

La religione popolare tra storia e scienze sociali. Note a margine di una presentazione¹

SALVATORE LARDINO

1. Organizzato dall'Associazione per la storia sociale del Mezzogiorno e dell'area mediterranea (ASSMAM), nei giorni 19 e 20 giugno 2015, si tenne a Potenza un Seminario di studi su *La religione popolare tra storia e scienze sociali*. Gli Atti di quel seminario vedono ora la luce nel n. 89 di «Ricerche di storia sociale e religiosa», 2017, pp. 9-231, con la curatela di Giuseppe Maria Viscardi, che, nella *Presentazione*, molto opportunamente ricorda che la loro uscita nel 2017 «richiama idealmente due eventi: il centenario della nascita di Gabriele De Rosa, nato a Castellammare di Stabia il 24 giugno 1917; i 40 anni della pubblicazione in «Ricerche di storia sociale e religiosa» degli Atti della Tavola rotonda internazionale *Religione e religiosità popolare*, tenutasi a Vicenza nei giorni 25 e 26 ottobre 1976» (p. 9).

Ad aprire la serie dei contributi pubblicati è proprio il saggio di Viscardi su *La religione popolare tra storia e scienze sociali: un dialogo tra sordi?* (pp. 11-67), un lavoro robusto, articolato, complesso, corredato da ben 324 ricche note, prova incontrovertibile dello spessore culturale raggiunto dal suo A., ormai da considerarsi, sulla tematica affrontata, nel panorama storiografico italiano (e non solo), come l'erede più autorevole della indimenticabile lezione derosiana e, quindi, come ineludibile punto di riferimento per quanti si vorranno cimentare sul grumo problematico felicemente sintetizzato dalla titolazione della sua riflessione.

Una riflessione che non può non prendere l'abbrivio da finissimi richiami all'opera di don Giuseppe De Luca e alla "sua" storia della pietà, al suo progetto ambizioso di scrivere "quella storia" *sub specie pietatis* e di enuclearne le coordinate nell'*Introduzione alla storia della pietà*. Un progetto che veniva da lontano e a lungo coltivato, come ci ricorda Viscardi: «L'idea di "fare la storia di quanto e come gli italiani hanno amato Gesù, a dispetto di quel che se ne pensa e dice negli ambienti laici e ostili" – come scrive alla sorella Nuccia il 13 gennaio 1934 – ha permeato di sé tutta la vita di De Luca, del sacerdote come dello studioso, della sua missione quotidiana come della produzione scientifica, il che si può facilmente inferire scorrendo le pagine appassionate e non convenzionali, tantomeno banali, del ricchissimo epistolario che il "prete romano" di Basilicata scambiò con uomini di cultura di diversa estrazione, intellettuali laici e sacerdoti, credenti e atei, convinto com'era della necessità di spingersi, per portare la sua testimonianza rispettosa, *in partibus infidelium*, ma anche di esplorare la pietà, ossia la

¹ Il testo, qui proposto all'amabile e paziente lettore, è l'elaborazione, corredata da opportuni approfondimenti e integrata da estese citazioni, dell'intervento tenuto, il 22 settembre 2018, nell'Archivio di Stato di Potenza, in occasione della presentazione degli Atti del Seminario di studi su *La religione popolare tra storia e scienze sociali* (Potenza, 19-20 giugno 2015), a cura di Giuseppe Maria Viscardi, nell'ambito delle manifestazioni per le Giornate Europee del Patrimonio culturale 2018. Il testo rielaborato, naturalmente, ha perso i caratteri originari di oralità colloquiale e si configura ora come una nota più organica e più rispondente alle esigenze e ai paradigmi di una riflessione scritta. Nutriamo la speranza che la mutazione intervenuta non costituisca per il lettore una noiosa penalizzazione, ma, per un verso, soddisfi l'esigenza di una più puntuale resocontazione e, per altro verso e soprattutto, contribuisca a stimolare la lettura integrale degli Atti, che vivamente ci permettiamo di consigliare.

presenza di Dio, perfino nel miscredente, nell'agnostico, nell'ateo professore» (pp. 12-13). Emblematica, a riguardo, è la sua nota amicizia con Palmiro Togliatti. Certamente, De Luca batteva vie nuove e ciò comportava spesso una incomprensione delle sue intuizioni, tanto più in ambienti culturali condizionati da una visione del Mezzogiorno scaturita da frettolose letture del *Cristo* di Levi o di *Sud e magia* di Ernesto De Martino, i cui esiti sfociavano, spesso, in un sincretismo magico-religioso assunto acriticamente.

Vi fu, però, chi seppe comprendere il valore delle intuizioni deluchiane, primo fra tutti Delio Cantimori. A ragione, ricorda Viscardi: «Nel prendere in esame l'opera di Alberto Tenenti *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, pubblicata nel 1957, lo storico degli eretici cinquecenteschi, dopo aver svelato che essa si ispira alla lezione di Lucien Febvre, sottolinea che è «la storia di quella vita di sentimenti e di affetti, di sensibilità religiosa e morale elementare, che è pure una parte importante del fenomeno religioso, se lo si vuole intendere storicamente; storia della 'pietà', se si vuole, come ha detto così felicemente e finemente uno studioso cattolico in un suo scritto che non è stato abbastanza discusso, forse perché non tenuto nelle forme sistematiche e metodologiche correnti in sede universitaria» (p. 14). Il riferimento allo studioso cattolico è, ovviamente, a De Luca e lo scritto «che non è stato abbastanza discusso» è l'*Introduzione* al volume I dell'«Archivio Italiano per la storia della pietà» (1951). Il giudizio di «apertura» di uno studioso rigoroso e prestigioso qual era Cantimori portò senza dubbio ad una riconsiderazione più attenta e puntuale di De Luca, la cui lezione fu assimilata da Gabriele De Rosa e dalla sua «scuola» e certamente concorse alla fioritura di quella che, da più parti, è stata definita «epoca d'oro della religione popolare», sostanzialmente coincidente con gli anni Settanta del Novecento. Ed invero, proprio a metà degli anni Settanta, si susseguono le pubblicazioni di monografie e atti di convegni che divengono la bibliografia di riferimento di un ambito spesso diversamente definito: pietà popolare, religiosità popolare, religione popolare (cfr., soprattutto, *La piété populaire. Répertoire bibliographique*, Collection internationale dirigée par Bernard Plongeron et Paule Lerou). Concorrono ad alimentare questa corposa bibliografia dapprima i medievisti: da Étienne Delaruelle a Raoul Manselli, da André Vauchez a Jacques Le Goff, da Jonathan Sumption a Jean-Claude Shmitt, fino a Benoît Lacroix e a Pierre Boggioni, espressioni del Canada francofono, a riprova di un coinvolgimento areale diffuso. E ai medievisti si aggiunge ben presto una schiera prestigiosa di modernisti: da Robert Mandrou a Peter Burke, da Keith Thomas a Jean Delumeau, da Geneviève Bollème a Michel Vovelle, da Natalie Zemon Davis a Yves Marie Bercé, da Robert Muchembled a Edward Palmer Thompson. Senza dimenticare i nostri Carlo Ginzburg, Mario Rosa, Carla Russo, Giuseppe Galasso. E l'elenco potrebbe essere ulteriormente infoltito: Emile Poulat, Jacques Revel, Louis Châtelier, Michel De Certeau, Emile Goichot. Solo per citarne alcuni. A rendere l'idea di questo infoltirsi degli studi sulla «religione popolare» negli anni Settanta, con arguzia annota Viscardi: «Rosalind e Christopher Brooke, autori del volume *La religione popolare nell'Europa medievale (1000-1300)* (Bologna, Il Mulino, 1989, ed. orig. 1984), nell'introduzione rilevano: «Quando iniziammo a raccogliere materiale per questo libro, agli inizi degli anni Sessanta, la religiosità popolare era argomento trascurato, al punto che avemmo l'impressione di costituire l'avanguardia di una ripresa d'interesse. Come il Duca di Plazatoro, ora noi ci troviamo a guidare il reggimento dal fondo: l'ultimo decennio ha visto accumularsi sull'argomento pile di volumi e di articoli di riviste» (p. 17).

Gli anni Settanta erano altresì anni cadenzati da una serie di tornate convegnistiche di rilevante spessore, con larga partecipazione di storici italiani, ma anche francesi e inglesi.

Così dal 18 al 21 maggio 1972, a Capaccio-Paestum, si teneva il fondamentale convegno *La società religiosa nell'età moderna*²; tra Potenza e Matera, dal 25 al 28 settembre 1975, si svolgeva il convegno *Società, strutture ecclesiastiche e pietà in Basilicata nell'età moderna e contemporanea*³; l'anno seguente, a Vicenza, nei giorni 25 e 26 ottobre, faceva seguito la Tavola rotonda internazionale *Religione e religiosità popolare*⁴; nell'ottobre 1977, dal 17 al 19, a Parigi, si svolgeva il Colloquio Internazionale *La notion de "religion populaire" en Europe occidentale, du Moyen Âge à nos jours*⁵. Incontri che divenivano spesso anche "scontri" sul significato da attribuire ai sostantivi "religione/religiosità" e all'aggettivo "popolare". Viscardi, con maestria e perizia, affronta la ricostruzione del dibattito sulla "polisemia" dei termini, che rimandava a connotazioni multiple e richiama l'apporto dell'antropologia e della sociologia religiosa. Senza mai perdere di vista la produzione storica che, tra anni Settanta ed Ottanta, si arricchiva ancora di pregevoli contributi. Non potendo in questa sede dar conto di una vasta letteratura, ci limiteremo a ricordare le due edizioni (Napoli, Guida, 1971, 1983) del fondamentale testo di G. De Rosa, *Vescovi, popolo e magia nel Sud*; dello stesso De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno* (Roma-Bari, Laterza, 1978); il n. 41 (1979), XIV, di «Quaderni Storici», curato da C. Ginzburg, intitolato *Religioni delle classi popolari*; i due volumi *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, curati da G. Galasso e C. Russo (Napoli, Guida, 1980-82), nonché dello stesso Galasso *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia* (Milano, Mondadori, 1982), ma con edizioni successive, arricchite di nuovi apporti.

Sul versante antropologico, vanno ricordate le opere di Alberto Mario Cirese, di Luigi Maria Lombardi Satriani, di Alfonso Maria di Nola, di Vittorio Lanternari, nonché due volumi singolari e interessanti: l'uno di Carlo Prandi, *Religione e classi subalterne* (Roma, Coines, 1977); l'altro di Henri Mottu e Miriam Castiglione, *Religione popolare in un'ottica protestante. Gramsci, cultura subalterna e lotte contadine* (Torino, Claudiana, 1977). Nel merito, l'analisi di Viscardi è ricca di appropriate precisazioni e puntualizzazioni. Per un verso, egli scrive: «il contributo della riflessione storiografica è stato particolarmente significativo sia sul piano metodologico sia su quello scientifico. Gli orizzonti e i confini si sono considerevolmente estesi. Questo fatto si è tradotto in un ampliamento delle prospettive di ricerca soprattutto al passato [...], ma ha reso anche più complesso e complicato l'approccio al tema» (p. 32). Per altro verso, annota: «Il dibattito si è, senza dubbio, notevolmente affinato e arricchito, anche se spesso si sono dovuti registrare i toni di quello che Fernand Braudel, con riferimento al rapporto tra storia e scienze sociali, ha definito "un dialogo tra sordi". Il coro delle voci e l'orchestra non sempre si sono mossi di concerto, ossia in armonia, e raramente hanno prodotto una sinfonia avvincente e coinvolgente: non sono mancate le stonature» (p. 32). E ancora: «In realtà, storici e antropologi, sociologi e folkloristi non necessariamente hanno parlato e parlato lo stesso linguaggio, a cominciare dal concetto di religione popolare, della quale danno una definizione che non è univoca. La ricchezza semantica che descrive questa

² Cfr. *La società religiosa nell'età moderna. Atti del Convegno di studi di Storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972*, a cura di F. Malgeri, Napoli, Guida, 1973.

³ Cfr. *Società e religione in Basilicata nell'età moderna. Atti del Convegno di Potenza-Matera (25-28 settembre 1975)*, a cura di G. De Rosa, F. Malgeri, 2 voll., Roma, D'Elia, 1977.

⁴ Cfr. *Religione e religiosità popolare. Atti della Tavola rotonda internazionale tenutasi a Vicenza nei giorni 25 e 26 ottobre 1976*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 11 (1977), pp. 5-205.

⁵ Cfr. *La religion populaire. Actes du Colloque international du Centre national de la recherche scientifique, n. 576, Paris, Musée des arts et traditions populaires, 17-19 octobre 1977*, sous la direction de G. Duboscq, B. Plongeron, D. Robert, Paris, Éditions du CNRS, 1979.

fenomenologia sta a testimoniare ampiamente. Si parla, infatti, di pietà popolare, pietà del popolo, religione o religiosità popolare, religione del popolo, religioni di popolo, religione delle classi subalterne, religione delle classi popolari» (p. 33).

Ma quali le cause di questo «dialogo tra sordi» individuate da Viscardi? Lasciamo, ancora una volta, a lui la parola: «Senza indugiare troppo sull'argomento, converrà dire almeno che uno dei motivi dell'incomprensione tra gli storici e gli scienziati sociali è rappresentato dalla tendenza di taluni sociologi a concepire la sociologia come *scientia scientiarum*, con tutte le conseguenze derivanti da tale atteggiamento mentale, che finisce di fatto per relegare la storia a una dimensione ausiliaria, meramente ancillare. Nelle opere di alcuni scienziati sociali, la storia viene trattata, per dirla col linguaggio di Zygmunt Bauman, alla stregua di una scienza "liquida", che non ha consistenza. La tentazione autoritaria, ossia la tendenza della sociologia a "colonizzare" e "sottomettere" la storia, non è un'invenzione di storici permalosi o invidiosi, ma una realtà denunciata con coraggio da un sociologo francese: Pierre Bourdieu» (p. 33).

Naturalmente, questa prima causa individuata da Viscardi non può essere assunta come unica causa del "dialogo tra sordi". E perciò, molto opportunamente e sagacemente, egli ci introduce alla problematica interpretazione dell'aggettivo "popolare", assodata preliminarmente l'opzione del sostantivo "religione" preferito al più ambiguo, seppur più pacifico e utilizzato, sostantivo "religiosità". Con riferimento al termine "popolare", Viscardi registra, innanzitutto, l'interpretazione antropologica di quanti identificano, sulla scorta della lezione di Gramsci, "popolare" con "subalterno", con il conseguente corollario secondo il quale la religione popolare è la religione delle classi subalterne, dominate, contrapposta alla religione delle classi egemoni, dominanti. È una concezione evidentemente classista, che rimanda anche alla dicotomia cultura elitaria/cultura popolare, decisamente da evitare come chiave interpretativa onnicomprensiva per la sua inadeguatezza esplicativa, segnalata da studiosi come Manselli, De Rosa, Delumeau. Essi concepiscono il termine "popolare" non come l'antitesi di elitario o egemone, bensì dialetticamente connesso col termine "prescritto", per cui il popolare diventa sinonimo di "vissuto". Viscardi ricorda, a riguardo, la lezione inaugurale tenuta da Jean Delumeau al Collège de France il 13 febbraio 1975, intitolata per l'appunto *Le prescrit et le vécu*, per poi chiosare: «In questa ottica, la religione popolare è la religione prescritta dalla norma ecclesiastica così come essa viene letta, interpretata e vissuta nel concreto dalla maggioranza delle persone. Per dirla con Bernard Plongeron e Paule Lerou, curatori della già menzionata collezione internazionale *La piété populaire*, la religione popolare è "ce qui est pratiqué et cru par le plus grand nombre, toutes classes sociales confondues"» (p. 36).

Dopo la messa a fuoco di queste efficacissime notazioni, Viscardi, nell'ultima parte del suo contributo, dedica pagine originalissime ai teologi che si sono interessati con grande acume al tema della religione popolare, soffermandosi in particolare su Harvey Cox, ministro della Chiesa battista statunitense ed esponente della teologia radicale, autore del volume *La seduzione dello spirito. Uso e abuso della religione popolare* (Brescia, Queriniana, 1974, ed. orig. 1973); e sul francescano brasiliano Leonardo Boff, esponente di punta della teologia della liberazione, autore di *Chiesa: carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante* (Roma, Borla, 1984, ed. orig. 1981). Attingendo alle riflessioni di Peter Burke, Agostino Paravicini Bagliani, Jean Delumeau, Alain Benoist, Josep Fontana, Viscardi ha modo di evidenziare nitidamente, in un *excursus* storico sintetico ma efficacissimo, un diverso atteggiamento dei riformatori e dei teologi cattolici e di quelli protestanti di fronte alla cultura e alla religiosità popolare. La Chiesa cattolica dall'età

postridentina a quella del Vaticano II propende per la riforma e non per l'abolizione delle costumanze religiose popolari. Le Chiese e la teologia protestante manifestano un atteggiamento improntato ad una religiosità più aderente alla Bibbia, che tende all'eliminazione di elementi ritenuti spuri e, quindi, di riflesso, alla rimozione di forme di religiosità popolare. Rilevare ciò, però, non significa ignorare una varietà di posizioni intermedie susseguitesi nei secoli, che configurano un panorama non schematico, ma complesso e variegato, in cui è dato cogliere sensibilità, nei due campi, rispettose di una religiosità così carica del «grido dei poveri e degli umili» (H. Cox). Per gli storici, quanto mai attuale è il monito citato di Jean Delumeau: «L'historien n'a pas à prendre ici le parti des hommes d'Église de l'époque et à déclarer que leur christianisme était le vrai tandis que la religion qu'ils combattirent était 'superstitieuse'. Un tel jugement n'est pas de notre ressort» (p. 66). Problema di ieri, certo. Ma problema anche di oggi. Il tempo storico è senza dubbio anche tempo religioso. Ma, come insegnava De Rosa, lo storico, pur testimoniando per la sua fede, deve esercitare il suo "mestiere" nella libertà da condizionamenti, nella sua nobile "laicità" metodologica. Naturalmente, tale intento programmatico è più facile ad enuclearsi che a praticarsi.

2. È certamente impresa ardua, se non proprio impossibile, dar conto compiutamente della ricchezza di argomentazioni e della poliedricità di riflessioni presenti nei contributi che fanno seguito al saggio di Viscardi. E, tuttavia, non intendiamo rinunciare a qualche considerazione su ciascuno di essi, pur nella consapevolezza della inevitabile incompletezza e lacunosità di analisi. E di ciò chiediamo venia agli autori, ripromettendoci di essere più esaustivi in altra sede e in altra occasione. Entrando *in medias res*, il contributo di Milena Sabato su *Letteratura di pietà e censura ecclesiastica (secc. XVI-XVII)* (pp. 69-89) ci offre subito l'opportunità di poter apprezzare il rigore analitico che permea l'orditura del Seminario di studi. L'A., dopo aver correttamente posto l'accento sulla problematicità dell'individuazione di una "letteratura di pietà", si sofferma sui provvedimenti di censura e sui sistemi di controllo adottati dalle congregazioni romane del Sant'Uffizio e dell'Indice, non soltanto a livello centrale, ma anche nelle articolazioni periferiche, nei confronti degli "scritti di pietà". Opportunamente, vengono richiamate alcune congiunture favorevoli, che hanno dischiuso nuovi orizzonti di ricerca: dall'apertura, nel 1998, dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (con i fondi del Sant'Uffizio e dell'Indice) alle Giornate di studio promosse dall'Accademia dei Lincei (1998, 2008); dalla pubblicazione del ricco ed esauriente *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi (Pisa, Edizioni della Normale, 2010, 5 voll.) alla pubblicazione di studi accurati e aggiornati di Gigliola Fragnito, Mario Infelise, Vittorio Frajese, Giorgio Caravale, Mario Rosa, Edoardo Barbieri, per citarne alcuni. Senza dimenticare la rilettura di classici lavori di Carlo Ginzburg, Natalie Zemon Davis, Roger Chartier, Bob Scribner e di tanti altri cultori della tematica.

Nelle riflessioni proposte, l'A. perviene ad alcuni esiti originali: il disciplinamento delle coscienze attraverso la proibizione del libro, sottraendo ad esse la conoscenza dei "misteri della fede"; il testo di devozione come oggetto non statico, ma "mobile", al confine tra la lettura e la pratica religiosa individuale e collettiva; la varietà di elaborazione e di ricezione territoriale delle prescrizioni dell'Indice; la singolarità di ciascuna vicenda riguardante la pratica censoria, tra accettazione integrale o parziale delle norme e strategie elusive. Paradigmatiche in tal senso, le reiterate attenzioni riservate al commento del

Padre Nostro e la singolare vicenda del poema sacro in ottave *Maria Concetta* di Giovanni Carlo Coppola (poi Vescovo di Muro Lucano), puntualmente ricostruita nel contesto del suo tempo. La complessità della pratica censoria, ma anche le strategie elusive poste in essere, inducono Milena Sabato a chiudere la sua densa e articolata riflessione con una considerazione da noi condivisa in pieno: «È un terreno difficile da percorrere, questo dei tramiti attraverso i quali i libri spirituali del primo Cinquecento, condannati o espunti dal canone delle letture devote post-tridentine, poterono continuare a circolare, spesso completamente mascherati, contando sul terreno permeabile della devozione» (p. 89).

3. Di grande interesse metodologico e di avvincente lettura si rivela l'accurato e documentato contributo di Valeria Verrastro: «*In presenza di me notaro*». *Attestazioni pubbliche di miracoli ed eventi prodigiosi in scritture di notai lucani in età moderna* (pp. 91-128). L'interesse metodologico risiede nell'assumere dei documenti d'archivio, e segnatamente gli atti notarili, come fonte utile e adeguata per la storia della pietà, in considerazione di una dimostrata dimensione pubblica e comunitaria della fede vissuta del popolo cristiano, tanto in epoca medievale che moderna. Dimensione pubblica che si voleva, da parte dei credenti, certificata dal rogito notarile, in caso di eventi ritenuti straordinari e prodigiosi, nel pieno riconoscimento del notaio come depositario della *fides publica*, acclarata da atti rogati su richiesta o anche da annotazioni spontanee dei notai apposte nei loro protocolli.

Ricerche archivistiche condotte negli ultimi anni presso l'Archivio di Stato di Potenza hanno consentito di rinvenire diversi documenti notarili attestanti il verificarsi di guarigioni miracolose o di eventi prodigiosi. Molto spesso, scrive l'A., «si tratta di atti con i quali i notai raccoglievano in forma autentica dichiarazioni su avvenimenti dei quali non necessariamente avevano potuto avere esperienza diretta. Tali scritture, pur presentandosi in tutto simili, nella forma e nei cosiddetti "caratteri intrinseci", alle ordinarie tipologie di atti privati, se ne discostavano decisamente quanto al contenuto. L'oggetto dell'atto, infatti, in questi casi, non aveva alcuna relazione con un interesse di natura materiale dell'unico soggetto o delle varie parti comparenti dinanzi al notaio. Quest'ultimo non veniva interpellato per definire le clausole di un testamento o per attestare il raggiunto accordo fra venditore e compratore circa il prezzo di una vigna o di una casa. Oggetto dell'atto, in questi casi, era lo stesso miracolo o evento prodigioso» (p. 92).

Altre volte, invece, ci informa l'A., «i notai, facendosi guidare da quella marcata passione cronachistica che assai spesso li contraddistingueva, scrivevano in modo assolutamente spontaneo e libero dagli schematismi del formulario notarile di fatti prodigiosi cui avevano avuto modo di assistere come testimoni. In tali circostanze, essi operavano al di fuori della propria attività ordinaria, affidando il racconto ad annotazioni che riportavano generalmente sulle carte iniziali o finali di quegli stessi protocolli sui quali trascrivevano gli atti rogati nel corso dell'anno» (p. 93). Concordando pienamente con l'A., riteniamo che, sia in un caso che nell'altro, ci troviamo dinanzi a fonti di estrema importanza per la storia della pietà, tanto più tenendo conto del fatto che, nella maggior parte degli atti notarili presi in considerazione, «il miracolo si verifica in occasione di momenti importanti per la comunità locale, nel corso dei quali si riscontrava la presenza di un gran numero di fedeli: processioni, pellegrinaggi, novene, predicazioni quaresimali» (p. 94). Con narrazione accattivante e brillante, Valeria Verrastro racconta di eventi

prodigiosi in luoghi di culto pubblici, attestati negli atti dei notai Nicola Celzi e Ottavio Nigro; di eventi prodigiosi in contesti privati, attestati negli atti dei notai Michelangelo Bianco e Nicola Maria Santarsiero; di eventi prodigiosi narrati, in note di carattere cronachistico, dai notai Francesco Paolo Saluzzi e Giuseppe Mancini. Senza, peraltro, trascurare il ruolo dei notai nella nascita di nuove “devozioni civiche” o nei processi di beatificazione (atti rogati dai notai Ferdinando Pascale, Giulio Pesole, Domenico Giordano, Matteo Scardaccione).

Il dipanarsi narrativo delle ricostruzioni proposte molto ci dice sulla diffusione dei culti, sulla condizione sociale dei miracolati, sul tipo di guarigioni ottenute, sui rituali praticati, sulle modalità prescelte dai devoti per diffondere la fama delle grazie ricevute, sul rapporto col divino come mezzo per far fronte alla precarietà della propria esistenza. A ragione, quindi, si può concordare con l’A. quando scrive: «Le scritture notarili relative ad attestazioni di miracoli o comunque, in senso più lato, al rapporto fra l’uomo e il soprannaturale, si qualificano dunque come fonti privilegiate per la storia della pietà» (p. 127). E ancora: «L’importanza di tali fonti diventa ancor più evidente in una regione come la Basilicata, dove esse suppliscono alla carenza di alcune tipologie documentarie presenti in altre aree geografiche» (p. 127). Il riferimento è soprattutto ai *libri miraculorum* e alle raccolte di *ex voto*, in special modo nella forma di tavolette dipinte. In chiusura, Valeria Verrastro chiosa: «Le scritture notarili [...] costituiscono una testimonianza preziosa del perpetuarsi sino all’Età moderna di una prassi antica, condivisa da laici ed ecclesiastici, che si serviva dell’attestazione pubblica redatta dal notaio come fondamentale e insostituibile mezzo con cui affermare culti e devozioni, sancire la soprannaturalità di un evento, ribadire la presenza del divino nelle travagliate vicende degli uomini» (p. 128). È un’asserzione che, alla luce della lettura attenta del suo bel contributo, non può che essere totalmente condivisa.

4. Su *Forme di pietà e di religiosità popolare in area pugliese durante l’età moderna* (pp. 129-148) si articolano le riflessioni di Giuseppe Poli, con una messa a fuoco preliminare sul rapporto avversità e precarietà della quotidianità e manifestazioni di pietà, spesso accompagnate da strutture e forme assistenziali e caritatevoli (“conservatori”, “alberghi”, “orfantrotti”). Senza dubbio, il Mezzogiorno, in età moderna, vede, ancora e più volte, affermarsi il ciclo carestia-epidemia-carestia, spesso acuito da scenari di guerra, con il portato di larghe sacche di indigenza e povertà, colte nella loro drammaticità dagli studi di J. P. Gutton, B. Geremek, J. Stuart Woolf, V. Paglia, per limitarci a qualche nome. A fronte di una diffusa precarietà, donazioni, lasciti testamentari, legati *ad pias causas* permettono di tessere una rete di strutture assistenziali, che vedono ergersi a protagonisti di prima linea gli ordini posttridentini, impegnati nel rilancio, anche teologico, delle “buone opere”. A questo fervore di iniziative partecipano anche le confraternite, con modalità difformi, ma che lasciano segni tangibili nelle comunità, la cui coesione è agevolata dall’alimentazione di microcircuiti del credito, strutturati in aperture di linee di prestito per finanziare molteplici attività di piccoli e medi imprenditori locali, sia in ambito agrario che artigianale. Si realizzava così «una rete di scambi quanto mai proficui per la piccola economia di una moltitudine di richiedenti» (p. 137).

Poli segnala una serie di casi di studio, cogliendone le valenze paradigmatiche nella realtà pugliese, in cui le *agrotown* sono diffuse sul territorio e costituiscono un ambito privilegiato in cui attività caritativo-assistenziali ed economico-finanziarie hanno una loro peculiare incidenza, tanto nell’espletamento di pratiche creditizie che nel favorire

operazioni immobiliari. Non senza, tuttavia, attivare misure cautelative. Nel merito, a ragione, scrive l'A.: «Va, tuttavia, sottolineato che le concessioni di credito come gli affitti avvenivano sempre sulla base di un attento rispetto dell'andamento del mercato monetario e immobiliare. Le meticolose registrazioni di coloro che avevano stipulato contratti con queste associazioni laicali, con i relativi rimandi agli atti notarili di riferimento, sta a significare un'attenzione scrupolosa contro qualsiasi distrazione di capitali che, altrimenti, avrebbero impedito di svolgere quelle attività caritativo-assistenziali previste dagli stessi statuti confraternali» (p. 140).

Nella parte conclusiva del suo contributo, Poli si sofferma sullo stretto legame tra manifestazioni religiose e calamità occasionali: inverni rigidi con gelate durature, invasioni di "bruchi" o di topi, abbondanza straripante di pioggia, prolungati periodi siccitosi, reiterate stagioni di cattivi raccolti. Implorare la benevolenza divina, nelle congiunture sfavorevoli, era consuetudine largamente diffusa e si estrinsecava in processioni, novene, tridui, "rogazioni" particolari, che attestano l'attivazione di un cerimoniale religioso «nel tentativo di fronteggiare gli ostacoli naturali e garantirsi un raccolto sufficiente alle esigenze della famiglia e della comunità di appartenenza» (p. 144). E, quindi, a ragione, l'A. può conclusivamente rilevare che, «per l'insufficienza di strumenti culturali idonei a comprendere e razionalizzare la complessità di certi fenomeni», emergeva «un indistinto bisogno di soprannaturale per vincere le difficoltà e la durezza della quotidianità». A riprova, semmai ve ne fosse bisogno, della relazione indubbia tra contesti economico-sociali e religione popolare, più volte ribadita da Gabriele De Rosa.

5. Per molti versi complementare al contributo di Poli, pur nella sua specificità, è la riflessione proposta da Pia Maria Digiorgio su *Calamità e culto dei santi in Basilicata tra XVII e XIX secolo* (pp. 149-162), nella quale viene rimarcata l'importanza della componente religiosa, in tutte le sue espressioni, per una corretta ricostruzione delle vicende storico-sociali del Mezzogiorno e della Basilicata. In modo specifico, l'A. si sofferma sul tema degli aspetti devozionali collegati al culto dei santi, giovandosi di una pregevole letteratura di riferimento (G. De Rosa, A. Vauchez, S. Boesch Gajano, M. Caffiero, L. Scaraffia, J. M. Salmann, M. Gotor), con un intento preciso: «provare ad esaminare le espressioni della vita di fede e di pietà connesse alla devozione dei santi da parte di alcune popolazioni lucane in momenti di tragedie collettive ed esistenziali quali le calamità naturali, quando il divario tra la religiosità tridentina e illuminata e la pietà popolare, intrisa di credenze e comportamenti strettamente intrecciati alla fisicità dei segni visibili, si accentua in modo considerevole» (p. 150).

Un primo nucleo tematico è riservato al nesso peste/culto dei santi, con specifico riferimento agli effetti devastanti dell'epidemia di metà Seicento, quando «il ricorso alla provvidenza della Madonna ed alla intercessione dei Santi parvero rappresentare, nella umana impotenza, l'unico ancoraggio di salvezza al fine di scongiurare l'infierire del flagello, presentato nelle prediche come castigo divino» (p. 154). Se, in area siculo-napoletana, si affermò il culto della triade San Gennaro-San Francesco Saverio-Santa Rosalia e una diffusa pratica di compatroni; in ambito lucano, pur senza escludere virtù taumaturgiche attribuite a S. Filippo Neri e S. Antonio Abate, ad emergere ed affermarsi furono i culti di S. Rocco e S. Sebastiano, con una prevalenza del primo, al quale veniva riconosciuta una funzione terapeutica, rispetto ad una funzione profilattica propria del secondo. Naturalmente, in alcuni borghi, si ricorse alla protezione dei tradizionali santi

patroni senza introdurre novità di venerazione.

Un secondo nucleo tematico si articola sul rapporto terremoto/culto dei santi. Come è noto, la Basilicata era ed è area a forte valenza sismica, con periodicità di eventi, più o meno catastrofici. A fronte di tale calamità, promesse e voti, ad invocare il loro aiuto, venivano generalmente rivolti ai santi patroni locali. Puntualmente, però, Pia Maria Digiorgio segnala la fama taumaturgica riconosciuta nei terremoti a S. Giacomo della Marca, S. Francesco Borgia, S. Filippo Neri e soprattutto a S. Emidio, patrono di Ascoli Piceno, al quale si riconosceva la protezione della città nel disastroso terremoto del 1703. Attestazioni del suo culto si rinvengono tanto in area materana che potentina, pur in un contesto generale di affidamento ai tradizionali patroni.

Al culto dei santi, ma non solo, è dedicato il contributo di Maria Antonietta De Cristofaro su *Chiese, altari e culto dei santi nel distretto episcopale di Muro (sec. XVIII)* (pp. 163-192). L'intento è manifestamente dichiarato in apertura: «Nella vita religiosa del Mezzogiorno, la rete delle strutture sacre, di altari e dediche, ha rappresentato un riferimento essenziale per la pratica devota dei fedeli. Verificare la distribuzione dei luoghi di culto, seguire le devozioni di più larga ricorrenza, impiantati e attivi nella prima metà del Settecento nell'esemplare circoscrizione vescovile di Muro, è parso utile a favorire la conoscenza della società pia con i suoi modelli ideali di comportamento» (p. 163).

Alla luce di tale assunto, ci viene offerta una puntuale geografia dei luoghi di culto e della loro dedicazione. Ne emerge una centralità del culto mariano, che aveva trovato un fervido assertore in Sant'Alfonso Maria de' Liguori, con l'individuazione delle dedicazioni mariane, nella pluralità di appellativi della Vergine e in una molteplicità di associazioni territoriali o situazionarie (al clima, alla natura del territorio, ai pericoli del viaggio, alla protezione delle campagne, ecc.). Notazioni puntuali sono riservate alle modalità del pellegrinaggio mariano, con l'accento posto sul celebre santuario di S. Maria di Pierno, in agro di San Fele. Al culto mariano, che fa registrare anche l'importante fenomeno associativo delle "fratellanze mariane", si affianca il culto eucaristico, con le solenni ostensioni del Sacramento, le celebrazioni del Corpus Domini, la pratica dell'adozione delle "Quarantore"; e il culto cristologico della Croce, con il pio esercizio della Via Crucis.

Devozioni mariane e cristologiche si intrecciavano con venerazioni di santi, soprattutto fondatori di ordini come S. Francesco d'Assisi e Sant'Antonio di Padova, ma anche grandi predicatori come S. Bernardino da Siena. Nell'impossibilità di dar conto dell'esaustiva trattazione dell'A., che affronta anche il tema del culto delle reliquie, ci preme sottolineare, nella diocesi di Muro, la presenza di culti di santi o beati in qualche modo legati ai lavori dei campi: da Sant'Antonio Abate a San Gerardo Maiella, a suo tempo studiato da De Rosa. Come pure un cenno crediamo che meriti il missionario Giustino De Jacobis di San Fele, antesignano nell'Ottocento di una Basilicata missionaria la cui storia è tutta ancora da scrivere. In una diocesi, quale era quella di Muro, ove la precarietà quotidiana era la nota dominante, a conferma degli assunti dei saggi di Poli e Digiorgio, è quanto mai appropriata una bella citazione di Maria Antonietta de Cristofaro: «L'invocazione dei santificati seguiva il procedere della vita locale, il diffondersi delle pestilenze, l'arrivo delle avversità atmosferiche. I fedeli si rivolgevano alla divinità nelle gravi calamità, in occasione di congiunture sfavorevoli, dato che la potenza del santo si misurava nelle incertezze della stagione agricola per la frequenza delle cattive annate, nell'evenienza di siccità e alluvioni pronte a minacciare il raccolto, ma soprattutto si sperimentava nelle epidemie di persone e di animali, nelle tentazioni e ossessioni

diaboliche. Il santo era visto spesso come stregone, taumaturgo, protettore dal male e finanche padrone del male, avendo in qualche modo la capacità di infliggerlo a quanti ne trascuravano il culto. Egli, con i suoi miracoli, rappresentava un elemento della società intorno al quale si coagulavano diverse forme di pietà, la sua benignità si raggiungeva attraverso petizioni atte a fermare il terremoto, la fame e la peste, con richiami per i bisogni della pioggia o mediante appelli utili a placare la collera di Dio, a neutralizzare le operazioni dei demoni o capaci di arrestare malesseri e malefici» (p. 181). Sono parole che riecheggiano non solo ormai classiche pagine di De Rosa, ma anche le riflessioni di una storica di grande spessore e sensibilità, qual è Ottavia Niccoli.

6. Lucidissimo, ricco di spunti tematici e robustamente strutturato, pur nella sua icastica brevità, il contributo di Francesco Sportelli su *Elementi storici sulla liturgizzazione della religiosità popolare nel cammino della Chiesa cattolica contemporanea* (pp. 193-204). Sin dalle battute di apertura, l'A., per un verso, ci propone la sintesi della sua brillante riflessione: «Prima nella religione cristiana e poi nella Chiesa cattolica c'è stata sempre la tendenza a trasformare la diffidenza, il sospetto, la sfiducia nei confronti delle forme popolari della religiosità in valorizzazione di queste forme, fondamentalmente liturgizzandole» (p. 193); per altro verso, ci indica un sintetico percorso di analisi diacronica: «Nei primi secoli del Cristianesimo le varie forme di pietà del popolo coesistevano con le diverse forme di liturgia dei sacerdoti. Questa coesistenza pacifica si altera nel Medioevo, diventa molto problematica dopo il Concilio di Trento, diviene valorizzazione nel periodo contemporaneo che segue il Vaticano II» (p. 193).

Il percorso proposto dall'A. prende avvio dai primi secoli del cristianesimo, periodo in cui si sapevano armonizzare i gusti popolari con i gesti liturgici, in una coesistenza che produceva l'accoglienza delle espressioni della pietà popolare, al punto di liturgizzarle. Esemplicativi, in tal senso, il segno della croce, la preghiera in ore stabilite, l'unzione degli infermi con l'olio benedetto, la ritualizzazione delle "stazioni" quaresimali. Questo processo, «che si muove fra coesistenza e liturgizzazione, subisce una frizione» (p. 195) nel Medioevo, in una dinamica lucidamente colta dall'A.: «Con la codificazione della liturgia attraverso i libri contenenti le rubriche e gli schemi rituali, il popolo diventa assente dalle azioni liturgiche e pertanto diventa spettatore creandosi, però, le sue forme partecipative» (p. 195), alimentando, come ben evidenziato dagli studi di Raoul Manselli, diverse forme di religiosità popolare.

La frizione sfocia in una vera e propria cesura nel periodo tridentino e posttridentino, cadenzato dalla necessità di ricompattazione della comunità cristiana, a base della quale viene posta e imposta una religiosità "normalizzata", che esige il controllo della religiosità popolare, da epurare in difesa di una fede dottrinarmente e liturgicamente "regolata". La frattura creatasi si protrae, pur in una composita storia, fino al Vaticano II. Con affermazione lapidaria, annota Sportelli: «Tutto si conforma ancora allo spirito del concilio di Trento» (p. 196). Gli stessi documenti del Vaticano II, salvo che nella costituzione sulla liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, del 4 dicembre 1963, ove compaiono fugaci cenni, non affrontano il tema della religiosità popolare. Ma molto opportunamente annota Sportelli: «Il tema della religiosità popolare non viene affrontato e né considerato durante le sessioni conciliari, però poi diventa centro di critiche e giudizi assai negativi durante gli anni della attuazione immediata del concilio, per subire successivamente ancora una evoluzione ed essere valutato positivamente, valorizzato e integrato nella pratica pastorale cattolica e nella riflessione teologica, specialmente a partire dagli anni

Ottanta del Novecento» (p. 196).

L'A. non manca di ricordare alcuni momenti prodromici al Vaticano II, soffermandosi, per un verso, alla liturgizzazione di aspetti devozionali tra XIX e XX secolo: la devozione al Sacro Cuore di Gesù e la devozione mariana; per altro verso, accennando alle opposizioni del movimento liturgico, frenate dall'autorevole intervento di Pio XII, esplicitato soprattutto nell'enciclica *Mediator Dei* del 21 novembre 1947. Chiosa l'A., con giudizio ponderato: «Con Pio XII la liturgia e la religiosità del popolo ricominciano a coesistere. Non c'è più una forte diffidenza e sfiducia, ma non c'è neanche una valorizzazione della religiosità popolare» (p. 199). Anzi, proprio nel clima postconciliare, riemergono posizioni di diffidenza alimentate dalla "teologia della secolarizzazione" e dal "purismo razionalistico" del rinnovamento liturgico, come ebbe a stigmatizzarlo Walter Kasper. Ma fiorivano o rifiorivano, intanto, le chiese extraeuropee (africane, latino-americane, asiatiche), con forme rituali modellate sulla cultura locale. La valorizzazione della religiosità popolare si imponeva.

La svolta fu segnata dall'esortazione apostolica di Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, dell'8 dicembre 1975, pubblicata ad un anno di distanza dalla terza assemblea generale ordinaria del sinodo dei vescovi, tenutasi a Roma dal 27 settembre al 26 ottobre 1974, sul tema «L'evangelizzazione nel mondo moderno». Paolo VI, sostanzialmente, recepiva le indicazioni sinodali: la religiosità popolare come espressione preziosa della fede delle comunità cristiane e come base di una evangelizzazione più profonda; i valori della religiosità popolare da considerarsi come via alla piena accoglienza del Vangelo; la religiosità popolare come realtà da purificarsi dagli errori creatisi lungo la sua storia. In sintonia con Paolo VI, le indicazioni offerte da Giovanni Paolo II con i suoi insegnamenti. Proprio durante il suo pontificato, all'alba del Terzo Millennio, la Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti emanava, il 17 dicembre 2001, uno specifico e ampio *Direttorio su pietà popolare e liturgia*: «un corposo documento di carattere pastorale che, sulla base di una ricostruzione del percorso storico, magisteriale e teologico della religiosità popolare propone scelte operative per l'attuazione del raccordo tra liturgia e pietà popolare, sollecitando le esigenze complementari della valorizzazione e del rinnovamento della religiosità popolare» (p. 203). Conclude Sportelli, affermando: «Con questo documento vaticano del 2001 la religiosità popolare non è più valutata nel cammino della chiesa cattolica con le categorie della diffidenza, del sospetto o della sfiducia, bensì viene ormai stimata attraverso la categoria della "valorizzazione"» (p. 204). Con una avvertenza, però: «Il significato di questo cammino viene fortemente depotenziato se non si tengono in conto i vari e complessi passaggi storici legati alla liturgizzazione della religiosità popolare, non disgiunti dai complessi itinerari che l'intera Chiesa cattolica compie attraversando la storia contemporanea che percorre l'Ottocento e il Novecento fino alla schiusura del terzo millennio» (p. 204).

In stretta connessione con il saggio di Sportelli, è da leggersi il contributo di Maria Antonietta Rinaldi su *Vescovi lucani e pietà popolare. Augusto Bertazzoni – Aurelio Sorrentino – Giuseppe Vairo* (pp. 205-231), che, dopo aver offerto un articolato quadro introduttivo sul magistero della Chiesa postconciliare in tema di religiosità e pietà popolare, si sofferma sull'approccio teologico-pastorale elaborato in materia dai Presuli della Diocesi di Potenza-Marsico e Muro Lucano, che la ressero dagli anni Trenta agli anni Novanta del Novecento: Augusto Bertazzoni, Aurelio Sorrentino, Giuseppe Vairo. L'A. introduce la sua riflessione di merito con una notazione che accomuna i tre Vescovi: «Gli orientamenti pastorali dei tre vescovi ripropongono nelle linee generali le direttive della Santa Sede, operando, spesso, un'azione di mediazione fra gli interventi pontifici e

i concreti bisogni delle comunità loro affidate» (p. 212). Naturalmente, ciascuno di essi ha un suo approccio pastorale, spesso condizionato da esperienze pregresse, dai tempi in cui svilupparono il loro ministero episcopale, dall'impatto con problematiche talora persistenti, talora cangianti. Maria Antonietta Rinaldi cerca, riuscendovi, di focalizzare il loro rapporto con la pietà popolare, fortemente presente nel vissuto del "gregge" loro affidato.

Non vi è dubbio che Augusto Bertazzoni auspicasse una pratica cristiana autenticamente vissuta e, a ragione, l'A. può scrivere: «La preoccupazione per lo scarso livello della conoscenza della fede e della dottrina cristiana, la purificazione dalle devianze e dalle incrostazioni di una religiosità dedita a pratiche religiose e devozionismo è un tema ricorrente nel suo lungo magistero e riaffiora, ancor di più, mano a mano che i processi di modernizzazione indotti dalla società di massa ponevano all'attenzione della Chiesa nuove emergenze sociali e diffondevano dottrine contrastanti come la propaganda protestante, il pericolo del Comunismo e la presenza della Massoneria» (pp. 214-15). Propugnatore di una pietà cristocentrica di stampo alfonsiano, in sintonia con Raffaello Delle Nocche, coevo vescovo nella diocesi di Tricarico, Bertazzoni, con fermezza e sollecitudine, pose come suo obiettivo pastorale rilevante la purificazione della fede delle popolazioni a lui affidate. In tale ottica, egli promosse varie missioni popolari, affidate ai Paolini, ai Gesuiti, ai Cappuccini; organizzò numerosi congressi eucaristici e mariani; si preoccupò, tanto per il culto mariano che per le venerazioni dei santi, «di incanalare le manifestazioni e le espressioni della devozione [...] nelle forme ufficiali della liturgia, sottolineando la necessità nei momenti forti, quali feste e pellegrinaggi, di una preparazione spirituale e di una forte catechesi» (p. 216); ribadì in modo incisivo il carattere sacro delle feste, auspicando interventi di purificazione e di catechizzazione.

Sulla scia di Bertazzoni, il suo successore, Aurelio Sorrentino, appena giunto in Basilicata dalla piccola diocesi di Bova nel 1967, stigmatizzò il perdurare nelle parrocchie di usanze da superarsi, evitando abusi e devianze nelle forme di culto. Nel perdurare del suo episcopato, dai toni iniziali di aspra denuncia, il presule transiterà, però, ad una cauta apertura di comprensione teologica e aspetti devozionali. Per giungere, a conclusione del suo servizio episcopale potentino, ad una posizione equilibrata, ben espressa dalle sue parole: «non rigetto aprioristico, dunque, né difesa oltranzista, ma accettazione con una azione critica e con uno sforzo di continua verifica: non chiudere gli occhi dinanzi ai valori di cui la religiosità è portatrice, né sottacere ambiguità e limiti» (citato a p. 222). A ragione, dunque, l'A. può concludere: «Una posizione, questa, che svilupperà ancor di più negli anni del suo ministero episcopale (dal 1977 al 1990) a Reggio Calabria, con maggiore consapevolezza critica e impegno ecclesiale, sociale e culturale, in linea con gli orientamenti della Chiesa post-conciliare» (p. 222).

Lo sforzo, intrapreso da Aurelio Sorrentino, di evangelizzare le tante manifestazioni di pietà popolare viene proseguito da Giuseppe Vairo, vescovo del dialogo, pastore dai tratti profetici, «vescovo conciliare prima del Concilio», come ha evidenziato Vito Cassese, suo biografo. Con lui si compie il cammino che porta dal recupero del vissuto religioso alla sua evangelizzazione, nello stigma della valorizzazione dei carismi insiti in quel vissuto. Attraverso importanti e pregnanti tappe culturali, nonché attraverso azioni e momenti pastorali di grande spessore, si manifesta il contributo dato dal presule al radicale rinnovamento dell'interpretazione della teologia delle Chiese da lui guidate in Puglia e in Basilicata dal 1962 al 1993, in una grande mobilità ministeriale (ricordiamo le diocesi di Gravina e Irsina, Melfi, Acerenza, Tricarico e infine l'arcidiocesi di Potenza, Marsico e Muro Lucano), in un approfondito esame delle tematiche conciliari affrontate»

(p. 224). Quanto mai appropriata, per questo grande presule, una notazione dell'A.: «Dopo la triste esperienza del terremoto del 1980, egli avverte la necessità di un recupero e di una valorizzazione del *vissuto religioso* come punto di partenza per una ricerca teologica di taglio pastorale al fine di orientare la Chiesa lucana verso una nuova evangelizzazione ed evitare che alle distruzioni materiali del sisma si accompagnasse la perdita di identità del popolo lucano» (p. 225). Per questo intento, Vairo profuse tutte le sue energie migliori, consapevole anche della rilevanza ecclesiale della questione meridionale, che rendeva urgente l'elaborazione di una teologia del Mezzogiorno, con i suoi problemi, le sue speranze, i suoi valori. Una teologia che tenesse insieme Dio e l'uomo, intrecciando sapientemente fede, cultura, storia e territorio, proiettandosi verso quel *Nuovo Umanesimo in Cristo*, assunto come titolazione del Convegno ecclesiale nazionale di Firenze, svoltosi dal 9 al 13 novembre del 2015.

7. A conclusione di questa "lettura" degli Atti, è doveroso esplicitare un vivo compiacimento per l'organizzazione del Seminario di studi e per la pubblicazione degli Atti, da parte dell'Associazione per la storia sociale del Mezzogiorno e dell'area mediterranea, sulla prestigiosa rivista «Ricerche di storia sociale e religiosa», entrambe fondate e fortemente volute da Gabriele De Rosa e la cui eredità è stata raccolta, con passione e competenza, da Bruno Pellegrino, encomiabilmente coadiuvato proprio dal curatore degli Atti, Giuseppe Maria Viscardi. Non sembri fuori luogo auspicare, sia all'Associazione che a «Ricerche», di tener viva la lezione di De Rosa, coltivandone i multiformi e rigorosi indirizzi di ricerca, in un percorso culturale che, nelle difficoltà del tempo presente, sia sorretto e accompagnato da quanti, istituzioni e studiosi, sappiano aver memoria di un passato fecondo di esiti di studi innovativi, che hanno lasciato non effimere tracce nella storiografia italiana e non solo. Non vada, dunque, disperso un lascito prezioso di metodo e di merito, fedele sempre agli imperativi morali propri del "mestiere di storico" e alla testimonianza civile che da esso promana, gli uni e l'altra stelle polari della riflessione storiografica derosiana. È un'esortazione, la nostra, carica di speranza, ma non scevra da affioranti preoccupazioni per una molteplicità di problematiche da affrontare e risolvere con sagace discernimento.

