

**ANALECTA POMPOSIANA**  
STUDI DI STORIA RELIGIOSA DELLE DIOCESI DI  
FERRARA E COMACCHIO

---

MISCELLANEA DI STUDI  
PER IL SESSANTENNIO SACERDOTALE  
DI MONS. ANTONIO SAMARITANI

XXXIV



2009

*Mons. Antonio Samaritani è stato ordinato sacerdote a Cento l'11 giugno 1949 dal vescovo di Comacchio Mons. Paolo Babini: la felice ricorrenza del sessantesimo sacerdotale non poteva passare inosservata nella serie degli Analecta Pomposiana. I tre saggi introduttivi, mentre giustificano ulteriormente – se mai ce ne fosse bisogno – le ragioni di questa “Miscellanea di studi”, esplicitano alcuni filoni degli interessi storici coltivati e percorsi dall'illustre Studioso: ma è noto nel mondo degli storici che il campo delle ricerche, da lui dissodato in lungo e in largo e in profondità, rimane amplissimo e si dilata sempre più.*

*Contrariamente a quanto s'usa in queste circostanze, il Festeggiato è presente in questo numero di Analecta con due suoi studi: come sempre, densi per contenuto, impegnativi per la lettura. È parso non solo opportuno ma obbligatorio che a questo ‘festino culturale’ – forse presumiamo del valore di questa più che quarantennale pubblicazione – Monsignore fosse partecipe non per un brindisi di circostanza, ma con due piatti forti. In tutta la serie di Analecta (1965-2009), se si escludono i volumi del 1998 e del 2000 rigidamente monografici, Mons. Samaritani è stato infatti presente con metodica costanza e con puntuale alacrità, offrendo succosi frutti di una ricerca storica che percorre tutto il suo sessantennio sacerdotale e ancora naviga in mare aperto.*

*Dal 1974, a seguito di grave incidente occorsogli all'inizio della primavera, lo Studioso si è visto preclusa una forma di ministero pastorale. Se ne è, per certi versi, avvantaggiato il suo impegno di storico: non come soluzione di ripiego ma come risposta, anche questa, vocazionale. Proprio le tematiche da lui affrontate, con prioritaria attenzione alle realtà ecclesiali del territorio – Pomposa, Ferrara, Comacchio – con sistematico scavo archivistico e con sterminato scandaglio bibliografico hanno sortito risultati, non semplicemente di corredo per una storia della chiesa localistica, ma vera espressione di una Chiesa, conosciuta e fatta conoscere nella sua vita in mille momenti, in mille personaggi, in mille cangianti avvenimenti. Il servizio reso a questa Chiesa dal Canonico Antonio*

*Samaritani si connota di pastoraltà a pieno titolo, in feconda consonanza con il suo quotidiano assolvimento del ministero liturgico. Piace riconoscere Mons. Samaritani nelle parole con cui Egli concludeva nel 1985 una rassegna degli studi di un suo grande amico e confratello nel sacerdozio, il francescano p. Celestino Piana (†1992), allorché constatava nell'opera di quell'insigne studioso «una genuina perenne aspirazione sacerdotale» dedicata «allo studio come ministero sacro».*

*Gli Analecta Pomposiana, che per un quarantennio hanno percorso la storia delle diocesi di Ferrara e di Comacchio sono impensabili senza Mons. Samaritani. Da lui hanno ricevuto l'imput d'avvio e ancora da Lui traggono oggi linfa vitale: e, accanto agli Analecta, in una miriade di altre pubblicazioni in altre sedi, spesso prestigiose, o in volumi monografici campeggia il suo nome.*

*I sentimenti che urgono in questa lieta ricorrenza sono, ben a ragione, molteplici e coinvolgono chi ha avuto motivo, anche solo occasionalmente, di incontrare Monsignore. Quanti sono presenti in questo volume con un contributo di studio sono una ridottissima minoranza, emersa al di fuori e indipendentemente da ogni programmata organizzazione editoriale: e di questo si richiede la longanime comprensione dello Studioso. La Direzione di Analecta e la Biblioteca del Seminario – sede redazionale della pubblicazione – intendono non mettersi a pari o sdebitarsi con questo gesto di offerta: pensano però di interpretare il comune sentire di tutta una Diocesi e del più vasto mondo di studiosi ed estimatori nell'esternare gratitudine e nel formulare auguri di operosità. Auspicare che Mons. Samaritani continui a presentare dalle pagine di Analecta i risultati delle sue diuturne fatiche nel campo della ricerca storica equivale a prevedere lunga vita per questa stessa pubblicazione.*

*Grazie Monsignore!*

**don Enrico Peverada**  
Direttore di "Analecta Pomposiana"

**mons. Danillo Bisarello**  
Amministratore del Seminario,  
di Ferrara-Comacchio

ANDREA ZERBINI

**Imago hominis**  
**Spiritualità e Umanesimo negli scritti**  
**di mons. Antonio Samaritani**

Amando cordialmente poverdate.  
Beltramo de Rupta di Ferrara *Lo specchio de prudentia*<sup>1</sup>.

Tota hominis vita est pugna,  
vel servitus. Dum tu pacem cogitas,  
vitia te impugnant; si non pugnas vinceris,  
si vinceris servis. Vita ergo est pugna vel servitus.  
G. B. Spagnoli, *De patientia (Opera, IV, 42r)*<sup>2</sup>

Quando lo storico tratta la storia della Chiesa,  
il mistero diventa oggetto di contemplazione;  
diventa una sorta di sacramento,  
che è estremamente delicato,  
difficile da identificare e decifrare.  
L. Duchesne<sup>3</sup>

1. 'Marginalia'

Proprio il titolo di una raccolta di studi sul vescovo Giovanni

---

1. A. SAMARITANI, *La Chiesa di Ferrara tra pieno e basso medioevo (secc. VIII-XIV)*, in A. BENATI - A. SAMARITANI, *La Chiesa di Ferrara nella storia della città e del suo territorio*, I, secoli IV-XIV, Ferrara 1989, 365.

2. È «una libertà, quella degli uomini, soggetta a continue verifiche, e sempre bisognosa di sostegni, lo notava lo Spagnoli (quae quies, quae securitas, quae pax esse potest?), osservando: chi rifiuta di battersi e reclama giorni senza conflitti e antagonismi, è un essere pusillanime e servile, incapace di intendere gli aspri dilemmi che promuovono l'autonomia degli individui: "vita ergo est pugna vel servitus": R.L. GUIDI, *L'inquietudine del Quattrocento*, Roma 2007, 862.

3. PAOLO VI, *Allocuzione per Monsignor Duchesne*, 24 maggio 1973, «Osservatore Romano», 25 maggio 1973. «Non mancheremo infine, in tutto il nostro impegno, di avvertire e puntualmente anche segnare la presenza e l'inserzione del soprannaturale nella storia, da non ridursi alla semplice constatazione della Provvidenza, oltre la quale non andavano né Vico, né Muratori, né i nostri Maurini»: A. SAMARITANI, *Il "Monasticum Benedictinum" (Parigi, Bibl. Naz., lat. 12681) e il piano dei lavori storici e della collaborazione scientifica per Pomposa nel futuro*, *Contributi di Pomposa alla storia del sec. XI*, «Analecta Pomposiana», 1 (1965), 466.

Tavelli, *Marginalia*<sup>4</sup>, mi ha definitivamente convinto a cimentarmi in questo lavoro, me ne ha infatti suggerito la forma, semplicemente: “note in margine”; marginalia appunto, ad un tema, quello della *Spiritualità e Umanesimo negli scritti di mons. A. Samaritani*, che dischiude un orizzonte in cui tutto appare vasto e grande, non solo in riferimento alla sua bibliografia giunta a 347 titoli, ma anche allo stesso apparato critico e bibliografico, che impressiona e lascia stupiti e disarmati.

Tutt’altro che “marginali” invece sono l’affetto e la stima per Monsignore<sup>5</sup>; sono stati essi a farmi osare, a darmi coraggio in questa impossibile impresa. In tutti questi anni ho sentito sempre mons. Samaritani come “vicino da lontano”, come una figura di valore della nostra Chiesa di Ferrara-Comacchio, al quale pensare e sul quale contare per la sua libertà interiore ed umile carità sacerdotale. Intellettuale vicino alla vita e dunque d’appresso alla storia, anzi calato dentro alle vicende storiche del passato e di oggi, perché vicino alle persone.

Ciò che conferisce così grande dignità alla storia – diceva lo storico olandese J. Huizinga –, ciò che la rende così vicina alla vita, strettamente legata ad essa, sta nel fatto che la storia «tratta la sua materia come avvenimento»<sup>6</sup>. L’atteggiamento che la storia assume nei confronti del passato può ben dirsi un «rendersi conto» degli avvenimenti in relazione al loro contesto generale, questo implica “il tutto della vita” e dunque “il tutto della storia”. In questa prossimità di storia e di vita, sia l’approccio analitico come la trattazione complessiva, il tutto ed il particolare, la storia universale e quella locale, vengono a costituire una duplice polarità che

---

4. *Marginalia sul beato Giovanni da Tossignano vescovo di Ferrara*, «Analec-  
ta Pomposiana», 14 (1989).

5. Come per altre persone, anche per me, è questa l’espressione usata quando lo si incontra e ci si saluta; tuttavia, questo titolo ha perso per me il suo carattere di onorificenza ecclesiastica. Dicendo monsignore è lo stesso di quando chiamavo “rettore” e poi “vicario” lo zio don Giulio; il titolo era solo una formalità, che nascondeva però un affetto e un bene davvero grandi.

6. J. HUIZINGA, *La scienza storica*, introduzione di O. CAPITANI, Bari 1974, 69; 25; 88. «Avvenimento implica assoluta originalità e relativa imprevedibilità, posizione di un elemento che è solo una possibilità rispetto al passato e che costituisce solo un *a priori* relativamente condizionante per il futuro»: *ivi*, 25. «Gli avvenimenti di cui si vuole spiegare il contesto possono essere visti dall’angolo delle antitesi virtù e colpa, saggezza e follia, amicizia e ostilità, violenza e diritto, ordine e libertà, interesse e ideale, desiderio e contingenza, individuo e massa, e sempre la storia che si scrive si presenterà con un aspetto diverso. Ognuno si rende conto del passato secondo le unità di misura che gli sono offerte dalla sua educazione e dalla sua concezione del mondo. Con ciò non vogliamo naturalmente dire che ognuna di queste antitesi possa condurre a un risultato ugualmente valido»: *ivi*, 13.

interagisce e si illumina a vicenda<sup>7</sup>. Perfino la più specialistica ricerca di storia locale fa parte di questo tutto da cui trae significato e collocazione<sup>8</sup>; al tempo stesso però vi è pure la «necessità di dar forma ai particolari dell'esistenza, sia nel tempo presente che nel passato»<sup>9</sup>. La storia universale senza la conoscenza delle storie particolari, sarebbe consegnata all'astrattezza e contrassegnata dall'assenza di vita. Fare storia, proprio perché è esercizio dello spirito al pari dell'arte e della letteratura, è paragonabile ad «un dar forma» alla vita delle persone, al movimento delle loro vicende e delle loro cose ed è proprio della coscienza storica simpatizzare per il particolare ed il concreto<sup>10</sup>. La storia è, allora, per J. Huizinga «una forma spirituale per comprendere in essa il mondo», è pure quella «forma dello spirito in cui una civiltà si rende conto del suo passato»<sup>11</sup>; è infine il luogo della libertà, del «compossibile» e dunque della differenziazione e dell'opzionalità. Nella storia si ricercano i «motivi di una identità culturale, in nessun modo necessitata»: storie e percorsi di libertà<sup>12</sup>.

Nelle riflessioni di Huizinga ho ritrovatointonie metodologiche e prospettiche presenti, così a me pare, nel procedere storiografico di mons. Samaritani. Il “rendersi conto” scavando “più giù” nelle vicende particolari e frammentarie, il “dar forma” poi, ai frammenti ritrovati, ricostruendo profili per comprendere in essi l'umanità e il mondo, un modo di cercare il senso di questa nostra esistenza avendo coscienza che un vissuto diventa storia solo nella misura in cui diventa comprensibile figurativamente e in una forma che già è emergente nel procedere analitico della ricerca. «Sembrerà paradossale – rileva ancora Huizinga – ma nella storia la sintesi, fino a un certo punto, si compie già nell'analisi, perché conoscere storicamente significa soprattutto “scorgere qualcosa”, così come camminando si nota la bellezza di un paesaggio»<sup>13</sup>.

---

7. «La storia deve mirare alla conoscenza dei fatti particolari o a quella dei grandi fenomeni e dei grandi complessi? All'una e all'altra»: *ivi*, 80.

8. *Ivi*, 16.

9. *Ivi*, 68.

10. «La coscienza storica, per sua naturale disposizione, torna a propendere per il particolare, l'evidente, il concreto, l'irrepetibile, l'individuale. Lo sguardo storico non può non continuare a rivolgersi agli svariati avvenimenti, nel loro in-costante decorso. Una conoscenza che non veda più gli uomini e le cose *nella* loro vita e *nel* loro movimento sarà degna quanto si vuole, ma non è più storia. [...] È nei fatti particolari che essa riconosce i grandi rapporti; senza la conoscenza del caso particolare, quella del fenomeno generale è arida e senza vita»: *ivi*, 79-80.

11. *Ivi*, 12; 111.

12. *Ivi*, xi; xxix.

13. *Ivi*, 83.

Significativo in tale contesto risulta il pensiero di mons. Samaritani quando scrive: «Ogni pur particolare monografia, aperta però ad una autentica visione d'assieme, è già storia generale in senso genuino, anche se non si arriverà subito ad una sintesi completa e fondamentale»<sup>14</sup>.

Intravedere qualcosa “più giù” ancora, scendere di livello e rendersi conto degli strati più bassi, di ciò che in essi è segno flebile o appena affiorante: questo lo stile che sembra connotare la ricerca storica di mons. Samaritani.

Egli percepisce che panoramiche storiche omnicomprehensive sono segnate irrimediabilmente dall'astrattezza; la storia si costruisce con i frammenti della vita, anzi la storia dei piccoli, è l'unica vera storia: «Incline per indole alla storia minuta, quotidiana, della gente qualsiasi, ho preferito guardare in faccia a quello che mi sembrava il reale, senza orpelli ma senza precomprensioni di favore o di sfavore, in libertà di spirito»<sup>15</sup>.

L'ambito della “microstoria” si rivela così per mons. Samaritani campo pionieristico che individua piste di ricerca innovative; microstoria che diventa punto di convergenza della vicenda spirituale e di quella umanistica, cono di luce veritativo, rivelativo e critico insieme, per comprendere con più autenticità la macrostoria; microstorie infine come epifania del *Verbum abbreviatum*, del mistero che si è ristretto, fatto umile e nascosto tra le pieghe delle vicende umane, piccolo tra i piccoli, ma pure presentito da mons. Samaritani come forza espansiva e dilatante l'umanità e la sua storia, che avanza nel cosmo verso un punto di convergenza e unificazione. Teilhard ci ha infatti insegnato che: «[Il Cristo] non si è ancora totalmente avvolto nelle pieghe del Manto di carne e d'amore che gli stanno tessendo i suoi fedeli. [...] Il Cristo mistico non ha raggiunto ancora la pienezza, neppure quindi il Cristo cosmico»<sup>16</sup>: di questo mons. Samaritani ne è consapevolmente convinto quando scrive che:

Anche la storia, direi soprattutto la storia, che come scienza e come realtà è perpetuo attualismo vitale, necessita, pur nella sua inconfondibile autonomia dalla teologia e filosofia della storia e da qualsiasi storicismo preconstituito, dico necessita di regi-

---

14. SAMARITANI, *Il “Monasticum Benedictinum”*, 461.

15. ID., *Presentazione del libro: Vita religiosa e autoriforma (cattolica) nella Cento pretridentina (aa 1423-1539)*, Cento 2008, testo letto dal dattiloscritto, 3.

16. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La Vie cosmique* (1916), in *Écrits du temps de la guerre 1916-1919*, Paris 1976; trad. italiana, *La vita cosmica. Scritti del tempo della guerra (1916-1919)*, Milano 1970, 86-87=68-69.

strare l'epifania incarnazionistica ed escatologica del Cristo pasquale che avanza ed unifica. La civiltà monastica, benché oltrepassata come tale, riapparirà allora acquisita ed indisgiunta per sempre al nostro procedere storico. Avvertiremo di portarla sempre in noi, come la vita!<sup>17</sup>.

Così la ricerca della *cura animarum*<sup>18</sup> non principia dai livelli istituzionali, ma dagli ambiti popolari, l'orientamento non è dato dal centro o dal vertice, ma sono le periferie più lontane che ne scandiscono le tappe, come le parrocchie e le "sotto" parrocchie, che diventano determinanti per misurare la rilevanza storica degli avvenimenti più generali. Con le persone si parte dai profili laicali della gente umile e dimessa, ma evangelicamente e popolarmente contrassegnata; (viene) prima la realtà laicale, seguono le aggregazioni presbiterali, parrocchie, chiericati e da ultimo il vescovo; le emergenze eremitiche antecedono le caratterizzazioni monastiche. «Lo studio della storia della Chiesa – mi disse mons. Samaritani in un incontro a Cento – necessita di persone nascoste, di condizione umile, che si interessino degli umili».

Fin dall'inizio dei suoi studi su Pomposa è già chiaro il suo orientamento e *Analecta Pomposiana* è pensata e voluta in tale prospettiva<sup>19</sup>. Sempre nell'incontro ricordato mi disse testualmente «che la storiografia ecclesiastica ufficiale in Italia, prevalentemente puntualizzata sulle indagini della chiesa gerarchica, non dava adeguato rilievo a questi nuovi filoni di ricerca. Vi sono tante storie da ricostruire – aggiungeva - delle Chiese d'Italia, storie di comunità diocesane, numerosissime, connotate da differenze essenziali o almeno non trascurabili».

---

17. SAMARITANI, *Il "Monasticum Benedictinum"*, 466.

18. ID., *La "cura animarum" e la religiosità popolare a Ferrara nei secoli XIII-XIV*, «Analecta Pomposiana», 9 (1984), 1-269; ID., *Terziari francescani conventualizzati ed eremiti comunitari d'indirizzo riformatore pastorale a Ferrara dalla fine del '300 alla prima metà del '400*, «Studi francescani», 80 (1983), 409-42.

19. «...fortemente contiamo sull'istituto Centro Studi Storici Pomposiani che in realtà ha già tanto funzionato, in un fraterno scambio ed in armonico piano d'indicazioni, per la preparazione del presente Convegno, e che, ancor più, ci auguriamo funzioni in futuro prendendo le mosse ideali dal fervore di oggi. Stiamo dando ad esso una forma giuridica per ottenerne una vitalità anche economica, mentre ci permettiamo annunciare la nascita del proprio organo diffusivo: una miscellanea annuale, strettamente storica e strettamente scientifica, dal nome *Analecta Pomposiana*. Nel nostro modesto lavoro, l'aggettivo riguarda solo la nostra persona, non possiamo fare a meno di rapportarci anzi di prendere il via da quella visione d'indirizzo e soprattutto da quei fini prossimi ed ultimi che sono emersi qualche anno fa nell'elevato dibattito Leccisotti-Penco *De Monastica Italiae Historia conscribenda*: SAMARITANI, *Il "Monasticum Benedictinum"*, 460-61.



Se si accostassero a Monsignore le espressioni che due ecclesiastici umanisti riferirono al cardinale e umanista Nicolò Cusano – *homo in omni genere litterarum tritus* (Enea Silvio Piccolomini), *vir eruditissimus, et indagator continuus* (Francesco Pizolpasso) – certamente non si negherebbe il vero e tuttavia non si coglierebbe quel “più giù” che è il suo stile umano e cristiano di stare in mezzo agli altri, quel singolare modo di scavare dentro alla storia per cercarvi frammenti di storia minuta, quotidiana, di gente qualsiasi. Una volta, introducendo un convegno, per presentare se stesso, usò il titolo del latinista comacchiese Alessandro Zappata: *Multum demissus homo*<sup>20</sup>. Egli ci appare così in sintonia con le parole di Huizinga quando afferma che:

La storia, al pari della scienza naturale, guarisce dall'egocentrismo, guarisce dall'abitudine di sopravvalutare ciò che ci circonda e ci tocca direttamente. Che c'è di più bello, per l'uomo, del veder cadere nel tempo e nello spazio i limiti della propria ristretta personalità, del vedersi legato a ciò che è stato e a ciò che sarà? Che c'è di più salutare del vedere l'eterna imperfezione e l'eterna aspirazione, la limitatezza di tutte le facoltà umane, la dipendenza di tutti, anche dei geni e degli eroi, da una potenza superiore? Chi professa la storia per sincero amore per il passato, non deve temere i mali dello storicismo. Nella storia egli vive una forma di libertà spirituale che è quanto di più sublime gli sia concesso. [...] La nostra coscienza storica, oggi, può operare solo in libertà e umiltà<sup>21</sup>.

---

20. «A me - *multum demissus homo* - se è lecito appropriarsi il titolo autobiografico di un carne del latinista comacchiese Alessandro Zappata, non si adatta, non dico una prolusione, ma neppure un meno impegnativo discorso d'apertura. Mi limito, appena e sottovoce, a riecheggiare alcuni comuni pensieri e intendimenti, quale introduzione»: A. SAMARITANI, *Introduzione a La civiltà comacchiese e pomposiana dalle origini preistoriche al tardo medioevo*. Atti del Convegno nazionale di studi storici (Comacchio, 17-19 maggio 1984), Bologna 1986, 11.

21. «Servire la scienza è un atto di rispetto e di soggezione, ma soggezione esclusivamente a ciò che vi è di più alto, non a sistemi di potere transitori, anche se questi si appellano fortemente ai nostri istinti più vitali. Nulla è più pericoloso per l'avvenire della scienza, nulla minaccia più gravemente di soffocare lo spirito scientifico, che il falso eroismo del nostro tempo, la forma moderna del primo peccato capitale, la superbia. [...] Al pari della filosofia e delle scienze naturali, la storia è per noi una forma di verità che riguarda il mondo. Esercitarla è un modo di cercare il senso di questa nostra esistenza. Noi ci rivoliamo al passato per un desiderio di verità e per un'esigenza vitale. Ed è in queste due direzioni che la storia, assai più della maggior parte delle altre scienze, deve agire per un gran numero di uomini che la accolgono in sé e la rielaborano nella loro vita. Una scienza storica che agisse soltanto per un gruppo esoterico di specialisti, non assolverebbe la sua vera funzione. Poiché la stessa comunità civile si rivolge ad es-

Con il titolo *Imago hominis* non si vuole solamente dire il legame, le corrispondenze e le sinergie tra spiritualità ed Umanesimo in senso lato, il loro dar forma all'uomo, il focalizzarsi entrambe su di lui, come pure il loro essere dall'uomo informate; si vorrebbe qui anche indicare quale sia la "cifra sintetica", ricapitolativa, per comprendere e raccogliere sotto un profilo unitario le multiformi espressioni testuali della ricerca storica di mons. Samaritani; esse convergono in un punto: ci narrano appunto l'*Imago hominis*.

Tale immagine è venuta costruendosi come attraverso un puzzle di frammenti, grazie ad un lavoro oneroso, di paziente e continua "spigolatura", – avrebbe detto così anche Adriano Franceschini – sia per l'esiguità dei documenti<sup>22</sup>, sia perché logicamente sparpagliati ovunque; basti ricordare la ricostruzione del *Codice Diplomatico Pomposiano* non solo attraverso le fonti cassinesi ma anche attraverso il reperimento e lo studio delle carte dei benefici patrimoniali legati a dipendenze territoriali del monastero nell'Italia centro settentrionale<sup>23</sup>. Spigolatura paragonata dallo stes-

---

sa per sapere. Tale comunità vuole e deve *rendersi conto* del proprio passato. E ciò vale per ogni civiltà, anche per la più ottusa e arcaica. [...] Alla storia premono il distacco, il contrasto, le prospettive. Nel passato non ricerchiamo soltanto ciò che è affine e corrispondente alle nostre attuali condizioni, ma anche ciò che è opposto, completamente estraneo. La comprensione storica nasce proprio da questo spaziare fra due poli molto distanti. Comprendere il mondo nel passato e mediante il passato: questa è l'aspirazione della storia. Ancora una volta, non solamente per ricavare dalla conoscenza del passato quella del presente. La vera storia studia il passato anche per il significato che ha in sé e per sé. Lo scopo da raggiungere non è trarre una utile lezione per un determinato caso che si verificherà nel prossimo futuro, ma trovare un punto fermo nella vita. Rendersi conto, sapere bene dove siamo, determinare la nostra posizione in base a punti di orientamento molto distanti nel tempo, questo è il lavoro dello studioso di storia»: HUIZINGA, *La scienza storica*, 95, 106-109.

22. L. Chiappini ricorda che, nell'occasione del Sesto Centenario dell'Università ferrarese, mons. Samaritani si sottopose per tempo – alcuni anni prima – "ad un'onerosa fatica, quella di esaminare circa quattromila documenti inediti per lumeggiare nelle sue molteplici articolazioni la vita religiosa e non solo religiosa a Ferrara nel cinquantennio dal 1348 al 1399, in modo da render conto delle motivazioni le più varie sottese ad un avvenimento di quello spessore, che vanno ricondotte ovviamente non solo ad una pur meritevole estemporanea iniziativa di un signore cittadino o alla benevolenza di un pontefice ma soprattutto ad una situazione storica – nei versanti religioso, economico, sociale, politico – che ne rappresenta l'autentico antefatto": A. SAMARITANI, *Una Diocesi d'Italia: Ferrara nel cinquantennio in cui sorse l'Università (1348-1399)*, Università di Ferrara 1991, X - 886 pp. (in coedizione con «Atti e Memorie», Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria, s. IV, 8, 1991), p. V.

23. Cfr.: ID., *Presenza monastica ed ecclesiale di Pomposa nell'Italia centro-settentrionale (secc. X-XIV)*, Ferrara 1996; ID., *Statuta Pomposiae annis MCCXXCV*

so mons. Samaritani al lavoro che anima la vita di un formicaio o a quello di un'ape operaia: «Nulla più il mio lavoro, il mio apporto complessivo, di quella di un formicaio, o se volete, di una ape operaia che lascia a più dotati costruire panoramiche sintesi d'assieme, verso le quali non sono portato»<sup>24</sup>. E tuttavia si rimane stupiti degli spunti narrativi, dei “profili”, come acqueforti e dei richiami contestualizzanti i dati analitici, veri acquarelli paesaggistici, come pure delle sintesi panoramiche che si incontrano all'inizio o alla fine dei suoi lavori, o alla presentazione di libri e ancora le sintesi ricapitolative preparate per le conferenze. Qui tutto è contenuto, intrecciato, tutto si richiama a vicenda e riverbera sprazzi di senso pur nell'umiltà del tratto e nella modestia interpretativa. Questi preziosi testi mi sono così sembrati assomiglianti ad *insulae* interpretative affioranti dalle acque, porticcioli, una sosta desiderata dai *velatores* testuali bramosi di “rendersi conto” e finalmente fare il punto del viaggio, interiorizzando nuovi spunti di senso e di storia.

Osservava L. Chiappini, presentando la bibliografia del 1996: «C'è in monsignor Samaritani un'estrema attenzione alla ricerca dei dati e delle notizie. I suoi lavori ne traboccano in misura straordinaria. Ma non si tratta di una forma, sia pur rara e sorprendente, di erudizione. Il dato e la notizia sono sempre considerati in funzione del quadro complessivo, del giudizio di assieme»<sup>25</sup>.

Credo che questo quadro complessivo si focalizzi ancora una volta in riferimento all'*Imago hominis* e converga in esso, poiché si iscrive in quell'orizzonte più ampio di significato che è quello di “servire l'uomo”<sup>26</sup>; è stata questa l'aspirazione e la meta spiritua-

---

et MCCCXXXVIII-LXXXIII, Rovigo 1958, («Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria». Monumenti, IV); ID., *Regesta Pomposiae*, Rovigo 1963, («Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria». Monumenti, V): *annis 874-1200*, 234; l'opera è apparsa pure in «Monumenta historica ecclesiae comaclensis», vol. 1; ID., *Spiritualità ed ecclesialità di Pomposa*, in *Pomposia monasterium in Italia princeps - IX Centenario del Campanile (1063-1963)*, Bologna 1963, 9-10; 2 ed., Codigoro 1965, 9-10.

24. ID., *Presentazione del libro: Vita religiosa e autoriforma (cattolica) nella Cento pretridentina (aa. 1423-1539)*, Cento 2008, testo letto dal dattiloscritto, 9.

25. Fui curatore di una prima bibliografia di mons. Samaritani nel 1995 in fotocopia; mi si chiese, da parte dell'editore Corbo, il file che avevo realizzato, così uscì, nel 1996 un testo bibliografico a stampa: *Bibliografia di Antonio Samaritani 1957/1996*, Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria, introduzione di L. CHIAPPINI, Ferrara 1996; seguì una seconda bibliografia nel 2007 promossa e realizzata dal Comune di Cento in occasione dell'VIII riconoscimento Città di Cento, con la stessa prefazione di L. CHIAPPINI del 1996: *Antonio Samaritani. Passione per libertà e verità. Sacerdote e studioso 1949/1999*, Ferrara 2007, 2.

26. «E un'altra cosa dovremo rilevare: tutta questa ricchezza dottrinale è ri-

le del Concilio Vaticano II unitamente a quella spiritualità del “Samaritano”, connotata dall’incontro e dal dialogo con la modernità e dalla fiducia nell’uomo; “servire l’uomo” è pure ciò che ha conferito grandezza ed ha caratterizzato l’impegno in favore della *di-gnitas humana* propria dell’Umanesimo. Convergenza di polarità sulla realtà umana dunque. È ancora L. Chiappini che mi conferma in questo orientamento interpretativo:

Ma a qual fine una così spossante fatica? Perché restare al tavolo di lavoro ininterrottamente dieci, dodici ore al giorno tutti i santi giorni dell’anno? Ebbene, qui emerge in tutta evidenza la sua statura. L’obiettivo è la conoscenza dell’uomo, della sua attività, delle sue speranze, delle sue illusioni, delle sue conquiste e dei suoi errori. Ma di tutti gli uomini, non solo e soprattutto di quelli ritenuti i più grandi perché dominatori in un modo o nell’altro del prossimo loro e neppure privilegiatamente di

---

volta in un’unica direzione: servire l’uomo. L’uomo, diciamo, in ogni sua condizione, in ogni sua infermità, in ogni sua necessità. La Chiesa si è quasi dichiarata l’ancella dell’umanità, proprio nel momento in cui maggiore splendore e maggiore vigore hanno assunto, mediante la solennità conciliare, sia il suo magistero ecclesiastico, sia il suo pastorale governo: l’idea di ministero ha occupato un posto centrale. [...] La Chiesa del Concilio, sì, si è assai occupata, oltre che di se stessa e del rapporto che a Dio la unisce, dell’uomo, dell’uomo quale oggi in realtà si presenta: l’uomo vivo, l’uomo tutto occupato di sé, l’uomo che si fa soltanto centro d’ogni interesse, ma osa dirsi principio e ragione d’ogni realtà. Tutto l’uomo fenomenico, cioè rivestito degli abiti delle sue innumerevoli apparenze; si è quasi drizzato davanti al consesso dei Padri conciliari, essi pure uomini, tutti Pastori e fratelli, attenti perciò e amorosi: l’uomo tragico dei suoi propri drammi, l’uomo superuomo di ieri e di oggi e perciò sempre fragile e falso, egoista e feroce; poi l’uomo infelice di sé, che ride e che piange; l’uomo versatile pronto a recitare qualsiasi parte, e l’uomo rigido cultore della sola realtà scientifica, e l’uomo com’è, che pensa, che ama, che lavora, che sempre attende qualcosa il «filius accrescens» (*Gen.* 49, 22); e l’uomo sacro per l’innocenza della sua infanzia, per il mistero della sua povertà, per la pietà del suo dolore; l’uomo individualista e l’uomo sociale; l’uomo «*laudator temporis acti*» e l’uomo sognatore dell’avvenire; l’uomo peccatore e l’uomo santo; e così via. L’Umanesimo laico profano alla fine è apparso nella terribile statura ed ha, in un certo senso, sfidato il Concilio. La religione del Dio che si è fatto Uomo s’è incontrata con la religione (perché tale è) dell’uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? uno scontro, una lotta, un anatema? poteva essere; ma non è avvenuto. L’antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l’attenzione del nostro Sinodo. Dategli merito di questo almeno, voi umanisti moderni, rinunciatari alla trascendenza delle cose supreme, e riconoscerete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell’uomo»: PAOLO VI, Discorso di chiusura del Concilio, Martedì, 7 dicembre 1965.

quelli che si sono segnalati ai più alti livelli nel campo dello spirito e in particolare nelle varie espressioni della millenaria vita ecclesiastica. E di tutti si considera al servizio, quando si accorge che qualcuno è in difficoltà e ha bisogno di aiuto. [...] Ogni uomo è oggetto della sua affettuosa attenzione<sup>27</sup>.

## 2. Una questione di stile

Non appena l'applicazione di un metodo storico, ma uno stile. Mons. Samaritani avviato al metodo filologico nel campo della ricerca storica già ai tempi del Seminario da p. Francesco Bedini, gesuita insegnante di Sacramentaria, compì i suoi studi di teologia e di storia della Chiesa a Roma tra il Laterano e la Biblioteca vaticana, frequentata più che assiduamente; Mons. Pietro Palazzini era preside agli studi alla Lateranense ed aveva come insegnante di storia mons. Michele Maccarrone, già direttore della Rivista di Storia della Chiesa in Italia. Tuttavia in posizione dialettica alla linea storiografica della chiesa ufficiale mons. Samaritani sentì subito congeniale alla sua indole "l'orientamento positivista" in linea con autori come Cinzio Violante, Giovanni Tabacco e Gabriella Rossetti e localmente si sentì coinvolto nell'opzione storiografica di studiosi del Novecento quali Fedele Savio, Francesco Lanzoni, sacerdote a Faenza e Girolamo Zattoni, sacerdote a Ravenna.

«Di tendenza neo-positivista, – così egli mi disse in un altro incontro, – diffidava costantemente delle sintesi elaborate e rielaborate in base ad un complesso di fonti ferme e ridotte, circoscritte a particolari aree territoriali e mentali cittadine d'Italia, come Firenze, Milano, Napoli; fonti che venivano usate anche come parametri generali per la storia della Chiesa». Così mons. Samaritani si distanziò da un orientamento metodologico storiografico puramente universalistico, alquanto astratto, incapace di scavare realmente nel tessuto vitale di una Chiesa, ritenendo sostanzialmente irrilevanti le prospettive e gli apporti locali. In questo modo non venivano arricchiti di nuovi apporti i parametri generali, rivisitando appena, sterilmente, «sottigliezze interpretative», non di rado poste tra il dialettico e l'artificioso», come un: *Aquas in mare fundere* (Ovidio *Amores* 2, 10, 14).

Mons. Samaritani prese pure le distanze da un localismo introverso, puramente erudito, per aprirsi a problematiche e metodiche di carattere generale; è pertanto nella duplice polarità di interscambio tra universale e particolare che metodologicamente è an-

---

27. CHIAPPINI, *Introduzione a: Antonio Samaritani. Passione per libertà e verità*, 2-3.

data formandosi la tessitura testuale dei suoi lavori. In questa ricerca innovativa che lo portava più giù” a cimentarsi in nuovi scavi, gli furono di esempio il prof. Paolo Sambin di Padova e la sua scuola<sup>28</sup>, anche se, egli, era costretto a ricercare in un diverso e più arduo contesto, raffigurato bene dalla diversità che c'è tra il “mietere” e lo “spigolare”; più arido e povero quello ferrarese, molto più ricco di risorse e sovrabbondante di fonti quello padovano. Neppure l'avviliva il constatare un certo isolamento, in cui l'orientamento metodologico intrapreso lo aveva posto e questo accadeva sia in rapporto al mondo laico, accademico, della ricerca storica, sia quello ecclesiastico ufficiale.

Un significativo esempio circa la metodologia lo abbiamo in un passaggio del corposo lavoro svolto in occasione delle celebrazioni del VI centenario dell'Università cittadina:

Il taglio storiografico prescelto, poi, è quello dell'onesta, per quanto frammentata, narrazione, desumibile fra l'altro quasi unicamente dalle fonti documentarie-notarili superstiti (e, per giunta, diplomi sciolti appena e non serie gestionali amministrative unitarie) rispetto a quelle cronachistiche, giuridiche, letterarie, ecc. scarsamente, invece, rappresentate. Entro tale limitativo panorama euristico, pur perseguendo sempre il raccordo al quadro ambientale della più ampia storia locale e generale, non si è potuto in tutti i casi giungere a consistenti e probanti delimitazioni. Il limite intrinseco delle fonti non ha, alle volte, per-

---

28. P. SAMBIN, *L'ordinamento parrocchiale di Padova nel Medioevo*, Firenze 1941; *Aspetti dell'organizzazione parrocchiale a Padova nel primo trentennio del sec. XIII*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 7 (1953), 150-80. *Voci d'archivio: la scuola di Paolo Sambin*, a cura di U. PISTOIA, Padova 2002. «Egli quasi si divertiva a dichiarare nei titoli dei suoi lavori che le sue erano spigolature, briciole, bussole, noterelle, schede, quasi volesse umilmente sminuire le dimensioni delle sue ricerche, che invece rivelavano, come ha osservato finemente Marino Berengo, il suo gusto per il particolare, per le figure minori e per la vita dei luoghi e la sua simpatia per gli omonimi, che costituiscono, come si sa, una delle maggiori insidie per lo storico, ma che, una volta chiariti, divenivano per lui motivo di intime soddisfazioni intellettuali. Contrario per sua natura a facili esibizioni e inutili declamazioni, le sue ricerche, anche per coerenza con lo stile di vita da lui scelto, sempre rigoroso e severo, modesto e riservato, si muovono dunque in un ambito ristretto, circoscritto, che non costituisce però un limite ai risultati della sua indagine. Esse rivelano infatti un preciso e sicuro metodo scientifico, che suscitò l'ammirazione anche dell'illustre storico americano Robert Brentano, il quale, ancora nel 1986, gli riconosceva un modo nuovo di studiare la storia ecclesiastica, definendolo con felice espressione *The Sambin Revolution*»: F. SENECA, *Ricordando Paolo Sambin*, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia 2005, 7-8.

messo emettere, infatti, valutazioni precise o solo di tendenza, ritenute indebite<sup>29</sup>.

Un altro esempio molto significativo per l'inquadramento che offre dei possibili temi e ambiti di ricerca in contesti ancora inesplorati nelle chiese locali è quello che troviamo in un saggio per un convegno di *Ravennatensia*; nella conclusione egli si fa pacato sostenitore dell'urgente necessità di incamminarsi nella direzione di coniugare «la storia sociale a quella istituzionale delle nostre Chiese locali»<sup>30</sup>:

A tutt'oggi le tematiche<sup>31</sup> corrvamente toccate e le altre, ancora molte, da me tralasciate, non sono state sostanzialmente ancora, e giustificatamente, recepite dai convegni dell'Associazione dei professori di storia della Chiesa in Italia e dagli altri promossi dalla "Rivista di Storia della Chiesa in Italia". Manco di qualsiasi autorevolezza per dire a noi di "Ravennatensia", pur sommessa-mente, di farcene ulteriori, originali interpreti e assidui frequentatori di queste tematiche. Si tratta, in una parola, di coniugare la storia sociale a quella istituzionale delle nostre Chiese locali<sup>3</sup>.

Le linee sintetiche di tale stile euristico e storiografico sono già presenti in una serie di saggi contenuti in *Medievalia* 1970<sup>33</sup>.

---

29. SAMARITANI, *Una Diocesi d'Italia*, 3.

30. ID., *Nuove emergenze del medioevo religioso in Emilia-Romagna da indagare*, «Ravennatensia», 19 (2002), 164.

31. «Qualora si approfondiscano tematiche come quelle degli *eremiti*, dei *frati di penitenza*, delle *pinzocchere e relativi beghinaggi*, dei *conversi*, degli *oblato*, dell'*istituto dei poveri di Cristo*, delle *congregazioni del clero*, degli *assetto religiosi di vicinia* in città e in campagna, degli *ordini mendicanti minori* e pressoché sconosciuti (saccati, valverdini, guglielmi, giamboniti), e della panoramica dei testamenti, vale a dire di tutto un mondo che sta tra l'istituzionale, il laicale, il popolare, si avverte che diocesi pur contigue hanno vistose differenze. Ed è proprio in questo sottobosco, che si dipanano varianti fondamentali che non è facile recepire ed illustrare perché non studiate nelle vere e proprie particolarità con metodi appropriati di rilievo, così da ritenere che in una diocesi siano presenti e in altre no, mentre lo sono ovunque in un pluralismo tuttavia di differenziazioni»: *ivi*, 155.

32. *Ivi*, 164.

33. «I problemi abbisognevole ancor di studio nella storia religiosa medioevale di Comacchio, a facile intuito, si raggruppano attorno a ben distinti nuclei, primo dei quali quello concernente la diffusione del Cristianesimo, il presentarsi della diocesi, la successione primitiva dei suoi vescovi con il connesso problema delle origini della città. Il secondo, invece è facile incentrarlo sulle ricerche della pieve di S. Maria in Padovetere, dell'abbazia di Pomposa, della canonica di Cella Volana, nonché della diffusa presenza monastica, che, a loro volta confluiscono a ri-

Dice un proverbio indiano: *La speranza è come una strada di campagna, che si forma perché la gente inizia a percorrerla*. Così è stato per mons. Samaritani: ha iniziato a percorrere la nostra storia con il conforto della speranza che gli veniva dalla sua anima, ha così aperto anche a noi, non una, ma molte strade percorrendo le quali ci è ora possibile attingere alle sorgenti vive della memoria storica della nostra chiesa e ritrovare un poco della nostra identità; quel *proprium* del nostro carisma di chiesa locale, formatosi nel tempo attraverso un processo di incarnazione dell'Evangelo nella vita di ogni giorno; e ciò per continuare a vivere non solo in una tradizione quasi bi-millenaria ma anche per rilanciare in novità di stili di vita la stessa tradizione che si è ricevuta, facendola interagire e fruttificare con i tempi nuovi. Il vescovo Filippo Franceschi ricordava a volte l'espressione di S. Ambrogio: «*Nova semper quaerere et parta custodire*, cercare sempre le cose nuove, e custodire quelle acquisite» e il card. Martini riferì questo passo di Ambrogio all'omelia per le esequie del laico Giuseppe Lazzati che la citava spesso, ricordando che, con questo detto, Lazzati testimoniava la sua «visione dinamica di una verità che progressivamente si disvela alla mente e al cuore dell'uomo e la sua cordiale apertura al nuovo che emerge nella storia». Un'apertura, tuttavia, sottoposta «a severo vaglio critico, a lucido discernimento»<sup>34</sup>.

Mons. Samaritani era indirizzato in particolare – mi disse testualmente in uno dei nostri incontri – «alla ricerca dei movimenti fluidi di base, all'incrocio tra la religiosità istituzionale (diocesana, pievale, parrocchiale) e quella laicale e/o popolare del basso medioevo»<sup>35</sup>, ed

---

solvere i problemi del primo nucleo, anzi ne sono i settori, per il vasto materiale superstito, più validi per ogni ricerca medioevale su Comacchio. Il terzo volge alla trattazione della varia diplomatica: papale, imperiale, locale troppo polemicamente trattata nel '700 ed oggi abbisognevole di più serena, approfondita critica. È principalmente qui che si potrebbero scontrare un positivismo ipercritico ed un eruditismo campanilistico, ambedue mancanti di ampia visione di assieme. Ecco, i grandi scogli di ogni storiografia locale. Il quarto, più modesto, accoglie lo studio delle località suburbane particolarmente determinanti a fissare il contesto ambientale dei problemi storici principali. Sotto questa quadruplice direttiva, abbiamo affrontati, anche in base a nuove fonti e con lo sguardo rivolto ai fenomeni generali del medioevo, alcuni fra quelli che ritenevamo i più urgenti punti di indagine e di elaborazione, rimettendo ad ulteriori, eventuali ricerche l'attenzione su altri di non minore importanza»: A. SAMARITANI, *Medievalia e altri studi*, Ferrara 1970 («Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria. Atti e Memorie», s. III, 9), 9-10.

34. Omelia pronunciata dall'Arcivescovo di Milano in occasione delle esequie nella basilica di S. Ambrogio, il 20 maggio 1986.

35. Si vedano i saggi degli anni 1984, 1985, 1986, 1989, 1991, 1992, 1995, 1996, 1997, 1999 in *Antonio Samaritani. Passione per libertà e verità. Sacerdote e studioso 1949/1999*, Ferrara 1999.



era motivato e spinto in questo dalla stagione conciliare e post-conciliare che riscopriva la Chiesa locale», ma soprattutto si sentiva mosso da un sentire più profondo e intimo, che lo guida anche oggi, «la propensione ad una spiccata vocazione di “cultore della storia della povera gente”», quella storia che non si trova nelle grandi storie, soprattutto quella che celebra i vincitori, ma è inscissa in quella storia di kenosi del Crocifisso che per Paolo è il punto di convergenza e irradiazione di tutte le storie di kenosi mai raccontate, che salgono dal passato e che ancora il futuro racchiude; storie tutte presenti e raccolte come le gocce d'acqua nell'otre di Dio, anche le nostre storie dunque; il salmista infatti ci ha ammaestrati: «I passi del mio vagare tu li hai contati, nel tuo otre raccogli le mie lacrime: non sono forse scritte nel tuo libro?» (Sal 56,9) <sup>36</sup>.

Così a questo bacino testuale, formato da una duplice polarità come un'ellisse, la voce e la testimonianza della chiesa locale da una parte e quelle dei poveri dall'altra, si alimentano come da una duplice fonte gli studi successivi di mons. Samaritani <sup>37</sup>.

---

36. Significativi i contributi storiografici a questo tema degli ultimi e dei poveri degli storici della chiesa in America Latina: «Il programma della missione storica del fondatore del Cristianesimo è, al tempo stesso, la missione e l'essenza della Chiesa. Questo programma fu enunciato da Gesù Cristo quando aprì il rotolo di Isaia al capitolo 61,1. Si recò a Nazaret [...] e trovò il passo dove era scritto: “Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione [...] Oggi si è adempiuta questa scrittura che voi avete udito con i vostri orecchi” (Lc 4,16-21). Se “evangelizzare i poveri” è stato il suo obiettivo storico concreto e l'obiettivo specifico della sua Chiesa, questo deve ugualmente essere il criterio assoluto e primario dell'interpretazione cristiana della storia della Chiesa: un'interpretazione scientifica, ma allo stesso tempo cristiana (nella prospettiva della fede). Il «senso» dell'avvenimento si deduce allora dal suo rapporto (positivo o negativo) con il povero, con l'oppresso, con il popolo semplice. Il criterio per scrivere la storia della Chiesa non è il trionfalismo delle grandi cattedrali e lo splendore dell'incoronazione degli imperatori da parte del papa, ma la carità nella «frazione del pane» delle comunità cristiane, perseguitate, povere, missionarie, profetiche. Una storia nella prospettiva del popolo, per il popolo, dello stesso popolo in funzione pastorale, catechetica, evangelizzatrice»: *La chiesa in America Latina*, a cura di E. DUSSEL, Assisi 1992, 20-21.

37. Trascrivo testualmente dagli appunti presi: «A partire dal 1970, gli studi di mons. Samaritani si situano, in area ferrarese, sull'eremitismo laico (1980), e su quello chiericale/pastorale (1970, 1983), sui frati di penitenza (il più specifico ordine religioso laicale del medioevo) (1972), le confraternite battute (1975), gli asceti individuali premonitori di riforme (1976, 1985), le confraternite di “vicinia” in città e nel forese (1972, 1982), la religiosità laicale-popolare (1978, 1979, 1984, 1985 e sempre), le libere congregazioni chiericali (1978, 1980), i conversi, gli oblati e i servi di masnada (1980), i “poveri di Cristo” con il loro “padre” (il vescovo) e il loro “sindaco” diocesano (1980, 1985), le beghine-pinzocchere (1984)

Lo stile, in prospettiva fenomenologica, è la figura sintetica, contenutistica e comunicativa insieme del nostro modo di abitare il mondo circostante, di stare e vivere nella storia di ogni giorno in relazione alla gente, è l'immagine che di noi percepiscono gli altri. Si parla di stile cristiano o meglio del *Cristianesimo come stile*<sup>38</sup> quando il contenuto del credere cristiano è inseparabile dal modo di comunicarlo ed è contrassegnato dalla forma con cui ci si situa in relazione al proprio ambiente. Lo stile è la coerenza e la concordanza<sup>39</sup> che si dà tra il contenuto di un'opera o di un testo e la sua forma; la qualità stilistica di un atteggiamento o di un avvenimento si dà quando i soggetti di tali situazioni comunicano attra-

---

con le loro dimore di miseria, gli ospedali-ospizi, le case dei poveri, le mentalità religiose diffuse, colte in particolare nell'ora del testamento (1982, 1987, 1992, 1995, 1999), i nuovi ordini mendicanti – i grandi e i minori (cassati dal Lugdunense II, 1274) – in sé e nella loro dialettica con il problema della “cura animarum” (1984) e nei loro rapporti innovativi con le istituzioni ecclesiastiche pubbliche, i centri del potere civile e, infine, la religiosità minuta (1982, 1984, 1985, 1986), sempre entro l'ambito dei secoli XII-XIV. Per i secoli IX e XI e per il secolo XV, figure e modelli di “preriforma” e “riforma cattolica” nell'ambito rispettivo delle età ottoniana e salica e di quello quattrocentesco della devotio moderna, trattando infine delle pievi cittadine e campestri (1991, 1992, 1995), alle volte immediatamente soggette alla S. Sede (1986), e dei comuni rurali (1985, 1986, 2004). Quanto ricercato viene poi interpretato anche in prospettiva di una più ampia storia sociale, per così dire globale.

38. Si è debitori, su questo tema veramente innovativo e stimolante dello “stile”, agli studi del gesuita Christoph Theobald, docente di teologia fondamentale e dogmatica al Centro Sèvres di Parigi, caporedattore della rivista «Recherches de sciences religieuses», collaboratore della rivista «Études». Cfr.: CH. THEOBALD, *Cristianesimo come stile, un modo di far teologia nella post-modernità*, 2 voll., 1, Bologna 2009; ID., *Trasmettere un vangelo di libertà*, Bologna 2010; ID., *Le Fils unique et ses frères*, in M. FÉDOU, *Le Fils unique et ses frères. Unicité du Christ et pluralisme religieux*, Paris 2002; ID., *I racconti di Dio*, «Il Regno-att.», 2 (2010), 50-61; ID., *La Scrittura e la fede: la rivelazione nel nostro tempo*, «Il Regno-doc.», 7 (2005), 22-27; ID., *La teologia nella post-modernità: il cristianesimo come stile*, «Il Regno-att.», 14, 2007, 490-501; ID., *Il Concilio e la “forma pastorale” della dottrina*, in *Storia dei dogmi*, 4. *La Parola della Salvezza*, Casale Monferrato 1998, 415-48.

39. «Si offre qui il criterio di coerenza o di concordanza tra forma e contenuto come caratteristica ultima del concetto di stile, l'opera o l'esistenza incarnata che esprimono esse stesse le condizioni secondo le quali intendono essere ricevute e approvate. È dal seno stesso della storia che «sorge» così ciò che si rivelerà «autentico», nel senso del criterio appena proposto, senza mai imporsi dall'esterno, a immagine della Sapienza biblica che ci accompagna in questo cammino di apprendimento. Si comprende allora come, a questa tappa, le nozioni di stile e di santità biblica si definiscano reciprocamente; certamente non senza problemi perché il cammino percorso ci ha anche insegnato che nessuna tradizione – tanto meno la tradizione cristiana – può rivendicare la santità per sé sola, col rischio di abbandonare pericolosamente l'inammissibile pluralità dei modi di abitare uno stesso mondo, intrinsecamente legata al concetto di stile»: THEOBALD, *Cristianesimo come stile*, 45-46.

verso la realtà esteriore ciò che li abita interiormente. Lo stile allora si relaziona non solo alle cose, ma alla personalità come ad una totalità in sviluppo che abita e continuamente informa la sua opera o i gesti che costituiscono il suo comunicarsi nell'ambiente circostante. La categoria dello stile, in teologia, esprime ad un tempo il *contenuto* e la *forma della fede*, in quanto criterio regolativo della presenza del cristiano nel mondo. Si tratta di ricomprendere il modo di fare teologia nella dialettica tra identità cristiana e stile, nel coniugare insieme la singolarità della fede in Gesù Cristo e la pluralità degli stili di vita cristiana.

Il Concilio Vaticano II, entrando in dialogo con il mondo moderno intraprese la via di un "aggiornamento" della Chiesa; essa iniziò cioè la ricerca di un linguaggio, di uno stile che fossero congeniali per rintracciare concordanze e dialogare con gli uomini del proprio tempo, prendendosi particolarmente a cuore la libertà e la dignità umana<sup>40</sup>, senza tradire la sua vocazione ultima: essere segno e strumento della santità di Dio nella santità della vita degli uomini (*Gaudium et Spes*, 22)<sup>41</sup>.

Fu un ritorno agli stili del Fondatore e fondativi dell'*Ecclesia*. Si ritornò alle fonti bibliche patristiche, liturgiche e si ricomprese la storia come storia di salvezza e dunque come luogo teologico della rivelazione della Parola di Dio e del suo agire salvifico per gli uomini. Questo significò ritornare a narrare biblicamente e teologicamente il Dio di Gesù come soggetto della storia, come presenza generatrice di storie di santità<sup>42</sup>. Si narra in un antico *mi-*

---

40. «La *Gaudium et Spes* è il testo che, con la *Dignitatis humanae*, ha suscitato il più grande interesse presso i nostri contemporanei, ben al di là dei circoli cattolici. Ciò dipende sia dal suo stile che dai problemi trattati. Al momento della sua elaborazione, i due gruppi (partigiani ed oppositori) sono sensibili allo stile del documento ed intuiscono la posta in gioco legata alla questione aspramente discussa del *modus loquendi* della costituzione»: G. ROUTHIER, *Il Vaticano II come stile*, «La Scuola Cattolica», 136 (2008), 9-10.

41. La santità di Dio nella vita degli uomini è il suo amore, il dono e il compito dell'unità e della comunione; l'universale vocazione alla santità (*Lumen Gentium*, 40) è universale chiamata a vivere la comunione con Dio e tra noi (*Lumen Gentium*, 1). *Gaudium et Spes*, 42: «Promuovere l'unità corrisponde infatti alla intima missione della Chiesa, la quale è appunto "in Cristo quasi un sacramento, ossia segno e strumento di intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano"». «Noi siamo amati, smisuratamente amati. L'economia della grazia, quella di cui la Chiesa è sacramento, cioè segno e strumento, porta a questa rivelazione, a questa religione, a questa comunione: Dio è carità (*Ibid.* 4, 16). Di questo ha bisogno la Chiesa: di capire sempre meglio ch'essa è amata; è sotto il cono di luce e di fuoco d'un Amore infinitamente personale ed effusivo»: PAOLO VI, Udienza generale, 25 ottobre 1972.

42. «Ricordiamo che lo statuto principale della teologia narrativa [...] il gesto della narrazione biblica consiste nel mettere Dio in posizione di "soggetto" di un

*drash* che «Dio ha creato gli uomini perché Egli – benedetto sia – adora i racconti». Gli uomini e le donne nella storia vengono così convocati in amicizia dalla Parola di Dio, interpellati nella loro soggettualità e relazionalità comunitaria in un dialogo salvifico che chiama sempre di nuovo e non si stanca di attendere una risposta.

Nell'ambito ecclesiale ciò ha comportato l'assunzione della svolta antropologica e della cultura come caratterizzante l'uomo, in quanto essa è ri-compresa come «ciò per cui l'uomo in quanto uomo diventa più uomo»<sup>43</sup>; essa punta così alla realizzazione dell'uomo in tutte le sue dimensioni, attraverso i gesti della vita quotidiana, le configurazioni del vivere sociale, le più alte espressioni delle scienze e delle arti. Si ha così un guadagno di prospettiva nella riflessione ecclesiologica, viene acquisito e focalizzato il carattere "soggettuale" di ogni chiesa locale, con tutto ciò che comporta questa acquisizione in termini di vita ecclesiale e di stile sinodale nelle relazioni tra i battezzati nel Popolo di Dio.

Ritornando a declinare insieme fede e vita, vangelo e storia, la chiesa cattolica si era così nuovamente riappropriata di uno stile pastorale e missionario. Anzi, oggi la prospettiva che emerge nel dibattito sulla ricezione conciliare è quella che interpreta *il Concilio Vaticano II come stile*<sup>44</sup>. Al concilio la *communio*, la vita tra le

---

intrigo universale. Nella seconda parte abbiamo affrontato questo legame intrinseco fra Dio e il racconto dell'umanità: anzitutto a partire dall'atto di «fede» come atto di ponderazione che è la sfida principale di ogni esistenza umana e che, iscrivendosi in un racconto individuale, è sostenuto e suscitato dal potenziale narrativo delle nostre tradizioni collettive; poi, a partire dall'inversione dossologica di una fede che collega l'insieme dei nostri racconti umani a colui che si consegna senza riserve ai nostri molteplici punti di vista e modi di farlo esistere liberamente nella storia. Ora, questo legame fra Dio e l'intrigo della storia umana riceve una nuova e ultima chiarificazione, [...] nella misteriosa concordanza di Dio con se stesso, totalmente impegnato nella comunicazione che fa di se stesso in coloro che senza violenza affrontano la violenza. [...] In realtà, la condivisione della santità stessa di Dio con una moltitudine introduce in ogni essere umano, del resto indipendentemente dal fatto di avere o meno una tradizione religiosa, un "limite" incredibilmente mobile fra un appello "smisurato" che risuona in lui, l'appello a essere come "Dio", e la sua propria «misura» umana (cfr. Mt 5,43-48). [...] Non potendo mai essere definito, l'incomparabile in noi chiede quindi di essere raccontato: essere raccontato in una moltiplicazione di racconti individuali e collettivi. Ma questa moltiplicazione sarebbe impensabile se la santità stessa di Dio non avesse assunto una figura storica unica e in modo tale da esprimersi in essa interamente – il che significa anche una volta per sempre – precisamente nella modalità di una moltiplicazione infinita [...] è la vittoria di Cristo sulla morte (cfr. Gv 10,18; Eb 2,14s) a rendere possibile la sua santità, a realizzarla e a offrire ad altri una stessa libertà (cf. Ap 12,11); un punto molto difficile da accettare in civiltà per le quali la morte non firma l'unicità di una vita»: THEOBALD, *Cristianesimo come stile*, 1, 46.

43. GIOVANNI PAOLO II, Discorso all'Unesco (2 giugno 1980), 7.

44. ROUTHIER, *Il Vaticano II come stile*, 5-32. «Se comunemente si afferma che

chiese nell'unica chiesa di Cristo, veniva compresa in relazione alla vita del mondo e in rapporto al futuro dell'umanità; la *Gaudium et Spes* riassumerà l'atteggiamento della chiesa verso l'umanità in

---

il Vaticano II rappresenta un caso particolare nella storia dei concili, non si riesce spesso a dire positivamente ciò che lo caratterizza. Si dirà che non è dottrinale, ma pastorale, che non è stato convocato nel momento in cui un'eresia particolare minacciava la Chiesa, come ricordava Giovanni XXIII nel suo discorso di apertura, o che non ha pronunciato anatemi. Se questi sono altrettanti modi negativi di caratterizzarlo, ciò dimostra a sufficienza che col Vaticano II si è in presenza di qualcosa di nuovo; e ciò che è nuovo, all'epoca di McLuhan, non è semplicemente il messaggio (l'enunciato, ciò che è detto): è ugualmente il modo di dirlo, l'atto ed il modo in cui è posta l'enunciazione. In questo senso, l'adagio di McLuhan vale anche per il concilio: *The medium is the message* e, se si è potuto dire "Lo stile è l'uomo", oggi si può tradurre "Lo stile è il Concilio". [...] In effetti, il Vaticano II è anche uno stile, uno stile che non inganna, uno stile che lo distingue dagli altri concili. [...] Come diceva Paolo VI, se nel Vaticano II la Chiesa ha offerto al mondo il suo aiuto e i suoi mezzi di salvezza, essa l'ha fatto – ed è una nuova caratteristica di questo concilio – [...] in un modo che contrasta in parte con l'atteggiamento che segnò alcune pagine della sua storia, adottando di preferenza il linguaggio dell'amicizia, dell'invito al dialogo. Non si può dunque interpretarlo a prescindere dalla novità di questo stile e di questo linguaggio. [...] Questa evoluzione deriva da una nuova coscienza del rapporto della Chiesa col mondo, che porta a definire un nuovo atteggiamento nei confronti della famiglia umana, in particolare verso le persone che non appartengono alla Chiesa, come pure uno sguardo nuovo sulle realtà del mondo; deriva altresì da una più viva coscienza che la Chiesa ha del proprio rapporto vivente e dinamico con la Parola di Dio, che la condurrà, al di là delle formulazioni di scuola o di quelle di cui già è in possesso, a scrutare in un modo per certi versi nuovo la Parola di Dio per ricavarne da questo tesoro cose nuove e cose antiche. [...] L'analisi retorica appare come un altro modo di accostare lo stile del Vaticano II e, al riguardo, la proposta di John W. O'Malley mi sembra la più originale. Questa retorica, che assomiglia allo stile di discorso utilizzato dai Padri della Chiesa nei loro sermoni, commenti e trattati di teologia, distingue i testi del Vaticano II da tutti i testi conciliari precedenti. [...] Più che nelle idee che sviluppa, è nell'abbandono del linguaggio tecnico e giuridico caratteristico dei concili precedenti e della neoscolastica che il Vaticano II giunge a definire il suo carattere proprio e a spiccare nella tradizione conciliare come un insieme coerente. I sedici documenti del Vaticano II rappresentano un nuovo modo di fare teologia e di proporre l'insegnamento cattolico, modo caratterizzato da un ritorno alle fonti (Scrittura e patristica), una certa riserva a definire e a pronunciarsi su tutte le questioni e una tendenza a moderare la proliferazione delle prescrizioni, un atteggiamento di dialogo (orizzontale) piuttosto che un modo verticale di enunciazione. È dunque nel suo programma retorico più che negli enunciati in se stessi che i testi conciliari si distinguono e manifestano la loro coerenza. Questa retorica caratteristica è per O'Malley l'elemento che meglio definisce il *corpus* conciliare: *ivi*, 6-11. Cfr. anche ROUTHIER, *A 40 anni dal Concilio Vaticano II; un lungo tirocinio verso un nuovo tipo di cattolicesimo*, «La Scuola Cattolica», 133 (2005), 19-52; ID., *Il Concilio Vaticano II: recezione ed ermeneutica*, Milano 2007; J. O'MALLEY, *Interpretare il concilio Vaticano II*, «Cristianesimo nella storia», 13 (1992), 585-91; ID., *Che cosa è successo nel Vaticano II?*, Milano 2010.

termini di solidarietà, di dialogo e servizio. Nella *Lumen Gentium* si affermerà che l'indole della chiesa è quella escatologica e dunque gli stili che essa doveva tornare ad incarnare erano quelli pastorale<sup>45</sup> e missionario<sup>46</sup>; la stessa forma della *communio* diventava così inscindibile dall'atto comunicativo che doveva esprimerla. Proprio la vita cristiana vissuta e testimoniata come stile di santità.

Per papa Giovanni XXIII, il cui stile non ha bisogno di commenti, l'indizione di un concilio 'pastorale' era il modo per tornare a dire la verità cristiana in modo coerente con quella verità stessa, poiché l'annuncio del Vangelo per essere accolto, non poteva essere disgiunto dal praticarlo; una questione di santità di vita, di stile appunto.

Lo stile pastorale e la missione non sono altro allora che la via della santità di Dio che cammina nella storia; uno infatti è lo Spirito santo *in capite et in membris* (*Lumen Gentium*, 7) e questo stesso Spirito dà ad ogni uomo la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale (*Gaudium et Spes*, 22) che è la santità di Dio operante in Cristo mediante lo spirito di santificazione nella storia umana.

Lo stile cristiano è la vita nello spirito di Gesù, predicatore del regno di Dio e missionario del Vangelo. Uno stile che prende forma nella storia del mondo grazie alla multiforme ricchezza e varietà di vita di uomini e di donne che, accogliendo il Vangelo, si sono manifestati al mondo e nella Chiesa come gli uomini e le donne delle beatitudini.

---

45. La pastorale intesa non come una serie di iniziative o un semplice fare, ma come "l'espressione della presenza e della vita della Chiesa" – diceva il vescovo Filippo Franceschi –, nel suo articolarsi di parola, sacramenti, testimonianza, le cui dimensioni, cristocentrica, ecclesiologica, antropologica e profetica, dovevano intrecciare l'itinerario pastorale al fine di perseguire quelle mete della vita cristiana che portano al raggiungimento della maturità di fede e di una più chiara coscienza ecclesiale, ed insieme implicano il costituirsi di una "Chiesa tutta ministeriale" e di una "Chiesa attenta al mondo e alle persone". È significativo che proprio quasi all'inizio del suo episcopato sia stata ripresa la pubblicazione di *Analecta Pomposiana* con il vol. IV (1978) e proprio con la presentazione dell'Arcivescovo.

46. «L'obiettivo "missionario" o "pastorale" richiedeva un'altra presentazione dell'insegnamento della Chiesa, perché si tratta di raggiungere le «speranze», le «attese», i «bisogni» degli uomini del nostro tempo. Una nuova situazione storica domanda una formulazione nuova della dottrina eterna, che sia proporzionata «al genio proprio di ogni generazione della storia e di ogni famiglia dei popoli», piuttosto che essere semplicemente ripetizione o attaccamento inutile a «cose di un'altra epoca». Bisognava, come aveva fatto il Signore stesso, legare i modi di espressione «ai tempi e ai luoghi» in cui si vive»: ROUTHIER, *Il Vaticano II come stile*, 16.

### 3. La santità: una questione di stile

È con questo spirito e in questo orizzonte che ho letto forse l'opera più stilistica e rivelatrice del modo di frequentare la storia, di abitare la vita e la vita ecclesiale in particolare, lo stile di mons. Samaritani: *Profilo di storia della spiritualità, pietà e devozione nella Chiesa di Ferrara-Comacchio. Vicende, scritti e figure*<sup>47</sup>. È questa opera ricapitolativa di tutto il suo percorso euristico storiografico sulla chiesa locale. Un testo, tuttavia, non riassuntivo, ma un "ipertesto" si direbbe oggi. Un ambiente testuale con molteplici accessi, una agorà in cui convergono e ripartono innumerevoli percorsi narrativi. Un luogo testuale creativo dunque, in cui vengono ricreate situazioni narrative, esistenziali e storiche altrove descritte e al tempo stesso si aprono porte che conducono ai primitivi testi e alle loro successive elaborazioni. Una *universitas* testuale, suggerirebbe forse Monsignore.

*Profilo di storia degli stili di santità* anche. Così mi piace ricomprendere il titolo, ripensando alla presentazione che mons. Samaritani fece a Casa Cini nell'aprile del 1989, del primo volume sulla storia della Chiesa di Ferrara<sup>48</sup>. In quell'intervento, in clima sinodale, ritrasse i profili di santità ferrarese, quasi facendo eco alle parole del vescovo Luigi Maverna nell'omelia della Messa crismale che invitava a riconoscere ed accogliere la carica dirompente della santità del Cristo a Pasqua e a marcare con la memoria del passato e con la grazia del presente i nostri giorni, in modo da ascendere su di essi come su una scala di santità<sup>49</sup>.

---

47. A. SAMARITANI, *Profilo di storia della spiritualità, pietà e devozione nella Chiesa di Ferrara-Comacchio. Vicende, scritti e figure*, Reggio Emilia 2004 (La Chiesa di Ferrara-Comacchio tra spirito e arte, 1); Cfr. BE (Bollettino ecclesiastico ufficiale per la chiesa di Ferrara-Comacchio), 3 (2004), 3, 357-70; recensione in «Civiltà cattolica», 156 (2005), q. 3712, 418-19 (P. Vanzan); richiamo, *ivi*, q. 3720, 612; cfr. anche: ID., *Profilo storico della diocesi di Ferrara*, in *Cenni storici su enti ecclesiastici, parrocchie, chiese non parrocchiali dell'arcidiocesi di Ferrara-Comacchio*, Bologna 1990, 5-8; ID., *Profilo storico della diocesi di Comacchio*, *ivi*, 9-12, ID., *Profilo storico sul primo Cinquantennio del secolo a Comacchio*, in *Comacchio, vista dai Comacchiesi. Le vicende del XX secolo*, a cura di A. FELLETTI, Ferrara 2000.

48. BENATI – SAMARITANI, *La Chiesa di Ferrara nella storia della città e del suo territorio*.

49. «In questo tempo Cristo, il Figlio di Dio, è entrato e ha vissuto, ha agito e ha patito, è morto ed è risorto, lasciandolo scorrere ancora, apparentemente come prima, ma in realtà mutato: trasformato, svuotato del suo impalpabile nulla e colmato di una carica dirompente e trascendente incalcolabile. Un tempo fatto eternità, per un "essere" mortale e fatto immortale, terreno e fatto celeste, umano e fatto divino. È più che giusto, allora, che il succedersi di questi anni siano marcati dalla memoria del passato, siano trascorsi nella grazia che effondono al pre-

Non eludiamo onestamente, quando accade riscontrarla, la duplice tentazione sua [della Chiesa ferrarese], di volta in volta, all'isolamento sacrale disimpegnato dalla edificazione della città degli uomini da un lato e al presenzialismo integrista e quindi prevaricante, dall'altro. Non sfugge, tuttavia, all'occhio pensoso e sereno dello storico la decisiva ed essenziale connotazione anche della Chiesa ferrarese: la santità non rara dei suoi figli migliori e quindi sua che li ha generati e nutriti. Costoro, canonizzati, canonizzabili o meno, personalità umanamente spiccate o irrilevanti, singoli o gruppi, lo stesso popolo di Dio che è in Ferrara nella sua interezza, in taluni e non infrequenti fortunati momenti di autorealizzo pieno, tesero ad un tempo, eroicamente, e alla conquista del trascendente e dell'eterno e al correlato, inscindibile riscatto personale e sociale, spirituale e temporale dei loro *concives*. Sono, fra i più emergenti, tra passato e presente, il fondatore dell'ospedale vescovo Giovanni da Tossignano, l'apocalittico fustigatore dei vizi ad ogni livello Girolamo Savonarola, l'umanissima mistica Caterina Vigri, i giovani apostoli laici Alberto Marvelli e Bruno Paparella. Da essi, prevalentemente da essi, non dissociati, dai suoi uomini di povertà e carità, come Giovanni Grosoli, anche se modestissimo politico, dai suoi uomini di scienza come Giuseppe Antenore Scalabrini, dai suoi missionari capaci di olocausto come la b. Chiara Nannetti, la nostra antica madre riscoperta, secondo il virgiliano "anti-quam exquirite matrem", trae la sua legittimazione storica e osa presentare convincenti credenziali alla città d'oggi. Libera e spoglia, a seguito pure dell'autodisanima storica in atto, non ha da porgere al dialogo sincero e fraterno dei suoi *concives*, tutti ugualmente pellegrini del tempo e tutti soggiogati dal mistero dell'esistenza, che il nudo Vangelo, senza glossa, del suo Cristo!<sup>50</sup>

In un altro incontro ancora, sempre a Cento, domandai a mons. Samaritani quale fosse il lavoro che più lo esprimeva e a cui teneva di più; egli non esitò nell'indicare il *Profilo di storia della spiritualità*, ma poi subito aggiunse: le ricerche e gli studi su Pomposa, *Monasterium in Italia primum*<sup>51</sup>. In un testo del 1963

---

sente, e siano considerati e servano all'ascesa come scala di perfezione»: BE 1 (1989), 130.

50. BE, 2 (1989), 343.

51. SAMARITANI, *Spiritualità ed ecclesialità di Pomposa*, 9; cfr. anche: ID., *Presentazione* del volume *La Biblioteca di Pomposa. Pomposia monasterium modo in Italia primum*, a cura di G. BILLANOVICH, Padova 1994, «Bollettino della 'Ferrariae Decus'», 5 (31 dicembre 1994), 116-19.



leggiamo: «Pomposa, sopra la fulgida storia, l'arte, la civiltà umanistica e persino il misticismo pungente e la liturgia sublimante fu e rimane, pertanto, spirito e verità, come si addice alla essenza evangelica ed italica da essa impersonificata e come ben augura per i secoli fluenti *sine fine*, il dedicatorio voto: *Semper domus hec resplendet honore*»<sup>52</sup>.

Pomposa centro di elevate riscosse identitarie, precorritrice di stili riformatori: «Ancor più singolare appare la funzione riformista di Pomposa quando si pensa esser del tutto isolata dalle correnti precorritrici della Curia Romana, dai monasteri del meridione e dalle corrispondenti personalità, come Ugo di Farfa e Bartolomeo di Grottaferrata. Testimonianza di un fervore e di un fermento innovatori che germogliavano dal terreno meno propizio: la metropoli dell'esarcato; e dal basso, ancor prima che apparisse sull'orizzonte invocato, Leone IX, con un piano congegnato d'autorità»<sup>53</sup>. Pomposa, nello stile di una vera *traditio*; facendosi custode e tramandando il *Liber Gratissimus* e il *De perfectione monachorum* di san Pier Damiani, conserverà e custodirà per la nostra chiesa, nel primo libro «il sigillo della spiritualità ecclesiale» e nel secondo «il testamento dell'ascetismo personale»<sup>54</sup>.

Occorrerà allora includere come vitalmente correlati ai precedenti profili e stili di santità della chiesa ferrarese, quelli dell'Antica Diocesi di Comacchio, che congiunta con Ferrara in un'unica chiesa locale nel 1986, unirà il testimone della sua santità alla diocesi estense. Sono le parole dell'omelia di mons. Samaritani nel 50° del suo sacerdozio<sup>55</sup> a dare intelligibilità a questa *communio sanctorum*:

---

52. SAMARITANI, *Spiritualità ed ecclesialità di Pomposa*, 10.

53. *Ivi*.

54. *Ivi*.

55. «Mi è di conforto constatare, sul far della sera della vita, nell'ora più vera e più lucida dei bilanci, che qualsiasi tematica, anche la più estranea a Comacchio, è rimasta indelebilmente contrassegnata dalle mie origini e dalle mie vicende dolorose. Non avrei mai trattato (in sede generale delle dottrine sociali medievali), infatti, i problemi dell'elemosina e del superfluo (così allora si configurava la giustizia sociale) e non mi sarei mai soffermato, come studio sulle fasce societarie minori e infime (eremiti, conversi, oblati, beghinaggi, frati di penitenza, servi di masnada, poveri di Cristo), e sugli ordini mendicanti meno noti (e loro raggio di gravitazione popolare), sui gruppi spontanei di aggregazione del clero inferiore e del laicato (corporazioni e confraternite) e infine su quelle prime espressioni di svincolo dal servaggio medievale (quali i comuni semi-liberi rustici e le partecipanze agrarie) se non avessi portato nel profondo dello spirito l'impronta scavata, come una stigmata, dalle sventure ancestrali della mia e nostra gente, che andavano a connettersi con le mie personali prove»: *Omelia di mons. Antonio Samaritani tenuta nella Concattedrale di Comacchio l'11 giugno 1999 in occasione del cinquantesimo di sacerdozio*, a cura del Circolo Anziani don Bosco, Comacchio 2000, 6.

Solo un superabile dubbio potrebbe offuscare la certezza di questa persistenza [della diocesi di Comacchio], pur trasferita nella nuova compagine ecclesiale a cui siamo stati chiamati. Ad essa abbiamo passato, infatti, il testimone, segnato dalla sigla della santità della nostra terra: l'impeto missionario a raggio europeo di Bruno di Querfurt e dei suoi Cinque Compagni, partiti dalle nostre valli ad evangelizzare l'Ungheria, la Polonia e la Russia Bianca, impregnati di quella dura e appassionata ascesi di martirio che solo le nostre valli potevano loro dare. Ad essa abbiamo inoltre, passato il fulgore incomparabile della spiritualità del *Monasterium in Italia primum* (Pomposa), crocevia d'incontro tra il Papato e il Sacro Romano Impero della nazione germanica. Sono felice di constatare che il testimone è stato attentamente recepito – come componente essenziale a pieno titolo – nella formazione delle giovani leve sacerdotali del nostro Seminario. Così come pure S. Maria in Aula Regia è salutata e benedetta come patrona principale della nostra intera arcidiocesi da Bondeno a Gorino, da Copparo ad Ostellato. E lo sguardo supplice della Madonna delle Grazie, nel duomo di Ferrara, associa nella pietà del popolo il titolo a noi parimenti suggestivo, direi struggente, dell'Aula Regia<sup>56</sup>.

Rilevante al fine di cogliere il significato di questo *Profilo di storia della spiritualità diocesana*, che fluisce nello stile di una narrazione sapienziale, è l'intuizione tutta sapienziale di collocare il "Santorale" di Ferrara<sup>57</sup> e di Comacchio<sup>58</sup> al penultimo capitolo; pagine ricapitolative di un cammino storico che non è arrivato al capolinea, ma, al contrario è *incipit* nuovo, invito a rimettersi in cammino con una eredità insieme di spiritualità e di Umanesimo, singolare e pluriforme, propri alla nostra Chiesa; eredità come tradizione viva, capace di infondere coraggio ai *viatores* e *velatores* di oggi, di pellegrinaggi e di luoghi segnati da una presenza di santità, di tali cammini e di tali siti, infatti, tratta proprio l'ultimo capitolo.

La sapienza unica e plurale, riflesso della trascendenza nell'immanenza, della santità di Dio nella santità umana, è il terreno

---

56. *Ivi*, 7-8.

57. SAMARITANI, *Profilo di storia della spiritualità*, 395-408: Devozioni del santorale.

58. I capitoli XI-XVII sono dedicati in successione: al Santorale ferrarese sino al secolo XIII; ai Santi di Ferrara nelle *Rationes decimarum* del 1300; al Santorale ferrarese del sec. XV; al Santorale ferrarese dell'età moderna; al Santorale comacchiese medievale; ai Santi venerati a Comacchio nei secoli XVII e XVIII.

sapienziale in cui cercare la ragione teologica per dire l'identità cristiana come stile. Se questo è vero, allora lo stile sapienziale è un atto di sintesi che assomiglia all'atto della fede, "semplice" e "complesso" ad un tempo; la semplicità è data dalla figura che si pone alla vista. La complessità invece è data dal continuo accordarsi interno degli avvenimenti, delle esperienze e di ogni singolo punto della figura stessa, al modo delle interrelazioni di un tessuto cellulare uno e complesso insieme. Tale stile sapienziale come la santità stessa, quella che prende forma nelle storie degli uomini incrociando la santità di Dio, – e per i cristiani, manifestata nella singolarissima storia di *Un Ebreo marginale*<sup>59</sup> –, presuppongono la disponibilità a stare aperti verso gli altri nella forma di una ospitalità accogliente e inclusiva. Tornano così alla memoria, affioranti dai testi di mons. Samaritani, le *domus hospitales*, realizzate da laici o dal vescovo, frequentate non solo da eremiti, da pellegrini o viandanti, ma anche luoghi di accoglienza dei poveri<sup>60</sup>. La stessa consacrazione della Cattedrale cittadina è stata concomitante alla inaugurazione di un nuovo *hospitale*<sup>61</sup>. È proprio da questi conte-

---

59. Si fa riferimento all'ambito della terza ricerca sul Gesù storico, in particolare all'opera non ancora completata in quattro volumi di J.P. MAYER, *Un ebreo marginale*, Brescia 2001-2009.

60. «Il 13 aprile 1383 il notaio Vivaldo qd. ser Conte notaio, demandava la gestione (a mezzo di testamento, munito di giuramento di non cambiarlo) di una *domus hospitalis* constructe ad orandum et ad usum pauperum deputate, constructe et quam construi fecit ipse testator in fundo Valunge districtus Ferrarie ad pontem Lacuscuro alla scola cittadina di S. Giovanni Battista. L'ospitalità era prevista non solo per i pellegrini e i viandanti ma pure per gli ammalati, si dirà ben presto nel 1385. A questa "domus hospitalis" vi era congiunto (dirimpetto, apprenderemo poi nell'atto del 1385) un oratorio non ancora consacrato. Il 19 maggio 1385 si presentavano davanti al vescovo Tommaso Marcapesci il sindaco, i due massari e trentatré rappresentanti della scola nell'intento di ottenere dal presule la trasformazione dell'oratorio in chiesuola (a cui adibire un sacerdote in servizio): SAMARITANI, *La Chiesa di Ferrara tra pieno e basso medioevo*, 250-58.

61. «Nella consacrazione più "politica" che liturgica dell'altare maggiore – e implicitamente della nuova cattedrale – dell'8 maggio 1177 ad opera di papa Alessandro III, il pontefice pone in primo piano nella capsella dell'altare le reliquie "sancti Georgii martiris" (non presenti quelle di san Maurelio) che vanno a precedere quelle degli apostoli Filippo e Giacomo e le altre dei martiri Valentino e Leo (per abbinamento appena liturgico che non comporta culto effettivo), queste ultime collocate al terzo posto. Dalla loro chiesa diocesana di Voghenza, alla quale davano titolo, vengono qua trasferite attraverso la tappa intermedia di Santo Stefano cittadino, che in tal modo viene assorbito dalla sacralità del nuovo duomo. Qualche giorno prima, alla presenza del papa, il vescovo locale Presbiterino (1175-1181) aveva facoltizzato Guido di Borra, Paganino cambiatore, e altre persone ad edificare una chiesa e un ospedale ai titoli di santa Maria, san Giorgio e san Lazzaro. Per quanto i promotori non fossero rappresentanti diretti del comune si trattava, in fondo, di una fondazione ospitaliera (un lebbrosario) cioè di un isti-

sti esistenziali e abitativi che Monsignore ha saputo leggere storie di santità. «Una lettura ardua – scrive Ranieri Varese - attraverso il recupero della memoria di avvenimenti e pensieri disparati e maggiormente collegati alla quotidianità del vivere, la loro somma, più di atti e azioni eclatanti, costruisce e caratterizza quel passato che vogliamo mantenere e del quale vogliamo dare consapevolezza»<sup>62</sup>.

Ci si incontra nell'opera di mons. Samaritani con figure providenziali, di santità ospitale, evangelicamente aperturistiche, che si ispirano allo stile di quel Nazareno che, a partire da quel *vicus* che era Nazaret, il suo paese, si sposta a Cafarnao, una *convicinia* tumultuosa, disordinata – come suggerisce l'etimologia – presso il lago che fa da confine tra Israele e i popoli pagani e qui, per chiamata, predispose una *scola di vicinia* e di contrada che ben presto diventa itinerante. Lui pure annoverato tra i *viatores* ed i *velatores*, ebreo marginale, in quanto egli stesso si offre come una frontiera aperta per dare opportunità di incontrarsi a chi, e a tutto ciò che è ai margini o al di là di un confine; l'opportunità di fare in Lui esperienza di ospitalità sovrabbondante, che consiste nella capacità di “mettersi al posto dell'altro” senza abbandonare il proprio; quella stessa ospitalità che ha ricevuto Lui dal Padre, ricambiandola: «Credete a me: io sono nel Padre e il Padre è in me» (Gv 14,11). Rivelando ai suoi discepoli lo stile di una santità ospitale, una regola d'oro che è nella possibilità di tutti: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge e i Profeti» (Mt 7,12)<sup>63</sup>.

È difficile riassumere il percorso tematico, dare conto della metodologia storica e dello stile storiografico di un autore, l'unica via che vedo percorribile in questo lavoro è offrire degli “assaggi” di testi, ricorrere a panoramiche predisposte, come è nel nostro caso, dall'autore stesso. Innanzitutto riscontriamo la convergenza e l'interazione tra due orientamenti metodologici spesso contrapposti dagli storici: l'indagine euristica e la comunicazione storiografica. Così sintetizzo il pensiero di mons. Samaritani: «Ogni ricerca storica per restare indenne da premesse e da traguardi preconstitui-

---

tuto di grande attualità al momento e di un correlato impegno laicale per il quale, a conferma di un clima georgiano, ci si appellava ancora una volta al Megalomartire. Nei secoli successivi tale istituto rimarrà legato al vescovo»: SAMARITANI, *Profilo di storia della spiritualità*, 28.

62. R. VARESE, *Presentazione* del volume: *Profilo di storia della spiritualità*, sala del Sinodo 21 maggio 2004, in BE, 3 (2004), 359.

63. Lc 6,31: «E come volete che gli uomini facciano a voi, così anche voi fate a loro».

ti, sia apologetici che demitizzanti o quanto meno di maniera, deve percorrere una duplice strada. La prima di queste si configurava come “indagine euristica”, come acquisizione cioè, al massimo grado, dei dati documentari il più possibile diretti, pluridirezionali ed esaustivi; la seconda pista più strettamente storiografica si qualificava invece come approccio ermeneutico-interpretativo, mirante cioè ad individuare il momento storico complessivo in vista di accertare il significato»<sup>64</sup>.

Si sottolinea ancora la prospettiva del convenire dal basso e la necessità di trovare punti di relazionalità in realtà e ambiti tra loro differenziati e tuttavia rivelatori di aspetti tra loro complementari: «sarebbe bene prevedere e auspicare un convegno a generale taglio: uomo/ambiente; società/potere/istituzioni; culture e fedi popolari/culture e fedi di élites; nel loro incessante scambio, secondo gli odierni indirizzi problematici»<sup>65</sup>.

Due testi sono particolarmente significativi per comprendere il percorso di mons. Samaritani, il primo si trova in: *La documentazione archivistica nell'esperienza di storici ferraresi*<sup>66</sup>, che raccoglie tre *abstract* di un incontro del 2 aprile 1992 presso l'Accademia delle Scienze di Ferrara tra i soci e riporta gli interventi/relazioni di A. Samaritani, L. Chiappini e V. Caputo. Questo il testo dell'intervento di mons. Samaritani presentato dal segretario dell'Accademia.

La sua (A. Samaritani) relazione muove da considerazioni generali che giustificano e caratterizzano le ricerche storiche locali a scansione religiosa da parte di cultori ecclesiastici. Innanzitutto, richiama la tradizione Muratoriana tesa alla scoperta e alla pubblicazione delle fonti documentarie e giuridiche, privilegiate persino su quelle cronachistiche e letterarie per l'epoca medievale; accenna poi al ripiegamento sulla storia delle chiese locali a seguito della crisi modernistica del primo ventennio del secolo, determinatasi pure in campo dell'interpretazione sulle

---

64. A. SAMARITANI, *Introduzione ai lavori del Convegno*, in *Il duomo cittadino tra fabbrica e simbolo nella Comacchio barocca (1659-1740)*. Convegno naz. di studi (Comacchio, maggio/giugno 1991), Ferrara 1992, («Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria. Atti e Memorie», s. IV, 10), 17-18; cfr. anche: ID., *Premesse storiografiche per una ipotesi archeologica sul centese*, «ivi», 6 (1985), 113-24.

65. SAMARITANI, *Introduzione a La civiltà comacchiese e pomposiana*, 15.

66. *Riassunto* della comunicazione presentata nella seduta dell'Accademia delle Scienze di Ferrara del 2 aprile 1992 sul tema: *La documentazione archivistica nell'esperienza di storici ferraresi*, congiuntamente alle testimonianze del prof. Luciano Chiappini e dell'avv. Vincenzo Caputo, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Ferrara», 68/69 (1990-91, 1991-92), 131.

origini della chiesa in quanto tale; in terza istanza, sottolinea il generale ritorno allo studio delle realtà maggiormente funzionali, come la pieve riguardo alle stesse strutture diocesane e ai vertici vescovili, fenomeno tipico, questo dell'età medievale, a differenza del tardo antico e della età moderna dopo il concilio di Trento. Si tratta conclusivamente, di un recupero del particolare, del locale, e del sociale rispetto al momento istituzionale, recupero propiziato e dalle correnti storiografiche delle «Annali» francesi e da quelle dottrinali della «nouvelle théologie» conciliare e postconciliare. Riferendosi successivamente alla propria esperienza, mons. Samaritani ha puntualizzato la sua personale piccola vicenda di studio, incentrandola su alcune traiettorie. 1) Ha, innanzitutto ricordato il recupero tormentato di quello che doveva essere il codice diplomatico di Pomposa, non ancora giunto alla fruizione degli storici delle varie discipline interessate, nonostante la sua decisiva importanza per la conoscenza del basso medioevo padano, come lo sono, per l'alto e il medioevo centrale, le raccolte documentarie delle abbazie di Bobbio e di Nonantola. 2) È poi passato ad illustrare il valorizzo delle espressioni della religiosità di base (laicale e popolare) nella dialettica con la religiosità gerarchica. Il contributo della chiesa di Ferrara come termine di raffronto alla conoscenza di analoghe espressioni delle chiese d'Italia si è rilevato significativo e, per certi profili, persino pionieristico (pur con tutti i limiti connessi alle nuove sperimentazioni) in alcuni settori: a) sulla articolazione plurima e variegata degli ordini mendicanti (tra la fine del sec. XII e l'inizio del XIII) accanto al classico e notissimo fenomeno dei frati minori francescani e dei domenicani. A Ferrara, infatti, si constata la rara presenza dei ridottissimi ordini mendicanti dei Saccati e di quello di Valverde, ambedue di origine provenzale e parimenti a carattere, in certa misura, antichitario. Non mancano in città neppure le congregazioni agostiniane preunitarie rispetto alla fusione del 1256: quella dei Gugliemiti e l'altra dei Giamboniti, confluite poi nell'ordine eremitano; b) Altre manifestazioni, poco note e studiate nelle chiese d'Italia, trovano a Ferrara una consistente presenza e funzione: si tratta dell'Ordo de poenitentia; dell'opera vescovile dei poveri di Cristo; della congregazione e/o corporazione del clero secolare, mentre altri fenomeni, più studiati, come quelli delle confraternite battute, dei gruppi eremitici e di quelli dei conversi-oblati rinvergono nella città punti di consistente e pertinente raffronto; c) La religiosità laicale e popolare, a sua volta, ha modo di reperire nella raccolta sistematica dei testamenti medievali di Ferrara validi approcci di comparazione, mentre la storia del-

la devozione eucaristica trova nel prodigio di Ferrara del 1171 un punto di forte riferimento; d) La genesi e l'interscambio delle parrocchie cittadine (datanti dal tardo sec. XI) dalle e con le vicinie, suggerisce, poi, per casi analoghi di altre realtà cittadine, elementi interpretativi sullo stesso sorgere precoce del comune cittadino; e) La individuazione, infine, nella prima metà del Quattrocento, dei gruppi eremitico-pastorali a carattere informale, maschili, di Beltrame da Pontelagoscuro, Nicolò da Fiesso, Biagio Novelli, e dei corrispondenti, femminili, di Bernardina Sedazzari, Lucia Mascheroni, Ailisia de Baldo e Caterina Vigri (modelli largamente influenti e orientativi nella Padania orientale) rende sempre più probabile l'ipotesi di una vera e propria «riforma cattolica», oramai da porsi fuori virgolato, in questa e per questa area. L'erezione dell'Università cittadina nel tardo 1391, come caso esemplificativo, per quanto la riguarda, ha trovato modo di non essere più considerata fatto isolato, ma posto bensì nel vivo ambito di parallele iniziative del genere, convergenti e differenziate ad un tempo, quali, in particolare, il sorgere delle Università di Pavia, Pisa, Lucca e Firenze, e, soprattutto, di venire rapportata alle vicende del vicariato pontificio degli Estensi e della bolla Bonifaciana sulla liberalizzazione delle terre, nel contesto storico generale e particolare del momento.

La seconda testimonianza testuale è invece presa dal saggio di mons. Samaritani su G. A. Scalabrini<sup>67</sup>; anche questo testo ci fa scoprire gli orientamenti tematici, lo stile insieme metodologico e storiografico del nostro autore quando, nella seconda parte del saggio, egli presenta il concetto storiografico dello Scalabrini. La lettura di alcuni passaggi di questa presentazione, se usata come un «orizzonte di contrasto», servirà a rilevare e a far emergere, nel confronto con l'indirizzo storiografico dello Scalabrini, differenze e affinità con quello di mons. Samaritani.

Scalabrini, pur con sobrietà, è sospinto alla esaltazione apogetica del pontificato romano e dello Stato della Chiesa, mentre gli sfugge la funzione del vescovo *defensor* della città e del popolo prima, e solidale partecipe poi dell'autonomia co-

---

67. A. SAMARITANI, *Il medioevo religioso ferrarese in G. A. Scalabrini (dal ms. cl. I, 445 dell'Ariostea)*, in *Giuseppe Antenore Scalabrini nel secondo centenario della morte*. Incontro di studio (Sala del Consiglio Comunale di Ferrara, 11 dicembre 1976) Ferrara 1978, («Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria. Atti e Memorie», s. III, 25), 31-87.

munale nell'ora di Landolfo e degli statuti marmorei del duomo, tra il sogno di Pontida e la realtà di Legnano. Ascrive sempre l'atteggiamento dei vescovi, pure in altre circostanze, a doveroso, consapevole, compito storico ed evangelico. [...] Intendimento dello Scalabrini è, per quanto non accentuato, attesi un certo distacco e la scialberia del dettato, di rilevare come periodi di pace siano solo quelli passati in concordia con il papato in qualsiasi temperie storica (445/3, f. 160). Contro esso, nulla oppone per le vessazioni - che pur rimprovera - dei Catalani (aa. 1307-17), che "insolentemente guardavano la città", a nome del papato (445/3, ff. 117-29) e per la prolungatissima scomunica dal 1313 al 1350 (445/3, ff. 135 ss., 160, 396) che "la povera città supposta contumace al Sommo Pontefice" doveva subire (445/3, f. 244). Clemente V avrebbe procurato gioia ai ferraresi dal 1309 al 1317, in quanto il popolo si sente "libero sotto il dominio ecclesiastico" (445/3, H. 99-100, 102-6), dopo l'oscuro periodo seguito al governo di Fresco. [...] I vescovi ferraresi, alla loro volta risultano sempre buoni e premurosi ma non eccezionali. Nessuno di essi tuttavia appare particolarmente elogiato come padre e conservatore dei beni dei poveri, tema su cui spesso ritorna, per i controlli loro demandati al proposito e qualcuno si mostri benefico (445/3, ff. 175-76, a. 1314, 361-67, a. 1343)<sup>68</sup>. [...] La consapevolezza scaltrita sulle varianti semantiche in vocaboli costanti come il termine « monastero » lo portano a valorizzare, in anticipo, la linguistica in campo storico. Per quanto, sparsamente, questioni riguardanti la distrettuazione pievale del ferrarese attirino l'attenzione dello Scalabrini, non mi è stato dato d'incontrare presso di lui una trattazione organica di fondo circa la connessione anche genetica delle pievi con la diocesi, le masse, i pagi, i vici, i fundi in campo soprattutto di

---

68. *Ivi*, 62-63; «Lo stesso Landolfo, consacrato – così è detto – dal papa, passa pressoché insignificante nei suoi rapporti con Matilde, il comune, il metropolitano e Roma. Tutto rimane appiattito in un preteso concordismo irrealistico nei riguardi del papato e di Ravenna. È pur vero che Scalabrini non conosceva la sospensione di Landolfo dall'episcopato, inflittagli da Callisto II (14.3.1124) e i relativi precedenti, ricordati solo in fonti ravennati (445/1, ff. 186-259). Se allo stesso Muratori era probabilmente sfuggito il senso proprio, storicistico, del medioevo e conseguentemente dei nodi essenziali del medesimo: il feudalesimo, il comune, le signorie, nulla di tutto questo è lontanamente abbozzabile in Scalabrini, per giunta in un testo ove l'apologia dello Stato pontificio è pressoché d'obbligo. I vescovi valgono soprattutto perché riformatori ecclesiastici (445/3, ff. 219, 225 e *passim* nei tre tomi). Vengono giustificati anche quando favoriscono familiari come accade a Guido da Montebello (445/3, f. 221) e a Guido da Baisio (554/3, f. 319; viene citato persino, senza commento, un patente atto di nepotismo, *ivi*, a f. 419)»: *ivi*, 63.



vita religiosa comunitaria, prima e dopo il Cristianesimo. Il fenomeno monastico, non decisivo all'impianto originario della diocesi, a differenza delle zone deltizie attornianti Pomposa, nonostante le molte e complesse presenze successive non provoca una esposizione specifica presso il nostro<sup>69</sup>.

---

69. *Ivi*, 73-74. «La stessa introduzione, veramente precoce, dei mendicanti a Ferrara, in particolare dei minori, non è sottolineata dallo Scalabrini come evento di forte contestazione religiosa, assai evidente peraltro dall'imbrigliamento immediato posto in opera dal sistema dominante. L'interesse per i minori si rileva pure in lavoro a parte, che sarà di serio avvio, tramite la pubblicazione integrale di esso nell'opera di Flaminio da Parma, alla storiografia francescana locale. Del francescanesimo, lo Scalabrini valuta soprattutto il fenomeno restauratore dell'osservanza quattrocentesca (a carattere però personale) ed è richiamato in specie dall'ordine laicale dei frati di penitenza "tertii ordinis S. Francisci" e dall'istituzione sociale dei Monti di Pietà. Scalabrini è riuscito, infine, ad individuare e raccogliere in un quadro d'assieme, i vari gruppi riformatori a sfondo eremitico di fine '300 e prima metà del '400, echi italiani, se non addirittura fatti autonomi, della "devotio moderna" fiamminga. Li elenca pressoché tutti, specie attraverso i nomi dei promotori: Beltrame di Ferrara, Bernardo Tolomei, Giovanni Colombini, Pietro Gambacorta, Carlo di Monte Granello, la congregazione dei canonici di Scopeto, detti poi Renani, gli Azzurrini di S. Giorgio in Alga, Ludovico Barbo, gli osservanti francescani di s. Bernardino da Siena. Rileva che gli uomini, allora, erano tutti presi dal problema del giudizio finale, predicato come prossimo in Spagna, Francia e Italia da s. Vincenzo Ferrer, al posto di dar credito alle profezie dello pseudo-Malachia: "*contra questi Petri soprafasti i curiosi dalle cose non rivelate, e prevenuti dalle già dette pretese profecie*" (445 / 3, ff. 464-65). In realtà era ben diverso il denominatore comune rispetto a quello indicato dallo Scalabrini (la predicazione dell'imminenza della fine del mondo) che avvicinava questi nuovi movimenti, appena ora presi in considerazione per un esame comparativo, proprio secondo la gamma delle istituzioni chiamate in campo, con fine intuito, dal nostro. Delle confraternite religiose laicali analizza l'intero paradigma d'inserzione nella vita civica e le conseguenti interferenze anche oppositorie alla legislazione statutaria del Comune. Ne nota pure, sulla stregua del Muratori delle diss. 70, 75, l'avversione comunale ed Estense a quelle battute, che non ritiene – conformemente agli studi odierni – uniche esponenti del movimento confraternitale. Scalabrini ha trascritto poi, almeno due volte, il singolare testo statutario della scola di S. Agnese, del 1292, che è il più antico *corpus* normativo di confraternita, e per giunta a carattere vicinale che ci rimanga e di cui oggi non è reperibile l'originale. Lo accompagna con un suo puntuale commento a sfondo pure etnografico; ne rileva le funzioni civiche e non appena privatistiche e religiose e le norme di diritto penale della stessa che la pongono in contrasto al regime cittadino: commento tuttora di stimolante riflessione. Spiace che uguale interesse lo Scalabrini non abbia esteso al campo attiguo delle corporazioni. L'eresia a sfondo patarinico-popolare di Armano Pungiluppo, studiata ampiamente dal Muratori nella diss. 60 delle *Anti-quitates*, su fonti ferraresi ma conservate a Modena, è ripresa dallo Scalabrini che ne puntualizza, in un quadro eresiologo e moralistico comunque oggi superato, tutta l'implicazione sociale che comportò, quale il fondamentale dissidio tra il clero secolare e monastico di vecchia estrazione, piuttosto superstizioso e interessato, e i nuovi ordini mendicanti, espressione di religiosità più avveduta e pura e i correlativi schieramenti opposti fra il laicato. [...] Il problema delle "masnade", og-

G.A. Scalabrini è ricordato da mons. Samaritani come figura di valore, insieme al Muratori, per «l'ascendenza dei nostri metodi, delle nostre problematiche, della nostra aspirazione, infine, alla probità scientifica e all'umiltà verace» e per l'attenzione rivolta da entrambi «alla vita ordinaria delle persone comuni», ritrovando in essi una «precorritrice sensibilità storica» e rilevando pure la ricezione della lezione umanistica fiorentina, quella della «scoperta del popolo quale soggetto di storia».

C'è da ammettere, conclusivamente, che l'indirizzo discreto ma costante, autorevole e suscitatore di aperture culturali nuove del Muratori in Scalabrini abbia indotto questi ad introdursi progressivamente verso problematiche oltrepassanti la storia istituzionale, e di più ariosa socialità, così come si venivano formulando nelle varie dissertazioni delle *Antiquitates* muratoriane, problematiche di avanguardia nella storiografia settecentesca preilluminista. [...] In Scalabrini, s'avverte lo sforzo di ridurre in prospettiva confluyente e organica la storia religiosa (agiografica ed ecclesiale) e quella civile (istituzionale, sociale, comunitaria) del ducato, con esiti più di giustapposizione che di fusione; si tenta di collegare Baronio, Ughelli e Bollandisti alle *Antichità estensi* per un verso, alle *Antiquitates* per un altro, pur con tanta incertezza d'impostazione e di risultati. Una visione provvidentistica e unitaria d'assieme rispetto al frammentarismo di Bayle e alla prossima Enciclopedia, è sottesa a questo impegno.

---

getto della diss. 14 delle *Antiquitates* muratoriane, a cui lo Scalabrini contribuì con lo apporto del lungo *examen testium* del 1252 circa, a favore del Capitolo, creò in lui un tale tormento di ricerca e soprattutto di analisi, per il quale arrivò ad essere quasi esigente nei riguardi del Muratori, da cui chiedeva la pubblicazione di più numerosi documenti ferraresi di quanto al proposito l'illustre interlocutore non ritenesse opportuno. Il fenomeno di servi e nobili ad un tempo (*feudum servile*), come si ritenevano appunto gli uomini di masnada, turbava sia il Muratori che lo Scalabrini, ma le pergamene nostre non apparivano tali da porgere una chiave interpretativa risolutoria, ora raggiunta per il ferrarese ad oltre due secoli. Così il nostro rimaneva pensosamente colpito dalla realtà non sempre e non solo religiosa dei conversi e degli oblati, a profondo taglio esistenziale, e da certe non esemplari scampagnate folcloristiche di suore e preti nel 1214 a sagre paesane, risolvendosi in pesanti esazioni di regalie ai danni di poveri villici. Era, comunque, ancora una volta, la vita ordinaria delle persone comuni a simpatizzare e sollecitare nei due eruditi, con preparazione ed intenti affini, la loro precorritrice sensibilità storica. Era un primo inconscio ridestarsi, a distanza di secoli, nella cultura aristocratica ferrarese, estense e pontificia, della già respinta – proprio dalla scuola del Guarino – lezione quattrocentesca fiorentina di Leonardo Bruni verso la fondamentale scoperta del popolo quale soggetto di storia»: *ivi*, 74-78.

[...] La trama della cultura settecentesca preilluminista, così caratteristicamente relazionale, per meglio definirsi ha pur bisogno d'incontrarsi con questi sintomatici e spesso impensati testimoni di quell'epoca. Se l'Ottocento pressoché li ignorò, oggi riscopriamo in essi l'ascendenza dei nostri metodi, delle nostre problematiche, della nostra aspirazione, infine, alla probità scientifica e all'umiltà verace di Giuseppe Antenore Scalabrini<sup>70</sup>.

Premettendo ancora una volta che queste mie riflessioni sono solo "emergenze" interpretative e parziali scaturite dall'incontro con i testi di mons. Samaritani, tuttavia proprio dalla lettura di questi testi mi è sembrato cogliere, in un "affioramento testuale", qualcosa che ha aperto un'ulteriorità di significato, quasi fosse una chiave euristica capace di offrire un punto focale, aggregativo agli "affioramenti" segnalati; come una *ratio* che vada un poco "più giù", in modo da avvicinarsi almeno a ciò che fa da orizzonte alle prospettive ed agli orientamenti euristici e stilistici di mons. Samaritani.

Credo pertanto che lo stile di mons. Samaritani sia il frutto, sul piano dello studio e in quello della vita, di una corrispondenza, di una risposta ad una *vocazione sinecistica*<sup>71</sup>, unificatrice di pluralità molteplici e minoranze diversificate, come *sinecistica* è la vocazione di Comacchio, città dove egli è nato<sup>72</sup>. Una vocazione al plurale<sup>73</sup>,

---

70. *Ivi*, 79.

71. Con il termine sinecismo (συνουσιμός= abito insieme) si intende l'unificazione di entità politiche precedentemente indipendenti in una città od organizzazione statale. «Il fenomeno dell'incastellamento, concentrativo dei monasteri e delle pievi nella zona comacchiese deve essersi ripetuto, pure, come elemento oramai feudale, ai tempi disastrosissimi delle lotte carolinobizantine, delle competizioni veneziane e delle invasioni ungariche e saracene, negli anni 809-10, 875, 881, 932. In quel tempo, Pomposa scompare dalla scena (896-982) e il ducato comacchiese, in uno con la città, che appare qui per la prima volta (872 ca., 879, 881, 885-86, anche se abbiamo un conte quale titolo personale) e poi il comitato (947, 981, 997-98, da quando l'arcivescovo di Ravenna, sul 927-71, diventa marchese) si raccoglie attorno al suo centro feudale sinecista, detto ancora *castellum* (930): SAMARITANI, *Frammenti di Medioevo Comacchiese*, in *Medievalia e altri studi*, 16.

72. Nato a Comacchio il 25-05-1926, ordinato a Cento (Fe) l'11-06-1949. Docente presso il Seminario Arc. di Ferrara. Vicario Parrocchiale a Lagosanto (1949-52). Direttore Spirituale del Seminario di Comacchio (1952-53). Arciprete di Medelana (1956-76). Dal 1976 risiede a Cento con i suoi familiari. Il legame con Cento viene per parte di madre.

73. Il popolamento del territorio comacchiese ebbe, nel primo medioevo, il carattere di modesti nuclei abitativi, collocati o lungo l'asse longitudinale del Po nella sua parte terminale (S. Maria e S. Michele in Padovetere) oppure sulle isole che si andavano formando davanti alle singole foci del Po. Questo secondo gli studiosi A. BENATI, cfr. in «Analecta Pomposiana», 4 (1978), 9; e N. ALFIERI, cfr. in «Ferrara», a cura di R. RENZI, I, Bologna 1969, 35.

fatta di “scambio” dunque, “consortile”, mediatrice tra allogeni<sup>74</sup>, collocata “tra” e posta “in mezzo”<sup>75</sup>. Città avvezza a “modularsi” e, tuttavia, non priva di inquietudine, perché coinvolta in uno «sforzo di libertà da uomini e cose»<sup>76</sup>, ma proprio per questo, attenta alle diversità, capace così di riconoscere ciò che giova al più e meglio vivere<sup>77</sup>.

È lo stile, quello sinecistico, «di una vicendevoles convergenza di luci riflesse» confluyente attraverso un'unica dialettica compositi-

---

74. Allogeni: riferito a popolo o cultura non originario del sito, nato altrove.

75. «e la città ch'in mezzo alle piscose paludi, del Po teme ambe le foci, dove abitan le genti disiose che 'l mar si turbi e sieno i venti atroci: L. ARIOSTO, *L'Orlando furioso*, III, 41

76. SAMARITANI, *Introduzione a: La civiltà comacchiese e pomposiana* 15; «il momento comacchiese specifico, dall'alto medioevo in poi, emerge appena circa l'età gotica, quando, poco dopo, l'atteggiamento dei *milites* limitanei comacchiesi (non avrei più dubbio ad ammetterli, a quasi “paradossale” anticipo di Comacchio), pare, a volte, modularsi – benché a generiche e caute linee – filobarbarico, paralongobardo e poi filofranco, e perciò, tendenzialmente, antibizantino e antiravennate sino all'a. 932, che segna la prima fondamentale disfatta della città a opera di Venezia, spesso parabizantina»: *ivi*, 14.

77. «Le conclusioni di periodi storici ripercorrono, a ritroso, talvolta, attraverso i dati semantici, i tracciati delle origini e delle vicende intermedie: quello scambio, non infrequente di qualificazione per Comacchio (non problema del tutto diplomatico), chiamata, di volta in volta, *vicus*, *massa*, *castrum*, *castellum*, *civitas* (con i relativi *ducatu*, *comitatus*, *territorium*, *episcopatus*), *universitas* (mai *curtis* e *burgus* però) e forse, persino, *scola*, ma di nuovo, alla fine, *vicus*; quell'apparire e scomparire di monasteri, di *ecclesiae pievali*, di cappelle, senza dover attendere le invasioni ungare-saracene e la dispersiva peste nera, e a tacere del precedente dileguarsi di Spina e dei Galli, rendono – in ipotesi, da controllare – il *déserté*, una caratteristica costantemente rinnovata di queste “dileguanti vie sulla marina”. Non dobbiamo aspettare infatti, le rotte di Ficarolo al riguardo, che certo, dalla metà del sec. XII, provocarono l'interrimento progressivo del Volano e del Primaro e la conseguente ristrutturazione quasi definitiva del paesaggio. Concomitantemente, pare cogliersi meglio la storia degli allogeni (le celle di vari monasteri e chiese diocesane dell'alta Italia, qui poste a motivo, prevalente, del sale) che non la stessa – non so se unitaria, o, appena, federata – compagine della città precomunale e comunale, forse diecisticamente frazionata in diversi raggruppamenti demici, a carattere fondamentalmente familiare, e socioeconomici a rappresentanza viciniale. Pievi e vescovi sembrano migrare da monasteri a canoniche regolari e secolari, così nell'alto come nel basso medioevo. Il momento istituzionale risulta, quindi, molto alternato e comunque sfumato. Pievi non chiaramente afferenti al vescovado, pur di lunga maturazione questo; monasteri in accezioni varie; canoniche pre e post gregoriane; distretti: ducale, comitale e signorie banniali; plurime ipotetiche *universitas viciniali*; diversificate *scole* corporative (non so se private o pubbliche), a gamma, tuttavia, ridotta; moltiplicate investiture ecclesiastiche e laiche tra l'enfiteutico e il feudale (sempre però assente la feudalità canosiana) e, infine, consorzi para-arimannici, traducono a Comacchio, spesso in sincronia, una base societaria notevolmente variata e cangiante, assieme ad una economia, almeno tendenzialmente, biforcata»: *ivi*, 14.

va. Vocazioni entrambe, quella di Monsignore e di Comacchio, tendenti a far confluire stili di vita culturali, religiosi e sociali, toponimi pure e variegate metodologie euristiche, in modi «distinti ma non dissociati», in uno scambio reciproco e convergente.

A modesto parere, - scrive mons. Samaritani - a salvare, rivalutare e perpetuare il patrono civico, il suo duomo e l'unità civica anche in età postridentina, sta *la vocazione sinecistica originaria di Comacchio*, rilevabile pure in campo ecclesiale. Riandando per un istante al passato, si dovrà ricordare, infatti, le presenze delle tre aree policentriche, anche sotto gli aspetti culturali e cimiteriali, di epoca bizantina, che corrispondono ad altrettanti distinti ma non dissociati nuclei di insediamento, rispettivamente, nei plessi dell'Aula Regia, della cattedrale, di S. Mauro (oggi S. Agostino)<sup>78</sup>.

Anche se con una certa inquietudine perché da percorrere sono infatti le «dileguanti vie sulla marina» ho applicato questa chiave interpretativa agli altri *loci* e *vici* abitati e studiati da mons. Samaritani ed ho trovato che essi hanno in comune, oltre «alle acque» di un «marasma idrografico», anche l'intenzionalità vocazionale di «abitare insieme», di «raggrupparsi insieme», pur salvaguardando o integrando meglio, non senza lotte, le singolarità e le tradizioni di quanti hanno avuto origini altrove, appartenenze e provenienze diverse, anche se tale processo si è formato con tagli, intensità, tensioni differenti. Così mi è sembrato che per certi aspetti

---

78. E continua: «Dall'VIII secolo in poi nel complesso urbano di Comacchio, l'Aula Regia (mi verrebbe a dire di Galla Placidia) e S. Mauro (dell'esarca Isaccio), tuttavia, accentuano un processo di decentrazione urbanistica rispetto all'area di S. Cassiano perdurante per tutto il medioevo, fin oltre la metà del secolo XVI, pur con correttivi di riassorbimento dal secolo '400. Il « vico », il « castro » e poi la città nuova di Comacchio, che vanno a configurare, tra il 756 e il 774, quando risorge pure la ipotizzata vecchia diocesi del V-VI secolo (travolta ai tempi della prima invasione longobarda), la nuova Comacchio, in una parola, si compagina/ no appena tra la chiesa di S. Cassiano (che proprio allora sorge accanto al « castro »: s. Cassiano è titolo sacrale diffuso delle strutture defensionali) e la zona odierna del Carmine (vie Cavour-Carducci) separata nettamente dalla zona di S. Mauro. Il canale « da campo » con le disseminate ivi chiese di S. Lorenzo, S. Giustina e di S. Maria Formosa resta così l'unico asse territoriale di riferimento per la nuova ridotta Comacchio, e per l'ambito giurisdizionale della sua nuova chiesa plebale, ben presto diocesi, di S. Cassiano. ...Sarà il nuovissimo duomo, per l'appunto, del sec. XVIII, con la sua eminente sagoma e la larga e penetrante onda delle sue possenti campane, fatte per udirsi ai Ss. Mauro ed Agostino e all'Aula Regia, a porre fine ai frazionati e centrifughi plessi demico-urbanistici di Comacchio, verrebbe a dire alle molteplici Comacchio (*civitas Comaclarum*): *ivi*, 14.

anche *Pomposa regale*<sup>79</sup>; *la massa di Lagosanto*<sup>80</sup>, sorta pure essa da un fenomeno *sinecistico*, per divenire poi comune medievale e

---

79. «La proclamata regalità di Pomposa: “*nulli dominatui persone subiecta*”, se ovviamente non ha la portata di una sovranità insita in se stessa, ci sembra non conferire neppure una autonomia pubblicistica assoluta, nei rispetti dell’Impero e del Regno Italicò; qualcosa, invece, tra il mundeburdio esentivo e non semplicemente immunitario e la demanialità imperiale, a seguito del concambio tra S. Apollinare di Ravenna e Pomposa, avvenuto, fra l’imperatore e l’arcivescovo, il 22 novembre 1001. Infatti, sin da Ottone I si accentua e progressivamente aumenta, specie sotto gli Ottoni II e III, una restaurazione pubblicistica a favore dell’Impero contro le signorie locali. Un precetto di Ottone I così suona: “(*Imperium*) *co-eteros honoris et potestatis fastigio antecellit*”.

Inoltre, sin dal sec. IX, l’assieme dei feudi italicò venne a denominarsi *Regnum Italiae* e nel sec. XI il fatto del *Regnum Italiae* è di una indubbia propria autonomia, per cui la *regalis potestas* è, senz’altro, alcunché di inferiore alla *imperialis*, benchè si assommi nello stesso soggetto. Ora se subordinazione gerarchica si stabiliva tra Impero e Regno, a maggior ragione sorgeva tra quest’ultimo e gli enti minori, che pur sempre profondamente sentivano l’esigenza di raggiungere il *publicum*, per via imitativa e sostitutiva. La regalità di Pomposa va pertanto ridotta in termini molto moderati, pur riconoscendole non poche linee di assoluta giurisdizione pubblica, di *jus maiestatis*»: SAMARITANI, *Frammenti di Medioevo Comacchiese*, 68.

80. «Cordiale e deferente saluto porto a tutti voi, per la cortesia dell’invito; lieto e trepidante di riuscire a fondere, per la prima volta e con le limitatezze di un primo sforzo, una sintesi valida delle secolari vicende religiose del caro paese. È *l’excursus* di un ritorno alla casa ospitale, da cui si è partiti (è dal fervido Lagosanto, infatti, che mi sono avviato alle modeste ricerche storiche) ed a cui puntentemente ho sempre pensato di ritornare per offrire, in sereno omaggio, la scoperta del volto passato, come l’ho potuto intravedere, in visione più vasta e più certa, al soffio severo, per quanto imperfetto, dell’indagine erudita. Non si pensi, inoltre, che sia arbitrario ed occasionale il punto storiografico, assunto in prospettiva unitaria: il panorama religioso; quindi non solo ecclesiale. Esso costituisce, infatti, per il vostro paese, l’*animus* più vero e più sintetico, così che l’ordinata rassegna e correlativa interpretazione delle fonti di ogni tempo, ad es. le stesse delibere consiliari dalle prime (a. 1628) alle postrisorgimentali, scoprono un’indeclinabile teocrazia ideale ed amministrativa, condizionante ogni aspetto di pensiero e di vita locali. È, se non vado errato, il fulcro indubitato, non solo storiografico, ma pure sociologico del dominio abbaziale di Pomposa! Il *sinecismo*, cioè il raggruppamento di *piccoli villaggi fra acqua e cielo, che rinveniamo nella Lagosanto* (secc. VIII-IX) di S. Appiano e che sarà il fatto vicinale di remota spiegazione e preparazione al divenire del comune medioevale, costituisce appunto un elemento derivato tramite Spina ed il periodo tardo romano dalla civiltà villanoviana (sec. VII a. C.), al pari del commercio interno del sale, nell’epoca del santo Monaco di Pavia. Del resto, geograficamente, l’argine dei Borgazzi sul Padovetere in valle Pega, ha prosecuzione esatta con i dossi della vostra località Tombe. E se il *tà kamàkia* ci dice il sorgere di Comacchio, nel greco di Ravenna, sulla fine del V sec. d. C., altrettanto il *Lacus*, distesa lagunare e fluviale prevalente sulle terre emerse, ci porta, sempre con S. Appiano, a non prima del sec. VIII, almeno quale entità configurata di pago-paese»: A. SAMARITANI, *Panorama di storia religiosa Laghese*, Codigoro 1962, 7.

parrocchia dell'*insula*<sup>81</sup>; *Medelana* terra di mezzo, *gau* celtico, poi *vicus* in relazione a Cella Volana<sup>82</sup>, infine feudo<sup>83</sup>; *Cento* da *fundus* a *burgus*<sup>84</sup> e *Ferrara* la cui addizione erculea dice bene l'integrarsi tra spiritualità e Umanesimo<sup>85</sup>, tra l'antico e il nuovo, mi è sembrato, ripeto, che tali luoghi siano segnati da questa vocazione e addivengano alla loro realtà unitaria attuale attraverso processi graduali di successive integrazioni e unificazioni.

---

81. ID., *I metodi di visita monastica e pastorale dell'abbazia di Pomposa nei sec. XIV-XVII*, «Analecta ferrariensia», 2 (1974), 193.

82. ID., *Frammenti di Medioevo Comacchiese, Medelana medioevale*, 72-78; «è preferibile la radice celtica del nome, che facendo di Medelana una terra di mezzo, la associa al toponimo di Milano, [...]. Medelana costituisce un comune esempio di paese, la cui storia medioevale non è stata che incidentalmente consegnata a fonti edite, generali e locali. Vane furono le ricerche, all'infuori del prezioso utilizzo dell'*Index scripturarum S. Jacobi Cellae Volanae*, inedita opera attribuita allo Scalabrini, del secolo XVIII, conservata all'Archivio dei Residui di Ferrara. Tale manoscritto ha fornito la possibilità di individuare Medelana, in 10 atti di diritto privato, quale probabile dominio feudale della celebre canonica volanese, o, comunque, quale particolare zona d'influsso della stessa, [...], nel civile e nell'ecclesiastico dipendente in età medievale da Cella Volana. [...] Da un *gau* celtico, da una chiesa privata feudale, lontana e senza influsso la Pieve di Fiscaglia, sembra costituirsi il *vicus* cristiano di Medelana»: *ivi*, 78.

83. A. SAMARITANI, *Michele Savonarola riformatore cattolico nella Corte Estense a metà del sec. XV*, Ferrara 1976, («Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria». Atti e Memorie, s. III, 22), 24 in nota.

84. ID., *Premesse storiografiche per una ipotesi archeologica sul centese*, 113-24.

85. «Dopo la sconfitta di Ferrara nella guerra contro Venezia (1484), Ercole I d'Este, dimessi i programmi di politica estera, si raccoglie in altri, alla ricerca di prestigio interno dello Stato: gli sta a cuore la magnificenza della città, perseguita nel suo ampliamento moderno e nella sua valorizzazione culturale e religiosa. Nell'area dell'addizione erculea vengono fondati i monasteri femminili di San Gabriele delle carmelitane nel 1489, di San Rocco delle domenicane nel 1496, di Santa Maria delle Grazie delle canonichesse regolari di Mortara sempre nel 1496, di Santa Caterina da Siena di terziarie domenicane nel 1499, di Santa Maria della Concezione delle servite nel 1502 e i monasteri maschili di San Benedetto dei benedettini cassinesi nel 1496, di Santa Maria della Consolazione dei serviti nel 1501; sono ricostruiti i monasteri di San Cristoforo dei certosini e di San Giovanni Battista dei canonici regolari di Fregionaria o lateranensi. Nella città vecchia vengono ristrutturati: San Francesco dei conventuali, Santa Maria in Vado dei canonici regolari di San Salvatore poi lateranensi, nonché l'abside del duomo. Era un clima generale che andava profilandosi in Italia, nel passaggio dei due secoli (avvertito anche a Ferrara sin dal 1484, anno della grande congiunzione planetaria di Saturno e di Giove, a cui fece seguito nei primi anni Novanta l'inquietante testo *De Eversione Europae* di Antonio Arquato), fatto di profezie, di visioni, di attese di età nuove, delle guerre italiane nelle quali veniva investita pure Ferrara e il suo principe, la moglie Eleonora d'Aragona prima e la nuora Lucrezia Borgia poi, tra la calata infelice di Carlo VIII, tanto legato alle vicende di Savonarola, nel 1494, e il sacco di Roma del 1526. A Ferrara, sin dal 1502, se ne fece interprete convinta proprio Lucrezia Borgia mirante ad una spiritualità più intima, sostenuta dall'ascolto e dalla

Geograficamente si abbracciano polarità multiple che vanno dalla Cispadana alla Traspadana.

Se si leggono infatti le pagine della *Chronica parva Ferrariensis* di Riccobaldo da Ferrara, del secondo decennio del Trecento, ci si renderà conto di un territorio “singolare”, terra di mezzo, cangiante ai suoi confini, permeabile, dunque osmotica a differenti e molteplici influssi:

I confini di tutto il distretto di Ferrara sono questi: alla destra del Po verso Ponente è il Mantovano, a Meridione il Reggiano e le paludi modenesi e bolognesi, ad Oriente l'Argentano, il Ravennate, il Comacchiese, il monastero di Pomposa col corso centrale del Goro e lo Adriatico, a Settentrione il Chioggiotto, l'Adriese e il Padovano col possesso di Rovigo e Lendinara di recente acquisizione, a Ponente infine le zone paludose del Veronese che si stendono fino al Po. Entro questi termini è compreso il distretto ferrarese. Il numero dei centri abitati, *vici* e *ville*, dell'intero distretto raggiungeva per tradizione il numero di centotrentatré, ma molti di questi insediamenti, per i disastri causati dai tiranni di Ferrara e dai suoi nemici esterni, sono stati abbandonati. Le pievi del distretto soggette al vescovo ferrarese sono diciotto, mentre altre dieci obbediscono ad altri vescovi. Il vescovo di Adria, quello di Cervia, e quello di Comacchio e l'arcivescovo di Ravenna hanno pievi nel distretto, ed il monastero di Nonantola quella di Bondeno. *C'è quindi un fatto singolare nel territorio di Ferrara, perché in un tratto di cinque o sei miglia si può passare per cinque diocesi.* Partendo da Finale, della diocesi di Ferrara, dopo due miglia si è in quella di Adria, e se in quel punto si oltrepassa il Po si è a Medelana, della diocesi di Cervia; proseguendo per cinquecento passi verso Meridione si arriva a San Vito e Modesto, diocesi di Ravenna, e andando oltre per Dogato fino a Libolla per altre due miglia o poco più si è in diocesi Comacchiese. Quindi da Finale, diocesi di Ferrara, a Libolla è un itinerario di cinque o sei miglia che tocca il territorio di cinque diocesi, ferrarese, adriese, cerviese, ravennate e comacchiese<sup>86</sup>.

---

lettura di testi spirituali – meno attenta a fenomeni mistici straordinari - nutrita da direttori spirituali agostiniani sulla linea platonico-agostiniana e da forme di asceti non formali, ma alacramente vissute»: SAMARITANI, *Profilo di storia della spiritualità*, 131; cfr. anche: ID., *Conventualizzazioni di eremiti e di pinzocchere a Ferrara tra Medioevo e Umanesimo (metà sec. XIII - metà sec. XV)*. *Contributo documentario*, «Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci», 15 (1982), 347-54.

86. RICCOBALDO DA FERRARA, *Chronica parva Ferrariensis*, introduzione, edizione e note di G. ZANELLA, Rovigo 1983 («Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria». Monumenti, IX), 133-35.



Ma non è solo un fatto geografico, ad esso sono connessi pure processi sociali, culturali, e spirituali.

Di *Pomposa* mons. Samaritani sottolinea la sua sofferta vocazione<sup>87</sup>, «quasi a guardia di quel nodo fluviale e viario»<sup>88</sup> su cui sorgeva; ricorda il suo essere contesa tra papato e impero, tra Ravenna e Pavia ed il suo essere punto di incontro di diverse esperienze spirituali. A Pomposa si ha il convenire insieme di eremo, cenobio e istanze missionarie: *l'evangelium paganorum*; essa è pure crogiolo di riforma spirituale<sup>89</sup>; punto di passaggio significati-

---

87. «Il monastero di Pomposa, sorto tra il VI e X secolo, per probabile iniziativa papale su terreno fiscale di Roma ad antemurale nei riguardi di Ravenna, assume storicamente una sua tipicità a cavaliere tra il secolo X e l'XI, in un clima di rifondazione e nell'ambito della fondamentale dialettica tra il polo della riforma monastica, dibattentesi fra eremo e cenobio (a cui Pomposa apporta una formula mediativa di originalità) e quello della riforma ecclesiale nella acerba lotta tra papato e impero che lo coinvolse, con gravi lacerazioni, nel suo interno. Circa il primo polo, il santo abate Guido (1011-17, 1019-36, 1038-46) viene a collegarsi, tramite la scuola dell'eremita Martino (986-1001), alla tradizione eremitica ravennate, anteriore allo stesso s. Romualdo. Una presenza propulsiva di Romualdo a Pomposa (che ha accanto a sé Bonifacio-Bruno di Querfurt, cugino di Ottone III) il 4 aprile 1001, (prima che scegliesse per sé e per l'imperatore il cenobio-eremitorio di S. Adalberto in Pereo, che si andrà a fondare qualche mese dopo), sembra più che insinuata quasi provata. Con questo, tuttavia, non s'intende proporre che, sin da quella data, Romualdo congiungesse al binomio eremo-cenobio, nella sua prospettiva del "privilegio dell'amore" e in base alla politica imperiale, quello di missione-martirio, visione tipica di Bruno-Bonifacio per quanto, in una certa misura, condivisa, successivamente, pure da Romualdo. Nei riguardi del secondo, intersecato, polo, durante la lotta per le investiture, Pomposa entrò nel gioco politico di Enrico III e di Enrico IV e del papato per il suo prestigio spirituale e quale centro elaboratore di pensiero ecclesiale-politico. Espresse, inizialmente, un suo fondamentale orientamento verso una riforma della chiesa di tipo imperiale (sotto Enrico III), successivamente, nella lotta tra gregorianismo e antigregorianismo, visse una sofferta dialettica tra estremisti (come Guido musico) e moderati (quali Mainardo) in una sostanziale fedeltà a Roma, trovando nella cultura-spirituale-sapientziale supportata a quella classica, oltre la libellistica del momento, in particolare durante lo scisma guibertino, ragioni specifiche di identità e di consenso, al di là delle vicende politiche dello scisma in atto e dei collegati dissensi dottrinali. L'atteggiamento di Pomposa attende così di essere meglio raffrontato e specificato rispetto a quello di altri cenobi del medio e tardo Medioevo, non solo dell'alta Italia»: SAMARITANI, *Presenza monastica ed ecclesiale di Pomposa*, 8-9.

88. *Ivi*, 13.

89. «La riforma monastica di Pomposa nel sec. XI va posta nella luce di Romualdo, di Leone Nonantolano, arcivescovo di Ravenna, di Guglielmo di Volpiano e di Giovanni di Fécamp e nell'ambientazione ideale di Ottone III [...] Guido abate di Pomposa ha in comune con Romualdo e Pier Damiano il pensiero che si possa accedere all'eremo senza necessità di passare per il cenobio, ma non accoglie l'altro dubitativo principio, praticato da Romualdo e codificato forse dal Damiano, che l'abate, eletto dai soli eremiti, debba risiedere nell'eremo quando questo sia annesso ad un monastero. [...] Il fenomeno eremitico presso Romualdo ed

vo della stessa riforma monastica italiana dell'XI secolo<sup>90</sup>; crocevia della concezione personalistica e comunitaria della vita nello spirito<sup>91</sup>: monastica e popolare, religiosa e laicale<sup>92</sup>. La spiritualità di Pomposa contrassegna di eremitismo l'esperienza del cenobio e declina insieme il monachesimo della tradizione con nuove esperienze spirituali *extra regulam*, e questo un secolo prima che la questione fosse affrontata dai cistercensi e cluniacensi, attirandosi così la stima di San Pier Damiano<sup>93</sup>.

---

il Damiano, inoltre, era un a sé rispetto alla *Regula* di s. Benedetto, un caso non contemplato direttamente e non regolato: per esso vivevano le *Vitae Patrum* e le *Institutiones* di Cassiano, in una parola il monachesimo paleocristiano. A Pomposa, invece, lo «*juste*» ed il «*legaliter*» vivere la *Regula* benedettina, come si apprende nelle carte degli abbaiziati di Guido, contemplava le due forme, quella particolarmente retta dal «*juste*» (la cenobitica) e quella particolarmente retta dal «*legaliter*» (la eremitica). Nel monastero si apprendeva come osservare la prima e come pure rapportare e contenere la seconda in un solo ordinamento, sotto l'abate unico cenobiale»: *ivi*, 31-32; 34.

90. *Ivi*, 45.

91. «La ipotizzata, successiva, separazione tra Pomposa e S. Alberto in Pereo porterà ben presto a contestazioni patrimoniali. [...] Contestazione che però insinua una iniziale unità di gestione e quindi pure d'indirizzo spirituale, al quale ultimo non era rimasto estraneo in un certo momento Bruno di Querfurt. Né Pomposa prima, né il Pereo poi, nonostante l'impegno di Romualdo e di Ottone III seppero suscitare un drappello nutrito e organizzativamente compattato di missionari per l'Est (finalità, del resto, estranea alla originaria concezione della regola benedettina), in quanto il loro carattere eremitico (più accentuato nel primo Pereo [nel 998] e meno a Pomposa) non era di sua natura atto a provocare un sommovimento di massa ma a sprigionare singole vicende di missionari-martiri. La concezione personalistica di Bruno s'affrontava con quella più collettiva di Romualdo (rappresentante in questo del tradizionale monachesimo ravennate) e di Ottone III. Rimane, comunque, assodato un comune punto d'incontro per le due esperienze. Tale punto è costituito dal *privilegium amoris* (implicante il *donum lacrimarum*) prossimamente incline all'esodo della missione e del martirio. Il *privilegium amoris* andava così ad abbinare la spiritualità monastico-padano-deltizia (erede, a sua volta, di componenti locali ancestrali) con quella elitario-teutonico-cortese»: *ivi*, 39-40.

92. «È dalle due *Vitae* di s. Guido, specie dalla prima (stando all'ordine di edizione dei Bollandisti; la più antica ed attendibile, stesa da un contemporaneo suo, che accentua il valorizzo dell'eremo sul cenobio), che sembrano traibili un clima e un tono di spiritualità monastica-popolare da accomunare, in una certa misura, il cenobio e la circostante zona pastorale comacchiese»: *ivi*, 48.

93. «La stima poi del Damiano per Pomposa non è quindi dettata da una grande presenza dell'eremitismo ma da un contrassegno eremitico del sistema cenobiale, alquanto dimesso tuttavia rispetto ai tempi di Guido: il silenzio, il digiuno, la povertà, l'ubbidienza, la disciplina, la preghiera privata; così che egli preferisce rivolgersi ai pomposiani, ove la fiamma ascetica non era del tutto spenta, piuttosto che ai cluniacensi per trasmettere il testamento della sua visione secondaria del monachesimo: la cenobitica. Essa, per il Damiano, ha doppia funzione: penitenziale per i peccatori che non se la sentano di accedere all'eremo; perfetti-

*Cento* con i suoi quattro borghi “gemmati”, borgo di mezzo fu chiamato il primo, con i suoi Allodieri, piccoli proprietari coltivatori di libere terre, con i Fumanti, gente benestante non originari del luogo e con gli immancabili poveri <sup>94</sup>, costituisce una “filigrana plurima” di esperienze di storia e di umanità.

Cento, un borgo <sup>95</sup> che apriva la gente dell’antico *fundus* «a istanze di mercato, con rappresentanza amministrativa, giudiziaria e fiscale», radicato in «preesistenti e libere comunità consortili e federate» <sup>96</sup>; un borgo, Cento e la *Societas devotorum* con il suo ospedale <sup>97</sup>; ancor oggi resiste Francesco in questa piccola patria <sup>98</sup>.

---

va per i giusti educati non solo alle vie delle Beatitudini evangeliche, ben oltre il semplice esercizio delle virtù cardinali, su cui s’impernia la spiritualità di Guido, ma persino alla gustazione del *donum lacrimarum* che non rimane, pur nella sua suprema assoluta, un fatto specifico dell’eremo. Se per Romualdo e soprattutto per il Damiano l’eremo è fuori dal tradizionale benedettismo, rimane tuttavia la possibilità di una perfezione anche notevole esigita da altra vocazione, pure nel tracciato della *Regula*: *ivi*, 41.

94. «Quei poveri che non conobbero Francesco né nel terz’ordine, né nelle confraternite (a base, purtroppo, categoriale: le une, prevalentemente, per i partecipanti agrari, le altre per i fumanti; nessuna, invece, specifica o preferenziale per i poveri) idealmente incontrarono il Poverello nei fondaci avviliti del Monte di pietà»: A. SAMARITANI, *Il laicato francescano dall’Italia a Cento nei secoli XIII-XIV*. Lezione del Corso di francescanesimo in Cento -Santuario della Rocca, «Palestra del clero», 58 (1979), 17.

95. «Al borgo di Cento fa riscontro la struttura amministrativa, sociale e religiosa precomunale della *vicinia* o *convicinia*. [...] Sarei quindi ad ipotizzare, in particolare attorno a Borgo di mezzo, una chiesa dotata di semicura pastorale, quasi plebale, con (irradiata o meno) successiva competenza per i diversi borghi di Cento. Una chiesa che costituisce epicentro della *universitas* di *convicinia* e della relativa *scola*, come si va rilevando nelle *vicinie precomunali* cittadine di Ferrara e altrove»: Id., *Premesse storiografiche per una ipotesi archeologica sul centese*, 122.

96. *Ivi*, 120.

97. Id., *La “Societas devotorum” di Cento e il suo ospedale nei secoli XIII-XVI*, in *L’Ospedale di Cento nei secoli*, Cento 1975, 9-43.

98. «So, appena, che, da quel cardine nord di Cento (attuale cimitero), i cappuccini scesero per la via grande, ora corso Guercino (le strade, solo apparentemente, risultano statiche, anch’esse sono fiumi camminanti) e approdarono a questo cardine sud, a metà solo del secolo scorso. Su questo principale tracciato urbanistico, dal 1582 a tutt’oggi, si sono intrecciate le essenziali vicende umane di Cento moderna e contemporanea. S’insediarono e operarono, fra l’altro, in corso Guercino, i seguaci di Ignazio di Loyola, i gesuiti, esponenti maggiori della controriforma nella spiritualità, nella cultura e nella vita (presso S. Lorenzo); farfugliarono le accademie barocche e arcadi a loro afferenti o da loro promosse; gioiosamente comparvero, superstiti testimonianza di umanesimo cristiano, per poi dileguarsi, gli oratoriani di S. Filippo Neri nella chiesa omonima; vennero e se ne andarono, da silenziosi oranti e studiosi, i canonici regolari di S. Salvatore di Bologna, tarda espressione, fuori tempo, di riforma cattolica pretridentina, proprio qui, ove cedettero la loro sede ai cappuccini. Cadde in abbandono anche questa Roc-

Di *Ferrara* basterà ricordare la vicenda del nuovo duomo, e la figura del suo vescovo Landolfo, il presule «della irripetibile sintesi cittadina simboleggiata dal duomo da lui voluto anche se non promosso»<sup>99</sup>. La storia delle due Cattedrali in successione<sup>100</sup> la troviamo sinteticamente riespressa da E. Peverada nella presentazione al *Profilo di storia della spiritualità*: «il nuovo Duomo che, oggetto di contestazione del vecchio San Giorgio, diventa anche il risultato finale di un confluire di antichi luoghi di culto, ove spiritualità e ferraresità vanno ad intrecciarsi: Voghenza, San Giorgio Transpadano, Santo Stefano»<sup>101</sup>.

Ferrara, caratterizzata dalla «fedele ortodossia» a Roma ed insieme dal «vivace pluralismo di chiesa locale», nel difficile equilibrio di poteri e nella difesa della propria autonomia non sempre riuscita<sup>102</sup>, fa pure esperienza di stili di sinodalità e di momenti

---

ca, segno bellicoso di potentati esterni e di inutili difese interne, pur macchiate di sangue fratricida. Francesco, povero, servo e minore, pare, invece, resistere in questa piccola patria, dai quattro borghi confluenti nella via grande, e che si allarga, ad un tempo, verso la nuova cinta, non certo di mura bensì di cuori umani (*non muri sed mentes*)!»: Samaritani, *Il laicato francescano*, 18.

99. Id., *La Chiesa di Ferrara tra pieno e basso medioevo (secc. VIII-XIV)*, 121. La figura pastorale del vescovo, [nella Vitaliana], la vita comunitaria del capitolo, vengono descritte «esemplarissime»: *ivi*, 73.

100. Id., *Due cattedrali in successione per un patrono: San Giorgio fra differenziati atteggiamenti religioso-politici a Ferrara nel secolo XII*, «Analecta Pomposiana», 30 (2005), 165-222.

101. E. PEVERADA, *Presentazione* del volume: *Profilo di storia della spiritualità*, sala del Sinodo 21 maggio 2004, in BE, 3 (2004), 363.

102. «La diocesi di Ferrara risulta di immediata soggezione alla S. Sede, rispetto alla chiesa metropolitana di Ravenna, solo dal 976, per quanto l'attentata e forse riuscita sottrazione di Ferrara dalla capitale dell'esarcato, in favore di Roma, possa risalire alle origini della stessa, quando cioè la sede vescovile di Voghenza veniva trasferita a borgo S. Giorgio, nella prima metà del sec. VII. Questo si compiva in un contesto di generali fermenti di autonomia riscontrabili nell'Emilia orientale connessi soprattutto alla minacciante occupazione longobarda. Dal 981 il vescovo su delega romana diverrà di fatto il conte cittadino e rimarrà tale almeno sino al diploma dell'imperatore Enrico III del 1055, indirizzato non più al vescovo ma all'intero popolo cittadino. Tale dipendenza globale da Roma rimane tuttavia, ancora una volta, in discussione nella temperie della «riforma gregoriana» della Chiesa della seconda metà del sec. XI. Viene definitivamente riconosciuta con l'erezione del nuovo duomo (tra il 1132 e il 1135), sorto per l'appunto su terreno della Santa Sede. La perseguita indipendenza politica e religiosa della città (secc. X-XI) prima, del comune poi (sec. XII) dall'impero porta Ferrara alla scelta di Roma, vocazione autenticamente naturale e costante per la nostra città. Nella linea conseguente di questo intento, la città accoglie il 24 aprile 1177 papa Alessandro III, qui convenuto per discutere con i collegati della Lega Lombarda (a cui Ferrara appartiene sin dal suo sorgere nel 1168) la prossima tregua con l'imperatore che si stipulerà fra pochi giorni a Venezia, determinata dalla amara sconfitta di Legnano (1176). Ferrara ha già provato, tra il 1158 e 1164, l'ingerenza di un podestà

partecipativi connotati laicamente, dalle *Congregationes Clericorum*<sup>103</sup> alle Canoniche regolari<sup>104</sup>, Corporazioni e Confraternite laicali<sup>105</sup>, con-

imperiale. Nella circostanza, Ferrara si pone in posizione di cauta equidistanza tra collegati e pontefice a motivo della sua funzione chiave per i traffici fluviali delle città padane. La riconsacrazione del duomo dell'8 maggio, liturgicamente superflua, riveste deciso carattere politico ed è stata maggiormente forse voluta dal pontefice e dal clero che non dal comune. L'equilibrio di attenzioni equamente distribuite, in quella visita, dal papa tra il vescovato, il capitolo, il clero parrocchiale e le canoniche regolari della diocesi (S. Giorgio e S. Maria in Vado), accanto ad una nota di riconoscimento tributato da Alessandro III alla religiosità popolare, denunciano la situazione non facile della città. Il 29 aprile, infatti, alcuni laici autorevoli, vicini al comune per quanto non diretti rappresentanti di questo, fondano al cospetto del papa, in cattedrale, il primo lebbrosario cittadino (istituzione in quei precisi anni di grande sollecitazione) su autorizzazione del vescovo però e con il consenso dei canonici, in quanto la chiesa annessa all'ospedale risultava del capitolo. [...] Ferrara, in tal modo, come città, a motivo della giurisdizione papale, potere lontano e blando, anticipò le libertà comunali ma per la medesima causa le vide tramontare presto sotto il precoce giogo dell'egemonia estense, voluta da Venezia. Ferrara, in tal modo e per la stessa ragione, come diocesi, per la diretta dipendenza religiosa da Roma, preservò, ad un tempo, fedele ortodossia quanto vivace pluralismo di Chiesa locale»: A. SAMARITANI, *I Papi a Ferrara nel Medioevo*, in BE, 1 (1990) 165-67.

103. «Gli istituti associativi del clero medievale si presentano differenziati nella loro terminologia *fraternitates, confraternitates, sodalitates, scole, congregationes, conventus, collegia, consortia*, ecc.). Altrettanto variegata appaiono le funzioni e le strutture giuridiche degli stessi. Di volta in volta, di diocesi in diocesi, libere confraternite, settoriali e/o territoriali, corporazioni obbligatorie, strutture di base, organi di giurisdizione, collegi legati a chiese per il servizio liturgico, realtà miste, per scopi parimenti disparati; religiosi, politico-economici, professionali, sociali, assistenziali, quasi sempre compositi. ...A Ferrara il primo ricordo del *conventus clericorum* si ha nel diploma oggi irreperito, di Ottone III (996-1002) che con imperiale mundiburdio (atto di protezione) stabilisce che tutti i chierici “*de conventu civitatis Ferrariae (debeant) immunes esse ab omni datione et a secula rifucione*”, così come è riferito dalla bolla di Innocenzo II del 23 maggio 1139. Lo statuto ferrarese emesso dai cappellani (=parroci) del *conventus* cittadino approvato dal vescovo Guglielmo di San Martino il 9 dicembre 1278 trova una sua originale collocazione nella letteratura corrispondente della regione conciliare di Ravenna»: SAMARITANI, *Nuove emergenze del Medioevo religioso*, 155-56; anche: *Il Conventus presbyterorum*, in: ID., *La Chiesa di Ferrara tra pieno e basso medioevo*, 96-98.

104. *Ivi*, 98-105.

105. «Le confraternite laicali (a carattere prevalentemente vicinale), tuttavia, che rinveniamo, in contesti e momenti diversi, presso chiese pomposiane di Ravenna, Ferrara, Valcesura (forse) e Fanna e una di clero secolare presente a Codigoro, assieme al necrologio vidonese (compreso nel cod. arcivesc. di Udine, 75) – probabile e persistente indice di una diffusione più vasta delle stesse di quanto non ci risulti documentato – costituiscono forse una testimonianza, in tanta depressione, dell'influsso religioso del mondo monastico sul laicato, più di quanto si potesse sospettare alla fine del Medioevo»: SAMARITANI, *Presenza monastica*, 11-12; *ivi*, 112ss; cfr. anche: ID., *Il 'conventus' e le congregazioni chiericali di Ferrara tra analoghe istituzioni ecclesiastiche nei secoli X–XV*, «Ravennatensia», 7 (1979, *vere* 1980), 156; ID., *La Chiesa di Ferrara tra pieno e basso medioevo*, 106-11.

*vicinie e scole* parrocchiali<sup>106</sup>; in alcune parrocchie la scelta del parroco partiva dai laici o era da loro suffragata. A mettere in luce nel *Profilo di storia della Spiritualità* la presenza di una laicità pervasiva e caratterizzante le vicende storiche ecclesiali è stato ancora E. Peverada:

Esplode questa laicità nel mondo confraternale a partire dalle *scholae* medievali, è diffusa capillarmente nel tessuto parrocchiale, città e forese, anima oggi – si spera in maniera non troppo invadente –, movimenti e associazioni. [...] E piace ricordare sotto questa veste della laicità il beato Giovanni Tavelli da Tossignano, che da una congregazione laicale – quella dei Gesuati –, dove egli svolge un ruolo determinante per la elevazione culturale ed ascetica di questi *pauperes*, assurge al ministero episcopale nella Chiesa di Ferrara con la nomina del 29 ottobre 1431: e sarà un vescovo gesuato, quasi coniugando nella sua santità personale il vertice della clericalità in quanto vescovo e la maturata esperienza laicale tra le file del beato Colombini<sup>107</sup>.

Come è bella questa «ossatura laicale»<sup>108</sup> nel vescovo Giovanni, povero tra poveri, «amando cordialmente poverdate»<sup>109</sup>. Il convenire nella sua persona, sia della ministerialità istituita, sia dell'esperienza laicale caratterizza così uno stile di pastore, forma eminente di "*cura animarum*", di pastoraltà episcopale, che richiama alla memoria la figura antica dell'Istituto dei poveri di Cristo in cui il vescovo era considerato *pater pauperum Christi*<sup>110</sup>.

---

106. Le «scole» parrocchiali e il laicato, in ID., *La Chiesa di Ferrara tra pieno e basso medioevo*, 49-50

107. PEVERADA, *Presentazione del volume: Profilo di storia della spiritualità*, in BE, 3 (2004), 364.

108. Il Peverada riporta pure un testo di I. Giglioli (nella collana "Italia Sacra", Roma 2004) a proposito della "laicità" dei gesuati: «L'opzione gesuata [...] rappresentò uno dei possibili sistemi di reclutamento dei laici devoti nella Chiesa, un "modo" di vivere la propria consacrazione a Dio che, grossomodo, potremmo collocare nello spazio compreso tra l'appartenenza ad una Regola e l'iscrizione ad una confraternita»; questo a conferma appunto che questo Santo, arrivato all'episcopato, ha avuto questa formazione, questa *ossatura laicale*, che ha espresso nel suo ministero episcopale. "Povero, veschovo": sono qualifiche che egli spesso associa al suo nome ad indicare il suo modo di essere nella *Series episcoporum* della sede ferrarese: *ivi*.

109. SAMARITANI, *La Chiesa di Ferrara tra pieno e basso medioevo*, 365.

110. L'Istituto dei poveri di Cristo e del vescovo *pater pauperum Christi*, è tema ricorrente nei testi di mons. Samaritani. ID., *Nuove emergenze del Medioevo religioso*, 157.

Si segnala infine che lungo il tragitto testuale dei saggi di mons. Samaritani si incontra spesso una duplice polarità dialettica e l'uso delle preposizioni *tra* o *fra*, *nel* o *nella*. Sono per dire l'eserci, per misurare distanze, segnare il tempo che intercorre; sono una presenza "minima", di poche sillabe, ma efficace e che svela l'*intentio* di avvicinare, di far convergere, di attirare l'attenzione sulla necessità di comprendere la storia attraverso processi di cor-relazione, ricercando microstorie e integrando dei frammenti lontani e disparati tra loro. Vita religiosa fra società, politica e istituzioni; religiosità gerarchica e religiosità di popolo; comunità religiosa e comunità civile; il papato a Ferrara fra lotte di supremazia e aneliti di libertà; chiesa e città chiesa e territorio; medioevo e Umanesimo; cultura illuminista e pietà ultramontana. Piani diversi di polarità come autonomia e accentramento, livello scientifico e divulgativo; vita istituzionale e *cura animarum*; giuridicità e pastoralità; religiosità popolare e laicale e vita canonica; ordini mendicanti e clero secolare; *ordo penitentiae* e forme eremitiche, riforma e autoriforma; ed ancora: polarità innovativa, aperturista e polarità tradizionale, arroccata; storia sociale e storia religiosa.

#### 4. Spiritualità e Umanesimo

Esprimere la dialettica tra spiritualità e Umanesimo significa articolare due polarità di un orizzonte comune che riguarda l'esistenza e l'esperienza umane; significa cioè immaginare l'uomo a partire da due differenti punti di vista che, sinteticamente, sono posti l'uno sotto il segno dell'unità, l'altro sotto quello della molteplicità; il primo è convergente: una polarità di sintesi contemplativa della verità dell'uomo; il secondo divergente: una polarità di analisi, creativa, fattiva della libertà dell'uomo. La spiritualità si fonda sulla coscienza viva di una realtà dall'alto, donata, che si riceve attraverso una relazione non simmetrica, un *primum* che resta nella sua profondità o altezza, indisponibile al potere dell'uomo; si ha coscienza che essa è realtà rivelata dal di fuori, dall'altro, un'ulteriorità trascendente che pone l'uomo in ricerca di unità piena e definitiva, oltre se stesso, al di là dell'umano, in ciò che egli nomina come divino.

La spiritualità è allora quella polarità attraverso cui l'uomo comprende se stesso a partire da un Altro, da una Rivelazione di salvezza da cui dipende la riuscita o il fallimento del suo destino; essa diviene l'ambito in cui principalmente si dibatte la questione della salvezza e del suo dramma.

L'Umanesimo è la scoperta di uno spazio di creazione in cui l'uomo non è appena recettivo, obbediente, ma facitore, creatore;

esso implica la scoperta da parte dell'uomo di uno spazio di creazione in suo potere. «L'Umanesimo si fonda sulla coscienza viva del mondo in quanto spazio di creazione in sé buono affidato all'uomo e animato da un dinamismo di progresso»<sup>111</sup>. La creazione, nell'Umanesimo, appare sempre più di valenza positiva, proprio grazie alla verità umana dell'Incarnazione, non appena il luogo della dispersione e del male in cui si è prigionieri e da cui occorre evadere, ma il luogo della opportunità offerta all'uomo di partecipare al processo creativo, per comprendere e immaginare se stesso a partire da se stesso. Si può dire che vi sia modernità e dunque Umanesimo:

quando le coordinate del peccato e della salvezza, quando le coordinate di Satana e Cristo cessano di essere le sole che vengono prese in considerazione per definire l'esistenza umana o anche quando si scopre che vi è una certa possibilità di gestire sé e gli altri senza riferimenti immediati al dramma della salvezza. Si apre uno spazio autonomo secondo leggi tratte dalla realtà stessa degli uomini e delle cose in nome del valore stesso della creazione. [...] L'uomo nell'umanesimo non è (non si identifica) con il suo ruolo, quello già fissatogli in precedenza all'interno di una gerarchia che lo precede; ma l'uomo nell'umanesimo si scopre come progetto e dunque autonomia, libertà e testimonianza<sup>112</sup>.

La dialettica tra spiritualità e umanesimo è riproposta da R. Guidi in termini di *dibattito* sull'uomo e di *inquietudine* in relazione alla propria autonomia spirituale e alla libertà della ricerca del sapere. A contendersi il campo dell'esperienza e del futuro dell'uomo come indiscussi protagonisti nel XV secolo sono gli umanisti e i maestri spirituali:

Contrapporre semplicisticamente gli Umanisti ai Mendicanti (*Maître-à-pensér*/spirituali), facendone due blocchi incommunicabili e sempre sul piede di guerra, serve solo a diffondere vecchi equivoci, oggi non più sostenibili: i primi non furono, necessariamente, degl'innovatori con mentalità laica, né i secondi vanno identificati con i tradizionalisti ad oltranza, nemici giurati del progresso e delle *humanae litterae*; i due gruppi, invece, si

---

111. G. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica*, Cinisello Balsamo (MI) 1998, 24; ID., *Storia teologica della chiesa*, Cinisello Balsamo (MI) 1997.

112. *Ivi*, 23.



sgranarono secondo moduli assai variegati, ecco perché non è il caso di procedere in maniera sommaria e per via di generalizzazioni, essendo ben nota la pietà di molti Umanisti, e la condotta poco esemplare di un numero non esiguo di claustrali<sup>113</sup>.

Così si potrà dire che l'Umanesimo non si definì contro o al di fuori della spiritualità e neppure la spiritualità fu estranea agli *Studia humanitatis*. Se alla spiritualità, che si focalizza sulla centralità di Dio, e alla sua intrinseca esigenza di riforma nella Chiesa<sup>114</sup> non è mancato l'influsso umanistico, altrettanto vero è che all'Umanesimo, che si focalizzava sulla centralità dell'uomo<sup>115</sup>, fa da sottofondo la spiritualità dei mendicanti come *humus et animus* a cui attingere per alimentare la causa della *dignitas humana*<sup>116</sup>. La causa

---

113. R.L. GUIDI, *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, Roma 1999, III.

114. Scrive il Peverada nella recensione al volume di R. Guidi: «I grandi problemi ecclesiali del secolo — l'idea conciliare, il grande scisma, il tema generale della riforma *in capite et in membris* — sono avvertiti dall'autore ma non trattati ex professo, non mirando a ciò lo scopo del libro: non vi si potrà ricorrere pertanto come ad un manuale di storia della Chiesa, anche se tale storia vi è diffusa e la si può quasi respirare, nelle sue istituzioni, nella sua gerarchia, nella sua anima. Alla comprensione di questo scorcio di storia della Chiesa, in particolare in connessione con il tema della riforma, ci pare illuminante l'osservazione "che se la Chiesa fu capace di rifondarsi con il concilio di Trento, ciò fu possibile per la determinatezza e la tenacia con cui il ristretto manipolo di maestri di spirito e uomini integri della gerarchia quattrocentesca mantenne vivo nelle coscienze il senso morale, seriamente compromesso dallo scisma, soprattutto, e dal disordine in cui versavano le famiglie monastiche. Bisognerà convenire, dunque, che tra i blocchi del Medioevo e della Controriforma c'è una dimensione di spiritualità con caratteristiche sue proprie, alla quale gli studiosi dovrebbero concedere più credito, in quanto fu proprio essa a imporre, da ultimo, lo sbocco tridentino, cui fece seguito la riforma in capite et in membris" (p. 534). Non a caso è ben presente al Guidi la bibliografia relativa ad un manipolo di vescovi, i quali attesero con totale dedizione alla cura delle anime nel corso del secolo: Nicolò Albergati, Lorenzo Giustiniani, Giovanni Tavelli, Ludovico Barbo, Antonino da Firenze»: in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 53 (1999), 180-81.

115. «E fu l'Umanesimo a imporre la centralità dell'individuo, non solo come essere destinato a raggiungere la sua perfetta realizzazione in una città futura, voluta e costruita da Dio per i suoi ospiti (a questo già ci aveva pensato la scolastica), ma anche (e, a volte, soprattutto) per quanto di nobile egli faceva con l'idea di rendere la vita terrena più bella e piacevole»: GUIDI, *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, 1213.

116. «I due gruppi non potevano, di necessità, dirsi estranei, perché la scienza e la religione debordano da ogni angusto limite e appartengono a chiunque voglia, o sappia, coltivarle; e se non è lecito misconoscere i contributi dei *litterati* all'arricchimento del patrimonio religioso, così sarebbe arbitrario e insostenibile negare l'apporto dei claustrali alla diffusione e alla crescita di non poche esigenze umanistiche: e se anche i frati insistettero sull'urgenza di estendere gl'interessi a quanto era coniugabile con la dignità degli uomini, gli Umanisti non esitarono a

dell'uomo, del suo destino di libertà salvata, l'autonomia spirituale e quella del giudizio per gli umanisti, diventano, anche se per vie diverse ed anche divergenti, altrettanti punti di incontro tra gli umanisti e gli spirituali: «L'impegno degli spirituali si attuava «nella volontà di soccorrere il Popolo di Dio, per predisporlo a un ingresso più responsabile, e perciò meritorio (libero), nella vita cristiana. E così facendo essi finivano per divaricare dai percorsi tracciati dall'Umanesimo, anche se insistevano sempre e dovunque, sui problemi e sul destino degli uomini»<sup>117</sup>.

Celio Calcagnini, scienziato, umanista e poi canonico della nostra cattedrale (1479-1541), a coloro che lo rimproveravano di mettere insieme tante cose disparate: dalla storia, alla filosofia, alle scienze, «lui grammatico di pretendersela a filosofo», rispondeva che l'Umanesimo «è intelligenza di ciò che concerne l'uomo», *humanitas hominis causa*, «come non si studia la fisica senza la logica, né la logica senza la matematica e nulla senza le arti del discorso, così non c'è nel cielo e sotto il cielo qualcosa che non mi riguardi»<sup>118</sup>. Nelle pluralità e dimensioni più disparate l'Umanesimo è invito a ricercare concordanze, rende gli uomini cercatori di armonia; credo che ciò si possa dire anche dell'Umanesimo cristiano di mons. Samaritani.

Gli effetti dell'Umanesimo si fanno sentire sulle correnti di rinnovamento spirituale anche da noi, in particolare in quelle ispirate alla *devotio moderna*<sup>119</sup>; lo stesso fenomeno eremitico e certosino, locale, si fanno portatori di Umanesimo: «Tra la seconda metà del sec. XIV e la prima del XV anche i vecchi eremitori cedono il passo a nuove comunità eremitiche, alle volte fondendosi con esse.

---

riconoscere nell'uomo il centro gravitazionale dell'universo, come creatura prediletta da Dio»: *ivi*, 73-4; E. GARIN, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in *Id.*, *Interpretazioni del Rinascimento*, 1. (Raccolta di studi), Roma 2009, 1-32.

117. GUIDI, *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, 1205-1206.

118. GARIN, *Motivi della cultura filosofica ferrarese nel rinascimento*, «Belfagor», 6 (1956), 634.

119. «Sotto quali forme e in che misura s'avvertisse il fenomeno collegato della *devotio moderna* – orazione mentale, controllo ascetico, cristocentrismo, *pietas erga Patrem*, di contro «l'annegamento mistico» e il liturgismo – e della riforma della Chiesa – se per derivazione o per simultaneità di indirizzo – alla fine sec. XIV e nella prima metà del XV, è problema ancora largamente aperto allo studio. Solo un approfondimento di esso, potrà ancora dire se le espressioni convergenti del sorgere dell'osservantismo, tutt'altro che statico e formale, se l'affacciarsi dell'istanza eremitica, se la qualificazione ecclesiale delle confraternite del divino amore e similari, se la ripresa delle gerarchie locali, fosse o non fosse di un'entità tale da capovolgere la situazione, pur lentamente, senza bisogno della rottura protestante»: A. SAMARITANI, *Biagio Novelli (1388-1475) nella riforma cattolica ferrarese dei sec. XIV-XV*, in *Medievalia e altri studi*, 99-100.

Queste ultime risentono del clima della *devotio moderna*. Rileviamo presenti in città il gruppo di Nicolò da Fiesso e di Biagio Novelli, quello di Bernardina Sedazzari e di Lucia Mascheroni e di altri e le congregazioni dei gerolimiti pisani, di quelli fiesolani, dei gesuati e dei canonici lateranensi»<sup>120</sup>. «Il nostro Umanesimo cristiano - mi disse in un ulteriore incontro Monsignore - è fatto di eremiti, di conversi, di frati di penitenza, di laicato minimo; gli umanisti si sono intrecciati agli ordini mendicanti e ai predicatori, essi hanno interagito con le quattro colonne dell'osservanza minoritica. Negli ordini mendicanti, gli umanisti intenti a valorizzare l'uomo nella sua libertà ed autonomia, hanno trovato dei ricettori come pure dei correttori. Per noi l'Umanesimo, è pure la Certosa, è lì che esso a Ferrara raggiunge il suo punto più alto. Borso d'Este è il nostro Umanesimo, in quanto egli favorì gli umanisti, senza dimenticare Leonello d'Este. L'erezione dell'università ha costituito la svolta che ha forgiato il volto umanistico della città, qualificandola non solo a livello nazionale ma europeo. Padre dell'Umanesimo ferrarese fu Guarino veronese<sup>121</sup> che ha fatto partire quella cultura che gli Estensi non hanno avvallato, ma da cui hanno fruito (Leonello e Borso)». Anche Michele Savonarola fu un "caso" a sè stante nell'Umanesimo ferrarese: «nè letterato, nè umanista, nè magistrato, nè cortigiano (in senso stretto), ma eremita *in saeculo*»<sup>122</sup>.

Non si prende in esame qui la polarità platonismo e aristotelismo, invece si intende presentare alcuni aspetti e rilievi circa la questione di una "pre-rifoma" e di una rete riformista a Ferrara<sup>123</sup>, legate a figure di valore. Lasciamo che siano le parole di mons.

---

120. Id., *La Chiesa di Ferrara tra pieno e basso medioevo*, 358. «Beghinaggi, eremitori, eremitismo»: *ivi*, 350-65.

121. *Tra Michele e Girolamo Savonarola: le presenze nel clima dei Guarino e del Decembrio*, in SAMARITANI, *Profilo di storia della spiritualità*, 96-97.

122. Id., *Michele Savonarola riformatore cattolico nella Corte Estense a metà del sec. XV*, Ferrara 1976 («Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria. Atti e memorie», s. III, 22), 49.

123. «In quegli anni, frattanto, s'infittiva a Ferrara la rete riformista. Caterina Vigri nel 1431 fonda il Corpus Domini per clarisse osservanti. Istituzione che si prolunga e chiarifica nei riguardi di Lucia Mascheroni (sua iniziale amica, che volgerà poi alle canonichesse regolari) sino al 1455. Nello stesso anno (1431) predica per la terza volta a Ferrara Bernardino da Siena osservante francescano e, nell'anno successivo, amico degli umanisti, vi troviamo il canonico regolare Paolo Maffei, già discepolo del Guarino veronese, che sembra dimorarvi pure nel 1434. Sempre nel 1434, predica quaresima l'osservante, ugualmente discepolo del Guarino, Alberto di Sarteano e potrà essere che si debba anche all'influsso di questa predicazione, oltreché a quelle di Bernardino da Siena, la pubblicazione del decreto sulla proscrizione delle code agli abiti delle donne. Anche lui, infatti, lo ri-

Samaritani ad introdurci:

La riforma dei *sacra* (anche complessi dottrinali) *per homines*, e quella del capo concomitantemente alle membra, rimangono, infatti, problemi inalienabili per chi colloca solo nella metánoia dello spirito umano la sede prima del divenire storico - sociale. Non le grandi cronache nazionali o cittadine, ma gli umili atti degli archivi notarili – quasi mai consultati – sono decisivi a queste individuazioni. È quanto ci siamo emblematicamente proposti nel trattare di una figura sconosciutissima e di difficile ricostruzione, Biagio Novelli, ove interferiscono le vaste componenti della riforma cattolica del primo quattrocento: dall'eremitismo alla *devotio moderna*, dall'osservantismo gerarchico e degli ordini religiosi all'Umanesimo cristiano, nello sfondo fervido di una città, Ferrara, ove la religiosità nuova agitava gli spiriti, dal principe agli ultimi popolani. Una figura di scorcio che testimonia e raccoglie la situazione generale degli intendimenti e delle realizzazioni riformatorie. [...] A Ferrara, l'impegno pastorale del Tossignano, il vasto eremitismo comunitario, la ripresa ecclesiale delle confraternite, specie dei battuti, l'Umanesimo cristiano, l'osservantismo e il congregazionismo non formali degli ordini tradizionali, eventi così vicendevolmente intersecantesi, sembrano offrirci la testimonianza sicura di una realtà organica e decisiva, da non potersi denominare più, benchè si sia appena alla prima metà del '400, timido preludio, ma già iniziata e operante riforma<sup>124</sup>.

---

corda. Il domenicano parimenti discepolo del Guarino, Gioacchino Castiglione tenne invece il discorso del Corpus Domini del 16.6.1435. Altro predicatore osservante del 1434 è Giovanni da Capestrano, mentre, nell'anno successivo sorgono liti pugnacissime fra i terziari conventuali e quelli osservanti (saranno questi stessi terziari a fornire la nuova sede ai frati osservanti, sloggiati dal vecchio S. Spirito, sito nella zona eremitica di Ferrara, nel 1511). Lotte risolte dal vescovo Francesco dal Legno nel 1447 a favore della dipendenza dei terziari dagli osservanti. I terziari di S. Spirito avevano fondato nel 1430 una confraternita che poi passò nel 1436 a S. Giuliano. La confraternita conventuale (1435), invece, fondò nel 1449 un oratorio (inglobato al vecchio S. Francesco) dedicato a S. Sebastiano. Autore della confraternita era stato fr. Sebastiano da Bagnacavallo (custode del convento di Ferrara nel 1452 e notevole predicatore, di cui più avanti accenneremo i rapporti con gli Umiliati [81]). Giovanni da Tossignano che aveva iniziato il suo presulato nel 1431, lo protrarrà sino al 1446. Avanti il 1447, Paolo Maffei comporrà il suo *Libellus vulgaris de sacra comunione Corporis Domini nostri Jesu Christi*, testimoniante la *devotio moderna* nell'ambito della spiritualità canonica»: ID., *Biagio Novelli (1388-1475) nella riforma cattolica ferrarese dei sec. XIV-XV*, 117-19.

124. *Ivi*, 100, 141.

Anche mons. Samaritani ricorda la chiara e mistica figura spirituale del carmelitano e beato Giovanni Battista Spagnoli<sup>125</sup>, che nel 1463 scrive a Ferrara il *De vita beata*; suo è il testo in esergo all'inizio di questo lavoro: «È, l'intera vita dell'uomo o lotta, o servitù. Mentre tu pensi alla pace i vizi ti tengono in loro potere. Se non lotti sei vinto, se sei vinto sei un servo. La vita dunque è lotta o servitù». Quando trovai questa sentenza mi colpì profondamente perché mi ricordava l'interiore libertà che cercano di continuo coloro che desiderano dedicarsi alla causa dell'uomo, siano essi credenti o non credenti, spirituali o umanisti; poi quelle parole mi sembrano emblematiche per dire lo spirito con cui mons. Samaritani ha condotto le sue ricerche, ha portato avanti la sua lotta per vivere nello stile di una interiore libertà; servire l'uomo è esercizio di quel ministero di regalità che per un cristiano gli viene dal battesimo; mi viene in mente qui il motto che qualifica la regalità della sua e nostra Pomposa: «nulli dominatui persone subiecta»<sup>126</sup>. Una libertà relativa, quella pomposiana ricorda Monsignore; ma per noi l'aggettivo non dice tanto libertà limitata da altri, ma libertà "in relazione", come le storie che egli ci ha riportato dal passato al presente.

Dignità umana e riforma della chiesa, vita nello spirito e istanza umanistica, hanno in comune il non poter prescindere dall'appello o dalla vocazione alla libertà ed è questa la via per declinare nella storia l'*Imago hominis*.

---

125. Cfr. ID., *Michele Savonarola riformatore cattolico*, 76. «Umanista cristiano, riformatore dei costumi, Lutero stesso usò di espressioni fuori contesto dello Spagnoli. La sua dottrina spirituale è reperibile nei suoi scritti, specie di prosa: il *De patientia*, ad esempio, è frutto delle sue meditazioni sulla Bibbia, sulla sua esperienza e su quella degli uomini. Questo trattato si muove nell'area della *devotio moderna*: condanna del mondo e dei suoi piaceri, vittoria contro la concupiscenza, esercizio delle virtù teologali e cardinali, meditazione sui fini ultimi, ricerca di Dio attraverso la contemplazione del creato, lettura della Sacra Scrittura, imitazione dei santi e soprattutto di Cristo. Lo Spagnoli, tuttavia, fa gran conto dell'aspetto umano e delle tendenze umanistiche. Raccomanda oltre alla Bibbia, la lettura dei filosofi, dei poeti, degli storici e degli autori spirituali. La stessa *devotio moderna* impregna la preghiera liturgica mentre i riti sono senza valore se manca la religione del cuore»: ID., *Profilo di storia della spiritualità*, 103; «Prossimi all'umanesimo cristiano di corte del Guarino e di Angelo e Piercandido Decembrio, specie ai tempi di Lionello e di Borso, si trovano il domenicano Bartolomeo da Ferrara, inquisitore, il già richiamato francescano Giovanni Battista *de Carris*, il domenicano Tommaso dai Liuti, i carmelitani Battista Panetti e Giovanni Battista Spagnoli, il laico ugualmente noto Francesco Ariosti e l'altro, Candido Bontempi, i francescani Alessandro Ariosti e Pietro Pelagatti, il domenicano Ludovico di Valenza (i due ultimi ai tempi di Ercole I)»: ID., *Profilo di storia della spiritualità*, 100.

126. ID., *Frammenti di Medioevo Comacchiese*, 68.

Spiritualità, pietà, devozione costituiscono per mons. Samaritani la scansione tripartita, ma sostanzialmente unitaria del fenomeno religioso, così come è stato investigato e delineato nel “Profilo di storia della spiritualità della nostra chiesa di Ferrara-Comacchio”. La Spiritualità è «la tensione più alta alle vette supreme dello spirito, in particolare secondo l’ascesi e la mistica religiosa-cristiana, ma non in esclusiva»; la pietà è «l’ordinario impegno all’istanza religiosa (anche in area laica)», la devozione è «il normale uso delle pratiche religiose e di vita a livello, il più delle volte, tradizionale»<sup>127</sup>. Questo modello interpretativo della spiritualità inerisce in particolare a quello che troviamo anche in Massimo Petrocchi uno dei maggiori protagonisti della storiografia italiana del secolo scorso, classica è la sua *Storia della spiritualità italiana* che troviamo, insieme con altri studi, citata diverse volte nelle note di monsignore.

Anche il Petrocchi, con poche righe introduttive<sup>128</sup>, dice cosa egli intenda con il termine spiritualità; essa è una conoscenza della vita e al tempo stesso l’attuazione dei mezzi che portano un’esistenza alla perfezione; spiritualità, è “vera tensione dello spirito”, “conquista della verità”, “esercizio di pietà”, un metodo per arrivare alla santità. La storia della spiritualità italiana di M. Petrocchi, che include la storia della meditazione e delle espressioni contemplative e mistiche, costituisce uno studio che «non è solo di ricostruzione storica, ma è invito alla riflessione, nella nostra opera quotidiana di uomini, verso Dio e verso il prossimo, come cammino e ricerca di santità personale, [...] stimolo ad incarnare nel proprio modello di vita (di ciascuno, in sé) ciò che la mente, la intelligenza e la razionalità del particolare concreto ci offrono nelle occasioni della vita quotidiana»<sup>129</sup>. Questo taglio etico esistenziale fa

---

127. ID., *Profilo di storia della spiritualità*, 17.

128. «È noto come la spiritualità non sia altro che la conoscenza della via e l’attuazione dei mezzi che conducono alla perfezione, potendosi dunque affermare che essa è la parte più nobile della morale cristiana, anche se, come è stato acutamente scritto, “risulta impossibile per la natura stessa della cosa contrapporre la teologia morale vista come una mera dottrina dei doveri all’ascetica, vista come una dottrina della virtù”. Cristo è causa esemplare della vita cristiana e origine della vita spirituale, ma Egli è anche causa meritoria della vita spirituale stessa: questo è il centro e il culmine della fede e della speranza del cristiano. Da Cristo proviene ogni grazia di conversione, di perseveranza, di consolazione, di rinnovamento; immensa, anzi infinita, è la fonte da cui provengono le grazie di soddisfazione e di merito. Sono questi elementi costitutivi della spiritualità cristiana»: M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana*, I, Roma 1978, 5.

129. U.M. MIOZZI, *Contributo bibliografico sull’opera storica di Massimo Petrocchi*, in *L’uomo e la storia. Studi storici in onore di Massimo Petrocchi*, I, Roma 1983, 14.

sì che più profondamente il lavoro di storico porti ad un'attenta, penetrante e scrupolosa osservazione delle realtà umane del loro contesto sociale e politico, così da far emergere figure, stili contestualmente, territorialmente e storiograficamente situati nel loro mondo<sup>130</sup>.

Se mi sono soffermato su questa figura di storico è perché ho rilevato sintonie e affinità impostative e stilistiche con quelle di mons. Samaritani. Anche per lui la storia della spiritualità non è a compartimenti stagni, mero esercizio storiografico, ma si intreccia con la storia religiosa, con quella economica e sociale, è vicina alla vita; la fatica della ricerca minuziosa è, alla fine, per offrire più spessore di autenticità e di qualità storica. Fare lo storico è allora una vocazione educativa che insegna a ritrovare se stessi, la propria realtà sociale, culturale e religiosa, ma al tempo stesso educa a vivere relazioni veramente comunicative di senso e di esperienza con gli altri, al fine di renderci più disponibili e motivati come presenza riflessiva e fattiva qui e ora nel nostro tempo.

È solo grazie all'investigazione di minuti e poveri reperti, le disposizioni testamentarie, che mons. Samaritani ci testimonia che: «L'anima più profonda della mentalità religiosa ferrarese dal 1095 al 1399 è da trarsi dalle due grandi direzioni in cui è andata ad articolarsi la religiosità cittadina: il versante della pietà e quello della carità»<sup>131</sup>.

---

130. «Lo storico va, così, oltre la provvisorietà del fatto in sé. Al di là del documento isolato, sia pure quando esso è riassuntivo di una ben determinata realtà storica. Si viene a realizzare, implicitamente e naturalmente, una dimensione scoperta, riscoperta e rivissuta, per così dire, che deriva dalla intensità partecipativa, dalla disciplina allo studio, da coerenti principi morali: quelli che spingono a rannodare tra loro fili sparsi, motivi dominanti, tendenze e casualità, tra loro legati in sintesi da uno spirito di fiduciosa attesa (che è poi la speranza e la fede del cristiano), che porta lo storico ad individuare, nella storia dell'uomo, la tensione al contributo individuale serio ed operoso, tanto più valido, quanto più esso si trasforma in un modo di essere naturale e spontaneo, in consapevolezza piena, alimentata dalla esperienza vitale e stimolante del dubbio. L'uomo e lo storico ricercheranno le innumerevoli cause remote e prossime dei fatti che hanno visto protagonista l'uomo fattore di storia. E lo storico ricercherà più direttamente quel che ha determinato il fatto; ciò che ha agito di volta in volta come motivo prevalente: le forze morali e spirituali; quelle intellettuali e culturali; quelle religiose e economiche: cause, tutte, che spesso hanno agito in contrasto tra di loro, ma che nel loro insieme hanno determinato il fatto. Lo storico ricercherà il sorgere e lo svilupparsi delle istituzioni. Riprenderà i concetti basilari e gli sviluppi del diritto e dell'economia. Riscoprirà le forme della proprietà nell'età moderna, le connessioni esistenti tra i gruppi sociali. E lo farà non solo narrando e descrivendo; ma operando da scienziato; da ricercatore positivo; da storico senza aggettivi»: *ivi*, 16.

131. SAMARITANI, *La Chiesa di Ferrara tra pieno e basso medioevo*, 413.

Lo spirito evangelico è presente, in ogni umanesimo, anche in quelli più disumani, nessuna espressione di umanità gli è estranea o indifferente, così è stato per le vicende di Padre Kolbe, di Edith Stein e di Etty Hillesum nei campi di sterminio e con loro, moltissimi altri “nati e avvinti dallo Spirito” anche non credenti: “una moltitudine immensa, tutti avvolti in bianche vesti” così sono ricordati nell’Apocalisse<sup>132</sup>. In essi il vangelo è stato operante come buona notizia, *evangelium* per l’umanità, per essi si è fatto ancora storia, testimonianza, solidarietà non solo di salvezza, ma anche espressione di autentico umanesimo. Lo spirito evangelico infatti, come il vento, “soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va: così è chiunque è nato dallo Spirito” (Gv 3,8). C’è tuttavia tra gli umanesimi una questione di precedenza, un *primum*, non di dominio ma di servizio, di giustizia, da ricercare per avere una misura e un discernimento sulla qualità della vita: una questione etica e non appena estetica: «Cercate anzitutto il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta» (Mt 6,33).

Mi spiego riportando un testo di A. Franceschini che mons. Samaritani, suo carissimo amico, ha incastonato, come gemma preziosa, tra le pietre della sua cattedrale spirituale. Si accenna alla storia di due libri: una Bibbia miniata, preziosissima ed un registro dei poveri della confraternita di Santa Maria di San Francesco. A seguito di una grave carestia tra il 1462-66 gli aiuti ai poveri si intensificarono e addirittura venne predisposta una graduatoria: «poveri, poveri poverissimi, poveri miserabili». Quella confraternita modulò così il registro “laudativo” della sua spiritualità su quello della umanità, accordando tutto su quella *caritas* che unisce in modo perfetto (Col 3,14) tutte le espressioni, le iniziative, i progetti e le imprese umane.

Nel 1466 diminuiscono gli infermi, – scrive mons. Samaritani – ma resta una grande miseria come strascico della passata epidemia, che ha lasciato famiglie disfatte: la confraternita aiuta a rientrare nella normalità. [...] Così felicemente si esprime Franceschini: “In questi anni Borso ha appena fatto scrivere e miniare la Bibbia, in termini artistici ed economici il più bello e ricco e gelosamente custodito e ammirato Libro del mondo. La

---

132. «Dopo queste cose vidi: ecco, una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, tribù, popolo e lingua. Tutti stavano in piedi davanti al trono e davanti all’Agnello, avvolti in vesti candide, e tenevano rami di palma nelle loro mani» (Ap 7,9).



confraternita di Santa Maria da San Francesco ha più graffiato che scritto questo [registro], in termini di fede, speranza e carità, anch'esso uno dei più bei Libri del Quattrocento ferrarese: rimasto per caso cronaca di fame e di miseria, piccole cose meramente quotidiane da dimenticare"<sup>133</sup>.

Credo che ci sia un *primum* evangelico ed un *primum* nella dignità umana; don Milani avrebbe detto che entrambi non fanno differenza davanti a Dio; un primato che va testimoniato con la propria vita entro ogni umanesimo e che per tutti costituisce una questione di discernimento: come un imparare le precedenze; il resto sarà dato in aggiunta, che non significa cosa superflua, ma "il resto" compreso nella dinamica accrescitiva del Vangelo, paragonabile al processo di sviluppo di un seme che viene gettato nella terra perché porti frutto.

Come fa la unica *forma Evangelii*, testimoniata dai cristiani, ad incontrare ed entrare in sintonia con una pluralità di convinzioni e di persone a volte contrarie ad essa? Pluralità e unità vengono affrontate dalla tradizione biblica e cristiana con lo stile della fede, quella che assume fino in fondo queste pluralità ed anche la fragilità umana: "prende su di sé" la menzogna, la violenza e ogni esclusione, persino l'assenza di ogni interesse per il vero; riguardo alle convinzioni dell'umanità si applica semplicemente la regola d'oro: «gli altri per voi, voi per gli altri» (cfr. Mt 7,12)<sup>134</sup>.

### 5. Chiese locali

Interpretando quanto T. S. Eliot scrive della "tradizione" riferendosi alla storia della letteratura<sup>135</sup> e rapportandolo alla realtà della chiesa locale, si potrebbe dire che la tradizione storica, culturale e spirituale di una chiesa locale «non può venire acquistata in eredità; se la volete possedere, dovete conquistarla con grande fatica», essa infatti richiede «senso storico», «intuizione dell'esser passato del passato, ma anche quella della sua presenza»; è il senso storico infatti che costringe ed invita il cristiano a vivere e scrivere con la propria generazione dentro alla propria tradizione ecclesiale, rifuggendo tuttavia dalla tentazione localistica e autoreferenziale, per coltivare e praticare il sentimento della cattolicità che si attua vivendo nella comunione con il sentire di tutte le altre Chiese,

---

133. ID., *Profilo di storia della spiritualità*, 113.

134. THEOBALD, *I racconti di Dio*, 55.

135. T.S. ELIOT, *Poesie*, a cura di R. SANESI, Milano 1971, 47 *passim*, i riferimenti testuali sono presi dall'introduzione del curatore.

infatti il *sentire cum ecclesia* sta in relazione e attinge vigore e creatività dalla *communio ecclesiarum*.

Le chiese locali nascono dal seme della parola di Dio, dice il Concilio, quando questa Parola portata ad altri genera incontri e relazioni nuove; essa è come s'incarnasse nuovamente nel vissuto di persone, popoli e culture. Non solo la comprensione teologica e culturale della chiesa locale, ma lo stile del suo vivere cristiano va riferito e articolato dunque al suo carattere "soggettuale":

Affermare il carattere soggettuale, teologico e culturale, della chiesa locale, significa cogliere l'indispensabile nesso tra chiese e culture, tra chiese e contesti culturali, tra chiesa e gruppi umani concreti. Il mistero della Chiesa nel tempo e nello spazio, come mistero che prolunga l'evento del Verbo fatto carne, è azione a favore dell'umanità concreta; perciò, a favore dei differenti gruppi umani che vivono la loro singolarissima storia e a vantaggio di ogni comunità di uomini che vive in un determinato contesto socio-culturale, in un tempo e in un luogo determinati<sup>136</sup>.

Sono le culture e le storie a divenire altrettanti luoghi in cui Dio si fa incontrare, luoghi teologici e cristologici appunto; essi sono rivelatori della Sua presenza e del Suo agire in favore di quegli uomini caratterizzati da un particolare tempo, connotati da uno spazio e luogo propri. L'ecclesiologia conciliare, ricomprendendo

---

136. G. SILVESTRI, *Per un'articolazione "conciliare" della chiesa locale. Chiese soggetto e via culturale alla sinodalità*, «Ricerche teologiche», 21 (2010) 1, 53; ID., *La chiesa locale "soggetto culturale"*, Roma 1998. Si delinea in questi saggi la prospettiva di un'ecclesiologia locale determinata dall'emergenza culturale, finora mai adeguatamente presa in considerazione dalla teologia; cfr. anche J.A. KOMONCHAK, *La realizzazione locale della chiesa*, in G. ALBERIGO – J.P. JOSSUA, (a cura di), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985; H. LEGRAND, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale*, in R. BATTOCCHIO – S. NOCETI (edd.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Milano 2007, 67-108; D. VALENTINI, *Chiesa universale e chiesa locale: un'armonia raggiunta?*, in M. VERGOTTINI (ed.), *La chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Milano 2006, 183-240. La tesi delle chiese-soggetto risale al teologo francese H. LEGRAND, *Lo sviluppo di Chiese-soggetto: un'istanza del Vaticano II*, in G. ALBERIGO, *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, Bologna 1981, 129-63. Si condivide con G. Silvestri l'importanza e l'attualità del tema ed una domanda che ancora nel 1972 Hervé Legrand si poneva: «Ma questa reciprocità tra le chiese, comprendente eventualmente anche quella di Roma, è sufficientemente acquisita nella nostra ecclesiologia?»: H. LEGRAND, *Implicazioni teologiche della rivalorizzazione delle chiese locali*, «Concilium» 8 (1972) 73; G. ROUTHIER, *La recezione dell'ecclesiologia del Vaticano II: problemi aperti*, in *La Chiesa e il Vaticano II*, Milano 2005, 3-45.

la storia e la cultura come “costitutivi antropologici”, ha assunto la svolta antropologica della modernità come intelligibilità essenziale per comprendere se stessa, il mondo e la sua missione tra gli uomini e le donne del nostro tempo. La storia e la cultura sono state viste come dimensioni intrinseche alla condizione umana e quindi non accidentali, ma essenziali per comprendere il mistero di “un Dio di uomini” che vive le loro storie, abita i loro luoghi, dialoga con linguaggi e culture diverse, proprio perché ogni esistenza umana è storicizzata e concretamente situata in un ambiente.

In tale orizzonte si potrà dire allora che «Ogni chiesa locale prolunga il legame di solidarietà del Verbo incarnato con l'uomo concreto, la Sua prossimità assoluta all'umanità del luogo; nutrendo “divina simpatia” verso il gruppo umano in mezzo al quale vive e mettendo radici profonde nella sua cultura, essa cresce, attualizza il kairós della salvezza (cfr. EN 40, 62-64, EV 5, 1633, 1672-1679; GS 44, EV I, 1460-1462)»<sup>137</sup>.

Mons. Samaritani, come si è cercato di evidenziare in questo nostro testo, ha condotto i suoi studi per circoscrizioni territoriali, le Chiese locali; queste ricerche sono risultate ben definite nella loro dimensione locale e tuttavia mai anguste, in quanto connesse ad un orizzonte più ampio, sia di letteratura storica sia di ambientazione geografica; questo proprio grazie al suo stile, quello di declinare insieme universale e particolare. Anzi egli stesso si è definito «Cul-tore della storia delle Chiese locali», convinto «che in genere non si approfondiscano sino alle radici le peculiarità delle stesse», poiché la loro identità specifica non oltrepassa «le comuni linee istituzionali»<sup>138</sup>. Lo stesso profilo della spiritualità, della pietà e della devozione, che dà anche ampio respiro alla “religiosità popolare”<sup>139</sup>, è stato circoscritto intenzionalmente all'interno della Chiesa locale, te-

---

137. «A questo riguardo è chiarissimo l'insegnamento conciliare. Il principio della particolarizzazione, ovvero la legge dell'incarnazione e dell'adattamento, regge e orienta il compito dell'evangelizzazione (cfr. GS 44, EV I, 1460-1462), fonda la realtà teologica della chiesa locale come “soggetto culturale”, illumina il mistero e l'identità della chiesa come “comunione di chiese”. Se solo nel mistero del Verbo incarnato viene illuminato il mistero dell'uomo (GS 22, EV I, 1385), allora solo il patto nuziale della chiesa con le culture dei popoli renderà perfetto quell'Evento e pienamente luminoso il volto dell'uomo»: *ivi*, 55, nota 30.

138. SAMARITANI, *Nuove emergenze del Medioevo religioso*, 155.

139. Vedi anche: ID., *La “cura animarum” e la religiosità popolare a Ferrara nei secoli XIII-XIV*; e per la questione metodologica: ID., *Problemi e metodi per una ricerca sulla religiosità popolare nel centese*, «Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria. Atti e Memorie», s. IV, 6 (1985), 37-55; ID., *Rivisitando il concetto di religiosità popolare*, in *La Terra e il Sacro. Aspetti della religiosità popolare a Bondeno*, a cura di D. BIANCARDI e V. ZOBOLI, Bondeno 2000, 3-6.

nendo conto tuttavia del “riverbero” nell’intera società e territorio.

Si potrebbe dire che fin dall’inizio tutti i lavori di mons. Samaritani sono contrassegnati dall’amore appassionato alla sua Chiesa locale; le sue ricerche e i suoi saggi si muovono, infatti, entro l’ambito di questa consapevolezza innovativa del carattere “soggettuale” della Chiesa locale. Quando nel 1989 uscì il primo volume della storia diocesana, il titolo intendeva cogliere in estrema sintesi questo carattere “soggettuale” e dunque relazionale della chiesa diocesana, al fine di far emergere la sua identità specifica di Chiesa locale: *La Chiesa di Ferrara nella storia della città e del suo territorio*. Fu tale storia innovativa<sup>140</sup>:

innovativa soprattutto come taglio, in quanto protesa a fissare il rapporto tra comunità religiosa e comunità civile della Chiesa ferrarese. E questo a livello, ad un tempo, scientifico nella sostanza e alto divulgativo nella forma. Era tale sintesi – nel progetto – destinata alla Chiesa diocesana, nell’atto che si andava e sempre più prossimamente si va preparando al sinodo, convocata dal suo pastore. Uno sguardo panoramico quindi, alle origini e all’esperienza dodici volte secolare che si ponesse come strumento alla individualizzazione e al recupero obiettivi della identità specifica di questa nostra tipica Chiesa locale<sup>141</sup>.

Il disegno iniziale di questa storia, compreso come un servizio culturale, ecclesiale e cittadino, prevedeva un volume di trecento

---

140. «Non a caso, quindi, per quanto abbiamo potuto appurare, non siamo giunti ad accertare l’esistenza di parallele monografie di storia diocesana di altre città che portino decisamente per titolo, e per conseguente impegno propositivo, uno corrispondente a quello da noi prescelto: «La Chiesa di Ferrara nella storia della città e del suo territorio». Entro questa prospettiva, che accomuna autori di diversa estrazione, in piena autonomia di ricerca, e coordinatori, intendiamo fissare – ed è questa la nostra fondamentale aspirazione – obiettivamente, per quanto è dato agli uomini, la vicenda storica della Chiesa ferrarese, fuori cioè e da prevariazioni e da apologie. Non eludiamo onestamente, quindi, quando accada riscontrarla, la duplice tentazione sua, di volta in volta, all’isolamento sacrale disimpegnato dalla edificazione della città degli uomini da un lato e al presenzialismo integrista e quindi prevaricante, dall’altro»: A. SAMARITANI, *La Chiesa di Ferrara nella storia della città e del territorio*, in BE, 2 (1989), 342.

141. «Il disegno iniziale era che ancora tutto si potesse risolvere in brevi pagine di un solo volume, sulle trecento, ricche pure di immagini, di grafici, di cartografie. Si comprese ben presto, tuttavia, che ne sarebbero almeno un migliaio distribuite in due o tre tomi, a trattenerci a misura di sobrietà e di essenzialità. [...] A quel momento, l’approntamento dei tre volumi dell’opera (due storici e uno di storia dell’arte) venne attribuito al rettore e a chi loro parla, in diretta rappresentanza e responsabilità del Seminario, sotto ogni profilo»: *ivi*, 341.

pagine, ma diventò invece un progetto complesso e articolato, una trilogia a cui poi, quasi subito, si pensò di aggiungere un volume di sintesi sulla spiritualità:

Non a scompagnare questa trilogia originaria, ben definita e conclusa, – scrive mons. Samaritani – ma a recepire istanze sempre più introspettive e stimolanti, come del resto è invalso dalla paradigmatica Storia d'Italia di Einaudi in poi, va timidamente profilandosi all'orizzonte un altro volume dedicato alla storia del sentimento religioso, della spiritualità e della pietà (Bremond, più De Luca, più Braudel, per intenderci) ferraresi e comacchiesi ad un tempo, muovendo dal versante liturgico per approdare a quello laicale e popolare. Lì ci si porrà così ad indagare, aldilà delle differenziate e quindi non collegabili vicende storiche istituzionali delle due già diocesi autonome, il filone unificante più alto e più vero delle stesse: lo spirituale, simbolicamente raccolto sui *Quinque fratres* e su S. Guido di Pomposa per Comacchio, sul B. Giovanni da Tossignano, del quale è prevedibile e auspicabile la prossima canonizzazione, e su S. Caterina Vigri per Ferrara. È stato redatto, di conseguenza, ed è all'attenzione dell'Arcivescovo, un primo schema al riguardo. Non è escluso, in questa prospettiva, che s'aggiungano altri volumi, quasi una collezione, attraverso una visione panoramica sempre più penetrata e lucida della vita della nostra Chiesa locale<sup>142</sup>.

Da quel primo schema è così nato il *Profilo di storia della spiritualità* del 2004; si noti ancora una volta – si perdoni l'insistenza – l'affiorare, proprio in fase progettuale di studio, la vocazione *sinecistica* di mons. Samaritani; nella complessità del piano editoriale di storia locale, la spiritualità è lì compresa come il filone unificante le molteplici articolazioni del progetto. Ma il bello è che tale progetto va avanti da più di vent'anni, è una storia che continua ad essere scritta anche oggi. Le sinergie tra il Seminario e l'Università cittadina stanno alla base dei lavori che la Biblioteca del Seminario diocesano continua a produrre nelle sue prestigiose collezioni, i cui titoli, ancora una volta, sono contrassegnati dalla complementarietà e dall'interscambio di differenti temi e dalla collaborazione degli scriventi, protesi tutti verso una finalità unitaria.

I rapporti amicali di allora<sup>143</sup> continuano anche oggi con anti-

---

142. *Ivi*, 342.

143. «I rapporti sinceramente amicali e di stima vicendevole che intercorrono tra la cultura ecclesiale (e non appena ecclesiastica) ferrarese e la più ampia cittadina e universitaria, non solo a livelli personali, da sempre del resto del tutto cor-

chi e nuovi amici grazie alla mediazione accorta, intraprendente e decisamente convinta di mons. Danillo Bisarello.

Si diceva prima della consapevolezza di mons. Samaritani circa il carattere “soggettuale” di una chiesa locale, carattere che ha informato e accompagnato quella iniziale aspirazione a realizzare un progetto storiografico a più e differenti mani, aperto a diversi ambiti tematici per dare forma alla vicenda storica ferrarese; quella di Monsignore è stata pure una consapevolezza anticipatrice, precorritrice i tempi. Si pensi che nel 1981, ad un convegno a Bergamo su papa Giovanni XXIII, G. Rumi disse che da quell'evento poteva «essere in ipotesi, la storia diocesana»<sup>144</sup>. E fu solo nel settembre del 1991 che a Grado, il IX convegno dei professori di Storia della Chiesa mise a tema la chiesa locale come ambito di studio storico: *Ricerca storica e chiesa locale in Italia*. Al centro del Con-

---

diali, si sono ultimamente e felicemente resi sistematici e quasi istituzionali. Si evidenziano qui due, almeno, emblematici esempi. È di piena soddisfazione comune l'ottima relazione instauratasi, mediatore il prof. Chiappini, tra l'Istituto di studi per il Rinascimento, ente sovruniversitario (ente promosso e sorretto dalle Amministrazioni comunale e provinciale) e l'Archivio storico diocesano, rispettivamente diretti da illuminati studiosi, il prof. Amedeo Quondam e il prof. Enrico Peverada. È da segnalare pure l'altro sintomatico e solido rapporto che corre tra l'Istituto cittadino «Antonio Frizzi» preposto alla redazione e all'edizione della monumentale storia in sedici volumi della città e l'Istituto per la storia religiosa della diocesi (che ha naturale sede in Seminario) a livelli di una quotidianità collaborativa, nel segno unificante della cultura al servizio disinteressato della città. Queste due felici esperienze – e non sono le sole – che coagulano il meglio della ricerca universitaria e di quella libera, ma altamente professionale, pare confermino una puntuale intuizione più volte espressa da uno storico insigne e legatissimo a Ferrara, quale è Adriano Prosperi. Questi, ripetutamente, va, con grande autorevolezza, affermando che Ferrara, con particolare singolarità rispetto a città ben più importanti della nostra, non recepisce appena, secondo un tradizionale suo stile di ospitalità, una cultura umanistica accademica estralocale, ma offre in ricambio una sua cultura cittadina di carattere libero in piena parità di dialogo, ai più rigorosi livelli scientifici, con quella universitaria»: *ivi*, 342-43.

144. «Anche se doveva constatare che “una delusione e una sorpresa attendono chi verifichi l'attuale consistenza degli studi accumulati in questa direzione”»: S. TRAMONTIN, *Introduzione* a BENATI – SAMARITANI, *La chiesa di Ferrara*, XI. «Ora dopo il Concilio la teologia e la prassi pastorale hanno rivendicato la fecondità dell'ipotesi diocesana ed hanno rimesso in moto gli storici, indirizzandoli nuovamente verso questo settore. Basti ricordare quanto scrisse Rahner che “la Chiesa totale, quando si fa veramente avvenimento nel senso più pieno della parola, è necessariamente Chiesa locale, la Chiesa totale si rende visibile appunto nella Chiesa locale” e il Colson che affermò come la diocesi rappresenti “la vocazione di una città e di una regione e della sua popolazione a realizzare in un tempo e in un luogo il Corpo mistico di Gesù Cristo, il popolo di Dio, attorno ad un centro visibile: il vescovo successore degli apostoli”»: *ivi*, XI. Si noti che i lavori di mons. Samaritani iniziarono molto prima della svolta conciliare.

vegno la questione di come conciliare storia universale e storia locale. La domanda: "Come ricostruire le linee generali della chiesa in una data epoca e analizzare le caratteristiche proprie delle chiese locali e come coniugare il rapporto tra chiesa universale e chiese locali? Differenti furono le risposte a questi interrogativi, esse si differenziavano secondo il modello ecclesiologico stante alla base di ciascuna ricerca.

La ricerca storica di mons. Samaritani riflette una ecclesiologia conciliare, l'unica Chiesa di Cristo si incarna ed è visibilmente presente nel tempo e in un particolare territorio proprio grazie alla sua localizzazione nelle singole Chiese locali. *L'Ecclesia* è chiesa di chiese. Viene così messa in questione una storiografia che privilegia l'uniformità di una concezione puramente universalistica e verticistica di chiesa a scapito dell'autonomia e diversità di ogni singola chiesa locale. Questa non perde la propria caratterizzazione identitaria e neppure l'unità perché vive con le altre chiese il vincolo e il dono della comunione: «I singoli vescovi sono il visibile principio e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari, queste sono formate ad immagine della Chiesa universale, ed è in esse e a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica una e unica», *Lumen Gentium* 23<sup>145</sup>.

Nelle conclusioni del Convegno G. Martina si augurava che

a distanza di tempo questo convegno possa apparire come uno sforzo sincero, un primo passo in avanti, verso una storia

---

145. Attualità di un dibattito, cfr. M. KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia 1998, 110. Al Convegno del 1991 a Grado si è dibattuta la questione terminologia tra differenti diciture: Chiesa in Italia; Chiesa italiana; Chiese italiane. L'ultima terminologia è sostenuta da A. Riccardi, mentre la seconda da G. Alberigo. «Hanno influito [sullo spostamento terminologico] il Concilio Vaticano II, ma anche la sociologia religiosa (la carta di Le Bras sulla pratica religiosa in Francia, il suo tentativo di comporre una carta storica della scristianizzazione della Francia mostra la diversità del processo nelle varie regioni, l'impossibilità di ridurre tutto a un quadro unico), la scuola di Cantimori con l'accentuazione del metodo storico-critico, il superamento dell'eurocentrismo, la pubblicazione di storie ad ampio respiro ecumenico, i primi passi verso una storia della chiesa nell'America su basi del tutto nuove, sia pure con i rischi che sono presto emersi. In Germania la tendenza a una storia religiosa si è sviluppata, con vari tentativi. In concreto quindi, ha ormai prevalso pacificamente la linea che vede nella chiesa un organismo multiforme, e che, applicando i canoni del metodo filologico-critico, ama studiare le caratteristiche diverse della chiesa nei vari paesi, sino a parlare ormai tranquillamente di diverse chiese, più che di chiesa come prima si parlava nei diversi paesi»: G. MARTINA, *Conclusioni*, in *Ricerca storica e Chiesa locale in Italia*. Atti del IX Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Grado, 9-13 settembre 1991), Roma 1995, 527-28.

religiosa ed ecclesiale più variegata, più rispettosa delle tradizioni e caratteristiche locali, nelle quali per il credente si rispecchia la multiforme ricchezza di Dio, per uno storico, di qualunque estrazione, è possibile intravedere l'evidente pluralismo dell'umanità e delle stesse singole nazioni<sup>146</sup>.

Infine mi sembra plausibile affermare che mons. Samaritani usi l'espressione "chiese locali" non solamente nell'accezione teologica e dogmatica, bensì in quella fenomenologica, intendendo con questo ogni manifestazione di vita sociale, culturale, religiosa che inerisca al fenomeno cristiano e in prospettiva più ampia al fenomeno religioso *tout court*.

#### 6. 'Genius loci' cristiano

L'espressione *genius loci* ci giunge dall'antichità classica e si riferisce ad uno spazio di mediazione tra cielo e terra, tra uomo e natura, individuo e ambiente, tra società e territorio. È riferito pure ad ogni luogo naturale o architettonico legato ad un nume tutelare con particolari e proprie caratteristiche distinte, ma anche integrabili con altre caratterizzazioni. Gli elementi naturali della cosmologia terrestre e celeste, alberi, acque, dirupi, costellazioni, pianeti diventano punti focali ed indicatori di tali singolari luoghi; essi si caratterizzavano come luoghi generatori della vita (*genius*), al fine di ricevere protezione e difesa, ospitalità e assistenza, orientamento anche spirituale, divinazioni e profezie; luoghi di culto o memoriali di avvenimenti storici, culturali sociali. Fu l'architetto norvegese Ch. Norberg-Schulz che, nel corso degli anni Settanta, riprese tale concetto in chiave fenomenologica ed ambientale.

Con tale concetto si intende individuare e qualificare l'insieme delle caratteristiche proprie di un *milieu* nel suo interagire, interfacciarsi con le persone, le abitudini, i modelli culturali, gli stili, le vicende che lo costituiscono: un insieme di insiemi, generativo di conoscenza e di interiorità, di carattere e di orientamento, luogo identitario dunque perché custode della memoria e fucina di creatività che si costruisce nel tempo attraverso simbologie, percorsi e centri di irradiazione e convergenza.

Il tempo non è un fenomeno, bensì l'ordine della successione fenomenica e del mutamento. Gli edifici e gli insediamenti, invece, sono statici. [...] Nondimeno l'uomo è riuscito a costruire il tempo, traducendo fondamentali strutture temporali in

---

146. *Ivi*, 519.



proprietà spaziali. La vita è anzitutto movimento e come tale possiede direzione e ritmo. Il percorso è quindi un simbolo esistenziale base, che concretizza la dimensione del tempo: a volte questo percorso può condurre ad una meta significativa, dove il movimento si arresta e il tempo diviene permanenza. Il centro è perciò un altro simbolo fondamentale che concretizza la dimensione temporale<sup>147</sup>.

In una chiesa locale e nella sua storia, si stratificano percorsi e centri, si identificano luoghi, punti di arrivo e di partenza, snodi viari e incroci, si maturano significati, si edificano architetture storiografiche e monumentali, si riconoscono simbologie materiali e spirituali, capaci di visualizzare, simbolizzare e “complementare” la conoscenza identitaria e insieme prospettica del suo vissuto di chiesa anche nel presente. Questo processo è creatore ad un tempo di stabilità e di dinamicità, generatore di identità nuova, in continuità tuttavia con ciò che precede e con ciò che sta all’origine. Forse si potrebbe dire della ricerca storica quello che F. Norberg-Schulz dice dell’opera d’arte il cui scopo è quello di “conservare e trasmettere i significati” ed in ciò essa va incontro ad uno dei bisogni fondamentali dell’uomo, che è quello di fare “esperienza significativa delle sue situazioni esistenziali”<sup>148</sup>. Compito dello storico in questa prospettiva è quello di ritrovare tracce significative, luoghi vitali e distintivi, strutture e significati per aiutare l’uomo a comprendere, abitare e continuare a vivere la propria storia. Sono convinto che come il fare dell’architettura significa visualizzare il *genius loci*<sup>149</sup>, così il fare la storia di una chiesa locale significa rendere visibile il suo *genus loci*; è pure diventare parte di un’esperienza storica, di un vissuto cristiano, di uno stile propri di quella chiesa.

Il *genius loci* è quella realtà concreta che esiste già prima di noi, che si incontra e si affronta nella propria quotidianità in quanto si fa parte di quel luogo, si vive in esso si è informati da esso ed al tempo stesso si contribuisce a formarlo. Se il *genius loci* si manifesta come “collocazione”, “configurazione spaziale”, “articolazione caratteristica”<sup>150</sup>, – aspetti questi che determinano l’orientamento e le caratterizzazioni identitarie di una determinata località o parte –, si potrebbe dire che gli studi di mons Samaritani, indivi-

---

147. CH. NORBERG-SCHULZ, *Genius loci. Paesaggio Ambiente Architettura*, Milano 1992, 56.

148. *Ivi*, 5.

149. *Ivi*.

150. *Ivi*, 180.

duando e facendo emergere questi aspetti nella storia della nostra chiesa, hanno contribuito in modo essenziale alla scoperta della sua caratterizzazione singolare e generativa. Grazie ai suoi scritti, infatti, ci è possibile frequentare ed entrare in familiarità con i luoghi del passato, fare amicizia con loro; come pure conoscere i contesti esistenziali e i profili umani e spirituali che fondano e costituiscono la trama della nostra appartenenza credente a questa chiesa particolare; essi ci donano pure un di più di interiore libertà: senza coscienza di appartenenza non vi è neppure vera libertà umana e spirituale.

La prospettiva di C. Norberg-Shultz, è stata ripresa e portata avanti da F. Debuyst attraverso il concetto di “genio cristiano del luogo”, egli ha coniato tale espressione per individuare i caratteri basilari delle architetture delle chiese cristiane nel contesto della modernità. Il filosofo e monaco benedettino riprende da F. Norberg-Schulz il significato di *genius loci*, come “sentimento di identità”, spiegandolo poi, attraverso la nozione di “mistero del luogo”, come il sentimento della identità ed insieme della creatività cristiana che è “sentimento di comune appartenenza a Cristo” ed anche “sentimento di comunione degli uomini in Cristo”<sup>151</sup>.

L'identità di una chiesa, la sua forma spirituale come l'identità dell'essere umano presuppongono l'identità del luogo, così per F. Debuyst il *genius loci* cristiano «può attestare in modo convincente il suo statuto di totalità vivente, che genera vita, nel contempo sensibile e forte, accogliente e creativa: una realtà nella presenza attorno a noi, e soprattutto in noi, di cui rallegrarsi»<sup>152</sup>.

---

151. «Pertanto “*genius loci* cristiano” e “mistero del luogo” sono praticamente sinonimi per dire una importante verità dell'esperienza e della creatività cristiane: la realtà della presenza di Gesù Cristo in mezzo ai suoi, attuale sia nella celebrazione liturgica, sia nella persona dell'uomo redento cioè battezzato, sia nella intera comunità dei credenti. Tale mistero di presenza è anche genio del luogo perché è all'origine di una spazio-temporalità con proprio significato e specifica immagine. Esso è cioè generatore di ambienti nei quali può maturare un sentimento di identità cristiana, specificità quest'ultima che toglie dalla genericità, denunciata da De Fusco, la nozione di *genius loci* e ne svela la fecondità là ove essa è collegata alla continuità di una tradizione, che la caratterizza con un preciso e complesso orizzonte di senso. Nel caso del *genius loci* cristiano si fissa dunque una trasparente corrispondenza tra il fondamentale principio cristiano che si è soliti indicare con il termine Incarnazione e la qualità costruttiva e formale di una architettura che ne sia “il luogo” per eccellenza, in quanto ne ospita l'espressione liturgica. In questa interpretazione il sentimento di identità – o *genius loci* – va colto, io credo, soprattutto nella sua valenza di percezione fisica, di sensibilità, di relazione emozionale tra un soggetto e un oggetto, piuttosto che come emozione interiore alla coscienza del singolo»: M.A. CRIPPA, *Introduzione* a F. DEBUYST, *Il Genius loci cristiano*, Milano 2000, p. IV.

152. F. DEBUYST, *Il “genio” cristiano del luogo: un mondo di apertura e di*

«Terra, non è questo quel che tu vuoi: riemergere invisibilmente entro di noi? <sup>153</sup>». Questa potente espressione poetica di Rilke dice bene il servizio ecclesiale di mons. Samaritani come storico della Chiesa: «Far riemergere dentro di noi le coordinate storiche e interpretative del genio cristiano della nostra chiesa diocesana».

In ecclesiologia il concetto di *genius loci* emerge all'interno della riflessione sulla chiesa locali, in riferimento al loro essere "soggetti" nella comunione tra chiese; è proprio per l'affermarsi del loro carattere soggettuale che prendono rilievo decisivo gli aspetti di differenziazione, antropologici e territoriali propri della loro storia e cultura. Le caratteristiche antropologiche e ambientali, la stessa caratterizzazione culturale sono generativi di quel "differenziale costitutivo" che rende singolare ogni chiesa locale e possono essere rivelativi del suo *genius loci*.

Parlare di "chiese locali" significa invocare il loro essere "soggetti" nella *communio ecclesiarum*; e, per l'affermarsi di tale soggettualità, è da ritenere essenziale e decisiva la dimensione culturale. Le chiese locali, infatti, nascono dall'incontro della Parola di Dio con gli uomini e i popoli diversi (cfr. AG 1, EV 1, 1087-1089) I gruppi umani ai quali viene annunciata la Parola di Dio, possono dirsi "chiese" solo quando è stato pienamente assorbito l'umano culturale, il *genius loci*; quando cioè la Parola annunciata entra in simbiosi e mette profonde radici in un determinato suolo culturale (cfr. AG 6, EV 1, 1098-1103) <sup>154</sup>.

---

*ospitalità*, in *Spazio liturgico e orientamento*. Atti del IV Convegno liturgico internazionale (Bose, 1-3 giugno 2006), Mangano (BI) 2007, 33; cfr. anche: ID., *Il genius loci cristiano*, Milano 1997, 56; 70; 90; ID., *L'Ambone: un luogo vivo per l'assemblea* in *L'ambone. Tavola della parola di Dio*. Atti del III Convegno liturgico internazionale (Bose, 2-4 giugno 2005), Mangano (BI) 2006; ID., *L'altare: opera d'arte o mistero di presenza?* in *L'altare: mistero di presenza, opera dell'arte*. Atti del II Convegno liturgico internazionale (Bose, 31 ottobre - 2 novembre 2003), Mangano (BI) 2005.

153. *Elegie Duinesi*, IX.

154. «Ora è importante far seguire, a queste acquisizioni conciliari, conclusioni ecclesiologiche coerenti; ovvero, alle chiese locali deve essere realmente riconosciuto il diritto di poter realizzare un concreto esercizio soggettuale nel luogo. Perché tale esercizio possa essere effettivo ed efficace, sarà tuttavia necessario riflettere sulla natura propria della soggettualità della chiesa locale e sulla sfera del suo concreto esercizio. Anche *ad intra*, infatti, è necessario che la chiesa locale attui una svolta altrettanto radicale, tale da farla passare da una soggettualità sostanzialmente monocratica, piramidale e verticistica ad una soggettualità comunio-nale e sinodale dell'intero popolo di Dio»: SILVESTRI, *Per un'articolazione "conciliare" della chiesa locale*, 56-57.

Vi è un ulteriore aspetto che mi preme qui rilevare anche se solo per accenno. Quando si parla della chiesa locale come soggetto, ci si riferisce ad una soggettività globale, alla corresponsabilità della intera comunità ecclesiale, si pensa al coinvolgimento attivo di tutte le componenti e di tutti i membri del popolo di Dio<sup>155</sup>. Ma tutto questo, lo sappiamo bene, porta il nome di sinodalità, ne coniuga lo stile: la chiesa locale va dunque intesa come soggetto sinodale, in quanto dire sinodalità equivale a dire recezione reciproca fra chiese “soggetto”, vive e attive<sup>156</sup>. Nella sinodalità si trova la via attraverso cui la chiesa non solo esprime il suo mistero, ma lo esprime in una forma particolare, propria ad ogni chiesa, ben sapendo che la totalità della chiesa, la sua forma *Catholica*, non è data da una somma di chiese ma dalla comunione. Sinodalità dice allora l'identità della chiesa che, originariamente e costitutivamente, è “relazionale”<sup>157</sup>.

Diviene così ulteriormente comprensibile perché F. Debuyst definisca il genio cristiano del luogo come “totalità vivente”, “un mondo di apertura e ospitalità”<sup>158</sup>. Totalità di vita costituita, non appena da quella totalità ecclesiale che vive nel presente, qui ed ora, ma molto di più, informata da quella *communio sanctorum* che abita la storia e la vita di una chiesa nel tempo e nello spazio, *communio* di cui per il vincolo del Santo Spirito anche noi, cristiani di oggi, ne veniamo innestati e vi comunichiamo grazie al dono battesimale, a quello eucaristico e a quello della testimonianza dei martiri e dei santi.

Il *genius loci* di una chiesa particolare va cercato allora in quelle esperienze di umanità e in quelle vicende storiche in cui è stata accolta l'ispirazione creativa e consolatrice dello Spirito, - *Spiritus genius loci evangelii* -. A riceverlo sono gli uomini e le donne, i luoghi e gli avvenimenti in cui il Vangelo della pace, per l'acconsentire della fede alla Parola di Dio, si è nuovamente fatto carne e sangue in un particolare luogo, in determinate persone in favore della vita e delle vicende di quella gente legata a tale luogo. L'azione dello Spirito infatti costituisce particolari forme storiche in corrispondenza di altrettante risposte alle situazioni di vita che si determinano in un specifico luogo e in un determinato tempo. Come lo Spirito plasma lo stile di santità di un cristiano portando a maturazione la genialità/santità del suo spirito, non al di fuori, ma

---

155. *Ivi*, 62.

156. *Ivi*, 56 e 60.

157. *Ivi*, 59.

158. DEBUYST, *Il “genio” cristiano del luogo: un mondo di apertura e di ospitalità*, 35; *Id.*, *Il genius loci*, 56, 70, 90.

sempre in relazione al suo contesto storico umano e ambientale, tanto che basta pronunciare il nome di un santo che subito ne ricordiamo il suo specifico cristiano insieme al luogo in cui si è attuato, così lo stesso Spirito di santificazione plasma lo stile di una chiesa, la conferma con il sigillo della sua propria genialità. Egli ne connota la sua forma singolare in risposta alle situazioni storiche, sociali culturali spirituali, interagendo proprio con le vicende particolari, gli accadimenti locali del territorio e gli avvenimenti storici – i pieni e i vuoti, i limiti e le qualità, i peccati e la santità – in cui essa è nata e vive per generare sempre nuove forme incarnate di quell'unico Vangelo che dà la vita e la dona in abbondanza.

Chi ha riportato d'attualità nella nostra chiesa diocesana il tema del *genius loci* è stato il vescovo Paolo Rabitti quando, appena giunto in diocesi, sentì la necessità di individuare la fisionomia spirituale, antropologica, culturale e sociale della gente e del territorio di Ferrara-Comacchio.

Certamente – dice il vescovo - chi è nativo o equiparato, conosce e condivide la psicologia, la caratterologia e il lessico dei ferraresi-comacchiesi; ma - siccome l'occidente viene oggi definito “mondo che cambia” - sarebbe necessario che tutti noi cercassimo di capire il “nostro” mondo che cambia. E cioè: la peculiarità del *genius loci* ferrarese-comacchiese [...] Credo dunque che dobbiamo cercare chi ci aiuti a questa rilevazione e che ci impegniamo, con animo di apostoli consapevoli, a conoscere profondamente “l'uomo della nostra Terra”. Lo raccomandava già il Concilio: “bisogna conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatica... in ogni crisi di crescita la trasformazione reca con se non poche difficoltà... ciò favorisce il sorgere di un formidabile complesso di nuovi problemi che stimola ad analisi e sintesi nuove” (GS 5).

In realtà triplice fu il desiderio del vescovo: «Conoscere il territorio, conoscere la storia pastorale dell'arcidiocesi, assimilandone la storia, ripensarsi come diocesi»<sup>159</sup>.

Mons. Samaritani ha raccolto questa istanza, di disegnare il profilo storico dell'*Imago hominis* della nostra terra e, cimentandosi pure in quella problematica ed ancora aperta impresa, di dire il *genius loci* della nostra chiesa. Lo ha fatto attraverso la riproposi-

---

159. P. RABITTI, in BE, 4 (2005), 665-66, per entrambi i testi.

zione delle figure, dei gruppi umani, delle aggregazioni, presbiterali e laicali, come pure tracciando i percorsi storici attraverso cui è andata formandosi la molteplicità degli stili di povertà, di penitenza, di interiore libertà, di spiritualità e santità, generati dall'unico Spirito secondo la forma e i tratti propri della nostra chiesa.

La finalità che sottende a questo duplice compito va ricercata, credo, nel desiderio di mons. Samaritani, di poter ritrovare la dignità di una chiesa rivolta «all'umana utilità, in favore e a servizio dell'uomo»<sup>160</sup>; desiderio pure di far affiorare lo stile di una chiesa che, praticando la via sinodale, quella della corresponsabilità, non solo ecclesiale, *intra se*, ma pure civile *extra se*, intende farsi sempre più prossima alla umanità, di quella prossimità alla gente del luogo e del mondo, secondo il *genius* spirituale paolino dello *skenopoiós*, del costruttore di tende/chiese, che prolunga ed incarna nei *loci* dei pagani, in una nuova formulazione, la "regola d'oro" di Gesù: «Benedite coloro che vi perseguitano, benedite e non maledite. Rallegratevi con quelli che sono nella gioia, piangete con quelli che sono nel pianto. Abbiate i medesimi sentimenti gli uni verso gli altri; non aspirate a cose troppo alte, piegatevi invece a quelle umili. Non fatevi un'idea troppo alta di voi stessi» (Rm 12, 14-16); un farsi tutto a tutti (1 Cor 9, 19; 22-23)<sup>161</sup>.

---

160. PAOLO VI, *IX sessione del Concilio Vaticano II*, 7.12.1965: «La mentalità moderna, abituata a giudicare ogni cosa sotto l'aspetto del valore, cioè della sua utilità, vorrà ammettere che il valore del Concilio è grande almeno per questo: che tutto è stato rivolto all'umana utilità; non si dica dunque mai inutile una religione come la cattolica, la quale, nella sua forma più cosciente e più efficace, qual è quella conciliare, tutta si dichiara in favore ed in servizio dell'uomo. La religione cattolica e la vita umana riaffermano così la loro alleanza, la loro convergenza in una sola umana realtà: la religione cattolica è per l'umanità; in un certo senso, essa è la vita dell'umanità. È la vita, per l'interpretazione, finalmente esatta e sublime, che la nostra religione dà all'uomo (non è l'uomo, da solo, mistero a se stesso?); e la dà precisamente in virtù della sua scienza di Dio: per conoscere l'uomo, l'uomo vero, l'uomo integrale, bisogna conoscere Dio; ci basti ora, a prova di ciò, ricordare la fiammante parola di S. Caterina da Siena: "nella tua natura, Deità eterna, conoscerò la natura mia" (*Or.* 24). È la vita, perché della vita descrive la natura ed il destino, le dà il suo vero significato. È la vita, perché della vita costituisce la legge suprema, e alla vita infonde la misteriosa energia che la fa, possiamo dire, divina». In questo testo affiora il principio ermeneutico per comprendere il Concilio Vaticano II, e dell'esperienza ecclesiale: «Per conoscere l'uomo bisogna conoscere Dio e per conoscere Dio bisogna conoscere l'uomo». J. Sobrino declinerà questa chiave interpretativa conciliare dandole la caratterizzazione propria delle chiese e dei poveri in America Latina: «per conoscere i poveri bisogna conoscere Dio, per conoscere Dio bisogna conoscere i poveri».

161. «È in queste analogie e parallelismi con la vita dei gruppi umani e col loro cammino nella storia, che sta tutto il senso e l'urgenza della "via sinodale" nella chiesa d'oggi. La sinodalità come forma *ecclesiae* non esprime altro che la

Ricordo ancora con gratitudine quell'incontro con Monsignore, nel 2007, presso il convento dei Gesuati, alla presentazione del suo lavoro su Lucia da Narni. Queste sono state le sue parole:

Vorrei intrattenermi su quello che è il *genius loci* della nostra Chiesa particolare, sul quale intensamente ci fa meditare il Pastore, da quando abbiamo il bene di averlo fra noi. L'*implantatio* della Chiesa di Ferrara-Comacchio (punto ideale e reale di partenza) ci conduce a quel primo novembre del 431, allorché s. Pier Crisologo consacrò un pescatore, di nome Marcellino, primo vescovo di quella sede dalla quale fluirono poi, in quasi contemporaneità fra loro, gli episcopati di Ferrara e di Comacchio. Era quella la prima ordinazione di un presule suffraganeo, dopo l'avvenuta elevazione di Ravenna a sede metropolitana dell'Emilia-Romagna, da cui ben presto Roma staccò per sempre Ferrara rendendola immediatamente associata a sé. Con sicurezza da quella data, il 431, si sarebbe esplicato il nostro *genius* ecclesiale, qualora la sua perpetuazione nei secoli fosse stata unicamente legata a fattori ambientali, che sin dall'inizio l'avrebbero modellato per i suoi successivi destini e sviluppi. Ma, nella fattispecie nostra, si tratta di tutt'altro, di un *genius* spirituale e quindi libero e generatore come tale di libere creatrici spirituali

---

tensione continua di un "popolo" che – abbandonando certo il tramontato ideale della *societas christiana*, ovvero l'ecclesiologia della *societas perfecta*, che ha visto la chiesa progressivamente disincarnata e lontana dalla storia – cerca di calare la Parola nella realtà concreta della vita dei gruppi umani, dando così efficace testimonianza di ricerca comune, di condivisione faticosa e gioiosa, di disponibilità al dialogo e all'ascolto reciproco, di impegno paziente e forte a verificare insieme e continuamente la strada e l'orientamento. Proprio la categoria "popolo", quindi – nelle necessarie e feconde distinzioni e articolazioni interne che essa implica – restituisce la chiesa ai dinamismi di un cammino veramente sinodale com'è quello di ogni popolo e di ogni cultura. La chiesa – in cammino perenne verso il Regno, e anzi, a motivo del suo essere sempre in cammino – non può essere comunità aliena dalla condizione degli uomini, né può apparire schizofrenica o enigmatica a quanti cercano in lei «il germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza [...] dovendo estendersi a tutte le regioni, essa entra nella storia degli uomini (LG 9, EV 1, 309-10), non solo per illuminarla ma anche per ricavarne umile lezione e stimolo prezioso. E, per non apparire strana e incomprensibile a coloro ai quali è inviata, essa si fa veramente prossima – mai straniera! – ad essi, procurando che «ogni germe di bene che si trova nel cuore e nella mente degli uomini ... non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio» (LG 17, EV 1, 327), modellandosi secondo il genio culturale del gruppo umano in cui è inserita, assumendo atteggiamenti inclusivi e comprendenti, promuovendo incessantemente – com'è proprio dei normali processi culturali – dinamismi comunionali di crescita e di corresponsabilità»: SILVESTRI, *Per un'articolazione "conciliare" della chiesa locale*, 74-75.

vicende, salva comunque l'originaria, ambientativa matrice [...] Il *genius loci* della nostra Chiesa locale, nella sua indubbia caratterizzazione, è ancora in larga misura da riscoprire. C'è stata una plurisecolare stasi nella sua storica (non affatto lirica), vitale acquisizione, è questo il mio insignificante parere. Le esigenze improrogabili della riforma tridentina prima, della controriforma poi e, infine, l'omologante disciplinamento romano (altrettanto legittimo quanto provvido) hanno fortemente ritardato tale ricerca sino alle benedette soglie del concilio Vaticano secondo e dei successivi pontificati, ma tutt'altro che affievolita e spenta<sup>162</sup>.

Continua in nota<sup>163</sup> questa mirabile e coinvolgente sintesi che egli ci ha donato, che è, come ogni dono di Dio nella storia del

---

162. SAMARITANI, in BE, 2-3 (2007), 443; 446.

163. «Potremmo dare ipotetica prima risposta riferendoci a quel tenue (non del tutto indecifrabile) filo che connette l'epigrafe sepolcrale di Aufidia Venusta (una donna ancora pagana del nostro territorio vicoaventino, nel primo secolo dell'era cristiana), connettendolo dico al *donum lacrimarum* di san Romualdo (secolo X). Angosciata come può esserlo solo una madre che piange il figlio premortale, Aufidia trova nondimeno la quasi sovrumana forza di gridare, dalla sua tomba, un augurale saluto "Salvete et bene valete" ai viatori e ai velatori che le passarono accanto, mesti e pensosi, a questo indomito richiamo di sopravvivenza al mistero del dolore umano. Così quella desolata madre va pure a rappresentare la pena ancestrale delle povere genti del Delta e a connetterlo al canto (questo è appunto il *donum lacrimarum* intriso di amore e di dolore) che il *Pater rationalium heremitarum*, s. Romualdo, scioglie da queste nostre terre a Cristo (tergitoro di ogni lacrima). Mi permetto, inoltre, estendere quel *donum lacrimarum*, a quel *privilegium amoris* che sospingerà i *Quinque fratres*, compagni di Romualdo, da queste dileguanti vie sulla marina (ove una perenne nebbia amalgama acque cielo e terra e, alle volte, potrebbe raggiungere gli spiriti) verso le solari plaghe (almeno così sognate) dell'est europeo, laddove per essi l'Evangelizzazione diverrà immediato martirio. Centocinquanta anni dopo, agli albori del primo Rinascimento, il medievale del sec. XII, a un dipresso l'anno 1130, il civismo e la dedizione dei semplici *Christi fideles laici* ferraresi creerà lo stupendo incanto del nuovo duomo. Non i *capitanei*, i cosiddetti feudatari maggiori (gli Adelardi e i Torelli) di fatto lo realizzarono, bensì i *minores populi*, gli uomini comuni delle contrade e delle corporazioni cittadine (fra queste le vettoriali dei nauti-nocchieri e dei traghettatori) attraverso i riscati loro introiti tratti dai magri ripatici e telonei rivieraschi. Un atipico comune di popolo *ante tempus*, quanto mai insolito, il ferrarese, come del tutto insoliti lo sono i primi statuti di libertà datati al 1173, incisi, per una eterna inviolabile sacralizzazione, sulla fiancata destra della Cattedrale. Tra finiente Trecento e maturo Quattrocento, nella Ferrara capitale dell'Umanesimo e del Rinascimento per l'esattezza, altri umili preti, eremiti itineranti (Beltrame da Pontelagoscuro, Nicolò da Fiesso e Biagio Novelli) muovono dalla città alla volta di Padova, Venezia, Verona, Vicenza e Treviso; e Nicolò da Fiesso piegherà sino a Milano a corroborare e incentivare le indilazionabili istanze di riforma della Chiesa *in capite et in membris*. Se oggi non possedessimo studi rigorosi al proposito (cito Sambin, Rigon, Mantese e Pesce e altri di casa nostra ferrarese) rimar-



---

remmo ancorati alle congetture di Tacchi Venturi, Paschini e Jedin, che tardivamente posticipavano (addirittura ai primi decenni del Cinquecento) quella timidamente intuita, non riforma, ma preriforma cattolica. A questi avveniristici presbiteri secolari ferraresi in contemporaneità di tempo e di spirito, si intersecano laici della città, quali Paolo Canali, Biondo Biondi, Nicolò Canelli, Michele Savonarola (nonno del più noto e grande Girolamo) e altri ancora che la sagace acribia del nostro don Enrico Peverada, di giorno in giorno per così dire porta alla luce dell'evidenza storica. Ed è proprio in questo anticipatore *genius loci* che si staglia (e lei signor conte [Gian Lodovico Masetti Tannini] ben lo sa, quale consultore della S. Congregazione dei Santi) la eccezionale figura (astro comunque non isolato nel cielo di Ferrara) del beato Giovanni Tavelli da Tossignano, laico eremita gesuato prima (lo sarà sempre nel cuore) divenuto, direi per quasi connaturalità, nostro vescovo. È veramente tutto un maggio, tutto un cavaliere, il Quattrocento religioso che precede ed anticipa il letterario del Boiardo e dell'Ariosto, impregnato com'è di *devotio moderna*. A questo sintonizzano le fiorenti aiuole, gli informali, moventi dal basso, cenacoli femminili in simultanea espressione e non appena in riverbero dei richiamati cenacoli dei *viri spirituales*: Bernardina Sedazzari, Ailisia di Baldo, Lucia Mascheroni, le iniziali esperienze (per sempre contrassegnanti) di santa Caterina Vigri, sottratta a Ferrara per l'intervento di Ginevra Bentivoglio, la signora di Bologna; un quasi parallelo "sacro, benedetto, se vogliamo, furto" che il duca Ercole I vorrà emulare, qualche decennio dopo, con il rocambolesco trafugamento di Lucia da Viterbo a Ferrara. C'è motivo, per quanto di corsa e del tutto in maniera diacronica, di riandare ad altri peculiari indicatori della nostra Chiesa di Ferrara-Comacchio. Penso, innanzitutto, non trascegliendo più a caso, alla *conventus presbyterorum*, la libera associazione di formazione permanente e di solidale sostegno datasi dal clero parrocchiale quasi a prevenire e arieggiare i tanto giustamente valorizzati attuali presidi pastorali; il *conventus* (accertato a Ferrara tra il 996 e il 1005, in diploma emesso per esso dall'imperatore Ottone III) pone l'esperienza di Ferrara chiaramente tra le più antelucane (allo stato attuale degli studi) fra quelle di cui si ha conoscenza in Italia. Penso pure alle *scole* di vicinia o confraternite laicali di contrada, che nell'innovativo sec. XII, in concomitanza con il sorgere del nuovo Duomo, determinano (per iniziativa di popolo) le distrettuazioni, sostanzialmente tutt'ora vigenti, delle parrocchie cittadine e foresi, dismembrandole dalle superate e inefficienti pievi troppo estese del tempo, per il nuovo tempo. Penso, e come non farlo, ai *fratres de poenitentia*, il solo ordine laicale di vita perfetta del Medioevo, che già nel 1289 (tanto è dinamico in città) caldeggia l'ardita idea di due *fratres* laici ferraresi, Elia e Ugolino Medici, di una federazione del movimento per l'Italia settentrionale, idea, che qualora fosse stata realizzata avrebbe impresso un impensabile traguardo di alta spiritualità per il laicato dell'ampia area interessata al progetto. Penso soprattutto all'*Officio dei poveri di Cristo*, istituto straordinariamente operante in Ferrara rispetto alle diocesi dell'Emilia-Romagna, inizialmente chiamato a vigilare, successivamente a gestire direttamente ogni intervento – per così dire – di cittadino amore. Aveva per padre (quanto è suggestivo questo titolo! *pater pauperum Christi*), il vescovo, ma ne era procuratore effettivo (sindaco come allora si diceva) un esemplare laico. La stessa *curia vescovile* della nostra città trae le sue origini organizzative proprio da quell'*Officio dei poveri di Cristo*, alacramente qui attivo almeno dalla metà del Duecento sino a tutto il Quattrocento, quando gli subentrerà l'*Opera pia mendicanti*, a carattere del tutto extralocale, la generale. Penso infine ai *movimenti pauperisti*, agli *ordini mendicanti*, per i quali (fra i pochi altri casi dell'alta Italia) si ipotizza per Ferrara una fase persino anteriore, in qualche modo a sé stante rispetto al sommo e irripetibile sponsale di Francesco d'Assisi (l'*Alter Christus*) con

suo popolo, non appena meta, traguardo, punto di arrivo, ma si ripropone anche a noi, come per l'Israele di Dio, come una tappa che contiene il germe di un nuovo inizio, come soglia da attraversare per comprendere più profondamente e accedere in più ampi e diversificati *loci* della nostra storia.

Mons. Samaritani è andato alle radici della nostra spiritualità<sup>164</sup>, l'ha declinata nella prospettiva dell'inculturazione, rilevandone il contesto antropologico e sociologico:

Storia istituzionale e storia della spiritualità non hanno ragione di correre parallele; c'è una compenetrazione profonda, per cui l'istituzionale non si capisce senza lo spirituale, mentre lo spirituale ha la sua evidente esplicazione istituzionale»; lo stile della ricerca di un "genius loci" spirituale caratteristico non è quello che va «alla ricerca di note peculiari che non abbiano riscontro in altre chiese locali, ma si tratta di evidenziare come l'incarnazione di certe tematiche universali assume una colorazione particolare nella chiesa locale<sup>165</sup>.

«Mediazione e lacrime»<sup>166</sup> costituiscono i tratti spirituali dei luoghi a connotazione valliva e fluviale come i nostri; ma proprio in questo contesto di apparente pochezza di espressione spirituale, proprio in questo retaggio di condizione minoritaria, rispetto ai grandi flussi e figure della spiritualità cristiana, – viene da dirsi infatti: "quale buon saluto, quale *evangelium* possono mai annunciarci le lacrime di una madre e per giunta pagana, in lutto per il figlio morto? – proprio nella umilissima semplicità di un saluto *Salvete et bene valete*, con cui questa donna pur schiacciata dal male, augura il bene ai *viatores* e ai *velatores* di passaggio, – praticando così la regola d'oro gesuana – si rivela la buona notizia del Regno di Dio, la sua più struggente priorità, quella di consolare e di farsi carico delle lacrime e del dolore degli uomini.

---

Madonna Povertà. A Ferrara, fra l'altro, vennero soppressi (su norma generale del secondo concilio ecumenico di Lione, quello del 1274) due minuscole frange di queste appartenenze, l'una dei Saccati (che precedettero i Carmelitani in S. Paolo), l'altra dei Valverдини di Marsiglia, prova direi della massima recettività e sensibilità al proposito della nostra Città. Lo stesso ultimo cataro d'Italia, il ferrarese Armano Pungiluppo, sembra essere stato un eretico appena critico del vivere quotidiano. Come opporsi al prodigio del Sangue Eucaristico che vivo rosseggia ancora in S. Maria in Vado dal 1171»: *ivi*, 443-46.

164. SAMARITANI, *Radici della spiritualità ferrarese*, in BE, 2 (1993), 345-55.

165. *Ivi*, 345.

166. *Ivi*.

Aufidia Venusta sembra dirci: «Alla salvezza si arriva piangenti. La storia giunge alla propria fine con gli occhi umidi... occorre pertanto prendersi cura di quel pianto»<sup>167</sup>. Anche Gesù si sarebbe stupito di fronte alla testimonianza di Aufidia come davanti alla fede della donna cananea ed al centurione pagano.

Questa prima, umile pietra epigrafica di fattura pagana, sul selciato spirituale delle nostre origini cristiane, diventa poi un itinerario che va «dai centri di vita eremitica alla missione»; è questa allora una «memoria storica, ci dice mons. Samaritani, che deve diventare meditazione di traiettorie apostoliche e missionarie», da considerarsi «permanenti» per noi; sono doni spirituali voluti dallo Spirito a nostro «vantaggio» che si prolungano e rigenerano anche nella nostra spiritualità di oggi<sup>168</sup>.

---

167. «Nel contesto del banchetto finale (Is 25,7) colei che tutti inghiotte sarà a sua volta inghiottita. Scomparsa la morte, saranno asciugate le lacrime. Il secondo atto sembra conseguire dal primo. Nell'Apocalisse di Giovanni è il contrario. Innanzitutto viene asciugata ogni lacrima dagli occhi; poi non ci sarà più morte. La priorità di Dio sta nel consolare: da quel gesto sommo e ultimo conseguirà il venir meno della morte. Alla salvezza si arriva piangenti. La storia giunge alla propria fine con gli occhi umidi. Le lacrime sono il nostro contributo alla consolazione di Dio. Il piangere fa parte del nostro cooperare alla salvezza. Occorre prendersi cura di quel pianto. Se la morte fosse inghiottita prima che il Signore si faccia carico del pianto umano ci potrebbe essere solo l'eliminazione del passato e non già il suo riscatto. Le cose di prima andranno via quando Dio asciugherà per sempre le nostre lacrime»: P. STEFANI, *La grande speranza*, in «Il pensiero della settimana», 183, in: <http://pierostefani.myblog.it/archive/2007/09/02/la-grande-speranza-09-12-07.html>; ID., *La consolazione del Signore. La capacità di accogliere il dolore altrui*, «Il Regno-att.» 20 (2009), 723-24.

168. «Dai centri di vita eremitica alla missione Si parte dall'eremo che si traduce in cenobio; poi dal cenobio si parte per la missione. Questo testo riguardante i «quinque fratres», (testo nostro, anche se scritto da tedeschi) porta una eco profonda nella vita di S. Romualdo, scritta da S. Pier Damiani e nella vita di S. Pier Damiani, scritta dal suo discepolo Giovanni da Lodi; essa tratta della sofferenza, della marginalità, dell'isolamento di queste nostre terre. È dono di questa nostra terra, dei carismi specifici incarnati nel nostro biotipo, se l'eremo non si chiude in se stesso. Per sé il cenobio che si apre alla missione non era previsto nella spiritualità benedettina. Ci fu la missione dei «quinque fratres» in Ungheria, in Polonia, a Kiev nella Russia Bianca. Queste traiettorie apostoliche-missionarie sono di natura permanente; sono doni che non si concludono in quel momento storico, ma suggestioni anche per la spiritualità di oggi. Ugualmente si può dire del miracolo eucaristico di S. Maria in Vado. È significativo il fatto che permanga, mentre tanti altri miracoli sono stati cancellati dalla storia. Non è un miracolo di comunione, ma un miracolo di messa, un miracolo di reale presenza, qui c'erano i catari, e i catari potrebbero anche esserci oggi... Il fatto che quel sangue non appena irrori un'ostia, ma si sprigioni, con un gettito profondo, è un elemento prezioso da raccogliere perché la memoria storica diventi meditazione»: SAMARITANI, *Radici della spiritualità*, 346.

Nel carattere ferrarese e nella spiritualità della chiesa diocesana, è riscontrabile «un timbro di sintesi, non di avanguardia»<sup>169</sup>. Ritroviamo anche qui una vocazione ricapitolativa che struttura il profilo identitario locale interagendo o integrando diversità originarie; anche il patrono San Giorgio non è un proto-vescovo, né un martire della chiesa locale:

Il santo patrono costituisce l'identità civica di un complesso demico: laddove non c'è un santo patrono, non ci sarebbe una coscienza religiosa specifica, una coscienza civica specifica, e questo noi lo dobbiamo mettere in conto. Siamo una diocesi, in qualche modo, acefala nata come "castrum", il "castrum Ferrariae" (la zona tuttora presente tra via Mayr, Ripagrande e via XX Settembre, la zona tra via Casotto, via Belfiore, via Salinguerra). Questo "castrum" non è una "civitas", è soltanto un momento di difesa del territorio, quindi non ha raggruppato una entità di popolazione tale da sprigionare, come coscienza religiosa, un suo santo patrono. Il santo patrono è la personalità giuridica che dà coagulo, spirito di difesa. Il Medioevo ha perso il senso della personalità giuridica; non considera che la collettività possa essere un soggetto giuridico, e si identifica in un "advocatus", in un "patronus" come tutti i deboli, gli orfani, le vedove, i pupilli, i minori, ecc., fatto tipico di un mondo sfasciato e fragile. È solo il santo patrono che ha personalità giuridica a tutti gli effetti, nel versante mistico e nel versante pubblico, civile e religioso. Quando il santo patrono è un martire locale, o un vescovo locale, è ovvio che il legame è molto profondo, la specificità della chiesa è molto individuabile<sup>170</sup>.

---

169. *Ivi*, 347.

170. *Ivi*, 347-48. «S. Giorgio, certissimamente, è un santo che antecede la nostra diocesi. E antecede forse la stessa diocesi matrice della nostra, Voghenza. S. Giorgio è un santo castrense, defensionale, come S. Cassiano. S. Giorgio non è un santo da nuclei cittadini, ma da nuclei bellicosi, castrensi. È un santo dei bizantini (e noi eravamo territorio bizantino, imperiale) è un santo anche degli aggressori, dei Longobardi, di cui Ferrara ha sempre temuto l'attacco, nonostante il primo freno del 568, quando si stabiliscono nella confinazione sul Panaro. Fra i tre "castra" di Ferrara, della zona nostra, abbiamo il "castrum" di Argenta, che ha una titolazione a S. Giorgio ("castrum" documentato nel 515 nel "Liber Pontificalis" di Agnello di Ravenna). Nel nostro territorio abbiamo poi la pieve di S. Maria in Padovetere (sono presenti il battistero in tracciato di fondamento, e il tracciato della chiesa stessa). Il "castrum" di Comacchio ha la titolazione ad un altro santo castrense: S. Cassiano, un santo che non connota una spiritualità locale, ma trasferita da altrove. È singolare questa capacità di scelta ferrarese: questa gente, che non ha le punte polemiche del mondo bizantino, non ha la bellicosità longobarda, assume un santo che sia di mediazione, di adattamento. Il carattere ferrarese

San Giorgio viene da fuori, è un santo neo-comunitario, anche se immigrato, è un santo “di punta”, il coraggio è quello di un guerriero; proprio il suo essere straniero lo rende sensibile e attento alla mediazione e all’integrazione. È scelto così come alleato di questa chiesa e della città nella difesa delle proprie autonomie e libertà, compagno di viaggio nel processo identitario e unitario, difensore e custode, a presidio del diritto e dell’identità locali. Era un forestiero, ma è diventato cittadino a pieno diritto, *civis optimo iure*, in favore dei diritti e della dignità di coloro che lo hanno scelto.

È il s. Giorgio celeste che, divenuto *civis optimo iure* della *urbs coelestis*, eternamente quindi vivo e attivamente operante (impersonando così l’antico istituto romano del *patronus* verso i suoi *clientes*), interviene in difesa e in favore di Ferrara e dei ferraresi dalla sua *sedes* o *domus* terrena oggi tenuta dal vescovo cittadino, il quale non è appena il suo successore (in realtà non lo era) ma l’erede e soprattutto il *vicarius* anche a livello carismatico sino al sec. XII. Pare convergere su questa linea interpretativa - durante la temperie dell’esarcato bizantino nel ravennate - pure la figura del *curator civitatis*, gerarchicamente posto subito dopo quella del *defensor civitatis* (il vescovo) quale *patronus civitatis, major populi e pater civitatis*<sup>171</sup>.

Proprio la designazione di «vivente titolare», di patrono vivo e attivo anche nella realtà di oggi, aggiunge un nuovo tassello a quel mosaico *in fieri* che si vuole designare con l’espressione genio cristiano del luogo: la qualifica di Chiesa georgiana. «L’unitarietà e l’unicità del patrono “castrense” di Ferrara s. Giorgio in Ferrara legittima l’espressione di sempre di Chiesa Georgiana per Ferrara»<sup>172</sup>.

---

in tutti i campi, ieri, oggi e forse domani, e anche nella tipica spiritualità, ha un timbro di sintesi, non di avanguardia. S. Giorgio è un santo di punta: va bene per la dominazione bizantina, ma va bene anche per la dominazione longobarda e le vicende che hanno fatto la nascita e la morte di Voghenza, e in qualche modo anche la nascita e l’affermazione tormentata di Ferrara, sono, appunto, vicende di scontro tra Romani e Bizantini e Longobardi. Ferrara manca di un santo patrono ancestrale, come si suol dire, di un santo indigeno; non ha martiri, perché non esiste all’età dei martiri. Noi non abbiamo figure arcaiche di proto-vescovi, né di proto-martiri della chiesa locale»: *ivi*, 347.

171. A. SAMARITANI, *Due cattedrali in successione per un patrono: S. Giorgio fra differenziati atteggiamenti religioso-politici a Ferrara nel secolo XII*, «Analecta Pomposiana», 30 (2005), 183.

172. *Ivi*, 187. «La programmazione e la caratterizzazione georgiana del nuovo duomo risultano essere state tanto sistematiche se si riflette su due circostanze

Ferrara: da presidio militare a città umanistica. Un tormentato e difficile passaggio fatto di mediazioni, di integrazioni, di composizioni e di aggiustamenti in vista di una sempre maggiore unità; passaggio da una polarità in contrapposizione, militarmente difensiva/offensiva: il *castrum*, ad una mediatrice, conglobante, conciliatrice e innovativa: la *civitas*. Una duplice polarità, così ci sembra, attestata anche nell'iconografica ferrarese del patrono<sup>173</sup>. Una prima polarità guerresca: il san Giorgio del nuovo e dell'antico duomo, all'esterno, nella lunetta del protiro il primo, sulla facciata della chiesa extra urbana il secondo; entrambi a cavallo; uno con la spada sguainata nell'impeto dell'assalto, l'altro tutt'uno con l'impennata del suo cavallo, brandendo la lancia come un pugnale, incumbente sopra il drago. Un san Giorgio pacato, in riposo invece, all'interno di entrambe le cattedrali, l'altra polarità pacificante. Un san Giorgio tutto interiore, contemplativo, quello del dipinto nell'abside dell'antico duomo, opera di Maurilio Sannavini; in quello nuovo invece sta il san Giorgio bronzeo, rinascimentale, di Domenico de Paris; quasi senza sforzo, come appoggiato alla lancia, trafigge il drago; elegante, composto, con la mano sul fianco, con il volto disteso, quasi tranquillo. Anche il san Giorgio del Maestro delle storie di Elena è elegante, pienamente umanistico, attendista, ma vigile; tiene la spada nel fodero e vi si appoggia con delicata attenzione. Il san Giorgio di Dosso Dossi ha la spada e la lancia in disarmo, il drago accucciato ai suoi piedi, quieto, la posa prospettica e l'armatura, nella sua compattezza dinamica; viene da pensare al motto di Manuzio: *festina lente*. A san Giorgio è affiancato san Maurelio per una ulteriore e più precisa qualifica identitaria<sup>174</sup>.

---

singolari. La prima riguarda l'iconografia della lotta del santo contro il drago, posta nella lunetta del duomo: sarebbe pressoché il primo caso italiano con analogie sistematiche solo al san Giorgio della pieve di Vigoleno, coevo a quello di Ferrara; la seconda, già sopra richiamata, è data dalla quasi mimesi, di poco posteriore, della lunetta di San Romano nella omonima chiesa di Ferrara esemplata su quella di san Giorgio del duomo, sempreché il bassorilievo appartenga all'edificio fin dall'origine e non venga da altra sede, come va suggerendo la competenza di Ranieri Varese, in riferimento a solidi indizi»: ID., *Profilo di storia della spiritualità*, 28, 30.

173. *San Giorgio a Ferrara: rassegna fotografica sull'iconografia del Santo presente nelle Chiese, nei musei e nei luoghi pubblici di Ferrara*. (Chiostro della Basilica di San Giorgio, 19 aprile - 4 maggio 2003), Ferrara 2003.

174. «I fautori della grande riscossa dell'identità ferrarese, saranno vescovi come Landolfo, il "fondatore" della nuova cattedrale, equilibratore delle nuove forze religiose emergenti. Non sono più i monaci, ma le vicinie, le corporazioni, le parrocchie cittadine, che nascono proprio in questo periodo, a far riemergere una sigla unitaria, che è il patrono S. Maurelio, ultimo vescovo di Voghenza, pro-

Il pensiero va così alla libertà delle persone e delle istituzioni civili e religiose come pure al bene comune di una comunità civica ed ecclesiale; questi beni non si realizzano per via di contrapposizioni ed esclusioni o con patteggiamenti o compromessi formali ed esteriori, ma per via di interiore cambiamento, di volontà di incontro, coltivando pensieri di pace e non di afflizione, stili che accompagnano le scelte e danno forma concreta all'agire personale e comunitario nel passaggio dal rifiuto all'integrazione, dall'indisponibilità all'adattamento, dall'ostilità all'ospitalità.

'Una storia di spiritualità attraverso le persone'<sup>175</sup> ed in essa affiorano i tratti, i profili della «vocazione singolare»<sup>176</sup> costitutiva ed innovativa insieme della spiritualità ferrarese:

Il tipo del clero ferrarese, il tipo del cristiano ferrarese, il tipo del religioso ferrarese potrebbe forse essere identificato ad un livello tendenzialmente statico<sup>177</sup>, che comprende però una grande capacità di mediazione nella pastorale tra il nuovo e il vecchio. Non c'è la contrapposizione della punta avanzata con-

---

to-vescovo di Ferrara. La diocesi di Ferrara, quando nasce ha bisogno di recepire la sua estrazione georgiana, e così si può dire: nasce ferrea, castrense, però capisce che è troppo generico il patrocinio di S. Giorgio; ha bisogno del patrocinio specifico, di un santo contrassegnato dalla lotta spirituale, dalla difesa di un'ortodossia, insidiata da Ravenna come rappresentante dell'Oriente e in qualche modo tipica di una zona nella quale fu più forte il senso della romanità che non in Roma stessa. Ma questo santo patrono ha una vita dura ed una affermazione difficile»: Id., *Radici della spiritualità*, 348.

175. *Ivi*, 353.

176. *Ivi*, 355.

177. *Spiritualità mediatrice e di innovazione*. Questa staticità potrebbe essere interpretata invece come una profonda saggezza. I comacchiesi sono abbastanza diversi, piuttosto romagnoli polemici, inquieti; i ferraresi sono uomini non di eccesso di cultura, però uomini di una saggezza antica. Questo aspetto ancestrale sa dare frutti innovativi. Chi può negare che sono stati innovativi quei personaggi del '400, che pure non hanno fatto storia? È stata una innovazione che si è dovuta accontentare di livelli locali, che non ha fatto storia generale. Ma quante diocesi d'Italia hanno avuto personaggi di questo tipo, eremiti che si fanno pastori, che recepiscono uno struggimento di santità attiva? Certo non è una chiesa fortemente impostatrice di svolte epocali, o fortemente organizzativa. Però i "quinque fratres", ad esempio, sono ormai entrati nella spiritualità generale; spiritualità di martirio e di missione. È giusto valorizzare queste realtà che non si conoscono. Questi carismi innovativi sono anche molto profetici, anche se non hanno influenzato l'ambiente extralocale. A Ferrara una santa Angela Merici è una Bernardina Sedazari, in effetti ne ha saputo diffondere autonomamente il messaggio. S. Gaetano Tiene è nato da questi gruppi informali e altri personaggi ancora, come Ettore Vernazza, che è un personaggio sul tipo del nostro Biagio Novelli. Non sono stati dei forti propulsori, però hanno vissuto una esperienza singolarissima di grande testimonianza originale»: *ivi*, 354-55.

tro la fascia ritardata: sembra di una tonalità incolore<sup>178</sup>, ma sotto ci sono dei valori autentici: si pensi alla fusione del clero ferrarese-comacchiese, al clero che non è diviso, al clero che non ha partiti, e questo da sempre. Il clero ravennate, al contrario, ha avuto forti difficoltà, così il clero rodigino; il clero bolognese è un po' come il nostro, però ha punte differenziate notevolissime. Anche per quanto riguarda i movimenti cattolici, qui non abbiamo contrapposizioni forti. Può essere una vocazione proprio costituzionale la nostra, però da non confondersi con l'appiattimento<sup>179</sup>.

### 7. *'Deum vivum sitientibus aurea solitudo'*

Come esprimere, da ultimo, amicale e fraterna gratitudine a mons. Samaritani per la sua viva e attiva presenza tra noi? Nella *Vita quinque fratrum eremitarum*<sup>180</sup>, martiri in Prussia (1004), scritta da Bruno di Querfurt tra il 1004 e il 1008, mentre san Romualdo è ancora in vita, non solo si narra di una grande amicizia che li lega nel Cristo – *privilegium amoris* –, ma vien detto di un “triplice vantaggio” – *tripla commoda* – che si presenta a coloro che ricercano la via del Signore: il desiderio del cenobio per coloro che iniziano, ai maturi e per quelli assetati di Dio, l'aurea solitudine, ed infine, l'annuncio del vangelo tra i pagani per quelli che desiderano essere dissolti con Cristo nel martirio<sup>181</sup>.

---

178. «Noi siamo persone contrassegnate da un taglio passivo, di carattere aspettativo degli eventi, quasi rassegnato. Questa! probabilmente, è una tipicità padana, valliva e lagunare. La popolazione ferrarese non promuove; è piuttosto gente che aiuta, favorisce i traffici; non ha imprenditoria spirituale; impersona una civiltà vettoriale, cioè di transito. Si nota questa incapacità di progettualità in proprio, quasi un destino legato a una terra di pianto, caratterizzata dal “donum lacrimarum”; gente che ha più il senso del “misterium crucis” che il senso del dinamismo pasquale. Atteggiamenti dello spirito già documentati in reperti archeologici pre-cristiani, come la citata epigrafe di Gambulaga, che cantano il dolore statico, il dolore accettato. Anche i personaggi di cui si è parlato prima, non sono stati degli indomiti organizzatori, perché è finita ben presto l'esperienza innovativa di questi personaggi, come Nicolò da Fiesse, mentre hanno sfidato secoli i gruppi eremitici toscani e riminesi-marchigiani. È un diverso carisma il nostro. Anche lo stesso conte Grosoli, per citare un contemporaneo, è stato uomo di mediazione: ha collaborato a far crollare una realtà morta e opprimente qual era l'Opera dei Congressi nel 1904, senza dare vitalità a quell'Unione popolare, che è nata in Italia da Ferrara, ma senza una particolare incisività. Però rimane questa capacità mediatrice. A Ferrara opposizioni non si sono mai date, scontri frontali non se ne danno. Ma questo non è, di per sé, segno di appiattimento»: *ivi*, 354.

179. *Ivi*, 355.

180. *Alle origini di Camaldoli: San Romualdo e i cinque fratelli*, traduzione, commento e note a cura di TH. MATUS, Camaldoli 2003.

181. *Ivi*, 34.



A monsignore vorrei augurare dei tre vantaggi spirituali dei monaci del Pereo, quello di “mezzo”: *l'aurea solitudo*, sapendo che ognuno di essi contiene già in sé, anche se in modo diverso, pure gli altri due. Poiché l'aurea solitudine è scandita non solo dalla piccola regola di San Romualdo che incoraggia ad essere *solus cum Solo*: «Fai attenzione ai tuoi pensieri come un pescatore ai pesci... mettiti alla presenza di Dio... cerca, ora qua ora là di cantare i Salmi nel cuore e di capirli con la mente... Svuotati di te stesso e siediti come una piccola creatura, contenta della grazia di Dio»<sup>182</sup>; ma essa è pure ritmata dalla aurea regola evangelica: «come volete che gli uomini facciano a voi, così anche voi fate a loro» (Lc 6,31). Sta in questo il germe di una santità aperta alla fraternità universale in prospettiva martiriale. Tale solitudine è aurea dunque anche perché è abitata dai fratelli e dalle sorelle di umanità e di fede e per essi potrebbe capitare un giorno di dover far valere la misura dell'amore più grande (Gv 15,13). Solitudine che si fa così *conversatio* eremitica, per cui, il “vantaggio di mezzo” diventa anche vantaggio per tutti, una reciprocità ospitale in vista del bene della comunione.

«Compresi, ben presto, – ricorda mons. Samaritani – tra il 1974 e il 1976, che la mia dimensione esistenziale e sacerdotale a Cento si stagliava a guisa di quella degli eremiti o quanto meno dei monaci e che precorse, appena saggiate, esperienze mi confermavano indubitate»<sup>183</sup>; la lettura di questo passo me ne ha richiamato un altro, legato alla vicenda degli abati di Pomposa; uno di questi, di nome Guglielmo, è ricordato nel diploma di Ottone III con una espressione che dice bene lo stile di ospitalità e di affetto che, ad ogni incontro, fluisce dalla persona di mons. Samaritani e che mi stupisce ogni volta.

Quando mi apre la porta è il volto di un *amabilis heremita*<sup>184</sup> che mi viene incontro.

---

182. *Ivi*, 94.

183. SAMARITANI, *Presentazione del volume: Vita religiosa e autoriforma (cattolica) nella Cento pretridentina (aa. 1423-1539)*, Cento 2008, testo letto dal dattiloscritto, 1.

184. *Id.*, *Presenza monastica*, 35.