mostrava nei fatti che cosa significasse operare la connessione tra condizioni materiali di vita e religioso vissuto riportando ad esempio – la forza del documento – quello che diceva dei contadini il parroco di Zovencedo (vicariato di Barbarano): « tutta la settimana lavorano i propri campi e boschi come cani, e sembrano tutti santi; ma alla Domenica: Messa e poi liberi; osterie e vino e gioco ». ⁵²

E nel 1973, sempre prima di fondare l'Istituto di S. Rocco, De Rosa aveva dato un'altra prova magistrale della sua capacità di accostare la storia di Vicenza e del suo territorio con un contributo su *La società e la parrocchia vicentina all'epoca del vescovo Ferdinando Rodolfi*. Al centro egli collocava la gente umile, anzi il rapporto tra la Chiesa locale e il suo popolo in un'epoca – quella che comprende le due grandi guerre – quanto mai segnata da eventi drammatici. E vien fuori il quadro di una Chiesa che non si pone in disparte o al di sopra (come se istituzioni e fedeli fossero due mondi inconciliabili o tenuti insieme da soli rapporti di forza), ma al contrario si schiera con i « figli del popolo », opera nel sociale in favore degli operai, ma soprattutto dei contadini che erano allora « i più numerosi, i più poveri, i più dimenticati, i più fedeli alla Religione »; di una Chiesa che nel momento dello scontro con il regime fascista non ebbe paura di esporsi, con tutta la sua fierezza inerme, fino al martirio: non per antifascismo, precisa De Rosa; ma per un dovere di difesa degli umili, che alla Chiesa competeva come sua precipua missione. ⁵³

52. DE ROSA, *La società civile veneta dal 1866 all'avvento della Sinistra*, in IDEM, *Tempo religioso e tempo storico*, I, pp. 3-64, partic. 41-42, 57-59.

53. DE ROSA, *La società e la parrocchia vicentina all'epoca del vescovo Ferdinando Rodolfi (1911-1943)*, in IDEM, *Tempo religioso e tempo storico*, I, pp. 101-34, partic. 130 ss.

Ora, prima di De Rosa, il Veneto e la stessa Vicenza avevano avuto e continuavano ad avere fior di studiosi dell'economia, della società, della politica, della Chiesa (basti ricordare, per la Chiesa di Vicenza, le valorose *Memorie storiche* di Giovanni Mantese); ma certe cose che troviamo in De Rosa nessuno le aveva dette mai. Leggendolo è come se noi Veneti, e specialmente noi Vicentini, ci guardassimo per la prima volta allo specchio ritrovando la nostra identità, sentendoci ancora di più a casa nostra.

E dopo essere venuto a Vicenza con il suo Istituto De Rosa ha proceduto a fondo nel disvelamento dell'identità veneta e vicentina; sempre con l'equilibrio e il senso di complessità che distingue tutti i suoi lavori. « Il cattolicesimo veneto – affermò a smentita di un *diché* di comodo – non è un mostro monolitico »; e perciò si premurava, di avvertire, ad esempio, che non si deve commettere l'errore di considerare Giuseppe Sacchetti e i suoi amici « come l'espressione della cultura cattolica veneta », o di identificare il Veneto, come faceva Romolo Murri (che a De Rosa non piacque mai), con un certo « clericalismo fideistico e intransigente »: a Vicenza c'era anche l'anima foggazzariana, c'è il mondo dei Rossi e dei Lampertico,⁵⁴ il mondo dei vescovi « austriacanti », e cento altri « micromondi », che non potevano essere bellamente livellati e semplificati; c'era perfino il micromondo degli « insopportabili » fratelli Scotton, « gli ultimi crociati ultrapapisti » (per i quali però – di contro alle consuete « superbie storiografiche » – De Rosa sente il bisogno di rammentare « quanto hanno fatto per i contadini di Breganze, per le campagne venete contro l'usura, contro l'esosità fiscale »).⁵⁵

Ecco, dunque, perché nel 1975 De Rosa è venuto a fondare il suo Istituto di storia sociale e religiosa proprio a Vicenza: perché da tempo egli s'era fatto veneto, anzi vicentino, avendo compreso che anche per quest'area, non meno che per i centri e le diocesi del suo Mezzogiorno, passava tanta parte della storia del « profondo religioso » d'Italia, così come egli l'aveva concepita e andava esplorando a partire dagli archivi.⁵⁶

54. Si veda in proposito uno dei più recenti saggi di G. DE ROSA, *Fedele Lampertico e il moderatismo veneto*, prefazione al volume I dei *Carteggi e diari* di Fedele Lampertico, a c. di E. FRANZINA, ripubblicato in « Ricerche di storia sociale e religiosa », 51 (1997), pp. 111-33.

55. DE ROSA, *Il vescovo Giovanni Antonio Farina*, pp. 216-18. Sugli Scotton come caso di « populismo clericale » si veda S. LANARO, *Società e ideologie nel Veneto rurale (1866-1898)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1976, pp. 200 ss.

56. Possono valere anche per l'Istituto di Vicenza le linee che De Rosa tracciò più tardi per il Centro Studi di Salerno, con sede staccata a Potenza: DE ROSA, *Per una storia sociale del profondo sud*, in IDEM, *Tempo religioso e tempo storico*, I, pp. 303-13.

5. Ma guai a voler localizzare un itinerario scientifico come quello di De Rosa che, al contrario, va oltre ogni localismo, toccando nodi centrali della nostra cultura, del nostro stesso modo di fare cultura e storia d'Italia. Trascorrendo da sud a nord, dall'Italia del Regno all'Italia veneta, egli ha affrontato globalmente, e ben al di là di storici steccati spesso evocati,⁵⁷ il problema dell'identità complessa del nostro Paese, che tanta parte della storiografia contemporanea – a sfondo, « nel suo nocciolo centrale, marxista » – ha non di rado discusso in termini ridotti, mutilati, o perfino snaturanti: quanto atardarsi dietro i numeri, i modelli, le categorie, le etichette, le strutture, le forze: con il risultato di emarginare, di « disintegrare » le persone umane.⁵⁸ De Rosa, invece, ha guardato in faccia le persone, i protagonisti della storia dell'Italia, di qualunque *status* o livello essi fossero, proiettandoli in primo piano, raccontandone con amore e rispetto la biografia e la storia (nessun dubbio – parlo del dubbio di Le Goff a proposito di San Luigi – che i suoi personaggi siano esistiti davvero e abbiano fatto davvero la storia d'Italia).⁵⁹ E su questa strada non si è limitato a esplorare l'Ottocento, ma è risalito indietro, oltre la Restaurazione, nel cuore dell'epoca tridentina e postridentina; e ancora più indietro, fino all'Alto Medioevo, al tempo di Gregorio Magno, quando si accorse che fin d'allora la storia d'Italia era un coacervo di forze non separabili (i Longobardi, le Chiese, Bisanzio, gli altri regni barbarici),⁶⁰ e che dentro di essa perfino la lezione di ascetismo, da « padri del deserto », di s. Nilo e dei monaci italo-greci aveva lasciato la sua traccia, o non era « andata interamente perduta ».⁶¹

57. Si pensi, ad esempio, alla tendenza sempre rinascente di guardare a Francesco d'Assisi come altro e « separato » dalla Chiesa di Roma, e di connotare laicamente anche le origini della letteratura: « resta però il fatto, documentato al di là di ogni dubbio, che lo sviluppo in Italia di una poesia e in genere di una letteratura in lingua moderna fu principalmente dovuto alla iniziativa dei laici »: C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1971 (1967), pp. 55-57.

58. Le parole virgolettate sono di G. GIARRIZZO, *Età moderna e contemporanea*, sub voce *Storiografia*, in *Enciclopedia Italiana, Quinta Appendice (1979-1992)*, Roma 1995, pp. 292-99, partic. 294. In questo acuto saggio il nome di G. De Rosa poteva essere ricordato se non altro come eccezione significativa nel panorama di una storiografia « che pilota e amplifica lo storico disprezzo della 'nostra' storia » (p. 297).

59. Alludo alla singolare « biografia » di J. LE GOFF, *San Luigi*, trad. it., Torino, Einaudi, 1996, partic. pp. 251 ss. (« La produzione della memoria regia: san Luigi è esistito? »).

60. G. DE ROSA, *Questioni e problemi della dominazione longobarda in Italia*, Napoli 1966, pp. 42-43.

61. DE ROSA, *S. Nilo e i « tabernacoli » del Mercurion e del Cilento*, in IDEM, *Tempo religioso e tempo storico*, pp. 443-65, partic. 459. Su questo, cfr. il commento di C.D. FONSECA in *Per la storia del « vissuto religioso »*, pp. 65-68.

Con il risultato di comprendere e collegare insieme – con fermezza ma pacatamente, senza assolutismi e forzature interpretative – le tante Italie della storia: l'Italia dei signori della terra e quella delle borghesie cittadine; l'Italia delle *élites* e quella delle masse; il Paese legato alla Chiesa e il Paese che la Chiesa ha respinto. Ma soprattutto con il risultato di mostrare – a differenza di chi scrive la storia d'Italia senza la Chiesa e nonostante la Chiesa, o anche di chi insiste in una storia della Chiesa solo interna a se stessa – che la storia civile e la storia religiosa della penisola sono tutt'uno, e che non esiste storia d'Italia senza le parrocchie, le diocesi, senza il popolo credente, senza la pietà organizzata.

6. Comprendere, mostrare: sono termini cari a Marc Bloch e al suo mestiere di storico; termini che indicano la strada percorsa da De Rosa in oltre 50 anni di lavoro. E quanto e quale lavoro: saremo riusciti a darne un'idea anche solo approssimativa? Il fatto è che nessuna Laudatio, anche molto più lunga ed efficace della mia, potrebbe illustrarlo a sufficienza. Senza contare poi – il rilievo vale per tutti, ma in particolare per De Rosa – che non esiste solo il lavoro, che nella vita di una persona c'è qualcosa, anzi molto, di più del suo stesso lavoro. C'è la famiglia, ci sono gli affetti, le amicizie, i rapporti umani, le passioni, gli errori, i dubbi, le gioie, le delusioni, le speranze, tutto ciò insomma di cui è carica la vita di ogni uomo, tanto più di un uomo importante, impegnato anche sul fronte della lotta politica come De Rosa (nulla abbiamo detto – ma molto ci sarebbe da dire, e anche da apprezzare – del suo ruolo politico, ossia dell'apporto teorico e pratico che egli diede, soprattutto nel periodo amaro del passaggio dalla prima alla seconda Repubblica, alla causa del Partito cattolico). Ma sarebbe presunzione voler solo sfiorare tutto questo.

Di De Rosa basti perciò l'aver commentato quanto egli pubblicamente e copiosamente ha donato e profuso a piene mani sul terreno della ricerca scientifica: con la sua parola, con la sua attività, con i suoi libri. Soprattutto con i suoi libri. Perché i suoi libri, anche per chi non lo conosce di persona, hanno questo di peculiare: non sono – come del resto quelli dei suoi Maestri Sturzo e De Luca – un edificio imponente o una pianta « già sviluppata e rigogliosa »;⁶² bensì, semmai, tanti grani fecondi sparsi nei solchi, in attesa di fruttificare. Dirò di più: sono – come Michelet dichiarava a proposito di un

62. Cfr. la *Premessa* di De Rosa al volume *Sturzo mi disse*, p. 7.

suo libro dedicato al popolo⁶³ – lui stesso. Ancora meglio: sono la sua anima aperta, bonaria e sorridente verso tutti, ma soprattutto verso i deboli, gli umili, i senza storia. Con essi De Rosa ha scritto le prime pagine di una nuova storiografia, che potrebbe essere quella del futuro, dell'imminente terzo millennio: la chiamerei la storiografia delle mani tese, delle solidarietà; forse la sola capace di giustificare il nostro « mestiere » e di salvarci dall'abisso sempre incombente – ma che la generazione di De Rosa dolorosamente conobbe – della « grande illusione ».

63. J. MICHELET, *Il popolo*, trad. it., Milano, BUR, 1989, p. 41: « Questo libro è piú di un libro; è me stesso ».