

GASPARE CONTARINI E IL SUO TEMPO



ATTI CONVEGNO DI STUDIO

**GASPARE CONTARINI  
E IL SUO TEMPO**



Edizioni Studium Cattolico Veneziano

£24.000

→ a. u. v.  
p. m. o. n. i. p. r. o. l. i. c. i. t.  
Pluribus 2. IX. 2020

(dono di p. BRUNELLI Secondo corso)

GIGLIOLA FRAGNITO - ELISABETH G. GLEASON  
ALFREDO MARRANZINI - EUGENIO MASSA - PAOLO PRODI  
PAOLO RICCA - KURT VICTOR SELGE - ALDO STELLA  
SILVIO TRAMONTIN

# GASPARE CONTARINI E IL SUO TEMPO

*A cura di  
Francesca Cavazzana Romanelli*

*Prefazione di  
Giuseppe Alberigo*

Atti del convegno  
Venezia, 1-3 marzo 1985



Edizioni Studium Cattolico Veneziano

## INDICE

- 9 Gaspare Contarini e il suo tempo: un convegno, un libro  
*Francesca Cavazzana Romanelli*
- 13 Prefazione  
*Giuseppe Alberigo*
- 17 Profilo di Gasparo Contarini  
*Silvio Tramontin*
- 39 Gasparo Contarini e gli amici, fra Venezia e Camaldoli  
*Eugenio Massa*
- 93 Gasparo Contarini tra Venezia e Roma  
*Gigliola Fragnito*
- 125 Le idee di riforma della Chiesa in Gasparo Contarini  
*Elisabeth G. Gleason*
- 147 Spunti di teologia contariniana e lineamenti di un  
itinerario religioso  
*Aldo Stella*
- I colloqui di Ratisbona:  
l'azione e le idee di Gaspare Contarini (Tavola rotonda)
- 167 *Alfredo Marranzini*
- 207 *Paolo Prodi*
- 223 *Paolo Ricca*
- 243 Conclusioni del convegno  
*Kurt-Victor Selge*
- 255 Bibliografia contariniana  
*Gigliola Fragnito*



Ritratto del cardinale Gaspare Contarini.  
Incisione su rame.  
Venezia, Civico Museo Correr,  
Stampe P. D. 954.

GASPAR. CARD. CONTARENVS

Creatus ANO. 1535. MORT. 1542.

F. V. N. J. f.

FRANCESCA CAVAZZANA ROMANELLI

GASPARE CONTARINI E IL SUO TEMPO:  
UN CONVEGNO, UN LIBRO

Come per altre simili manifestazioni culturali, anche per il convegno di studi su «Gaspare Contarini e il suo tempo» è stato il ricorrere di un centenario — il quarto della nascita del cardinale veneziano — a offrire lo spunto di indizione.

Se ciò va, giustamente, ricordato fra gli elementi in qualche modo celebrativi che l'iniziativa si proponeva, merita aggiungere subito come quella del convegno di studi apparve fin dall'inizio ai due enti promotori — il Comune di Venezia tramite l'Assessorato Affari Istituzionali e lo Studium Cattolico Veneziano — la formula di rievocazione più adeguata ed opportuna.

La disponibilità di alcuni fra i molti ed autorevoli studiosi della figura di Gaspare Contarini e della Riforma ad incontrarsi a Venezia per esporre i risultati più recenti delle loro ricerche e per confrontarli nel dibattito consentì così lo svolgimento delle tre dense giornate di lavoro, svoltesi nell'aula magna dell'Ateneo Veneto fra il primo e il 3 marzo 1985.

Dei risultati scientifici del convegno il presente volume dà conto per esteso.

Una prima sintesi dei diversi contributi fu pronunciata a conclusione del convegno stesso da Kurt-Victor Selge ed è riportata fra gli atti. Seppur formulata 'a caldo' essa costituisce già un interessante bilancio storiografico iniziale di quanto in quei giorni emerse sia dalle relazioni che dai non pochi interventi di esperti presenti (ricordiamo, fra gli altri, quelli di Réginald Grégoire, di Massimo Firpo, di Nilo Tiezza).

Redatta sul filo di un vibrante profilo critico di Gaspare Contarini, anche la prefazione di Giuseppe Alberigo — cui va il nostro ringraziamento per aver accettato di aprire con un suo scritto i saggi qui raccolti — apporta ulteriori valutazioni sul panorama degli studi contariniani quale appare rappresentato in questo testo.

Più dunque che soffermarci ancora su di essi, se non per esprimere rinnovata gratitudine a tutti gli autori anche per la pazienza con cui hanno accompagnato le lunghe vicende redazionali di questa pubblicazione, pensiamo meriti forse in queste righe di apertura rievocare il quadro cittadino ed ecclesiale nel quale il convegno si inserì.

Lo stile di cordiale collaborazione fra la Municipalità e la Chiesa veneziana si era già consolidato in recenti, analoghe iniziative, quali le molteplici manifestazioni svoltesi, d'intesa corale fra le più diverse istituzioni, tra il 1981 e il 1982 per il sesto centenario della nascita del protopatriarca Lorenzo Giustiniani: all'insegna, tutte, del comune concorso nella crescita culturale e civile della città.

Parimenti avviato risultava, grazie agli incontri annuali dello Studium sulla storia della Chiesa di Venezia iniziati già nel 1983 e tuttora in corso, il processo di rilettura criticamente aggiornata e pastoralmente attenta delle vicende di una Chiesa locale, quella veneziana appunto, per molti versi legata alla storia civile e politica della Serenissima.

Una pubblica commemorazione di Gaspare Contarini era ancora stata tenuta il 20 gennaio 1983 per iniziativa del Patriarcato di Venezia e delle Scuole grandi. Il compito di ricordare la figura dell'uomo politico e del prelado veneziano era stato allora affidato alle sapienti e accorate parole di Elisabeth G. Gleason, che da vari anni sta attendendo ad una rinnovata biografia contariniana.

Sempre entro le varie iniziative ecclesiali, in chiave questa volta non tanto di pubblica ufficialità ma di più discreta riflessione in piccoli gruppi di studio, era stato letto e a lungo dibattuto, anche sulla scorta dei numerosi saggi critici esistenti, l'epistolario giovanile del Contarini edito dallo Jedin nell'«Archivio Italiano per la Storia della Pietà».

Quell'eccezionale documento di vita spirituale, carico di tutto il travaglio e l'emotività di una sofferta formazione interiore e contemporaneamente specchio nitido della cultura umanistica e delle vicende politiche della Venezia del primo Cinquecento, era parso testo singolarmente propizio per quel lavoro di continua memoria della propria *traditio* che entro ogni chiesa locale dovrebbe poter essere tenuto acceso perché essa sappia riconoscersi, nella specificità delle proprie vicende e dei propri protagonisti,

come comunità che *nella storia* cammina verso il suo Signore che viene.

Dietro la folgorante esperienza quaresimale del giovane Contarini, divenuto quasi improvvisamente consapevole di essere salvato *per grazia* e non per i propri meriti; dietro la sua appassionata difesa — in nome di una scelta vocazionale tutta religiosa — della propria identità di laico chiamato a «viver fra la moltitudine in la città», identità lucidamente rivendicata anche nei confronti del più ovvio e tradizionalmente riconosciuto primato della vita monastica su quella civile; dietro questa ed altre acquisizioni di una biografia spirituale dalla modernità stupefacente non è difficile infatti scorgere il profilarsi di una vera e propria ecclesiologia, sia pure implicita; anch'essa a sua volta conseguenza di una cristologia tutta biblica e particolarmente paolina. L'immagine del Cristo in croce con le braccia aperte — l'unico e definitivo «pagatore» del nostro debito, che ci ha comprati «a caro prezzo» — cui il giovane Gasparo fa riferimento nelle sue lettere è, in definitiva, il fondamento non solo del suo incondizionato e liberante affidarsi «in tuto et per tuto ... ne le man di Dio che ne guidi», ma pure la fonte di una precisa visione di Chiesa: quella Chiesa, anch'essa salvata e quindi santa ancorché *semper reformanda*, tollerante perché pervasa dalla carità, aperta al confronto perché per sua natura evangelizzatrice, per la quale il cardinale Contarini si batterà negli anni maturi nell'estremo tentativo di scongiurarne le lacerazioni.

Resta da dar conto ancora di quanto del convegno il presente volume non riporta. Pensiamo con rammarico alle comunicazioni tenute da Pierluigi Boracco su «L'ideale del vescovo secondo il laico Gaspare Contarini» e da Gaetano Cozzi su «Lo stato veneziano nel pensiero di Gaspare Contarini», i cui testi non ci sono pervenuti. Varie tematiche di quest'ultima relazione, che si era fatta tramite a sua volta di alcune considerazioni centrali di Félix Gilbert sull'argomento, furono riprese più volte nei giorni del convegno, specie laddove si evidenziava la visione d'ordine e d'autorità dello stato e il prevalere della legge scritta sull'*arbitrium*, così come emergono dal *De magistratibus et republica Venetorum libri V*, in precipuo riferimento con il clima politico degli anni seguenti alla sconfitta subita dalle truppe veneziane nel 1509 ad Agnadello. Lo stesso clima che porterà, nel lungo e diffi-

coltoso assorbimento di quel duro segnale di declino da parte di un intero ceto dirigente, alla ricerca di rinnovati rapporti anche con il Papato. In questo quadro il ruolo del Contarini quale politico e diplomatico appare allora di straordinaria lungimiranza e complessità, teso da una parte al necessario dimensionamento dell'egemonia veneziana e dall'altro ad una riforma della Chiesa considerata simultaneamente come evento religioso e come fatto di grande rilievo politico, in un'Italia sempre più bisognosa di pace.

A Gigliola Fragnito siamo particolarmente grati perché, pur non avendo partecipato al convegno veneziano, ha acconsentito di redigere appositamente per questa raccolta di testi sia un suo ampio saggio su «Gasparo Contarini tra Venezia e Roma», sia la rigorosa «Bibliografia contariniana» che del volume costituisce un arricchimento di grande pregio.

Molti hanno collaborato in vario modo alla pubblicazione di questi atti. Un ringraziamento cordiale vorrei esprimere in particolare a Franco Donaglio, Anna Toniolo, Elena Franco, Maria Leonardini, Marina Doni.

Credo infine di interpretare il pensiero di non pochi amici dedicando questo libro alla memoria di don Germano Pattaro, sacerdote della Chiesa veneziana e teologo: idealmente unito, se pur a quattro secoli di distanza, alle istanze ecumeniche di Gaspare Contarini partite allora anche da Venezia e rimaste purtroppo per tanto tempo velate.

## PREFAZIONE

Gaspare Contarini dà a chi lo accosta per la prima volta l'impressione di una personalità semplice e lineare, a una dimensione per così dire.

In verità, conoscendolo meglio ci si avvede di essere di fronte a un uomo di grande ricchezza umana e spirituale, che è stato portato, da un curriculum imprevedibile quanto impegnativo, a vivere da protagonista alcuni dei nodi cruciali del suo tempo, quel tempo nel quale l'Europa transitava con fatica e con lacerazioni drammatiche dall'età di mezzo alla modernità. È innegabile che Contarini abbia percorso il suo itinerario terreno conservando intatte le caratteristiche di semplicità — ma, non sprovvedutezza — e di linearità — ma, non superficialità — che sono testimoniate in tutte le fonti che lo riguardano, dai rapporti diplomatici per la Serenissima al denso carteggio spirituale con Paolo Giustiniani sino all'epistolario dei mesi di relegazione a Bologna dopo Ratisbona e prima della fine.

Nel medesimo tempo si è colpiti da un curriculum complesso, quasi contraddittorio, sempre di frontiera. Gli studi padovani (opportunamente valorizzati da A. Stella) e la consuetudine culturale e spirituale con il gruppo che si riconosceva nel Giustiniani (di cui E. Massa — con una mordacità forse sovrabbondante — problematizza la composizione e, entro certi limiti la stessa esistenza) sembrano tappe tranquille e persino ovvie, ma è essenziale rendersi conto che la loro assimilazione e interiorizzazione da parte del Contarini costituiscono una chiave imprescindibile di lettura e di comprensione delle sue vicende successive, che resterebbero altrimenti grigie e come annebbiate. La rigorosa abitudine alla razionalizzazione dei problemi e l'assunzione della Bibbia come vitale criterio della fede hanno segnato per sempre il giovane patrizio veneziano, dotandolo di strumenti essenziali per l'inserimento nella modernità, ma anche ponendo le premesse per le tensioni che l'avrebbero caratterizzato lungo tutta la vita.

La consuetudine con le magistrature veneziane e l'esperienza diplomatica presso alcuni grandi centri del potere politico — dalla corte imperiale di Carlo V a quella pontificia di Clemente VII — gli consentirono di acquisire un senso della concretezza e un'abitudine al governo, cui d'altronde lo predisponne la sua provenienza dai vertici della aristocrazia lagunare. A ciò si aggiungeva una percezione diretta dei grandi problemi dell'assetto politico europeo e del suo ormai incombente sconvolgimento, con il tramonto dell'impero e lo spostamento sull'Atlantico dell'asse del continente (a questo proposito il saggio di G. Fragnito apporta preziosi elementi nuovi).

Sin dalla prima missione come oratore veneziano presso l'imperatore nel 1520 Contarini si trovò nell'epicentro dei problemi suscitati dalle tesi di Martin Lutero e dai consensi da lui ricevuti in tanta parte della Germania. A differenza di altri personaggi del tempo, egli non ebbe esitazioni nel cogliere il nocciolo spirituale e teologico della posizione luterana, rispetto alla quale tuttavia non mostrò mai cedimenti e neppure simpatie. Ma forse proprio la conoscenza di prima mano, unitamente ai fermenti assimilati negli anni di formazione, lo portarono a una posizione nella quale confluivano istanze tradizionali, come la difesa del primato papale, esigenze di sostanziale riforma morale della chiesa e degli ecclesiastici in ispecie, e, soprattutto, una disposizione a vivere la fede cristiana piuttosto come dono che come possesso, con la convinzione che gli itinerari cristiani fossero necessariamente molteplici e dovessero trovare tutti spazio in seno all'unica chiesa (P. Ricca analizza la posizione contariniana sulla giustificazione, distinguendo con finezza tra la sua teologia e la sua esperienza spirituale).

Quando il nuovo pontefice Paolo III lo inserì nella creazione cardinalizia nel maggio 1535 la scelta di questo laico poco più che cinquantenne sorprese tutti, a cominciare dall'interessato. L'elevazione alla porpora fu letta unanimemente come una conferma delle intenzioni di papa Farnese di affrontare la riforma della chiesa e la questione luterana in modo serio e operativo, uscendo dagli espedienti e dalla miopia che avevano caratterizzato i pontificati precedenti.

Per Gaspare Contarini si apriva la necessità di entrare nella condizione ecclesiastica, ma — ancor più — di giocare un ruolo di pri-

mo piano nella grande controversia che scuoteva la chiesa occidentale e con essa l'Europa. Dopo questa svolta la sua vita acquistò un ritmo e un'intensità nuove in ordine a un triplice ordine di problemi.

In primo luogo Contarini si trova direttamente impegnato a proporre soluzioni operative all'annoso e spinoso problema della riforma della chiesa, a partire da quella del papato e della curia romana (a questo riguardo mi sembra troppo severa la valutazione di E. G. Gleason che ne fa uno spirituale incapace di proposte alternative). Parallelamente non può sottrarsi al dibattito teologico che si va facendo sempre più vivace con speciale riguardo alla dottrina della giustificazione. A questo proposito col passare degli anni e il crescere del suo coinvolgimento nel confronto con i protestanti, Contarini dovrà sperimentare la diffidenza del rigorismo conservatore, che tenterà di ridurre l'influenza del cardinale veneziano insinuando riserve sulla sua affidabilità dottrinale. In terzo luogo egli è chiamato ad approfondire le questioni poste da Lutero e dai suoi nella prospettiva di cercare un'intesa e di tentare di evitare la definitiva lacerazione della chiesa.

In un certo senso si può dire che Contarini sia rimasto soccombente su tutti e tre questi fronti. La riforma della Dataria — crocevia istituzionale e economico della decadenza ecclesiastica — restò un voto e d'altronde lo stesso *Consilium de emendanda ecclesia* non ottenne che realizzazioni marginali, al punto da potere essere strumentalizzato dai protestanti nella loro polemica antiromana. Il dibattito sulla giustificazione portò Contarini a tentare con grande impegno (e non solo in dipendenza delle posizioni del Gropper, come ha opportunamente sottolineato A. Marranzini) la via della «doppia giustificazione», che tuttavia risultò piuttosto causa di isolamento e di diffidenza che non occasione di intesa. Infine il generoso e drammatico tentativo svolto nel Colloquio di religione di Ratisbona dovette soccombere all'intransigenza congiunta degli integralisti di Roma e di Wittenberg.

Il suo esilio dorato come legato papale a Bologna, dove sarebbe morto di isolamento e di amarezza, sembra suggellare un completo fallimento, quasi un vaso di coccio alla deriva tra vasi di ferro in un tratto di corrente impetuosa. Ma se così fosse stata la memoria di Contarini si sarebbe giustamente persa, analogamente a quella di tanti altri ecclesiastici «illustri» quanto insignificanti o

soccombenti. Invece questo veneziano ha ottenuto come pochi suoi contemporanei un'attenzione ininterrotta di studiosi appartenenti a campi confessionali opposti e ha continuato a essere punto di riferimento significativo. Con Erasmo da Rotterdam è uno dei pochi personaggi del XVI secolo che sia sfuggito all'inesorabile rivendicazione di appartenenza imposta dall'irrigidirsi delle confessioni in lotta per le quali aveva significato solo chi accettava di schierarsi incondizionatamente da una parte o dall'altra.

Contarini ha saputo invece restare fedele alla sua originaria fede cattolica senza perciò farne un'arma di lotta contro altri cristiani e una causa di lacerazione dell'inconsutile tunica del Cristo. Il bisogno di chiarezza a costo di qualsiasi semplificazione, la ricerca di compattezza a spese dell'unità, la difesa intransigente delle posizioni storiche acquisite hanno impedito che le prospettive da lui proposte fossero neppure prese seriamente in considerazione. Ciò non esclude debolezze nelle sue posizioni o errori nelle sue azioni, ma vuole solo sottolineare come ciò che ha avuto ragione delle sue proposte è stata essenzialmente la durezza dei tempi, quando molto è stato sacrificato in nome dell'intransigenza (come è stato felicemente sottolineato anche da M. V. Selge).

Contarini non ha opposto a tutto ciò che la sua fede e i suoi convincimenti senza sottrarsi a pagare di persona. L'unità inerme e disarmata della sua vita attende ancora, al di là degli indispensabili studi settoriali (di cui la bibliografia curata da G. Fragnito offre un prezioso inventario aggiornato), una lettura criticamente intelligente e unitaria.

## PROFILO DI GASPARO CONTARINI

In uno degli angoli più suggestivi della città, poco conosciuto perfino dagli stessi veneziani, la *sacca* della Misericordia, attraversato il ponte denominato appunto «*della sacca*», si imbecca la fondamenta Gasparo Contarini (omaggio toponomastico dei veneziani al loro illustre concittadino) e si passa davanti al palazzo Contarini dal Zaffo. *Zaffo* in veneziano significa sbirro e *zaffar* equivale ad arraffare; non è noto comunque il riferimento del termine a questo ramo della famiglia Contarini. Un altro palazzo Contarini dal Zaffo esiste ancora a S. Vio, mentre diversi edifici con altre denominazioni esistono in città quasi a ricordare la potenza e la ricchezza della casata, una delle più stimate famiglie veneziane. Essa darà infatti a Venezia otto Dogi, al primo dei quali, Domenico, si deve la ricostruzione <sup>1</sup> della attuale Basilica di S. Marco, e ventidue vescovi (come si sa la Serenissima gradiva che le diocesi del dominio fossero rette da patrizi), di cui quattro patriarchi di Venezia e tra essi un beato: Antonio Contarini, quasi contemporaneo di Gasparo <sup>2</sup>.

Qui, alla Misericordia — l'attuale palazzo fu rifatto in epoca tardocinquecentesca —, nacque il 16 ottobre 1483, qualche mese dopo la nascita di Martin Lutero, da Alvise Contarini e Polissena Malipiero, Gasparo Contarini <sup>3</sup>. «Dimora patrizia celebre a Venezia per la nobiltà del casato e la larga cultura», annota diligentemente il Lorenzetti nella sua preziosa guida di Venezia <sup>4</sup>. Erano famosi i convegni e le discussioni letterarie nel magnifico «orto» (lo storico dell'arte conserva ancora il nome antico; noi dovremmo dire giardini e aggiungere come essi siano visibili nella nota pianta prospettica della città di Venezia, eseguita agli inizi del Cinquecento da Jacopo de' Barbari) prospiciente la laguna, sul cui margine solitario sorge il noto *casino*, costruito anch'esso nel Cinquecento, meta ad un tempo di lieti convegni e di riunioni letterarie, lasciato in abbandono alla caduta della repubblica, e

che il popolo oggi conosce con la denominazione di «Casin degli spiriti»: «forse per il posto deserto, forse per l'eco fortissima che si ripercuote a distanza»<sup>5</sup>. Procedendo per la fondamenta Gasparo Contarini ci si presenta ben presto uno slargo, dove sorge la chiesa della Madonna dell'Orto, che cambiò il primitivo titolo di S. Cristoforo per il trasferimento in essa di una antica immagine della Vergine trovata in un orto vicino, forse quello stesso dei Contarini. Dopo averne ammirato la maestosa facciata gotica e il suggestivo interno ci avviciniamo nella navata sinistra alla cappella Contarini. Un busto, opera giovanile di Alessandro Vittoria, ed una lapide ci ricordano che qui riposa (o meglio riposava perché sembra che in occasione dei recenti radicali restauri sotto l'area della cappella sia stata costruita una vasca per impedire l'afflusso in chiesa dell'alta marea e le ossa di tutti i Contarini siano state trasferite altrove) il corpo di Gasparo Contarini.

L'iscrizione dice:

GASPARIS CONTARENI  
S. R. E. CARD.  
OSSA  
CUIUS ADMIRANDAM INTEGRITATEM  
DOCTRINAM AC ELOQUENTIAM IN  
UTRAQUE REPUBLICA ET APUD SUMMOS REGES  
GESTA ET SCRIPTA TESTANTUR  
BONONIAE LEGATUS PONTIFICIS  
NATURAE CESSIT  
MDXLII  
VIXIT ANNOS LIX  
ALOYSIUS AEQUES ET GASPAR  
EX FRATRE NEPOTES  
TANTO VIRO.

Sappiamo bene quale sia lo stile delle epigrafi funerarie (il Giusti, il Fusinato, Trilussa e le pasquinate ce ne hanno dato ampia illustrazione): ma questa volta il *tantus vir* c'è, ed è il nostro Gasparo; come pure ci sono la sua *integritas*, la sua *doctrina*, la sua *eloquentia*: *gesta et scripta* infatti *testantur*.

La sua prima formazione la ricevette — com'era costume delle famiglie patrizie — da un pedagogo, frequentando poi la scuola di umanità presso la cancelleria ducale, scuola destinata a formare dei buoni funzionari dello stato, dove poté frequentare le lezioni

di Giorgio Valle e di Marco Aurelio Sabellico. La Fragnito ipotizza pure la sua frequenza alla scuola di logica e di filosofia di Rialto, che rappresentava l'indirizzo filosofico aristotelico-averroistico, in contrapposizione a quello platonico, umanistico e religioso della scuola di S. Marco<sup>6</sup>. Potrebbe anche essere, e ciò spiegherebbe la successiva frequentazione del Pomponazzi a Padova: ma sarebbero bastate le lezioni di quest'ultimo a dargli quell'impronta filosofica aristotelica, che conserverà nella sua vita. Certo è che non gli piaceva la carriera del mercante, prima cura della sua famiglia e a cui il padre voleva indirizzarlo sotto la sua guida, anche se alcuni cronisti affermano che «el lo volea far cardinale» cioè spingerlo verso quella carriera ecclesiastica cui molti nobili veneziani erano indirizzati, o almeno creare quelle premesse di cultura e di vita che avrebbero potuto, secondo il costume di allora, assicurargli quella dignità.

Non erano tempi tranquilli, questi della sua giovinezza. La Chiesa era governata da papa Alessandro VI (1492-1505) che pensava più alla sua famiglia e ad allargare lo Stato della Chiesa che non al governo della Chiesa stessa. In essa molti erano poi gli abusi; abusi che avrebbero contribuito a creare le premesse per il distacco di gran parte della Germania dalla Chiesa ad opera di Martin Lutero; la Repubblica veneziana aveva subito proprio nell'ultimo decennio del secolo le disonorevoli sconfitte da parte della flotta turca alla Sapienza e allo Zonchio presso Patrasso (1499), sconfitte che oltre a togliere a Venezia Modone, la porta dell'Adriatico, e le principali fortezze del Peloponneso, la Morea dei veneziani, avevano intaccato nel mondo la sua gloriosa tradizione navale: unico aspetto positivo la cessione di Cipro da parte di Caterina Cornaro (1483).

Intanto nel 1501 il giovane Gasparo si era trasferito a Padova, iscrivendosi alla facoltà delle arti dove, accanto alla retorica latina e greca, la matematica e le discipline filosofiche formarono oggetto dei suoi studi. Imparò il greco da Marco Musuro, cretese, frequentò le lezioni di latino di Giovanni Calpurnio e quelle di matematica di Benedetto del Tiriaca. La sua predilezione per le scienze della natura è testimoniata dall'amicizia da lui stretta a Padova con l'astronomo Gianbattista Della Torre ed il medico Gerolamo Fracastoro, ma altre cause — e forse più importanti — potevano averlo spinto a queste amicizie, se si pensa che entrambi

appartenevano al circolo riformatore veronese del vescovo Giber-  
ti.

Il suo principale maestro fu il mantovano Pietro Pomponazzi<sup>7</sup>, lettore di filosofia naturale, averroista, che già nel suo corso universitario del 1504-1505 sul *De anima* aveva prospettato qualche dubbio sull'immortalità dell'anima o meglio sulla possibilità di provarla razionalmente. Il dubbio era condiviso allora anche dal Contarini, che pure — a sua testimonianza — mentre tutti a Padova erano averroisti, aveva preferito seguire Alessandro di Afrodisia. Tali dubbi denotano già — come ha ben osservato la Fragnito<sup>8</sup> — nel giovane patrizio una libertà critica sia nei confronti di Aristotele che del Pomponazzi, frutto della rivoluzione umanistica penetrata agli inizi del secolo nello studio patavino.

A Padova Gasparo stabilì rapporti di amicizia con altri giovani patrizi suoi compagni di studio. Tra gli altri con Tommaso Giustiniani, Vincenzo Querini, Nicolò Tiepolo, Sebastiano Zorzi (preferisco il veneziano all'umanizzato o italianizzato Giorgi), Gianbattista Egnazio, Gabriele Trifon, tutti giovani — come si dice — di belle speranze, destinati ad occupare posti rilevanti nella storia della Chiesa, della Serenissima, della letteratura. Prima o poi questi giovani lasceranno Padova e si ritroveranno con altri in una casa con giardino che il Giustiniani possedeva nell'isola di Murano, per isolarsi dal rumore della città. Erano giovani che avevano abbandonato la filosofia per il Vangelo, Cicerone per S. Paolo, Aristotele e Platone per la Sacra Scrittura, che pregavano e discutevano tra loro di questioni filosofiche, teologiche e religiose, dalle quali non sembra fosse esclusa la stessa riforma della Chiesa<sup>9</sup>.

Il Contarini ebbe presto occasione di incontrarsi con loro a Murano anche perché, mortogli il padre nel 1502 e la madre nel 1503, si presume abbia dovuto recarsi spesso da Padova a Venezia per sorvegliare l'andamento della sua casa. Aveva appena vent'anni e il peso era tutto sulle sue spalle, essendo egli il primogenito di altri undici fratelli (sei maschi e cinque femmine); ciò contribuì da una parte a rendergli più facili i contatti con il gruppo muranese, dall'altra a ritardargli — fino ad impedirglielo — il conseguimento della laurea: del resto — come egli era solito ripetere — «si vole esser dotto ed il titolo di dottore lasciarlo ad altri». Eppure aveva passato ben otto anni a Padova quando, nel 1509, per

non restarvi assediato dalle truppe imperiali della Lega di Cambrai, dovette lasciarla definitivamente e tornare a Venezia.

La Repubblica si trovava allora in una difficilissima situazione. Papato e Impero, aragonesi e francesi e diversi stati minori italiani si erano uniti nel 1508 in quella lega che, stretta per combattere i nemici della cristianità e in modo particolare i Turchi, aveva cominciato, auspice papa Giulio II e il suo astio contro Venezia acuito in modo particolare dalla questione delle terre di Romagna, a dar l'assalto alla Serenissima. L'irreparabile rovescio di Agnadello (1509) e la conquista di Padova da parte dell'imperatore Massimiliano (1510) sembravano segnare quasi la fine della Serenissima, che era stata costretta a ritirare il suo esercito nel campo trincerato di Marghera, creando una linea difensiva, a protezione della città di Venezia, da Marghera a Treviso.

La Chiesa, da parte sua, era guidata da un pontefice quale Giulio II, più preoccupato di ricostruire lo Stato pontificio, sgretolatosi con la caduta dei Borgia, che non di governare la Chiesa: il Concilio Lateranense era stato convocato solo per opporsi al concilio pisano voluto dai francesi. La Chiesa continuava in tal modo a dar segno di quella decadenza che sarà qualche anno dopo così lucidamente descritta da due di quegli amici diventati camaldolesi, nel *Libellus ad Leonem X*, opera in cui erano pure indicati i rimedi a tale situazione<sup>10</sup>.

Dal 1509 il Contarini poté quindi frequentare più spesso il gruppo di amici che, sotto la guida di Tommaso Giustiniani, avevano continuato a ritrovarsi, a pregare, a discutere. Altri se n'erano aggiunti, altri ne avrebbe incontrato altrove in città come il Canal, il Bembo, il Flaminio, Alberto Pio da Carpi, Agostino da Pesaro. Dal primo gruppo doveva però ben presto staccarsi il *leader*, Tommaso Giustiniani, che dopo aver cercato un luogo adatto «per menar vita solitaria» non solo in Italia, ma anche in Dalmazia, in Grecia e infine in Siria, «applicando alla propria ricerca spirituale un tipico itinerario commerciale veneziano» osserva con finezza l'Alberigo<sup>11</sup>, si era fermato nel 1510 a Camaldoli e da lì aveva cercato di attrarre alla vita eremitica i suoi amici. Vincenzo Querini, che a sottolineare affinità e amicizia col Giustiniani si chiamerà in religione Pietro, dopo che quest'ultimo aveva scelto il nome di Paolo, e Sebastiano Zorzi lo seguirono poco dopo. Altri, fra cui il Contarini, erano esitanti; ma per lui la que-

stione si risolverà ben presto. E a scioglierla sarà una illuminazione interiore, paragonata dallo Jedin alla *Turmerlebnis* di Lutero<sup>12</sup>. Ecco come ce la racconta egli stesso: «Poi el Sabato Santo (quello del 1511) andato a riconciliarme a san Sebastiano (chiesa appartenente ai gerolamiti) parlai un bon pezo con un padre religioso pieno di santità, el qual infra vari ragionamenti, quasi se avesse saputo la mia molestia (si trattava, come scriverà egli stesso a Giustiniani e Querini, di un «tremendo disgusto della vita religiosa» e delle stesse letture spirituali, associato ad una sorta di disperazione riguardo alla salvezza)<sup>13</sup> me cominciò a ragionar che la via della salute era più ampia di quel che molti se persuadano». «Partito di là — continua il Contarini — incominciai fra me medemo pensar quale fosse quella felicità e qual fosse la condition nostra. Et compresi veramente che se io fessi tutte le penitenze et molto più anchora, non seria ad una gran zonta, non dico a meritare quella felicità, ma a satisfar le colpe passate». Ma continuammo nella citazione, che dispiace non poter riportare per intero, fino al passo principale: «Tuti coloro che saranno connexi a questo corpo (quello mistico, di cui Cristo è il capo) per influxo de la virtù de la satisfaction che ha fatto el capo nostro, potrà con poca fatica sperar di satisfar i suoi peccati». E quale sarà questa poca fatica? «Solum fatigar se dovemo in unirse con questo nostro capo con fede, con speranza et con quel pocho de amor che potemo. Che quanto a la satisfaction di i peccati fati et in i quali la fragilità humana casca, la passion sua è stà sufficiente et più che bastante». La giustificazione attraverso la fede non avrebbe potuto essere più chiaramente dichiarata e del resto, accennando ad essa vent'anni dopo, il Contarini potrà affermare: «il fondamento dello edificio de Luterani è verissimo, nè per alcun modo dovemo dirli contra, ma accettarlo come vero et cattolico, immo come fondamento della religione christiana»<sup>14</sup>. Il Denifle da parte sua ha potuto raccogliere i testi di più di sessanta esegeti medievali che intendono tutti indistintamente il noto passo dell'epistola ai Romani 1, 17 «justus autem meus ex fide vivit» nel senso di giustificazione in virtù della grazia di Cristo<sup>15</sup>: ma purtroppo altro erano i testi scolastici, altro l'esperienza di vita, quella che ogni giorno era sotto gli occhi di tutti e che tutti vivevano. Si sarebbe invece dovuto fare quello che il Contarini affermerà nella conclusione della sua lettera: «Cercherò con tutto el core di metter ogni

speranza, ogni mio affecto in quel amor che sempre arde. Et cusì vivrò sicuro, senza timor alcuno delle mie sceleratezze perchè la sua misericordia supera ogni altra sua opera»<sup>16</sup>.

Questi principii guideranno tutta la sua vita e saranno pure, ci sembra, accanto agli altri motivi segnalati dallo Jedin e dall'Alberigo, specialmente da quest'ultimo nel suo saggio citato su *Vita attiva e vita contemplativa in una esperienza cristiana del XVI secolo*, che lo guideranno nella polemica garbatamente condotta, ma interiormente sofferta con il Giustiniani su vita attiva e vita contemplativa.

Su questo punto rimandiamo al saggio di Alberigo osservando come il Contarini fosse ben convinto che la *vita contemplativa* fosse da porsi più in alto della *vita attiva*; soltanto dubitava che la vita monastica fosse la via più sicura alla salvezza non solo per il Querini, data la sua costituzione fisica e psichica, ma anche in sé, considerato il poco valore delle penitenze e soprattutto la vocazione personale di ciascuno. E della sua ormai non dubitava più: «Non dormirò adunque in sicuro, benché sia in mezo la città, benché non satisfaci el debito che ho contracto, avendo io tal pagatore del mio debito? Veramente dormirò et vegierò così sicuro come se tuto el tempo di la vita mia fosse stado nel heremo, con proposito di non mi lassar mai da tal apozo»<sup>17</sup>.

Fatta la scelta della «vita civil» egli vi insiste, nonostante che vari segni avessero potuto fargli cambiar idea. Già dal 1512 il suo nome infatti compare spesso fra i candidati ad *oratores* inviati presso varie potenze a ricucire quella trama che la disfatta di Agnadello sembrava aver spezzata, ma non viene mai scelto. Forse anche il suo poco impegno nella lotta contro le truppe della lega di Cambrai (si era limitato infatti ad inviare un suo fratello con quindici fanti per la riconquista di Padova) potrebbe aver contribuito a ritardare il suo *cursus honorum*. Neppure il prestito da lui fatto allo Stato di 3000 ducati, probabilmente tardivo, gli basterà ad avere nel 1515 la carica di Avogador di Comun, cui aveva concorso, e solo nel 1518, a trentacinque anni, poté ottenere la sua prima carica nell'amministrazione veneziana: quella di «provisor sora la Camera de imprestedi», paragonabile a quella di direttore dell'amministrazione del debito pubblico.

D'altra parte questo *otium* forzato gli darà l'opportunità di continuare i suoi studi ed anche di cominciare la stesura delle sue ope-

re. La prima, composta durante l'estate del 1516 (qualcuno pensa nel 1515 o anche nel 1517), fu un trattato sul vescovo ideale, *De officio viri boni ac probi episcopi*, indirizzato al figlio di un suo amico, Piero Lippomano eletto a 13 anni vescovo di Bergamo. Il volume è ispirato alla figura di Pietro Barozzi, vescovo di Padova, che il Contarini aveva visto attuare nella sua diocesi la riforma<sup>18</sup>. L'osservazione dello Jedin che lo definisce «opera piuttosto di un fine osservatore più che un completo programma d'azione»<sup>19</sup>, va probabilmente riletta con l'avvertenza che in un laico, sia pur di vita devota, non poteva che essere così.

La seconda opera in ordine cronologico — fu stesa infatti l'anno successivo — è una risposta al *De immortalitate animae* che il suo maestro, il Pomponazzi, gli aveva inviato, pregandolo di esprimere il suo parere. Per Contarini, sulla base di una lettura di Avicenna corretta, la filosofia era in grado di dimostrare l'immortalità dell'anima e lo espose in un'opera con lo stesso titolo di quella del maestro ma critica verso il suo pensiero.

Finalmente, a trentasette anni, il 24 settembre 1520 Gasparo Contarini otterrà il suo primo incarico di rilievo: l'invio quale ambasciatore presso l'imperatore Carlo V. Egli non si mise comunque in viaggio prima del 16 marzo 1521, trattenuto tra l'altro dal matrimonio della sorella Paola con Matteo Dandolo e dalla mancanza di istruzioni da parte del governo<sup>20</sup>. Poté infine raggiungere Carlo V a Worms, dove l'imperatore presiedeva la Dieta, il 21 aprile 1521<sup>21</sup>. Lutero era ancora lì, ma il Contarini non poté né parlargli né vederlo, sebbene il suo giudizio su di lui, espresso in una lettera all'amico Nicolò Tiepolo, sia piuttosto positivo. «Se costui fusse stato prudente nelle prime cose (e cioè la giustificazione per fede e la critica alle indulgenze e ad altri abusi) né avesse implicato in manifesti errori de la fede, seria non dico favorito ma adorato da tutta la Germania. Il che mi disse il Duca di Baviera in Augusta et molti altri e io il vedo per experientia<sup>22</sup>». Pur condividendo quindi il principio, sia come punto di partenza che come motivo fondamentale delle idee luterane, egli riconosce già nel 1521 che il monaco tedesco è incappato in «manifesti errori della fede». L'esperienza tedesca poi sarà completata da quella che Gasparo fece alla corte di Carlo V in Spagna, dove l'imperatore si era trasferito, e trasparirà continuamente nei suoi numerosi dispacci al Senato, dal taglio necessariamente politico: ma

sappiamo quanto politica e religiose fossero intrecciate nell'impero<sup>23</sup>. In Spagna il Contarini avrà anche l'occasione di incominciare la stesura della sua opera politica maggiore *De magistratibus et Republica Venetiarum*, scritta sostanzialmente per far conoscere le strutture ed il funzionamento dello stato veneziano ai non veneziani, ma che in seguito contribuirà a diffondere il mito di Venezia come stato misto, come buon governo, in Italia ed in Europa<sup>24</sup>. Lasciando ad altri contributi l'analisi di tale opera, riprendo il filo degli eventi biografici: nel 1525 nominato capitano a Brescia, il Contarini lascia Toledo e rientra a Venezia, dove il 16 novembre farà in Senato la sua relazione<sup>25</sup>, che fu molto apprezzata dai componenti di quel consesso.

Ormai il suo *cursus honorum* si va aprendo verso più vaste prospettive. Nominato Savio di terraferma acquisisce con ciò stesso il diritto di far parte del collegio, poi è ancora capitano a Brescia, incarico che rifiuta anche in seguito alla calata dei lanzichenecchi tedeschi verso Roma (forse il combattere era l'unica cosa da cui rifuggiva) e ancora membro della Zonta, Savio di Consiglio, membro più volte del Consiglio dei X, Savio grande, Consigliere ducale, Riformatore dello studio di Padova<sup>26</sup>. Nel frattempo riceve pure diversi incarichi diplomatici. Ambasciatore a Ferrara nel 1527 per cercare di far entrare il duca d'Este nella Lega di Cognac e nel 1528 a Roma presso papa Clemente VII per lo stesso scopo. Il papa sembrava (e sarà) irremovibile: l'esperienza del sacco di Roma era troppo vicina e il Contarini non lo convincerà neppure col fargli notare come la Serenissima Repubblica era stata antemurale contro i Turchi «et hora siamo per mare e per terra contro i Germani Lutherani maggiori inimici di questa Santa Sede che non sono li Turchi»<sup>27</sup>. C'era abbastanza esagerazione in quest'ultima osservazione. Si sa infatti quanto Venezia fino allora fosse stata abbastanza tollerante verso i protestanti<sup>28</sup> e pure in queste cose politica e religione venivano confuse. Il Contarini non poté impedire che il 29 giugno 1529 venisse conclusa la pace fra il papa e l'imperatore e poco dopo (3 agosto) a Cambrai quella tra l'imperatore e la Francia. A lui non restò che portare il 23 dicembre dello stesso anno l'adesione di Venezia, che temeva di restare ancora una volta isolata, alla lega imperiale comprendente, oltre al papa, quasi tutti gli altri principati italiani. A Bologna quindi nel 1530 tutto sembrava sistemato e Clemente VII incoronerà

Carlo V imperatore. «Per la quiete universale — disse del Contarini il Cappellari nella breve nota biografica annessa alla *Descrizione delle nobili famiglie veneziane* — sottoscrisse nel 1530 (veramente era la fine del 1529) a nome pubblico la capitolazione di pace tra il Pontefice e Cesare»<sup>29</sup>. In realtà però si trattava di «una quiete» che segnerà — come ben vedeva il Contarini — la fine di quella libertà d'Italia per cui Venezia si era tanto battuta nei decenni precedenti.

In uno dei colloqui con papa Clemente VII Contarini molto schiettamente gli aveva detto «Non pensi Vostra Beatitudine che il ben de la Chiesa de Christo sia questo poco stado temporale che l'ha acquistado, immo avanti questo stado la era Chiesa et optima Chiesa (si nota qui il richiamo alla chiesa primitiva proprio e dei riformatori protestanti e di quelli cattolici). Questo stado è come il stado de un principe de Italia aggiunto alla Chiesa; però vostra Santità dee procurare principalmente il ben della vera Chiesa, che consiste nella pace et tranquillità de christiani et postponere per hora il rispetto de questo stado temporale»<sup>30</sup>. Lo Stato pontificio come aggiunto, come accessorio alla Chiesa dunque. Il Prodi, citando questo passo contariniano nel suo saggio *Il sovrano pontefice, un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, scrive: «Questa definizione rappresenta il punto massimo di riflessione che troviamo nel pensiero cattolico prima del Concilio di Trento, con la conseguente esortazione platonica (purtroppo: aggiungiamo noi) al papa ad occuparsi più degli affari spirituali e meno dello Stato, a essere più pastore che principe»<sup>31</sup>. Idea che il Contarini approfondirà qualche anno dopo nel suo *De potestate romani pontificis quod divinitus sit tradita* (1534): che era già contenuta nel *Libellus ad Leonem X*<sup>32</sup>. Ma Clemente VII, uno dei pontefici più funesti che abbia avuto la Chiesa romana, non era certamente l'uomo più adatto a comprendere una tale concezione.

Nei suoi viaggi e per i suoi incarichi il Contarini ebbe modo di incontrare diversi uomini della riforma cattolica, con cui tenne pure una vivace corrispondenza, e soprattutto di quell'ala più avanzata che gli storici hanno denominato «evangelismo» o «paolinismo». Tenne amichevoli rapporti con il Pole, il Giberti, il Sadoleto, il Morone, Marcantonio Flaminio, il Beccadelli, che sarà suo segretario e suo biografo<sup>33</sup>, Gianpiero Carafa di cui non

condivideva le posizioni rigide, ma di cui apprezzava l'idea di una radicale riforma delle istituzioni ecclesiastiche quale era stata da lui prospettata nel suo memoriale inviato a papa Clemente VII nel 1532 da Venezia<sup>34</sup>. Entrò in contatto con ambienti savonaroliani e mostrò di apprezzare l'atteggiamento e le idee del frate fiorentino<sup>35</sup> ed ebbe fecondi rapporti con il mondo benedettino, soprattutto di S. Giorgio e di Praglia: una delle sue ultime consolazioni fu quella di vedere elevato alla porpora cardinalizia l'ex abate di S. Giorgio Maggiore, Gregorio Cortese.

Stava per terminare il suo servizio alla prima *res publica*, la Serenissima, servizio durato ben diciassette anni, quando quasi a conclusione e pure a dimostrazione della presenza di profondi interessi religiosi anche nel mezzo della sua «vita civile», compose nel 1530 la *Confutatio articulorum seu quaestionum lutheranorum*, intesa a controbattere la *Confessio augustana* nei suoi principali articoli: il peccato originale, il merito, la giustificazione, il libero arbitrio, la confessione, il culto dei santi, gli ordini sacri, la messa, il digiuno. Lo Jedin vi scorge «il nodo centrale dell'evoluzione teologica ed ecclesiologica» del Contarini<sup>36</sup> e la Gleason nota come esso «sia privo di qualsiasi genere di *odium theologicum* (così presente nei controversisti sia protestanti che cattolici di allora: per questi ultimi si pensi al Chocleus e all'Eck) e come il patrizio veneziano cerchi di trovare sempre magari un briciolo di dottrina cattolica rimasta negli articoli luterani prima di correggere ciò che credeva fossero i loro errori»<sup>37</sup>. Ciò che potrebbe far pensare al cercar sempre quello che ci unisce più che quello che ci divide; orientamento che sarà caro a papa Giovanni.

Il 1535 segnerà una svolta fondamentale nella sua vita. Si tratterà di servire per sette anni (1535-1542) l'altra *res publica*, la Chiesa. A fare ciò lo chiamerà papa Paolo III Farnese, il papa iniziatore della riforma cattolica, creandolo il 21 maggio cardinale. La sua nomina rientrava nel piano di riforma di Paolo III: circondarsi di uomini probi e capaci (oltre al Contarini ci saranno, tra gli altri, il Pole, il Cortese, l'Aleandro, il Badia, il Morone: ben undici cardinali verranno nominati da Paolo III): provvedere alla riforma della curia romana per poi passare con un concilio alla riforma di tutta la Chiesa<sup>38</sup>. Ed il posto del Contarini fu di primo piano in tutti i settori.

Fu chiamato infatti a far parte della commissione per preparare il

concilio e a quella per avviare la riforma della Chiesa, da cui uscirà il noto *Consilium de emendanda Ecclesia* che lo Jedin considera un punto di passaggio quasi obbligato tra le idee del circolo muranese e il *Libellus ad Leonem X* e i decreti conciliari<sup>39</sup>. Quel memoriale era destinato ad essere segreto perché la sua pubblicazione sarebbe stata una palese conferma degli abusi nella Chiesa romana, ma ne vennero a conoscenza i protestanti ed esso ebbe una diffusione enorme in Germania: 18 edizioni e 3 traduzioni tedesche, di cui una con un sarcastico commento di Lutero. Il Contarini fece pure parte della commissione costituita per riformare la Dataria (ed in essa giudicò addirittura eresie le così dette *compositiones*, una sorta di elemosina, distinta dalle tasse di cancelleria, e chiesta in compenso di certe distorsioni del decreto) e la Penitenzieria, due uffici romani in cui prosperavano gli abusi, quegli abusi che avevano spianato la via al protestantesimo. Paolo III ebbe frequenti contatti con lui e a questi contatti si deve tra l'altro l'approvazione nel 1540 della Compagnia di Gesù<sup>40</sup>.

L'ultimo e più importante atto della sua opera a servizio della Chiesa fu la sua partecipazione nel 1541 alla Dieta di Ratisbona, a quell'ultimo tentativo di colloquio religioso, voluto dall'imperatore, da cui risulterà chiaramente l'impossibilità dell'unione. Di questa impossibilità non era però convinto il Contarini che cercherà di tutto per rinsaldare i vincoli comuni. Ma si trovò ben presto di fronte a scogli insuperabili, dopo aver superato quello sulla giustificazione, a proposito della quale aveva fatta sua una teoria già presentata dal teologo cattolico Gropper sull'esistenza di una doppia giustificazione: una *inhaerens* ed una *imputata*. Si trattava del modo della presenza di Gesù nell'eucarestia, della confessione auricolare, del primato del papa.

Di questa sua presenza a Ratisbona così scriveva il 16 aprile il suo vicario generale Girolamo Negri, che il Contarini aveva portato con sé: «Che Dio faccia che non sia la tela di Penelope» e ancora «il Reverendissimo Legato si porta benissimo et con la vita soa e de soi fa che questi antipapi cagliano» cioè si mettano a tacere e finalmente confessava «Et questo è il mio rammarico che non vorrei più Todescheria et così tuti noi siamo di questa opinione et desiderio, eccetto il Reverendissimo Legato il qual li staria volentieri XX anni se 'l vedesse poter recuperar questa gente perduta»<sup>41</sup>. Ma ben presto lo stesso Contarini nel constatare il rifiuto

opposto da Lutero alla teoria della doppia giustificazione, e gli altri insuperabili ostacoli, si persuaderà che neppure vent'anni sarebbero bastati a smuovere protestanti e cattolici intransigenti. Eppure la formulazione da lui proposta su quello che tanti anni prima aveva chiamato il fondamento era così chiara che gli stessi protestanti l'avevano accettata. «Fides autem iustificans — vi era detto — est illa fides quae est efficax per caritatem, sed interim hoc verum est, quod hac fide eatenus iustificamur, id est acceptamur et reconciliamur Deo, quatenus apprehendit misericordiam et iustitiam, quae nobis imputatur propter Christum et eius meritum»<sup>42</sup>. Del resto era duro e sconsolante quanto il card. Fregoso scriverà in proposito a Bernardino Ochino, che l'anno dopo fuggitivo passerà da Bologna a salutare il Contarini: «Domani (27 maggio 1541) si farà concistoro e si proporrà lo articolo della giustificazione per Cristo; saremo da cinquanta cardinali, delli quali almanco trenta non sapranno cosa sia questa giustificazione; et degli altri vinti la maggior parte la impugneranno e se qualcuno la vorrà difendere sarà ritenuto eretico»<sup>43</sup>.

Povera Chiesa, verrebbe da dire. E povero Contarini se avesse riposto le sue speranze negli uomini.

Al suo ritorno in Italia infatti, dopo quella che era stata la più grande sconfitta della sua vita e che aveva segnato il tramonto dei suoi ideali (la *via concordiae*), fu emarginato dalle direzioni della riforma, dove ormai prevaleva la corrente più intransigente con la ricostituzione della Inquisizione romana nel 1542 e la successiva elezione di Paolo IV al papato (1555). Fu nominato legato papale, cioè governatore della città a Bologna, funzionario di quello «stato aggiunto» in cui non riponeva nessuna fiducia. La pubblicazione delle lettere di quei pochi mesi<sup>44</sup> ce lo mostra disposto ad una obbedienza quasi ignaziana. «Son adunque con l'animo de tal fata, come dicono li philosophi esser la materia prima» — aveva scritto trent'anni avanti all'amico Giustiniani<sup>45</sup>. Ed anche a Bologna sarà così «disposto a ricever quella impression che parerà alla sua Maiestà, in la qual sola ho posto la fiducia mia»<sup>46</sup>. Ormai degli uomini, neppur forse di tutti gli amici d'un tempo, non si fidava più. Ma tanto la morte era vicina e il 24 agosto 1542 spirò tra le braccia del suo fedele segretario, il Beccadelli.

Ma dobbiamo tornare un po' indietro per dire qualcosa del suo episcopato bellunese. Il 23 ottobre 1536 infatti, in concistoro,

Paolo III lo aveva nominato vescovo di Belluno, diocesi vacante per la morte di Giovanni Battista Casali<sup>47</sup>. La Serenissima aveva da parte sua scelto Giovanni Barozzi, ciò che aveva provocato, da parte della Santa Sede, l'interdetto per l'intera diocesi. Il Contarini, che nel frattempo (1535) aveva ricevuto gli ordini minori a Venezia dal Carafa, era stato pure ordinato sacerdote e nel giugno del 1537 celebrerà la sua prima messa, probabilmente anche in funzione della sua presa di possesso della diocesi, dopo che il 24 maggio il Senato si era deciso ad accettare la nomina del Contarini, risarcendo con una congrua somma il Barozzi<sup>48</sup>. Ma soltanto il 21 luglio 1538 di ritorno da Nizza, dove aveva accompagnato il papa per far accedere Francesco I a quella lega tra Venezia, l'imperatore e la Santa Sede affinché si potesse combattere il Turco e sanare i disordini religiosi in Germania, poté recarsi a Belluno e fermarsi circa due mesi. Nel frattempo aveva mandato il fratello Tommaso e il canonico padovano Gerolamo Negri, cresciuto alla scuola del Barozzi e da lui ben conosciuto<sup>49</sup>, perché prendessero visione della situazione locale e gliene riferissero, ed era intervenuto presso il papa affinché venisse tolto l'interdetto e anzi venisse concesso una specie di giubileo.

Gli affari generali della Chiesa, il pontefice e l'imperatore lo chiamavano però — come abbiamo visto — altrove. Tuttavia governò la diocesi affidatagli per mezzo di solerti vicari generali quali il Negri e Giovanni Antonio De Egrediis<sup>50</sup>.

Potrebbe sembrare strano che un uomo che tanto aveva insistito per il dovere della residenza nel *Consilium de emendanda Ecclesia*, sia stato lontano da Belluno. Non crediamo — come pensano alcuni — che abbia accettato l'episcopato per il beneficio. La sua famiglia era abbastanza ricca da permettergli di vivere decorosamente ed aveva pure altri benefici. Questo fatto ci sembra inoltre molto lontano dalla mentalità contariniana. Piuttosto preferiamo pensare che egli intendesse abbandonare gli affari generali della Chiesa, che non gli avevano poi data molta soddisfazione, e ritirarsi a governare la sua diocesi come aveva fatto il suo modello di vescovo Piero Barozzi e come faceva il suo amico Giberti. Ciò potrebbe tra l'altro spiegare come non abbia mai ricevuto la consacrazione episcopale: molto probabilmente avrebbe aspettato per riceverla il momento in cui fosse stato sicuro di poter personalmente governare la sua diocesi. Tuttavia una sua linea pastorale

dimostrò di averla. Quel piccolo spezzone di visita pastorale che è gelosamente custodito nell'archivio della Curia bellunese<sup>51</sup>, le lettere da lui inviate ai canonici della cattedrale: uno dei suoi successori di fine secolo riuscì a raccoglierne sette ed ora si trovavano nella biblioteca del Seminario, che da quel successore prese il nome di Lolliniana<sup>52</sup> e quelle indirizzate al Negri, suo vicario generale fino al 1541<sup>53</sup> e pure il suo *Modus concionandi* del 1538 indirizzato *in primis* ai preti della sua diocesi<sup>54</sup> ci permettono di ricostruire alcune delle linee direttrici del suo episcopato. Il suo primo pensiero fu quello di togliere gli scandali del clero, di curare in modo particolare la formazione dei candidati al sacerdozio (in una lettera ai canonici loda il loro zelo per questo scopo)<sup>55</sup>, di riformare l'unico monastero femminile della città con il proibire alle monache di ricevere laici e sacerdoti. Per quanto riguarda il popolo egli si mostra preoccupato del pericolo luterano, vista anche la posizione geografica della diocesi, e intende combatterlo con una seria opera di catechesi e di predicazione. Da qui la stesura del suo *Modus concionandi* in cui insiste per una predicazione evangelica, fondata sulla figura e le parole di Gesù, che inculchi l'amore di Dio e del prossimo. Anche qui ricorda di parlare dell'«imbecillitas humana, quod neque remissionem peccatorum impetrare per se sufficit, cum sit affectus peccando inimicus Dei, neque potest a peccato resurgere nisi auxilio et ope Dei, quae omnia in nobis fiunt per gratiam Dei infusam in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datur nobis gratis ex divina bonitate»<sup>56</sup> e insiste perché si predichi contemporaneamente la detestazione del peccato e la fede. Lasciare uno dei due termini vorrebbe dire far succedere quello che purtroppo è successo in Germania: creare così o dei superbi o dei disperati. Ma dove l'equilibrio del Contarini anche qui si manifesta è nella parte finale dell'opera. «Cavebit etiam prudens praedicator et ad aedificationem populi studiosus, ne saepius repetat nostrum arbitrium infirmum esse ac non posse bonum velle nisi fuerit a Deo motum. Nam quamvis hoc etiam sit verum et excitare nos debeat ad laudem Dei et ad implorandam divinam operam, nihilominus ignarum populum inducet ad torporem quemdam, utpote cui sit persuasum oportere nos expectare divinum motum, cum nihil possimus boni ex arbitrio nostro agere» e aggiunge «de praedestinatione vero electorum parcissime loquendum, nulloque pacto subtilius illa quaestio co-

ram populo tractanda est. Nam cum altissima sit nec eius sit capax humana mens et magistri ipsi in ea implicantur neque se expedire queunt, et populus concipiat necessitatem quam vitare nequeamus, sicque vel desperatione deprimitur vel praesumptione effertur»<sup>57</sup>.

Anche un accurato svolgimento delle funzioni liturgiche deve occupare un suo posto nella riforma della diocesi: è l'*opus Dei* per eccellenza e la sua preparazione deve cominciare fin dagli inservienti. Né vengono dimenticate le opere di carità, per cui impone ai canonici di rimettere in piena efficienza l'ospedale di S. Lazzaro. Sono tutte disposizioni che ci mostrano come il Contarini, pur occupato in tante faccende politiche e amministrative, intendesse il più possibile essere vicino alla sua diletta sposa (così chiamava la Chiesa bellunese in una sua lettera al Negri nel 1539)<sup>58</sup>, e dare un esempio di riforma della sua diocesi prima ancora del Concilio.

E possiamo pure pensare che vi abbia fatto circolare quel breve compendio della dottrina cristiana, composto dietro richiesta del Morone, allora vescovo di Modena, molto chiaro e semplice, ma in cui soprattutto per quanto riguarda la confessione e il purgatorio è ancora presente la volontà di far qualche concessione alle idee luterane per cercare un avvicinamento<sup>59</sup>.

La sua morte fu rimpianta non solo dai suoi amici ma pure dai protestanti più moderati (del resto lo Sturm affermava che sarebbero bastati cinque o sei Contarini in curia per giungere ad un accordo). La sua salma, sepolta a S. Proculo a Bologna, fu poi trasferita a cura dei nipoti nel 1565 — come abbiamo visto — nella cappella di famiglia dove fu collocato un bel busto scolpito da Alessandro Vittoria. E potrebbe pure essere significativo il fatto che quasi tutti i grandi pittori veneziani del Cinquecento abbiano fatto entrare la sua figura nelle loro composizioni, magari senza badare ai tempi dell'avvenimento (ma questo succedeva molto spesso). Così il Tintoretto nel giudizio universale, la grande tela a destra dell'altare maggiore in chiesa della Madonna dell'Orto<sup>60</sup>, Tiziano nell'incontro tra Alessandro III e Federico Barbarossa per la tregua di Venezia (c'è qui un momento di concordia e l'*utraque respublica*) nel palazzo ducale e, sempre in palazzo ducale, in un quadro del Giorgione distrutto nell'incendio del 1574<sup>61</sup> e in quello di Marco Vecellio già segnalato<sup>62</sup>. Tra l'altro proprio al

Giorgione il Contarini commise il noto quadro dei tre filosofi e qualcuno crede di vedere il Contarini in uno dei tre. Ma il più singolare ci sembra un quadro di Bonifazio de' Pitati o Bonifazio veronese, datato 1539, fatto eseguire dal patriarca Gerolamo Querini per il palazzo patriarcale in cui campeggia il Cristo portacroce con la scritta *Haec est via*, sostenuto in questo cammino dal cireneo, raffigurato nelle sembianze di Paolo III. Questo sembra essersi staccato da un piccolo gruppo tra cui è ritratto di profilo il Contarini<sup>63</sup>. Paolo III e il cardinale Gasparo Contarini. Il papa che lo volle a Roma e il cardinale «cui spetta — come scrisse Jedin — l'onore d'aver introdotto e inaugurato a Roma la riforma cattolica; in lui si trova personificata la continuità di questa riforma, prima e dopo la riforma protestante»<sup>64</sup>.

BONIFAZIO  
DE' PITATI  
1539

## NOTE

<sup>1</sup> Lo Jedin (cito dalla traduzione italiana della sua bella voce biografica *Il Cardinale Gasparo Contarini* in «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques», a c. di A. Baudrillart, vol. XII, Paris 1956, pp. 771-784 eseguita da Nello Vian in «Humanitas», XXXVIII (1983), pp. 647-668) lo chiama costruttore *tout-court* (p. 646). In realtà fu il costruttore del terzo S. Marco, l'attuale, dopo che la fabbrica partecipaziana fu distrutta da un incendio e quella orseoliana ritenuta non abbastanza degna della grandezza della Repubblica.

<sup>2</sup> Antonio Contarini venne scelto dal Senato il 17 novembre 1508 ed ebbe la conferma dalla Santa Sede il 29 dicembre, fu soprattutto riformatore di monasteri e morì il 7 ottobre 1524: cfr. A. NIERO, *Il beato Antonio Contarini*, in G. MUSOLINO - A. NIERO - S. TRAMONTIN, *Santi e beati veneziani*, Venezia 1963, pp. 260-264.

<sup>3</sup> Fra le biografie del Contarini, se pur superata in molti punti, resta ancora indispensabile quella di F. DITTRICH, *Gasparo Contarini, 1483-1542, Eine Monographie*, Bransberg 1885, preceduta dalla raccolta di fonti dello stesso autore *Regesten und Briefe des Card. G. Contarini (1483-1542)*, Braunsberg 1881. Tra gli scritti più recenti ricordiamo: H. JEDIN, *Gasparo Contarini e il contributo veneziano alla Riforma cattolica* in *La civiltà veneziana del Rinascimento*, Firenze 1958, pp. 103-124 e dello stesso: *Un'esperienza della torre del giovane Contarini in Chiesa della Fede, Chiesa della Storia*, Brescia 1972, pp. 606-623; *Contarini und Camaldoli*, Roma 1953 (estratto pubblicato separatamente dall'«Archivio della storia della pietà» II (1953) pp. 1-67) e ancora G. FRAGNITO, *Cultura*

umanistica e riforma religiosa: il *De officio viri boni ac probi episcopi*, «Studi veneziani», XI (1969), pp. 75-189; F. GAETA, *Sul De potestate pontificis di Gaspare Contarini*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XIII [1959], pp. 624-639; A. STELLA, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XV [1961], pp. 411-441; I. CERVELLI, *Storografia e problemi intorno alla vita religiosa e spirituale a Venezia nella prima metà del '500*, «Studi veneziani», VIII (1966), pp. 447-476; G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, «Studi veneziani», XVI (1974), pp. 177-225; P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano nel Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma 1979, per fermarci a quelli più accessibili agli italiani. Ma non possiamo non segnalare E. G. GLEASON, *Cardinal G. Contarini (1483-1542) and the beginning of Catholic Reform*, Berkeley 1963 e F. GILBERT, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini in Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison* a cura di T. K. Rabb e J. E. Seigel, Princeton 1965, pp. 90-116.

<sup>1</sup> Quest'ultima citazione è da G. LORENZETTI, *Venezia e il suo estuario. Guida storico artistica*, Trieste 1974, p. 403.

<sup>2</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 400.

<sup>3</sup> G. FRAGNITO, *Contarini Gasparo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXVI, Roma 1983, p. 172.

<sup>4</sup> Su Pietro Pomponazzi cfr. il fondamentale F. FIORENTINO, *Studi storici sulla scuola bolognese e padovana*, Firenze 1868 e E. GILSON, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», XXXV (1961), pp. 163-279; e dello stesso *L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVI siècle* in *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Firenze 1963, pp. 31-61; G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963.

<sup>5</sup> Cfr. la voce biografica cit. della FRAGNITO in *Dizionario* ... cit., p. 173.

<sup>6</sup> Sul circolo muranese cfr. S. TRAMONTIN, *Un programma di riforma della Chiesa per il Concilio Lateranense V: il Libellus ad Leonem X dei veneziani Paolo Giustiniani e Pietro Querini* in A. NIERO - A. ALTAN - S. TRAMONTIN - B. BERTOLI, *Venezia e i Concili*, (Quaderni del Laurentianum n. 2), Venezia 1962, pp. 67-93 e la voce *Giustiniani Paolo* di E. MASSA in *Biblioteca Sanctorum*, vol. VII, Roma 1966, coll. 2-9.

<sup>7</sup> Per il *Libellus ad Leonem X* il rimando d'obbligo è ancora a J. B. MITTARELLI - A. COSTADONI, *Annales Camaldolenses Ordinis Sancti Benedicti*, vol. IX, Venezia 1773, coll. 613-719, benché sia il prof. Massa che il prof. Alberigo ne abbiano promesso una edizione critica. Per le idee ivi espresse oltre il saggio cit. di Tramontin (n. 9) si veda dello stesso *Il problema delle Chiese separate nel Libellus ad Leonem X*, «Studia patavina», XI (1964), pp. 275-282.

<sup>8</sup> Cfr. ALBERIGO, *Vita attiva* ... cit., p. 182.

<sup>9</sup> Cfr. il saggio dello Jedin cit. in n. 3.

<sup>10</sup> La lettera a Giustiniani e Querini è del 17 luglio 1512 ed è la undicesima di quelle pubblicate dallo Jedin nell'«Archivio per la storia della pietà» cit. in n. 3: cfr. JEDIN, *Contarini und* ... cit., pp. 9-48; qui però la data è 11 luglio.

<sup>11</sup> L'affermazione è in una lettera al Pole, del luglio (?) 1542, una delle sue ul-

timo lettere quindi, riportata dal DITTRICH, *Regesten* ... cit., p. 358. È tratta anche questa dal *Cod. Vat. Lat.* 2912, cc. 130-134.

<sup>12</sup> Vedi l'annotazione in JEDIN, *Un'esperienza della torre* ... cit., p. 607.

<sup>13</sup> La lettera è pubblicata per intero al n. 5 del saggio citato sopra dello Jedin (pp. 621-622) ed è la seconda di quelle pubblicate nell'«Archivio per la storia della pietà»: cfr. JEDIN, *Contarini und* ... cit., pp. 12-15, alla data 24 aprile [1511].

<sup>14</sup> Questo brano si trova nella lettera cit. in n. 16.

<sup>15</sup> Sulla figura del Barozzi cfr. P. GIOS, *L'attività del vescovo Piero Barozzi a Padova (1487-1507)*, Padova 1977.

<sup>16</sup> Cfr. H. JEDIN, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia 1950, p. 36.

<sup>17</sup> Cfr. M. SANUTO, *I diarii*, Venezia 1880-1897, vol. XXX, col. 30: «Se partì questa matina Sier Gasparo Contarini, va orator nostro al Serenissimo re di Romani, et la commission se li manderà drio; el qual ha indusiato fin hora per aver maridato una so' sorela, in questi zorni, in sier Marco Dandolo dotor et cavalier, con dote di ducati 8000 in tutto».

<sup>18</sup> Cfr. FRAGNITO, *Contarini, Gasparo*, cit., p. 177.

<sup>19</sup> Cfr. la lettera riportata in SANUTO, *I diarii* ... cit., vol. XXX, coll. 131-132, datata da Worms, 25 aprile 1521.

<sup>20</sup> Per i dispacci del Contarini al Senato cfr. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *Ms. It.*, cl. VII, 1099 (= 7447).

I registi sono del DITTRICH, *Regesten* ... cit., distribuiti nel corso dell'opera.

<sup>21</sup> Il giudizio è di G. COZZI, *Repubblica di Venezia e stato italiano. Politica e giustizia dal secolo XVI al secolo XVIII*, Torino 1982. A p. 94 chiama l'opera del Contarini «celeberrima» e «celebrazione della Repubblica».

<sup>22</sup> La relazione è stata edita da E. ALBERI, *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, s. I, vol. II, Firenze 1840, pp. 9-73.

<sup>23</sup> Per tutte queste cariche e gli anni in cui le ottenne cfr. la biografia più volte citata: FRAGNITO, *Contarini, Gasparo*, cit., p. 173.

<sup>24</sup> Cfr. DITTRICH, *Regesten* ... cit., p. 29.

<sup>25</sup> Per il protestantesimo a Venezia cfr. E. POMMIER, *La société vénitienne et la Réforme protestante en XVI siècle*, «Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello Stato veneziano», I (1959), pp. 3-26; K. BEURATH, *Geschichte der Reformation in Venedig*, Halle 1887; F. GAETA, *Un nunzio pontificio a Venezia nel Cinquecento, Girolamo Aleandro*, Venezia-Roma 1960, pp. 122-137 e 153-158; M. SANUDO, *I diarii* ... cit., vol. XXXIV, col. 410.

<sup>26</sup> Cfr. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *Ms. It.* cl. VII, 15 (= 8304): G. A. CAPPELLARI, VIVARO, *Il Campidoglio veneto*, t. I, c. 290 v. Ma si confronta anche A. S. Venezia, *Deliberazioni Segrete*, reg. 54, c. 6 ove è riportata una parte dell'11 marzo 1530 in cui si dice che in quel giorno (e non il 7 o il 9 come vorrebbe lo Jedin — cfr. «Humanitas» p. 653 —, o l'8 come scrive la Fragnito nella voce del D. B. I. cit., p. 179) il Contarini aveva presentata «la ratification della Santità del Pontefice, affermandone quella esserli data l'ultima ora, che si partì da Bologna, et però non hebbe tempo di vederla che haveria notà nel proemio alcune parole di summa importantia et che potriano addur grande

maleficio al stato nostro». Sempre a c. 6 segue una proposta di Francesco Foscarelli, non accolta, di istituire un processo da parte degli Avogadori di Comun perché il Contarini aveva accettata «la ratification ... con quelle parole annotate nel proemio che fano mention del signor Turco, il che è contra la commision a lui data ... et per non haver presentata la ratification ... salvo questa matina, essendo già giorni sei venuto in questa città». Per la relazione cfr. l'ALBERI, *Relazioni ... cit.*, s. II, vol. III, pp. 259-274. L'episodio della pace di Bologna e raffigurato pure in un quadro di Palazzo ducale attribuito a Marco Vecellio con l'iscrizione, ai piedi del trono su cui sono assisi Clemente VII e Carlo V mentre il Contarini porge loro l'adesione veneziana, *ad Italiae securitatem firmandam accessit prisca venetorum pietas*.

<sup>30</sup> Cfr. DITTRICH, *Regesten ... cit.*, p. 43.

<sup>31</sup> Cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982, p. 47. Cfr. pure A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, p. 90.

<sup>32</sup> Cfr. l'ultima parte del *Libellus* e soprattutto l'esortazione a col. 619 degli *Annales Camaldolenses cit.*

<sup>33</sup> Sulla biografia del Contarini stesa dal Beccadelli cfr. le acute osservazioni della FRAGNITO in *Memoria individuale e ricostruzione biografica. Beccadelli, Della Casa, Vettori alle origini di un mito*, Urbino 1978.

<sup>34</sup> Il memoriale del Carafa è edito in G.M. MONTI, *Ricerche su Paolo IV*, Benevento 1925, pp. 57-77 e commentato ivi a pp. 11-56, però con parecchie inesattezze.

<sup>35</sup> Cfr. F. GILBERT, *Contarini on Savonarola: an unknown document of 1516 in «Archiv für Reformationgeschichte»*, LIX (1969), pp. 145-150 dove è riprodotto un *Consegio sopra le cose del Reverendo padre Fra Hieronimo Savonarola* del Contarini.

<sup>36</sup> Cfr. JEDIN, *Un'esperienza della torre*, cit., p. 619 e dello stesso *Contarini und Camaldoli*, cit., p. 10.

<sup>37</sup> Cfr. E. GLEASON, *Gasparo Contarini fra Chiesa romana e riforma di Lutero*, «Rivista del patriarcato di Venezia», LXVIII (ott. 1983), p. 653.

<sup>38</sup> Sul pontificato e sulle idee di Paolo III cfr. C. CAPASSO, *Paolo III*, Messina 1923, 2 voll.; W. FRIEDENSBURG, *Kaiser Karl V und Pabst Paul III*, Lipsia 1932; L. DOREZ, *La cour du pape Paul III*, Parigi 1932, 2 voll.

<sup>39</sup> Il giudizio dello Jedin è in H. JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, vol. I, Brescia 1949, p. 128.

<sup>40</sup> Cfr. la sua lettera a S. Ignazio in proposito riprodotta in DITTRICH, *Regesten ... cit.*, pp. 304-305.

<sup>41</sup> Cfr. V. SCHULTZE, *Brieger's Zeitschrift für Kirchen Geschichte*, Gotha 1879, vol. III, pp. 631-634.

<sup>42</sup> Si tratta del famoso art. 5 del cosiddetto Libro di Ratisbona, difeso dal Contarini nella *Epistula de justificatione* del 25 maggio 1541: cfr. *Concilium Tridentinum* (ed. Societas Goerresiana), vol. XII, Friburg Br. 1966, pp. 314-322.

<sup>43</sup> Cfr. DITTRICH, *Regesten ... cit.*, p. 197.

<sup>44</sup> Cfr. A. CASADEI, *Lettere del card. Gasparo Contarini durante la sua legazione di Bologna* (1542), «Archivio storico italiano», CXVIII (1960), pp. 77-130 e

220-285. Il Casadei morì prima che esse fossero pubblicate e l'Alberigo ne curò l'edizione.

<sup>45</sup> Cfr. la lettera di Contarini al Giustinian del 20 aprile 1513 (n. 12 nella raccolta dello Jedin, *Contarini und Camaldoli cit.*), quella del 26 novembre 1513 (ibid. n. 13) e quella del Giustinian al Contarini del 20 aprile 1513 (ibid. n. 12). Cfr. pure JEDIN, *Un'esperienza ... cit.*, pp. 613 e 622.

<sup>46</sup> Cfr. DITTRICH, *Regesten ... cit.*, p. 234.

<sup>47</sup> Cfr. A.S. Vaticano, *Archivum Concistorialis, Acta Vicecancellariae*, t. 5, alla data e ibid., *Archivum Concistorialis. Acta Camerae*, t. 3 alla data.

<sup>48</sup> Cfr. A.S. Venezia, *Senato Terra*, reg. 29, c. 121. In nota è detto: «Expulsi fuerunt omnes papalists nec non attinentes Reverendissimi Cardinalis Contareni et Reverendissimi Domini Joannis Barocii». 118 furono i voti a favore della delibera, 23 contrari e 19 astenuti. Cfr. anche la c. 122 dove un'altra delibera chiede la sanazione per i benefici goduti dal Barozzi e che venga tolto l'interdetto alla diocesi. Ciò avvenne anche perché il 17 agosto si era scritto da Roma al Nunzio a Venezia perché cercasse di affrettare la soluzione della questione. Cfr. A.S. Vaticano, *Armadio XLI*, t. 6, c. 237: minuta al Nunzio a Venezia.

<sup>49</sup> Sulla figura di Gerolamo Negri, canonico di Padova, segretario del card. Francesco Corner e vicario generale del Contarini, cfr. G. MARANGONI, *Lazzaro Bonamico e lo studio padovano nella prima metà del Cinquecento*, «Nuovo Archivio Veneto», s. II, I (1901), pp. 118-151.

<sup>50</sup> Paolo Vasio, di cui abbiamo una lettera al Contarini (cfr. DITTRICH, *Regesten ... cit.*, p. 105 e pp. 372-373; il ms. è nel cod. 48,2 della Biblioteca Comunale di Treviso) in cui lo loda come *Philosophorum principem* e a cui dedica una *Oratio de laudibus dialecticae*, è ricordato da molti come vicario generale: sembra sia stato piuttosto vicario capitolare, prima che il Contarini prendesse possesso della diocesi.

<sup>51</sup> Cfr. Archivio della Curia Vescovile di Belluno, *Sezione Visite pastorali, Visita Contarini, 1538*.

<sup>52</sup> Si tratta del ms. 58. Alcune sono segnalate pure dal DITTRICH, *Regesten ... cit.*, p. 119 e p. 235, entrambe edite in *Clarissimorum virorum epistulae*, Belluno 1840, pp. 11 e 13 e altre dal Piloni che nel 1601 compose la sua storia di Belluno: cfr. G. PILONI, *Historia della città di Belluno*, 2 ed. rivista e accresciuta, Belluno 1929, pp. 542-553.

<sup>53</sup> Il DITTRICH, *Regesten ... cit.* ne riporta 5, scritte nel 1539-1540: cfr. pp. 297-298; 298-299; 301; 302; 303-304, parte in italiano e parte in latino, tratte dal *Codice Vaticano latino 2912* che contiene pure altri scritti del Contarini. Anche le lettere pubblicate dal Negri (cfr. *Epistolarum orationumque liber Hieronymi Nigri Veneti*, Padova 1579) ci servono per farci conoscere alcuni dettagli.

<sup>54</sup> Si veda il *Modus concionandi* pubblicato dal *Codice Ambrosiano 104* dal DITTRICH, *Regesten ... cit.*, pp. 305-309. All'inizio è detto «*praedicatoribus servandum esse ab his qui publica eo munere Belluni functuri sunt*». Analoga è una *Instructio pro praedicatoribus* compilata per desiderio del card. Alessandro Farnese nel 1540. Qui le disposizioni sembrano più rigide.

<sup>55</sup> Cfr. PILONI, *Historia* ... cit., pp. 542-543.

<sup>56</sup> Cfr. *Modus concionandi*, cit., p. 307.

<sup>57</sup> Ibid., p. 308. Altrove affermerà «*Haec vero accuratius discernere non est praedicatoris sed doctoris, qui in gymnasiis theologiam profitetur*» e esorterà a star attenti perché altrimenti «*populus fiet segnior ad bene agendum, tamquam nihil sit nostra opera*».

<sup>58</sup> Cfr. DITTRICH, *Regesten* ... cit., pp. 297-298.

<sup>59</sup> Cfr. J. CONTARENUS, *Katechesis sive christiana instructio*, Firenze 1553. Nell'edizione delle opere complete (Parigi 1571), per la quale occorre tener conto degli interventi censorii, è a pp. 531-541. Una traduzione italiana dal titolo *Istruzione cristiana volgare* fu edita sempre a Firenze nello stesso 1553 e riedita a Venezia nel 1828. Una traduzione tedesca edita a Dilligen nel 1560 è riprodotta in CHR. MOUFANG, *Katbolische Katechismen des 16 Jabrhundert*, Magonza 1881, pp. 539-558.

<sup>60</sup> Cfr. A. PALLUCCHINI, *Considerazioni sui grandi teleri del Tintoretto della Madonna dell'Orto*, «Arte Veneta», 1969, pp. 54-68. La sua presenza qui è tanto più significativa in quanto quei teleri furono dipinti dal giovane Tintoretto circa il 1546.

<sup>61</sup> Per quanto riguarda il Giorgione c'è chi ha voluto vedere pure una certa connessione del Contarini con la famosa Tempesta: cfr. S. SETTIS, *La Tempesta interpretata. Giorgione, i committenti, il soggetto*, Torino 1978, pp. 137-142.

<sup>62</sup> Cfr. nota 29.

<sup>63</sup> Cfr. A. NIERO, *Riforma cattolica e Concilio di Trento a Venezia*, in *Cultura e società nel Rinascimento tra riforma e umanesimo* a cura di V. Branca e C. Ossola, Firenze 1984, pp. 80-81.

<sup>64</sup> Cfr. JEDIN, *Il cardinale* ... cit., p. 665.

GASPARO CONTARINI E GLI AMICI,  
FRA VENEZIA E CAMALDOLI

CIRCOLO DI MURANO?

Si discorre da qualche tempo intorno a un «circolo di Murano», nel cui ambito sarebbero cresciuti alcuni esponenti veneziani della riforma cattolica: prima, Tommaso Giustiniani e Vincenzo Quirini; poi, Gasparo Contarini. Ma quale fu il raggio e la natura del «circolo»? Quale «filosofia» portò all'eremo di Camaldoli Tommaso con Vincenzo, ma non Gasparo? A quale cultura teologica ispirarono le scelte personali e lo spirito della riforma i due personaggi più cospicui: da un lato, il Giustiniani, dall'altro il Contarini?

→ per Paolo!

Rispondo agli interrogativi con alcune ricerche, delle quali anticipo qui le prime conclusioni<sup>1</sup>.

I. FRA IL «CIRCOLO DI MURANO» E UN GRUPPO DI AMICI VENETI

1. *I registri e gli amici*

Intorno a un «circolo di Murano» si discorre con registri confusi e contorni indecisi. Talora, su sinopie fantasiose, che attendono lumi. Seppure tenui o fiochi, i chiarimenti prendon rilievo dalla levatura dei protagonisti.

Al limite, il «circolo» assunse due forme: una chiusa e una aperta.

a. Il «circolo» chiuso

Lo delinea Jedin, inscrivendo a quel gruppo, in ordine sparso,

Tommaso Giustiniani, Nicolò Tiepolo,  
Giorgio Giustiniani, Gasparo Contarini  
Vincenzo Quirini, e l'Egnazio (= G. B. Cipelli).

Così nella I edizione italiana di *Concilio* (1949)<sup>1</sup>. Nella II (1973) non mutava la composizione della squadra. Eliminava, però, un *lapsus*, dovuto senza dubbio alla versione, passando da «Giorgio Giustiniani» a «Giorgio» (= Sebastiano Giorgi o Zorzi). Detto in corsa, l'Egnazio diveniva un «Ignazio»<sup>2</sup>. In *Camaldoli* (1953)<sup>3</sup> Jedin definiva e arricchiva il drappello che, più tardi, confermava in un articolo del 1959 raccolto in *Chiesa*:

Paolo Canale,	Trifone Gabriel,
Vincenzo Quirini,	Sebastiano Giorgi, con
Gasparo Contarini,	G. B. Egnazio sempre in coda e
Niccolò Tiepolo,	Tommaso Giustiniani in testa <sup>4</sup> .

Giuseppe Alberigo parla del «gruppo» discorrendo di «circoli» nel volume sui *Vescovi* (1959), e facendo i nomi di

Contarini,	Quirini ed
Giustiniani,	Egnazio <sup>5</sup> ,

mentre in *Vita attiva* (1974) riproduce la lista di Jedin, *Concilio*, *Camaldoli* e *Chiesa*, includendo Paolo Canal ma lasciando perdere Trifone Gabriel e rimescolando l'ordine:

G. B. Egnazio,	Vincenzo Quirini,
Sebastiano Giorgi,	Gasparo Contarini,
Niccolò Tiepolo,	Tommaso Giustiniani <sup>6</sup> .
Paolo Canale,	

#### b. Il circolo aperto

Con Silvio Tramontin, brillante studioso di storia e di storia veneziana, il quadro di Murano si popola di personaggi. Egli, infatti, mantiene il primo elenco del circolo chiuso, rinviando a Jedin, *Concilio* I, ma infoltendone i ranghi: «Membri ... erano anche ...

*Francesco Giustiniani*, nipote di Tommaso e che lo seguirà poi nella Congregazione di Monte Corona, i medici *Pietro Campesan* e *Bernardo Monaldo* e i non meglio identificati *Marcantonio Discalzo*, *Gabriele Trifone*, *Vittore* e *SEBASTIANO ZORZI*, *Giovanni*<sup>7</sup>.

In fondo all'elenco soggiunge: «*Loro ispiratore* probabilmente era stato quel Paolo Canal, camaldolese, morto giovanissimo, rimpianto dal Giustiniani<sup>8</sup> ed elogiato da Erasmo<sup>9</sup>. *Ai margini* del gruppo viveva anche *Pietro Bembo*<sup>10</sup>. Nella storia del «circolo», la chiosa segna una svolta, nel senso che, pur senza volerlo, Tramontin ne disvela o ne accresce la congenita fragilità, dal momento che vi include tutti gli amici del Giustiniani o quanti ebbero con lui legami nel periodo padovano e veneto. Così, alla resa dei conti, il «circolo di Murano» si ridurrebbe a un gruppo di persone le quali ebbero in comune rapporti di conoscenza o di amicizia con Tommaso.

È fatale che il nuovo *carnet* accentui le perplessità o le mende. La prima riguarda il primo «socio»: il nipote Francesco. Vero è che un Francesco fu nipote del Giustiniani; verissimo che un nipote Francesco sperimentò la vita dei «romiti selvatici» fra i Romualdini: e lo zio se lo trovò fuggito proprio al tornare in grotta dopo l'avventura del «sacco di Roma»; ma sembra altresì anagrafico che Francesco appartenesse ad una nuova generazione all'epoca in cui il «circolo» fioriva e disfioreva in Murano<sup>11</sup>.

Passi per Trifone Gabriele. Anche Jedin lo arruola nel secondo elenco (*Camaldoli*). Ma in quale veste? di amico filosofo o di amico poeta? E allora perché non infilare nella corona quel Pietro Bembo, che sarà amico tra i più fedeli del Giustiniani e che di rapporti ne aveva a iosa altresì con il Quirini e gli altri<sup>12</sup> della brigata? Detto, fatto. Tramontin ti mette il Bembo nel cerchio, seppure «ai margini»: e le carte gli danno ragione, perché proprio il Bembo fu tra i pochi, i quali rischiarono di seguire il Giustiniani e il Quirini a Camaldoli<sup>13</sup>.

Ma i problemi non si arenano né sulla prima versione di Jedin né sulle giunte di Tramontin. È vero che lo Zorzi (o Giorgi) finirà nell'eremo, ma sorprendendo sia il Quirini sia il Giustiniani, che non lo conosceva neppure<sup>14</sup>. Pioverà a Camaldoli come da un altro mondo, non come un amico il quale si incammina da tempo verso la solitudine fra altri amici. Del resto, anche da eremita non legò in modo perspicuo con i due compatrioti, nemmeno fra le burrasche della riforma camaldolese (1513 s.).

I «medici» Pietro Campesan e Marcantonio Discalzo, come Bernardo Monaldo «e i non meglio identificati Vittore e Giovanni» figurano tra i destinatari di lettere o, meglio, di abbozzi e minute

epistolari del giovane Giustiniani<sup>15</sup>. Ma condividevano, costoro, le sensibilità o le preoccupazioni spirituali di Tommaso e del «circolo» che gli creano intorno? Hanno qualcosa che li faccia ruotare intorno ai due poli estremi che, nell'intenzione degli storici, accorpano gli amici «muraniani»: la tendenza religiosa o monastica, al momento, e la riforma della Chiesa nel futuro? Allo stato attuale delle ricerche, non risulta. Sicché l'infoltimento prende in trappola Tramontin e in qualche misura estende la minaccia a chi scoprì il «circolo di Murano». Quegli amici o quei conoscenti rientravano tutti in una spiritualità, sì da amalgamarsi in un «gruppo» religioso, compatto e in piena regola?

Al dunque, si infilano tra le liste amici più o meno comuni, a diversi gradi di affetto e con diversi rapporti o motivazioni. Più che un cerchio o una semplice catena, sembrano anelli che si associano o dissociano, non per aggregazioni magmatiche, bensì per attrazioni magnetiche, come cristalli cangianti di un caleidoscopio. Il «gruppo», così, non si blocca e non si chiude. E anche senza estendere il discorso ai *carnets* del Quirini e del Giustiniani, colmi di nomi (un Paolo Orlandini, camaldolese di Murano<sup>16</sup>, ad es., o un Giuliano de' Medici<sup>17</sup>, amicissimo di Tommaso, del dr. Vincenzo, del Bembo e, forse, del Contarini<sup>18</sup>), più che a un «circolo», in cui si praticherebbe un codice di vita religiosa o una vita in qualche modo comune<sup>19</sup>, bisognerà pensare a una o a più serie di amici, uniti ad incastro da legami univoci, analoghi o alterni, e sorretti da ideali vagamente omogenei o decisamente anomali, per chiarire i quali giova prescindere dall'uniformità gruppuscolare e affidarsi, via via, ai colori delle carte personali.

## 2. Cosa avevano in comune?

Poiché gli amici hanno, in genere, qualcosa in comune, Jedin e discepoli assegnano tre filoni d'oro a quei che domiciliano in Murano.

a. In primo luogo, li riuniscono in un *club* esclusivo per l'estrazione sociale: apparterrebbero tutti alle «migliori famiglie» di Venezia<sup>1</sup> ovvero al «patriziato»<sup>2</sup>. Proprio tutti? Dipende. Ma come la mettiamo con un G. B. Cipelli?

b. Interessano, poi, i soci alla cultura. Per la precisione, agli studi filosofici patavini. E qui piove sul bagnato, dal momento che quegli studi andavano di moda tra la gioventù dorata di Venezia<sup>3</sup>. Sicché parve logico prendere la palla al balzo, identificando il «circolo di Murano» con «un gruppo di ex-studenti dell'università di Padova»<sup>4</sup>, che avrebbero stretto amicizia durante il periodo degli studi patavini<sup>5</sup>. Il che vale senza dubbio per quanti gli studi patavini seguirono effettivamente. Ma perché quei rari giovani dell'aristocrazia non avrebbero stretto amicizia già prima, in laguna? Anche qui, come altrove, tutto dipende dalla lista e dagli anni. Il caso del Contarini insegna<sup>6</sup>.

Chi scorre, poi, le liste dei «muraniani», si chiede: Perché non distinguere chi troneggia in medicina (Campesan e Discalzo) e chi non aspira nemmeno alla filosofia (Bembo ed Egnazio)? E proprio vogliamo scordare i filoni della poesia e del petrarchismo? Gli amici indicati da Jedin non erano tutti dei Bembo; ma, dietro al Bembo, il Tiepolo, il Quirini, il Gabriel, il Canal e il Giustiniani alimentarono, insieme, i canzonieri veneti<sup>7</sup>.

Dove esiliamo, poi, i grandi filologi che insegnavano in Venezia (Egnazio)? E perché isolare, in *apartheid*, i dotti che lavoravano all'ombra di Aldo e dei Filelleni? Non dico un forestiero di passaggio, come Erasmo: quello no<sup>8</sup>; ma un Musuro?

c. Che scivolassero, infine, i «muraniani» da interessi culturali e umanistici a motivi precipuamente «religiosi» lo si può asserire *ore rotundo* o bisogna di nuovo dosare e distribuire? Siamo alle solite. Dipende dal blocco (uniforme e magmatico?), dai nomi, dagli anni e dagli esiti. A quanto sembra, ciascun «amico» andava per la sua storia. Al lume delle carte, mostravan tutti, dal più al meno, interessi religiosi, almanco epidermici o patriziali. Alcuni li accentuarono: e due radicalmente (Giustiniani e Quirini). Un terzo, M. Gasparo, venne dopo di loro, almen nella maturazione e nell'approfondimento. Jedin non concorda. Secondo lui, tutti i circolini militavan negli studi che rispondevano al modello dei riformatori:

Si incontravano ... per comuni esercizi religiosi e anche per studiare la Bibbia e i Padri della Chiesa<sup>9</sup>.

Così, d'un colpo e tutti insieme? O chi, e come, e quando? Non giungevano da Padova onusti di filosofia aristotelica o di teologia «parigina»? Per disfarsene il Giustiniani vagabondò solitario in anni di intime torture. Ma gli altri? Gioverà discernere caso da caso. I nostri buoni storici, invece, vanno alla carica. Stringendo i tempi, fondono i nuovi studi con abbaglianti propositi di riforma:

Loro scopo era coltivare ... gli studi sacri e tenere il pensiero *sempre* rivolto alla *riforma della Chiesa* <sup>m</sup>.

Di nuovo torna in campo il nome di Tommaso, spalleggiato dal Quirini e dal Contarini. Ma qui si incarica Jedin di tirare il freno, azzardando il contrario:

Tutti questi giovani *non* si preoccupavano della *riforma* della Chiesa; per loro era essenziale questo: cercare solo la salvezza della propria anima, niente altro <sup>n</sup>.

Anche le varianti e i contrasti dicono che qualcosa non funziona nella storiografia muraniana. Per la precisione, turba la realtà dei fatti la gran voglia di anticipare e di attribuire all'intero «gruppo» tendenze e avventure, esperienze e contributi che questo o quell'amico avrebbe dato alla storia religiosa e alla Riforma. Verranno di sicuro le testimonianze o gli impegni per il rinnovamento della Chiesa. Ma dopo, all'ora buona. E non da tutti.

### 3. Il gruppo e il capo

a. Sembra che un circolo, organizzato a dovere, imponga un «ispiratore» o un «capo». Tramontin avanza la candidatura di Paolo Canal, fra i letterati dolcissimo e a lungo «rimpianto dal Giustiniani» <sup>1</sup>, che ne venerò sempre la memoria. E a dire il vero, oltre che nello spirito religioso, il candidato trova un punto d'appoggio in geografia, almen per pochi giorni avendo voluto vivere in S. Michele di Murano.

Jedin, che pure menziona il Canal «immaturamente scomparso» <sup>2</sup>, punta i fari sul Giustiniani. Dice che «durante gli anni burrascosi della lega di Cambrai» i giovani del gruppo «si erano ri-

trovati intorno» a lui, come «al più maturo di loro» <sup>3</sup>. È la designazione che già formulava in *Concilio I* («adunava», «aveva riunito»), allargando i tempi (della lega di Cambrai? <sup>4</sup>) ai «primi anni del '500», e non senza eccedere nel numero degli adepti («non pochi»):

Già nei primi anni del '500 Tomaso Giustiniani adunava intorno a sé, a Venezia, non pochi giovani delle migliori famiglie, dalla vasta cultura, uniti nella volontà di vivere seriamente il cristianesimo <sup>5</sup>.

Già agli inizi del secolo, Tommaso Giustiniani a Venezia aveva riunito intorno a sé un certo numero di giovani che la pensavano come lui, tutti provenienti dalle migliori famiglie della città ed eccellentemente formati, uniti nella volontà di prendere il cristianesimo sul serio <sup>6</sup>.

b. Un capo. Nel senso del prestigio che un amico irradia fra gli amici? Nulla da eccepire. Tommaso, invero, ispirava simpatie ed amicizie, e fu per alcuni consigliere e modello, pur suscitando in altri un ramo di perplessità. Estroso ed arguto, scontroso e solitario, passava, qua e là, per bizzarro o, come usano dire, per inaffidabile testa calda.

Le obiezioni, invece, fioccano se impone qualcuno al «capo» una montura gerarchica sugli altri membri. I documenti non la consentono. Le carte parlano di amici o di grandi amici, ma liberi ed eterogenei. L'amicizia non ha capi, e nessuno mai si fece «capo» d'un vero amico. Chi lo dimentica, taglia il mazzo a sorpresa. Stupisce, perciò, chiunque discorra di fra Paolo come di un capoccia che si sente leso ed offeso dai «membri», «oltre tutto più giovani», che non parteggiano le sue idee circa la vocazione monastica:

lo sdegno e lo scandalo per la posizione presa dagli amici veneziani si salda con la sorpresa del *capo del gruppo*, che si è visto contraddetto da *due membri*, oltre tutto *più giovani* <sup>7</sup>.

È ovvio che non «da questo punto di vista va letto» lo «sdegno» del Giustiniani <sup>8</sup>.

c. Un taglio non dissimile vien da eccepire sull'«ingresso» dei membri nel «circolo»: «entra nel gruppo il Contarini, terminati

gli studi a Padova all'inizio del 1509»<sup>9</sup>. Non si tratterà della semplice lievitazione d'un'amicizia preesistente o d'una intensificata consuetudine? Ne dà fiducia lo stesso M. Gasparo, che in una lettera del 17 luglio 1512 descrive la reciproca amicizia, non come un nuovo atto decisionale (un sì che segue a un no o a un *ni*), bensì come il nuovo corso preso da un antico rapporto: «una più *stricta amicitia* che per lo adietro»:

Sapete ambidui come io questi tre anni adietro, dapoi che per le guerre me transferì dal studio patavino a Venetia, et con vui presi più *stricta amicitia* che per lo adietro avevo ...<sup>10</sup>.

Son sfumature; ma sfumature che evitano di sfaccettare le gemme con tagli artificiosi.

#### 4. *In ritiro a Murano: il «gruppo» o Tommaso?*

a. È ovvio che anche gli amici di Venezia s'incontrassero da qualche parte, se volevano far «gruppo». Ma dove? Secondo Jedin, prima «a Venezia», «intorno» al Giustiniani, poi «nell'isola di Murano»<sup>1</sup>. Giusto; sennò, come si direbbe «circolo di Murano»<sup>2</sup> la loro brigata?

Rimane un quesito: A Murano, perché? La prima risposta dovrebbe rimbalzare dalla non lontana abbazia di S. Michele «in insula», detta «di Murano», posta com'è «in un paludo verso Murano»; meglio: nel canale per Murano: «in palude iuxta canalem de Muriano». Viveva tra quelle mura don Paolo Orlandini, dotto amico ed esperto consigliere di Tommaso, oltre che mediatore fra lui e Camaldoli<sup>3</sup>: cosa che gli storici trascurano. Là, poi, entrò Paolo Canal, appena in tempo per morire vestendo le bianche lane dei camaldolesi. E non fu lui a promuovere il «gruppo»? Lo sussurra Tramontin<sup>4</sup>, senza ordire collegamenti.

La seconda risposta viene da Jedin. Egli porta nell'isola la compagnia, in soggiorni comunitari e periodici: «Essi *periodicamente* si riunivano *a vita comune* nell'isola di Murano». Così in *Concilio I*<sup>5</sup>. In *Concilio II* ripete qualcosa di simile, ma allentando un tantino i legami: «Essi *vivevano insieme* per certi periodi nell'isola di Murano»<sup>6</sup>. Dal momento, poi, che la periodicità della «vita comune» scivolava decisamente verso le confraternite, se non verso mi-

litanze religiose ancor più impegnative, Jedin si affretta a tirare le redini in ambedue le edizioni: «Il loro circolo non divenne mai una confraternita né un nuovo ordine»<sup>7</sup>; «Ma questo cerchio di giovani non si allargò fino a diventare una confraternita od un nuovo ordine»<sup>8</sup>.

Più tardi, lo studioso germanico alleggerirà le convivenze in pure e semplici riunioni religiose, assegnando pur sempre un tetto. Dove? Nella casa che Tommaso possedeva nell'isola: «Si incontravano in casa di Giustiniani a Murano per *comuni esercizi religiosi*»<sup>9</sup>.

Comunque, le varianti di linguaggio nel caso non contano, perché non trovano testimonianza né i periodi di «vita comune» né i «comuni esercizi religiosi», più o meno regolari, che fra le mura di Tommaso avrebbero trasfigurato gli amici in una specialissima «*sodalitas*».

b. Il Giustiniani si ritirò nella casa di Murano il 1° giugno 1506<sup>10</sup>, con l'intenzione di attendere alle lettere «que bene vivendi disciplinam continent»<sup>11</sup>, e nella casa di Murano continuava a vivere nel marzo 1507, come scriveva in un'importante lettera a Girolamo Accoramboni<sup>12</sup>. Là progettò il viaggio in Terra Santa, dove intendeva vivere in solitudine al modo di Girolamo<sup>13</sup>. Salpato, però, da Venezia il 4 giugno 1507, ne dovette tornare «sette» ovvero «otto mesi dopo»: diciamo, nel gennaio 1508<sup>14</sup>. Il 15 maggio di quell'anno, Tommaso figura ancora in S. Michele di Murano, dove coglie l'ultimo respiro di Paolo Canal<sup>15</sup>.

Nel 1974 pubblicai un giornale intimo che copre la vita del Giustiniani dal 15 aprile al 5 settembre 1506. Almen dal 1° giugno 1506 il diario dovrebbe registrare le fasi di «vita in comune» con gli amici «muraniani». Niente da fare. Le memorie parlano appena di un autore solitario e scontroso, che non ha voglia alcuna di ospitare estranei, e men che mai in soggiorni comunitari periodici, fosse pure per esercizi religiosi.

#### 5. *Un Giustiniani solitario e scontroso*

a. Se esiste uno che non lesina i ricordi autobiografici, costui è il

Giustiniani, che di tempo in tempo ripercorre le esperienze della giovinezza. I suoi ricordi non si esauriscono nelle *Cogitationes*; ma in nessun documento accenna a una vita in comune con gli amici nella casa di Murano. Peggio: quasi ovunque pone in evidenza il tenore solitario e scontroso del suo vivere.

Fra l'altro, menziona gli anni di Padova (1493-1504): e già nel pubblico studio — dice — viveva schivo assai («satis») e solitario: fra i 17 e i 28 anni compiuti, «in Paduana civitate in ... publicis scholis satis private et solitarie et mediocriter studiis vacans, ... vixi»<sup>1</sup>.

Nel 1504 cercò salute e solitudine in campi e boschi fra i «monti di Vicenza». Chiusa, poi, per sempre la casa padovana, sui 29 anni tornò a Venezia, presso una sorella, al cui marito aveva conferito l'amministrazione dei beni, per non impicciare gli studi con gli affari. Viveva, così, libero dal mondo, ma non irraggiungibile dalle notizie e dagli amici. Li aveva, ma non li praticava. I «patrii ... mores» non gli andavano a genio. Li schifava e li schivava. Lo indispettava anche il solo vederli. Perciò il 1° giugno 1506 arricchì la solitudine della libertà con la solitudine del silenzio, trasferendosi, libri e bagagli, a Murano. Ignoto ai pochi abitanti delle isole, lontano dai conoscenti e dalle voci di Venezia, toccò il massimo della solitudine laica. Fra i libri e in buona salute, la godeva ancor più che due anni prima «in Vicentinis montibus». È un panorama che rimembra, di lontano, il 14 giugno 1522:

Nam antea, vacandi studiis gratia, patrimonium cum fratribus diviseram portionemque meam sororis prefate marito gubernandam commiseram.

Patrie tamen mores, qui mihi minus placebant, fugiens, vel ruri (= «in Vicentinis montibus») aliquando vel in suburbana, que mihi contigerat, domo (= a Murano), a paucis cognitus pauciores ego cognoscens, magis quam antea solitarie ... vixi usque ad XXXIV<sup>um</sup> aetatis meae annum (= 1510)<sup>2</sup>.

b. In un paesaggio del genere, non trova spazio un Tommaso che organizzi e diriga convivenze periodiche per una mezza dozzina di amici, e tanto meno fra il 1506 e il 1510.

Aveva per la testa ben altri pensieri. Non sapeva decidere della sua vita. Non nutriva certezze da condividere o da cui pontificare,

dal momento che le andava cercando per sé. E già faticava a soffrire la presenza d'un domestico. Pur non sapendo farne a meno, saltava in mille inquietudini appena il poveraccio ardiva chiedere ordini<sup>3</sup>.

Il giornale intimo menziona un solo visitatore, e per ben due volte, il 26 e il 28 agosto. Ha impresso nell'anima la gioia di «comuni esercizi religiosi»? Tutt'altro. Si mostra solennemente scoccia-to di aver perduto «molte ore» «in vane e folli conversazioni»<sup>4</sup>, tanto da trascurare i Salmi e le «pensate quotidiane sull'amor di Dio»<sup>5</sup>.

c. Nella «Prefatio» delle *Cogitationes*, scritta nel 1508, Tommaso menziona un amico, Paolo Canal, come uno che nella primavera del 1507 spartiva con lui la solitudine nella casa di Murano: «In nostro enim Muriano iocundissime una vivebamus»<sup>6</sup>. Ma l'ammissione non offre buoni elementi alla tesi dei «muraniani». L'autore, infatti, la sforna all'interno d'una finzione letteraria, opportunamente concepita dopo la morte dell'amico.

Prima di partire per l'Oriente — scrive — aveva deciso di dare alle fiamme i «pensieri quotidiani», come merce di nessun pregio. Qualcuno, invece, li salvò. Chi? In una prima redazione, attribuiva l'impresa alla sorella Lucia, con una pagina di assai fragile credibilità<sup>7</sup>. Una soluzione migliore, invece, gli sbocciò fra le mani alla morte dell'amico, autorevole cittadino nella repubblica delle lettere. Così nella quarta, nella quinta e nella sesta redazione della «Prefatio» da me ricostruita, attribuì la salvezza delle *Cogitationes* a Paolo Canal. Ben più della sorella egli era in grado di ammirare i pregi del testo e, lui morto, nessuno avrebbe potuto smentire la finzione letteraria<sup>8</sup>.

d. Di fatto, nel 1508 Paolo e Tommaso trascorsero insieme la Settimana Santa nell'abbazia di S. Michele «in Insula», «iuxta canalem de Muriano»<sup>9</sup>: così come in S. Giorgio (Maggiore) il dr. Quirini e M. Gasparo fecero i «giorni santi» nel 1511<sup>10</sup>. Con quel ritiro, tuttavia, i due amici non davano la stura a convivenze «periodiche» o «gruppuscolari»<sup>11</sup>, bensì praticavano «una consuetudine» che Jedin riconosce «largamente diffusa a quei tempi»<sup>12</sup>. In qualche misura, invece, il «circolo», che usano dire «muraniano», traspare da una briosa e «spirituale» gita compiuta nel 1510

al Montello<sup>13</sup>, nell'alta pianura veneta, sulla destra del Piave. Fra quelle alture fioriva una *cortosa*<sup>14</sup>, e a quella senza dubbio volgevano i gitanti. Osserviamone il numero e l'identità: Tommaso Giustiniani, Vincenzo Quirini, G. Battista Egnazio, Nicolò Tiepolo e Gasparo Contarini. Con la debita latitanza del presunto Giorgio Giustiniani, o Sebastiano Giorgi, sono i cinque che Jedin raccoglie nel primitivo gruppo di *Concilio*<sup>15</sup>; i cinque che, fra gli altri amici, più a fondo si addentrano in esperienze religiose, seppure a diversi gradi e con vario esito.

#### 6. I primi cinque del Dionisotti

Remando lontano da convivenze religiose che rischiano di traci-mare in «una confraternita od un nuovo ordine»<sup>11</sup>, più affidabile e rassicurante concretezza offre il «gruppo» ricomposto dal Dionisotti, e che comprenderebbe

Pietro Bembo,	Vincenzo Quirini e
Trifon Gabriele,	Nicolò Tiepolo.
Tommaso Giustiniani,	

Univan costoro la comune origine veneziana, la nobile estrazione sociale, un'amicizia di quelle che si sviluppano «in giovinezza», «la singolarità dell'ingegno e la dedizione agli studi». Rispetto alla tradizione mercantile e politica della loro schiatta, come nell'ambito del tradizionale rapporto di chiericato e cultura, i cinque rappresenterebbero non «una somma ... di avventure individuali», bensì un vero e proprio momento di «crisi». Una «crisi» che cova in «un ambiente ... ristretto e chiuso, quanto socialmente alto» e che si chiarificherà negli esiti. Proprio «il meno dotato» — il Tiepolo — perseguirà «fino in fondo la carriera che Venezia gli offre»; Trifon Gabriele vivrà «una vita austera e appartata» «sui proventi di benefici ecclesiastici»; alla corte di Urbino il Bembo preparerà il volò verso Roma e la porpora, mentre il Giustiniani si farà eremita camaldolese, seguito dal Quirini, «già avviato a una brillante carriera di ambasciatore»<sup>2</sup>.

Alla fine, per quanto se ne sbrecci il granito, prima del 1511 da un gruppo del genere non si cava lo spirito di riforma, l'estro religioso o la trascendenza. Son cose che verranno: ma dai singoli e

più tardi, per maturazioni personali, seppure d'una medesima nobiltà.

Ma fermiamo l'occhio sulla «dedizione agli studi». Il Dionisotti dice bene: «*comune*» dedizione agli studi, non «dedizione» a «studi» *comuni*. Se si trattasse, invero, di dedizione a studi comuni, il gruppo dovrebbe gonfiare e scoppiare, per la moda che investiva, a quel tempo, la gioventù veneta: lo studiar filosofia in Padova<sup>3</sup>. Di nomi ne zampillano a iosa dai documenti, con il rischio di cadere nel «circolo aperto»<sup>4</sup>. Eppure il buon letterato può discorrere di cinque amici, e non più. Gli è che costoro vezzeggiavano, insieme, taluni studi che esorbitavano dai filosofici. Aggiungessero o no le clientele patavine, quei cinque amavano Petrarca e ne frequentavano le muse. A comun denominatore avevano l'amor di poesia.

#### 7. «La Compagnia degli Amici»

a. Tutto ciò prende evidenza dal sodalizio di cui trasmette le leggi<sup>1</sup> un codice bembino dell'Ambrosiana<sup>2</sup>. Un sodalizio di raffinati che si impegnano a fruire in comune quella sorgente di beni e sottili piaceri qual è l'amicizia, e null'altro.

All'esordio, componevan la «Compagnia» «M. V(incenzo) Q(ue-rini), M. T(rifon) G(abriele), M. N(icolò) T(iepolo) e M. P(ie-tro) B(embo)»<sup>3</sup>. Nella sostanza, quattro dei cinque che il Dionisotti raccoglie nel «gruppo» di amici eccellenti<sup>4</sup>.

La fruizione della «amicabilitas» si mostra fra loro tanto esclusiva da escludere ogni esclusione. La «Compagnia», infatti, tendeva ad ampliarsi, fino a comprendere il numero più grande di amici che riuscisse possibile. In spregio dell'isolazionismo patriziale e veneto, li accoglieva da ogni regione, e financo da «guerreggianti patrie»<sup>5</sup>. A togliere ogni ombra di ascetismo, la brigata apriva le braccia alle dame<sup>6</sup>. Un'accolta cortese.

E quale vampa di cultura la rosava? Lettere e poesia: «non si possa in maniera alcuna accettare giamai per compagno huomo che dotto e litterato non sia»<sup>7</sup>. Se ne vedon le misure all'accoglimento di «compagna o compagno». Doveva, allora, ognuno celebrare il nuovo «amico» in «versi», fossero «sonetto o canzona». Appena alle dame si dava licenza di comporre in prosa<sup>8</sup>.

b. Dunque, amici poeti. Fra costoro non dovrebbe inserirsi il Giustiniani? Era un amico dei primi quattro «amici», e versava anch'egli sonetti e canzoni in abbondanza nei codici del petrarchismo veneto<sup>9</sup>. Fra i coetanei, poi, brillava — dicono — come il più autorevole, il più fermo e il più profondo<sup>10</sup>. Eppure non affiora tra le sigle nel codice della Compagnia: sempre che non debba integrarsi come «M. T(ommaso) G(iustiniani)» quella che l'autorevole Dionisotti riserva a «M. T(rifon) G(abriele)». Faceva già lo scontoso o fin d'allora si nascondeva alla patria e agli amici?

c. Addentriamoci nello spirito. Che piega prendono i piaceri dell'amicizia? L'«unione e conformezza delle voglie». I compagni han da far che «sieno tra essi tutte le cose comuni»: il «sollazzo», la «maninconia», le «voglie» e i «pensieri»<sup>11</sup>. Godersela debbono in giochi e convivare, in misure che irradiano piuttosto ampie, quando l'ingresso di nuovi sodali impone di prescrivere i modi e i numeri:

nello accettamento di qualunque compagna o compagno, siano tutti gli altri tenuti a festeggiare otto continovi giorni, saputa che si sarà la nuova, con tutte quelle maniere di conviti e di giuochi e di sollazzevoli ragionamenti e di liete e continove dimoranze tra loro, che per gli stati di ciascuno, in segno di rara e piena allegrezza, si potranno maggiori<sup>12</sup>.

Nelle ottave di feste, spiccano le «dimoranze» comuni: ma «per sollazzevoli ragionamenti», «conviti» e «giuochi». E le cure spirituali? le preghiere? i rinnovamenti? la riforma? Non lasciano traccia. Neppure un filo. Se verranno, fioriranno dopo. E, forse, proprio in grazia di quel Tommaso Giustiniani che accuratamente latita nella «Compagnia».

Quel che spira nel documento appartiene a una migliore vita nel bel mondo dell'opulenza signorile. Si differenziano — è vero — dai coetanei, ma nella ricerca d'una qualità. In fondo, non senza merito: la qualità dei piaceri appartiene alla morale. Per conto loro, aspirano a una sorta di epicureismo letterario e cortese.

Per misurarne lo stacco, bisognerebbe conoscere le cure e le piacevolezze quotidiane della gioventù dorata di Venezia. In un ambito del genere offre lumi proprio l'escluso: Tommaso.

In data 25 maggio 1508 il Giustiniani compone una specie de *Il giorno*. Non in versi, bensì nella prosa latina d'una lettera a Vincenzo Quirini e a Nicolò Tiepolo. In montura erasmiana, quindi, ben più che anticipando sul Parini, ritaglia asterischi di vita fra i «giovini signori» di Venezia. È, la laguna, un nido di conviti amicabili e un regno di riverenze. L'aristocrazia repubblicana premia i giovani che lavorano di collo e di gomiti, distribuendo magistrature e fortune a una fiera di inchini. L'intrico delle adulazioni apparirebbe dovunque un pubblico vizio. Nella Serenissima, si colora di virtù. Attraverso il fogliame dell'ironia, Tommaso lancia un messaggio. Alle piacevolezze dei festini, alle lunghe manovre per il successo e agli affanni delle magistrature contrappone la libertà sdegnosa e serena dell'individuo. Ad essa evoca gli amici, sollecitando, così, i primi passi in direzione della solitudine<sup>13</sup>.

## II. L'AVVENTO E LO SCOMPiglio D'UNA SODALITÀ RELIGIOSA

### 1. *Nell'eremo, con libri e senza voti*

a. La solidarietà religiosa prende il via dal desiderio di solitudine. A modo suo, ma significativo, l'inaugura il Bembo, sospirando ai boschi dell'Avellana, nell'eremo che fu del Damiani (1506). Il suo progetto, però, profuma di letteratura, in simmetria con il Petrarca, e si consuma nel personale, non cercando egli amici che ne seguano i passi<sup>1</sup>.

Una sterzata verso il realismo d'una solitudine religiosa *sic et simpliciter* la darà il Giustiniani, e in due tempi.

Nel p r i m o (1507), noto al Quirini<sup>2</sup>, egli propone di vivere solitario in Palestina, secondo il modello di Girolamo. Come il Dalmata, vorrebbe studiare le Scritture e i Padri in Terra Santa, ma in un modo piuttosto elitario: senza grotte e senza scorpioni. Intendeva egli vivere come ospite perpetuo — e perpetuamente libero — nella comunità francescana di Betlemme, grazie a una cospicua rendita annuale. Allo scopo, redige una convenzione, che dovrebbe ottenere la «sigurtà» del Capitolo generale e del pontefice<sup>3</sup>.

La prova dura alcuni mesi. Vi è giunto con un buon carico di li-

bri; ma laggiù ne trova ben pochi altri. In quel deserto di carte, la parola di Dio dovrebbe leggerla sulle pietre, mentre i Padri l'attendono in S. Marco ben più che nelle scarne bibliotechine palestinesi<sup>4</sup>. Così il singolare tentativo ha le sue buone ragioni per fallire, e nel gennaio 1508 Tommaso Giustiniani ricompare in laguna<sup>5</sup>, regalando un sospiro di sollievo ai familiari e ai pochi amici che lo desiderano.

Trascuro un'altra velleità orientale. Un sogno passeggero, che avrebbe portato i Giustiniani in un eremo maronita del Libano<sup>6</sup>. Secondo tentativo. Nel 1510, poco dopo l'ingresso — usan dire — del Contarini nel «gruppo»<sup>7</sup>, Tommaso tende ancora alla solitudine: ma a più voci. Vuol dedicarsi a Dio e agli studi sacri insieme ad alcuni amici.

Finalmente prende forma un «gruppo» religioso *sui generis*, composto da laici veneti piuttosto maturi. Vi prendon parte il Giustiniani, il Quirini e l'Egnazio. E si accoderà, forse, il Bembo con il buon Cola, suo segretario.

Gli amici non son buona gente, che azzardi una vita senza verifiche o garanzie. Allo scopo, redigono un progetto (10 maggio 1510)<sup>8</sup> e incaricano Tommaso di andare in ispezione a Camaldoli. E Tommaso ci va. Esamina il luogo, i monaci, l'istituto, la vita e la psicologia religiosa. Giudicando discrete le condizioni<sup>9</sup>, definisce il progetto con il Maggiore e con il Generale. Gli amici vivranno da eremiti con gli eremiti, ma senza voti e senza abito monastico, liberi e laici<sup>10</sup>. La soluzione presenta due vantaggi: da una parte, li esonera dalle occupazioni materiali nelle quali incorrerebbero, se si organizzassero in una vita comunitaria autonoma; dall'altra, inserisce la loro solitudine nella vita religiosa di una comunità solida e sicura<sup>11</sup>.

Nella convenzione betlemmitica non figuravano minuzie per il semplice fatto che l'ospite si manteneva sostanzialmente estraneo alla comunità francescana. In quella camaldolese si verifica esattamente il contrario: gli amici intendono partecipare alla vita comunitaria dal di dentro; sicché vogliono disciplinare tutti i loro portamenti, coordinandoli alle regole e alle consuetudini degli eremiti.

A sua volta, l'intima partecipazione alla vita dell'eremo dipende da una novità più profonda: quella delle intenzioni spirituali. In modo definitivo i tre amici abbandonano il secolo. Bruciando i

vascelli alle spalle, rinunziano per sempre alle proprie sostanze<sup>12</sup>. Seppure volessero tornare nel mondo, non avrebbero più un loro mondo a cui ritornare.

b. I tre usano una formula: «acostarsi a qualche loco solitario di una ben istituita religione»<sup>13</sup>. In realtà penetrano profondamente nell'essenza spirituale dell'eremo. Propongono di praticare la povertà, la castità, la solitudine e la disciplina, con una sola, sebbene macroscopica, riserva: la libertà. Una libertà che istituzionalmente si esprime nel rifiuto dei voti.

Non è poco, ma non mancano motivi storici e di cultura, che non prendon voce solo nei libri di un Valla<sup>14</sup> o di un Erasmo<sup>15</sup>. Da oltre un secolo vigoreggiano movimenti religiosi che attribuiscono poca o nessuna importanza ai voti e alle forme istituzionali.

Jedin esorta a studiare i rapporti di Venezia con la *devotio moderna*<sup>16</sup>. Eccone uno. Come nell'Europa del Nord i Fratelli della vita comune<sup>17</sup>, così a Venezia, sin dalla fine del sec. XIV praticavano la vita comunitaria e la povertà, ma senza legarsi a voti, quei sacerdoti, quei chierici e quei laici che poi presero nome di Canonici secolari di San Giorgio in Alga<sup>18</sup>: senza dire di un movimento come quello dei Gesuati, che dall'esterno portavano e dibattevano le medesime tendenze nei cenacoli religiosi della laguna<sup>19</sup>.

Ovviamente, nelle decisioni degli amici intervengono motivi personali. In primo luogo, la sfiducia che in essi, uomini maturi e prudenti, nasce da inesperienza<sup>20</sup>; poi un accorto sospetto circa le istituzioni<sup>21</sup>; infine, la confidenza che ripongono nella loro solidarietà e nell'autonoma ragion d'essere dei loro ideali. Già nel mondo praticavano essi la vita contemplativa del puro sapere, letterario o filosofico che fosse; nell'eremo la vorrebbero elevare a cristiana, consacrando allo studio e alla meditazione delle S. Scritture<sup>22</sup>. Per riuscire nell'intento, han bisogno di stare insieme e di aiutarsi l'un l'altro. A dire il vero, pur nutrendo tutti il medesimo desiderio, non tutti son pervenuti al medesimo livello di maturazione, conoscendo le lettere classiche come l'Egnazio, il greco al pari del Quirini, la patristica nel grado del Giustiniani. Uniti, si integrano. In *équipe*, possono lavorare con frutto sulla Bibbia. Così, per fruire della consuetudine amicale e della collaborazione negli studi, i tre amici si assicurano garanzie che fanno a pugni con la professione monastica e con le consuetudini dell'e-

remo: rifiutano di essere trasferiti o separati; esigono la libertà di uscire dalle celle, la facoltà di riunirsi e la dispensa dal silenzio<sup>23</sup>. Nei loro «capitoli» i tre mirano a una comunione di vita religiosa che nasce da amicizia. Un'amicizia autonoma. Diciamo, veneta.

c. Il 4 luglio, sempre del 1510, il generale Pietro Dolfin e gli eremiti di Camaldoli danno per iscritto il loro consenso ai «capitolati» dei tre amici, seppure con talune limitazioni<sup>24</sup>, e da quel momento un vero gruppo religioso di laici veneti sembra cosa fatta. Ma, ahimé, nasce e muore nel medesimo tempo. Accade, infatti, l'imprevisto. Appena giunge fra gli eremiti, l'esploratore annuncia un nuovo programma. Gli altri fruiranno dei patti, vivendo liberi a Camaldoli; lui si farà monaco in piena regola, passando dalla solitudine religiosa di tipo amicale ed umanistico alla solitudine religiosa di tipo canonico. Come dice il Giustiniani: da una vita di «gentil philosopho» a quella di un «religioso animo cristiano». In una memoria ne elenca i motivi:

Mi ricordo haver voluto provar de viver in una villa solitario (= «in Vicentinis montibus») over a una cassa che haveo a Murano, et la experientia mi mostrava che tal vita era più tosto da un gentil philosopho che da un religioso animo christiano. Nella qual non era abnegation del mondo, non mortification de le proprie voluntà, non virtù de obedientia, non vera povertà, et innumerabili pericoli de la castità. Et quando vi fusse stata ogni altra cosa, non vi era la aperta confession di Iesu Christo, non vi era lo exemplo del proximo<sup>25</sup>.

Così, appena dopo aver promosso per davvero un esiguo gruppo, il Giustiniani lo disfaceva. Sosteneva che gli amici potevano pur sempre vivere liberi nell'eremo in cui egli decideva di vivere non liberamente. Ma il discorso e l'atmosfera non erano più quelli. Il triangolo non chiudeva. L'Egnazio e il Quirini si sarebbero trovati come pesci fuor d'acqua. Avrebbero di continuo dovuto fare i conti con un socio che aveva preferito altri conti. Avrebbero avuto come «altro» uno che doveva essere «il primo di loro».

## 2. Crisi di gruppo o crisi di persona?

a. Contro ogni diverso parere, la monacazione del Giustiniani

non matura «nel dialogo e nella comunione col gruppo degli amici che amavano raccogliersi a Murano»<sup>1</sup>, e non solo per il fatto che quel «gruppo» non esisteva, almen nel senso inteso da Jedin e dai suoi seguaci. Nell'ultima decisione, poi, quella per l'infratamento a Camaldoli, non entrarono in dialogo nemmeno il Quirini e l'Egnazio, che l'ignorarono al punto da trovarsi presi in contropiede, mentr'erano in parola su altro progetto<sup>2</sup>. Tommaso agì di testa sua e per evoluzione o, a meglio dire, per involuzione personale. Con gli amici, infatti, egli ebbe sempre buon gioco nel riandare a un lontano retroterra. Ad essi poteva dire: L'idea di «incocolarmi» mi ronzò sempre in capo, fin dal 1500 e prima ancora:

Son dice anni et più che di esser religioso, di abandonar il mondo era già ne l'animo mio statuito; ma dil loco, dil modo avanti ch'io habbia deliberato, son stato molto tardo et pigro.

Sapialo, chi prima nol sapea, ch'io passai il mare et fina in la Siria navichai per cercar loco apto a i mei desiderii. Sapia, chi prima non l'ha inteso, che non è così nova questa cosa in me che non sia molti et molti anni rivoltata ne la mente et, quanto la mia basseza può, diligentemente considerata.

Lo scrive intorno al Natale del 1510<sup>3</sup>, e nessuno fa risalire il «circolo» muranese a un anno del Quattrocento.

b. Uno solo, fra gli amici, or qui or là, sembra pensare al monastero in simmetria con il Giustiniani, anch'egli, forse, incerto «dil loco, dil modo»: e, guarda caso, è costui proprio il Quirini, la cui monacazione sorprese gli amici nel 1512. Come riferisce una lettera attribuita al Contarini, il dr. Vincenzo prese la via dell'eremo «repente», «praeter opinionem»<sup>4</sup>.

Sembra che la medesima discrezione si accompagnasse alle incertezze che precedettero l'opzione camaldolese, lungo i primi dieci anni del Cinquecento. Scrive, infatti, il Giustiniani che i due si divisero il mondo, per esplorare, l'uno, i monasteri d'Oriente — è ovvio, pellegrinando in Terra Santa<sup>5</sup> —; l'altro, quelli d'Occidente: sembra ovvio, durante le ambascerie presso Filippo il Bello (1505-1506) e Massimiliano I (1507)<sup>6</sup>:

Mi ricorda, per menar vita solitaria, haver cerchata una gran parte de Italia, quasi tutta la Dalmatia, la magior parte de la Grecia et es-

ser passato in la Siria, et haver veduti molti eremi, molte solitudine et diversi modi de solitarii ...  
 Io ... cerchai per Levante molti paesi, egli (= il Quirini) per Ponente trascorse, benché altra causa havessi (= le ambascerie) ma non senza questo pensiero, tutta la Germania, la Franza, la Spagna, la Borgonia et parte de l'Inghiltera<sup>7</sup>.

Basta leggere gli appunti sul viaggio in Oriente, per chiosare: Quanto esagera Tommaso! Né penso che qualcuno ardisca spedire il dr. Vincenzo ad esplorare monasteri per «tutta la Germana, la Francia, la Spagna», ecc. Ma tant'è. Concediamo una buona dose di iperboli a un eremita che difende la sua «cella» a distanza di anni (1518). Di sicuro videro, i due, dei monasteri qua e là, andando per il mondo sospinti da «altra causa». Senza dubbio — ma son, queste, misure ben più ristrette — insieme o da soli, esplorarono istituzioni cenobitiche nel Veneto (Praglia, ad es.) «con il starvi qualche giorno come per spasso»<sup>8</sup>. E probabilmente Tommaso guardò con simpatia a una certosa<sup>9</sup>.

c. Si può, dunque, parlare di crisi che deflagra nel «gruppo» alla decisione del Giustiniani? A me sembra di no. Ma procediamo per distinzioni e per gradi. Il progetto camaldolese cementa, infine, il Giustiniani, il Quirini e l'Egnazio. Concordano sul vivere in solitudine, liberi e laici. La fuga in avanti del promotore mette in crisi il gruppuscolo dei tre (per non dire, dei tre, il solo Egnazio<sup>10</sup>), non gli altri amici, estranei al disegno. E il Contarini? Per una sua speciale intrinsechezza<sup>11</sup>, scenderà in campo: ma un anno più tardi (novembre-dicembre 1511), all'udire che il dr. Vincenzo rischia di «inromitarsi» in condizioni personali che lasciano perplessi<sup>12</sup>.

### 3. Una parziale conferma

Sia Tommaso sia Vincenzo tendevano alla vita religiosa fin dal 1501. Lo fa pensare fra Paolo nel frammento in cui interpreta iscrizioni e sigle apposte sulla clessidra dell'amico. Dal 25 maggio 1510 Quirini (e Giustiniani) portarono il cilicio; dal 18 dicembre 1509 i due recitarono il breviario; quel che più conta, dal

23 ottobre 1501 Vincenzo (e Tommaso) «promisero o votarono di osservare la castità»<sup>1</sup>:

	<i>Iscrizioni</i>	<i>Interpretazione</i>
1501	MDI, die XXIII octobris C(astitas).	... castitatem servare proposuisse aut vovisse: quam et me servare suassit.
1508	MDVIII, die XVIII decembris O(fficium).	... cepisse divinum officium quo- tidie dicere: hoc me, fateor, sua- dente ac instruente.
1510	MDX, die XXV maii C(ilicium).	... cepisse cilitium deferre m(e) s(uadente).

Ho detto che «tendevano»: a dire il vero, non senza propensioni «in utramque» o «in alteram partem». Il Quirini, ad esempio, nel 1507 accordava benissimo la castità con la vita civile: tanto che volentieri avrebbe fatto casa con i fratelli, «ma più volentiera» con Tommaso: «per la communication delli studii et per l'esser lontan da donne, che non mi adasseno per casa»<sup>2</sup>. Dal canto suo, il Giustiniani, che guardava ai chiostri con più perspicua simpatia, non trascurava affatto dalla vaghezza alla volontà. Credeva, anzi, che mai e poi mai sarebbe finito in clausura, e proprio per questo, una dopo l'altra, andava escogitando soluzioni alternative di solitudini laiche, personali o di gruppo: «da la longa già 10 et 12 anni mi sentia stimular di esser monacho et non havea però questa volontà; anzi pensava et credea che non dovessi mai esser cossì adesso»<sup>3</sup>.

### 4. Un gruppo nuovo e poliforme: gli amici di Venezia guardano a Camaldoli

a. La storia non finisce con la vestizione di Tommaso. È vero che il suo infratamento non sorprese nessuno. Fra gli altri, non scosse il Contarini, che approvava e ammirava la scelta dell'amico<sup>1</sup>. L'aveva il Navagero «con molti» per una testa calda, né dubitò mai che un giorno o l'altro sarebbe finito in clausura<sup>2</sup>. Più che recriminazioni, la sua fuga dal mondo, provocò una catena di reazioni

positive, suscitando energie spirituali latenti. All'improvviso, gli amici meglio disposti all'esperienza cristiana, sentirono il fascino della solitudine. Il «silenzio verde» fra le abetaie di Camaldoli destava suggestioni fra i canali di S. Marco e di Rialto. Germogliavano simpatie. Crepitava una febbriattola di curiosità e di desideri. Sollecitato dai germi religiosi o dai sogni letterari, l'ideale dell'eremo occhioggiava dietro l'angolo.

Il Quirini è lesto a decidere: seguirà l'amico in cella<sup>3</sup>. L'Egnazio, così, rimane solo. Tentenna. Non esiterebbe di fronte al progetto di vivere libero e laico nell'eremo; non lo persuade, invece, il salto nel canonico. Non dice di no; ma il sì gli fa groppo in gola<sup>4</sup>. Si fa avanti, in sua vece, Sebastiano Giorgi, o Zorzi. Da dove spunta? Il Giustiniani non lo conosceva neppure: e tanto basti a confondere quanti l'includono nel presunto «circolo di Murano» fin dai primi anni del Cinquecento<sup>5</sup>. Ma quali altri si approssimano, in cuore, alla solitudine dell'eremo? Pietro Bembo, in prima fila, secondo alcune lettere<sup>6</sup>. Secondo altre, l'Egnazio, Trifon Gabriele, Memo Zorzi, il Musuro e Cola Bruno, il fido segretario del poeta, M. Pietro:

Se verrà l'Egnazio, Iddio serà lodato, et non venendo, anchora il lodaremo. Et in suo loco credo sia per venire uno che non havete fin qui cognosciuto, messer Sebastiano Zorzi... L'Egnatio afferma che sì, né per cosa alcuna dice volersi mutare, ma ben vuole secondo l'ordine ch'è stato già concluso. Il Gabriele (= Trifon) pensa pure di venire un tratto a vedere il loco, et havi l'animo di restare, pur senza obligatione. Non ha già di questo certa deliberatione, essendo pure per l'asprezza della vita un poco impaurito. Altri anchora vi penserano, et molti che nol credereste. Sospira a simil vita il Memo (= Zorzi); ce gn'à un non so che: vole venire a vedervi. Il Musuro (= Marco) monstra havere qualche inclinatione et non poca; forse se disporrà un giorno a seguirarci. Colla del nostro Bembo, per quanto mi ha raffirmato, vol pur venire... Sì che io spero molti esservi per pensare più che non credevate. Tuttavia de' certi il Zorzi... credo sia per venire; l'Egnatio anchora con tempo, et Colla et forse anchora il Gabriele. Tra questi pure io voglio nominare Bernardino... Iacomino anchora... venirà meco... Forse direte: 'Questi son troppo'. Non sonno, frate Paulo, non sonno. Iddio provvederà al tutto<sup>7</sup>.

b. Siamo al 14 maggio 1511. L'elenco del Quirini delinea un gruppo nuovo, tutto in forse o in ebollizione. E questo ha, per

davvero, qualcosa in comune, pur senza avere in comune una vita a Murano. Comprende vecchi e nuovi conoscenti, che non si radunano in laguna, ma che vorrebbero in qualche modo ritrovarsi a Camaldoli. Non tutti son patrizi o veneti (M. Musuro e Cola Bruno)<sup>8</sup>. Non fan centro in Venezia; lo vorrebbero fare nell'eremo. In varia maniera ne sentono il fascino. Alcuni pensano di salire il monte a trovare l'amico e a provare; altri, più arditi, sognano di andarvi da monaci (Vincenzo, Sebastiano e Cola), o da conversi (Bernardino e Giacomino, già servitori in casa Tiepolo). Due o tre vorrebbero porvi dimora «senza obligatione», «secondo l'ordine... già concluso» fra il Giustiniani e il Dolfin<sup>9</sup> (Egnazio e Trifone, con il Bembo in forse). I più figurano nelle liste di Jedin, Tramontin, Alberigo e Dionisotti. Saran questi gli «amici» che provocarono la fata morgana d'un «gruppo» o «circolo di Murano» — sorretto dall'autorevolezza del Giustiniani —, per un macroscopico fenomeno di anticipazione cronologica e di confusione dei ruoli?

c. L'Egnazio corre, come una spoletta, da una decisione all'altra pur nella medesima lettera del Quirini. Da un lato, si ancora al progetto dei tre («secondo l'ordine ch'è stato già concluso»<sup>10</sup>); dall'altro, muove, talora verso la decisione canonica di fra Paolo e del dr. Vincenzo («l'Egnatio anchora con tempo»<sup>11</sup>). Quali che fossero le forme, il suo ritiro in Camaldoli sembra decisamente risoluto al Contarini nel dicembre 1511:

Queste poche parole vi farò per nome de Messer Pre<sup>12</sup> Baptista nostro, il quale l'altro giorno me pregò assai che per el primo vi dovesse scriver suo nomine, significandove lui non esser anchora del tuto risanato, et per tanto non vi haver possuto né adeso poterve scriver, pur, con la gratia divina, da giorno in giorno sentirse melgio et perseverar nel suo proposito, di che sapeti, immo acrescer de giorno in giorno in tal proponimento, et che omnino avanti Pascha proxima lui era per mandarlo ad execution<sup>13</sup>.

##### 5. Fra i dieci del Bembo e i sei del Contarini

a. In una lettera al Giustiniani (Urbino, 30 agosto 1511), Pietro Bembo passa in rassegna gli amici comuni che ha veduto in Venezia. Ne ricorda otto. Alcuni troneggiano nelle liste di Jedin<sup>1</sup>; al-

tri affiorano nuovi, come lo Zorzi Emo, già menzionato dal Quirini, o nuovissimi, come il Valier e l'Augurelli, mentre si danno alla latitanza molti di quelli che raccoglieva Tramontin:

M. Vincenzo (Quirini),	Gasparo Cont(areno);
M. Nicolò (Tiepolo),	(Andrea) Navaier,
M. Triphone (Gabriele),	(Lorenzo, «el gobeto?») Valier,
M. Zuan Aurelio (Augurelli),	(Zorzi) Emo <sup>3</sup> .

Il nuovo elenco trascende una comune estrazione e l'età giovanile, accogliendo un petrarchista forestiero piuttosto maturo, qual è l'Augurelli, nato in Rimini intorno al 1456<sup>4</sup>.

b. Come si vede, fra gli amici del Giustiniani e del Contarini, c'è sempre chi va e chi viene, per il semplice fatto che si tratta di un gruppo per nulla ristretto o conchiuso. Se vogliamo prendere a riferimento il gruppuscolo di base, che con maggiore costanza si ritrova su temi di vita religiosa o monastica, a partire dal patto di Camaldoli (estate 1510)<sup>5</sup> e dalla rottura di Tommaso<sup>6</sup>, i nomi si riducono al Contarini e ai quattro che egli menziona in una lettera del 26 febbraio 1512 al Giustiniani: Quirini, Trifone, Tiepolo ed Egnazio<sup>7</sup>.

c. Rimane in gioco fra Paolo. Anch'egli menziona, via via, gli amici nelle lettere. Le sue liste superano i dieci del Bembo come i sei del Contarini, uscendo dalle acque di Murano. Talora li nomina insieme, quasi in un vero e proprio elenco: in sigle, tuttavia, difficilmente decifrabili<sup>8</sup>. Sicché giova attendere gli scioglimenti per cui operò nell'imminente edizione del *Carteggio*.

#### 6. *Il Contarini e le scelte degli amici*

a. Quando l'Egnazio persevera nel proposito di farsi eremita, il Contarini lo scrive ai due amici camaldolesi senza fare una grinza<sup>1</sup>. Non risente della sua scelta. Si fa, invece, coinvolgere, in prima persona, quando il Giustiniani e il Quirini partono per Camaldoli. In vario modo, il loro infratamento ha un eco nel suo cuore e — quel che è più — nella sua esistenza morale, in grazia d'una più intima amicizia. L'uno e l'altro gli son «guida»,

«exemplo», «continuo spiron», rifugio o «porto» nei problemi interiori ed esistenziali<sup>2</sup>. Sicché, andando i due amici alla «suprema vita contemplativa in lo heremo»<sup>3</sup>, egli, che non ha «penne» per seguirli, rimane solo a fondo «valle», precipitando «in assai baratri»<sup>4</sup>.

Pur avendo, tuttavia, verso i due un medesimo affetto, egli non reagisce in egual modo alla loro monacazione. Nel caso del Giustiniani, giudica subito «bon» il suo «proponimento» e plaude all'amico, che confuta le «frivole rason» di quanti disapprovano l'incocolamento<sup>5</sup>.

Intorno al Quirini, invece, vibra un'altra atmosfera. Il dr. Vincenzo è uomo pubblico. Partendo, abbandona, con il mondo, una patria che ha bisogno di lui. In un contesto del genere, egli tiene gelosamente nascosto il proposito: a tutti<sup>6</sup>, meno che a M. Gasparo<sup>7</sup> e a pochissimi intimi: tanto che ne scrive a fra Paolo in terza persona, attribuendo pensieri e programmi ad un fittizio Licenope. Per di più, giunto all'eremo, non vi entra: una malattia lo respinge a Fontebuono, alla Musolea e a Firenze. La notizia giunge in laguna, suscitando impressioni dubbiose. Non gliela fa a sostenere la durezza dell'eremo? Rinuncia alla tonaca? Lontani come sono, gli amici di Venezia si addentrano a tentoni fra le ipotesi. Si buttano a indovinare: e il Contarini con un interesse più vivo degli altri. Mostra dolore e «alegrezza» ad un tempo<sup>8</sup>. La malattia — che pure l'affligge — gli infonde letizia, nel senso che rimette in discussione la «chiamata» dell'amico. Avendo perduto per sempre Tommaso, vedrebbe più azzurro se si vedesse restituire Vincenzo.

b. Togliamo di mezzo un malinteso. M. Gasparo non alimenta prevenzioni contro la vita monastica o contro la monacazione di Vincenzo: tanto è vero che non gli disse «pur una parola in disuaderlo» dal «buon proposito»<sup>9</sup>, quando l'aveva a portata di colloquio in Venezia. Scarica, invece, le sue bordate per lettera, quando giudica insicura la sua «chiamata». E non gli dice: Rema alla larga dall'eremo! Gli suggerisce: Rifletti! Riconsidera — sembra dire — non la superiorità o l'equivalenza nelle forme di vita, bensì la capacità di salvezza. E non essendo da Dio «prescripta una via certa di salute»<sup>10</sup>, gli raccomanda: «Non ve obstate in una via»<sup>11</sup>; «volgiate prima ben pensar et longamente experimentar

se questa è vocation divina over non»<sup>12</sup>; non essendo, poi, la solitudine o la religione «via ... certa» di salute, «né etiam la vita civil certa de perditione, ma in tute essendo modo di pervenir a salute et a perditione, devemo iudicare che da quel sapientissimo opifice de l'universo a diversi homeni sian state date diverse vie de pervenir ad uno termine, zoè a la salute»<sup>13</sup>. Ha, quindi, ciascuno da trovare la sua via personale. Si nasconde qui il vero problema: «ciaschadun de nui essendo cieco, non cognosse qual è la sua»<sup>14</sup>. Ognuno pertanto ha da chiedere lumi a Dio ed esaminare in sé le disposizioni e le forze. Così fa ogni buon novizio; così faccia il dr. Vincenzo. Il vivere in solitudine è «perfection molto grande»<sup>15</sup>, ma ardua<sup>16</sup>. Abbia, dunque, la via più alta come pericolosa; e quando in sé non senta «veramente esser questa vocation a tal perfection»<sup>17</sup>, torni a Venezia. Perverrà a salvezza lungo la via più bassa: «et forse forse vivessimo in solitudine in mexo la citade»<sup>18</sup>. Torna l'ideale che fu di Tommaso<sup>19</sup>. Lui, M. Gasparo, ne godrebbe («ben so io di quanta utilità mi sarebbe»<sup>20</sup>). «Niente di meno — conclude — se la Maiestà sua ve chiama che in solitudine li serviati, lassando nui privi et soli, son per contentarme, immo più alegrarme del ben vostro et de la gratia che de dolerme de la mia incomodità»<sup>21</sup>. Un discorso equilibrato, che dispone a varie altezze i diversi valori in gioco, senza confondere giudizi esistenziali e giudizi di valore<sup>22</sup>.

### 7. *Il Contarini sceglie «la bassezza de la vita civile»*

a. Il Contarini non si presta a confusioni. Distinguendosi dagli amici che si illudono o fan credere di votarsi all'eremo, in solitudini laiche o religiose, si preoccupa di escludere esplicitamente una sua intenzione monastica; quale che sia, a cominciare dalla prima lettera al Giustiniani («Non dico però, aziò non ve inganate, de venir a farve compagnia: non è in mi sì boni pensieri»<sup>1</sup>) e poi dalla quarta, quando propone di trascorrere un qualche tempo nell'eremo: «non havendo io el pensier che ha messer Vincenzio di restar de là, ma solum desiderando di rivederve et, dapoi pochi giorni, ritornarmene indrieto»<sup>2</sup>. Il che basterebbe a svelare la serietà del suo discorso, che traspare, del resto, dal modo in cui analizza e misura in sé le forze, le dispo-

sizioni e il bisogno della grazia. La disamina lo sospinge in direzione dell'umiltà e dell'approfondimento, della sincerità e dell'appello a Dio. Così documenta egli ed anima un'esistenza interiore radicalmente disponibile all'Assoluto, e il modo stesso in cui rifiuta di farsi monaco o eremita, lo fanno più religioso di molti che optano per la vita religiosa.

b. M. Gasparo non ha «core che se adapti per niente, non ... di far la vita» che pratica fra Paolo, «ma né etiam una minima parte». Quel suo «core» non gli «dà di lassar la moltitudine di la cità» per «un poccho di solitudine che sia in qualunque religion ben larga»<sup>3</sup>. Carico di «perturbation de l'animo suo», ricade nel quadro dipinto da Basilio. Sembra uno «di quelli che, ritrovandosi in una grande nave, dove per la fluctuation senteno nausea, se partino da quella tal nave et se metteno in mar in una barcheta, portando però con si in stomacho la colera et li altri humori, principal causa de la nausea, dove poi trovano maior nausea credendo haver trovato rimedio a la perturbation che ne la nave sentivano»<sup>4</sup>. «Versar nel mondo» non gli piace, ma lo spaventa il «mutar vita». Per uscire dal dramma, vorrebbe seguir «uno modo medio», ma non lo trova<sup>5</sup>. Sa che il suo posto si colloca in un paesaggio aristotelico-tomistico: «ne la virtù media»<sup>6</sup>. Non dimeno, un segreto pungolo verso gli estremi non gli concede di riposare in una «medietas».

Così, di tempo in tempo, pensa e ripensa al modello eremitico, in cui si lanciano gli amici. Nostalgie d'un attimo. Consiglia financo al Calin l'«esser frati senza capucino»<sup>7</sup>, nel modo che balenò al trio<sup>8</sup>. Ma non osa, lui, sognare l'eremo più d'un'estate<sup>9</sup>. Quanto al «capucino» non ci pensa «nulla». Non solo non lo «dilecta, ma» gli «genera horrore un tal pensier»<sup>10</sup>. Fra Paolo non cessa di sollecitarlo. Ma lui risponde:

Né a me per niente pare che una tal perfectione di viver convenga a la infirmità et debellezza de l'animo mio. Habiate patientia, ché, in vero, quanto sento ne l'intrinseco del cor mio, non son chiamato a quella vita, né in parte alguna inclinato<sup>11</sup>.

c. Il Contarini opta per la vita secolare: senza equipararla, però, alla religiosa. Non trasforma la scelta in un giudizio di valore. Distingue le due fasi. Nel salto dall'una all'altra scorge un errore

di metodo. Personalmente, lo evita con cura: «grande errore, che suol ... frequentissimamente acader: da sé iudicar de altrui»<sup>12</sup>. È vero che M. Gasparo si impegna più e più volte in giudizi di valore: ma sempre distinguendoli, tanto da opporli ai motivi di scelta personale. Come quando parla di sé che «va errando in una profunda valle» dai cui abissi vede i romiti «in alto et iocundo monte». Si contenta egli della sua «bassezza»; però senza accecarsi al punto da non vedere «che la non sia bassezza ma altezza». Giace in «humil vita», ma senza cadere nell'«errore» di quanti «da quel che delecta et conviene a loro fanno iudicio de la perfection de le cose in si medesme»:

So et ben cognosco che a vui pare, leggendo questo mio modo di viver, di veder un che va errando in una profunda valle, essendo vui in alto et iucundo monte, né sa trovar el vero sentiero, ma per certi spini fora dil sentiero va de qui et de là involtandose. Questo istesso cognosco anchora io. Niente di meno ... non possendo più ascender, mi volgio contentar di questa mia bassezza. Non però volgio cusì obbecarme che io non cognosci o vegi che la non sia bassezza ma altezza, come fanno altri, che, da quel che delecta et conviene a loro, fanno iudicio de la perfection de le cose in si medesme, quasi che la imbecillità sua debbi esser mensura, per la qual se convengi mensurar la perfection del modo di viver. Non sono io in questo errore, benché sia in questa humil vita<sup>13</sup>.

d. Il gioco dialettico fra la bassezza della vita civile e l'altezza della solitudine contemplativa non scatta appena nel momento di un dibattito, ma si espande per tutto il carteggio. Ne diviene il filo conduttore. Il *Leitmotiv* autobiografico. La monastica risplende tra le pagine come la «excelente vita»<sup>11</sup>, come «altezza»<sup>15</sup>, come «suprema vita»<sup>16</sup>, come «vita de homeni perfectissimi, a la qual perfection ... pochissimi pervengono»<sup>17</sup>. La «suprema vita contemplativa in lo heremo»<sup>18</sup> è «iucundità»<sup>19</sup>, «felice stato»<sup>20</sup>, «felice et iucundo servire»<sup>21</sup>; «in questa peregrination nostra» tiene «el principato»<sup>22</sup>. E la vita secolare? Occupa il «grado humillino»<sup>23</sup>. È «humil vita»<sup>24</sup>; «profunda valle»<sup>25</sup>, «descenso»<sup>26</sup>, «bassezza»<sup>27</sup>. M. Gasparo la fa sua: la «mia bassezza»<sup>28</sup>, la «mia humiltà et bassezza»<sup>29</sup>; ma, tanto per smentire in anticipo collegamenti a salto triplo con l'umanesimo civile o con il *Bürgerhumanismus*, «in questa bassezza de la vita civile» negli anni 1511-1512 sperimenta il Contarini un radicale malessere. La «debel-

lezza» non gli concede scalate; tuttavia alla vita solitaria può negare l'assenso, ma non la nostalgia. Si rifugia nelle opere: ma come in un diversivo senza pregio, tanto per distrarsi: «cerco di occupar l'animo mio in diverse occupatione, tute però basse». Alla felicità suprema della contemplazione e della salmodia non può aspirare, ma non può non sospirare. Perciò s'umilia; perciò l'esalta:

... in vero, come per altre mie più fiate ve scrissi, dapoi che quella foelice vita, posta ne la contemplatione et laude divina, la mia debellezza (de l'animo, dico) non sostenne, mi aforzo di quietar la mente mia in questa bassezza de la vita civile, sospirando, ogni volta che me ne ricordo, a quella iucundità la qual so che ne la mente vostra et di frate Paulo vostro ad ogni hora scaturisse. De la quale a me solum è restato el desiderare, et cerco di occupar l'animo mio in diverse occupatione, tute però basse, ne le quale più presto posso dir occuparme che di prender dilecto<sup>30</sup>.

e. Così stando le cose, in punto di metodo (§ c) e con espliciti giudizi di valore (§ d) M. Gasparo brucia gli spazi intorno alla tesi sull'«equivalenza delle varie forme»<sup>31</sup> di vita cristiana, che Alberigo gli attribuisce, sostenendo che, in diametrale opposizione al Giustiniani, egli avrebbe rifiutato di «riconoscere» la «superiorità della contemplazione sull'azione, della condizione 'religiosa' su quella laicale»<sup>32</sup>.

Da una tesi del genere dissentiva già Jedin<sup>33</sup>, per non dire che dissentiva già il Contarini *ante litteram*<sup>34</sup>. Personalmente ne discordo anch'io, abbia o non abbia il Contarini sentito l'esaltazione filosofica della vita civile<sup>35</sup> e l'impegno politico<sup>36</sup> fin dal 1511-1512; tuttavia, per ovvie ragioni di spazio, in altra sede dirò la mia sul complesso del dibattito, che sembra costituire «un evento-chiave nel Cinquecento religioso»<sup>37</sup>. A dire il vero, ambedue gli autori — a quanto mi risulta — disconoscevano la «corrispondenza automatica tra stato di vita e di perfezione personale» e accentuavano «la possibilità di un impegno ecclesiale»<sup>38</sup>, e non solo il Contarini; il quale — a quanto sostiene Alberigo —, identificando la vita civile, o laica, con l'attiva<sup>39</sup>, se non proprio con il *Bürgerhumanismus*<sup>40</sup>, avrebbe sentito «l'impegno storico dei cristiani» «in una prospettiva di presenza e di comunione», rivendicando «la vita attiva» non «limitatamente all'ambito religioso» bensì nell'«impegno politico», sentito con «urgenza»<sup>41</sup>: magari in sinto-

nia con le tendenze che in Europa «fermentavano» contro le istituzioni, ovvero «le obsolete strutture di cristianità»<sup>42</sup>, e non senza legittime esigenze interiori.

Al di là di concordanze e discordanze, mi soffermo, altrove, a dipingere gli aspetti religiosi<sup>43</sup> o filosofici<sup>44</sup> di fondo, che mi sembrano colorire la vita interiore e la cultura a cui variamente fan capo gli amici di Venezia. Qui mi limito ad alcune sottolineature biografiche.

f. Potrebbe, a prima vista, infiggere uno scacco matto al pluralismo delle vie il corollario che M. Gasparo trae da una sua «esperienza della torre» (*Turmerlebnis*<sup>45</sup>): potendo gli uomini «pervenire alla eterna beata patria» solo grazie ai «meriti della passione di Gesù Cristo, non per le opere» loro, e non essendo perciò necessarie le penitenzialità monastiche («quanto a la satisfaction di i peccati», «la passion sua è stà sufficiente et più che bastante»), «solum fatigar se dovemo in unirse con questo nostro capo con fede, con speranza et con quel poccho di amor che potemo»<sup>46</sup>. Così stando le cose, il Contarini può mettere il cuore in pace. Si salverà, pur senza «lassar el mondo et fare poenitentia»<sup>47</sup>:

Non dormirò adonque io sicuro, benché sia in mezo la città, benché non satisfaci al debito che ho contracto, havendo io tal pagatore del mio debito? Veramente dormirò et vegierò cusì sicuro come se tuto el tempo di la vita mia fosse stado ne l'heremo, con proposito di non mi lassar mai da tal apoza<sup>48</sup>.

Il problema nasce a questo punto: con la conclusione personale M. Gasparo tira un colpo di spugna su ogni motivazione di vita monastica nel generale? Sembra di no. In primo luogo, per il contesto della *Ep.* 2. Di fatto, il *Turmerlebnis* del Contarini laico nacque dall'esperienza d'un Giustiniani eremita (e per di più eremita convinto che la salvezza proviene unicamente dai meriti di Cristo)<sup>49</sup>: «vedendo adonque io questo tal pensier in vui ... restai assai mal contento et poccho men che quasi disperato»<sup>50</sup>. Fra Paolo gli parlava di sconforto. Pur vivendo di penitenze, temeva profondamente il giudizio di Dio. Voi avete paura — gli scrive l'amico Gasparo — «che i peccati vostri commessi per il passato non siano di tal sorte che non siati per farge conveniente poenitentia in questo avanzo di la vostra vita, in el qual pensier et in el qual

timor ve vedo assai continuato»<sup>51</sup>. Come non dovrei temere io, a cui «el core» non «dà di lassar la moltitudine di la città»?<sup>52</sup>.

Muovon di qui le riflessioni del *Turmerlebnis*, in un clima di «tristitia et ... quasi desperation»<sup>53</sup>. Ma il rapporto con l'eremo non finisce all'esordio. Una volta conclusa la sua esperienza, il Contarini la offre al Giustiniani. Sa che le penitenze eremitiche han più bisogno di appoggiarsi alla passione di Cristo. Più di lui, quindi, occorre a fra Paolo vincere timori e tristezze: «le qual perturbation a vui, che seti in solitudine, ve potria dar noia assai»<sup>54</sup>. Glielo scrive l'amico Gasparo, il quale conclude:

Siché tuto el pensier vostro sia in quella summa charità, sperando et certissimamente credendo che, se serem[m]o pur un poccho con lo affecto acostato a lui, non besogna molta altra satisfaction, perché lui à satisfato ex visceribus charitatis per amor nostro<sup>55</sup>.

Al dunque, il *Turmerlebnis* non ferma Gasparo Contarini nel mondo, così come non chiama fra Paolo Giustiniani fuori dell'eremo. Lascia, invece, l'uno e l'altro alle loro vie, e proprio perché la redenzione riguarda tutti i cristiani nelle loro molteplici diversità esistenziali, collocandosi — in più — all'interno dell'universale progetto di Dio. Da una parte, invero, l'uomo si unisce a Cristo su diversi livelli («benché tuti non possi haver tanta gratia di esser membri propinqui al capo»<sup>56</sup>); dall'altra, Dio «per oculi ma iusti iudicii dispone le cose nostre humane et le actioni de' diversi homeni a *diversi gradi*, de li quali alguni sono *altissimi*, alguni *mediocri* et alguni *bassi*»<sup>57</sup>. Sicché M. Gasparo mantiene distinti il merito e le vie della salvezza. Nella sua visione, i gradi destano un'eco nell'uomo, ma non nascono dall'uomo. Dio li dispone e li sigilla, e senza abbandonare nessuno a se stesso. Fra i singoli cristiani e le loro vie si interpongono la «vocazione divina»<sup>58</sup> e una singolare presenza della grazia. «La bontà divina» guida ognuno di noi «nel nostro sentier»<sup>59</sup>, dispensando «diverse gratie a diversi, secondo che a loro convengano»<sup>60</sup>; e in capo al Contarini non frullò mai l'idea di non tenerne conto. I «diversi gradi» son tutti percorsi dalla redenzione e compongono, insieme, la bellezza d'un «universo»:

li quali ... tuti, quando che con animo humile sono aceptati, risultano et in bene di coloro che li aceptano et etiam *in bene de l'universo*, primo effecto de sua Magiestà<sup>61</sup>.

Così il laico M. Gasparo scopre la fiducia di salvarsi all'interno d'un universo teologico, riposando quieto, non solo ne «la moltitudine di la città», ma altresì nella «bassezza de la vita civile»<sup>62</sup>: «tuto mi consolo et contentome di questo *grado humillimo*»<sup>63</sup>. Sa che Dio chiama alcuni a livelli di perfezione più alti e «altissimi»<sup>64</sup>.

#### 8. *Un desiderio del Contarini: «far l'estate all'eremo»*

a. Fra gli amici pronti a imbarcarsi, con destinazione Ravenna-Camaldoli, figura il Contarini, piuttosto appartato. Egli ha grande<sup>1</sup> o «grandissimo desiderio»<sup>2</sup> di ritrovarsi in compagnia di fra Paolo («star con vui»<sup>3</sup>) e di «ragionar» con lui<sup>4</sup>.

Poco alla volta, grazie alle descrizioni del Giustiniani, il suo desiderio si estende all'eremo. Se ne forma un'idea, più che arcadica, forestale e montana. Nel monastero vede il bosco («monasterio over boscho»<sup>5</sup>). Il «sanctissimo loco»<sup>6</sup> filtra la spiritualità del deserto nel verde delle abetaie, come in abissi marini, ed egli finisce con il dirlo semplicemente «bosco»: «in quel boscho»<sup>7</sup>; «con vui fra quelli boschi»<sup>8</sup>. Onde la punta di turismo («a solazo»<sup>9</sup>) e le scelte di stagione: «Passata la invernata, spero senza fallo vegnir a far qualche giorno con vui»<sup>10</sup>. Vorrebbe andarvi a Pasqua<sup>11</sup> o in «primavera»<sup>12</sup>, «dopo Pasqua»<sup>13</sup>; meglio ancora, in estate<sup>14</sup>. Che dice? L'intera estate bramerebbe egli trascorrere a Camaldoli con il suo fra Paolo: «fare questa aestate con vui»<sup>15</sup>; «questa aestate sarò con vui et poi la invernata vegnerà a repatriare»<sup>16</sup>.

Non sarà troppo? Ne dubita financo M. Gasparo, quando allenta le briglie sui desideri, che regola, quindi, passando da «qualche giorno»<sup>17</sup> o da un «qualche tempo, non però longo»<sup>18</sup> a misure estive e di più ampio respiro; e son quelle che predominano nel carteggio: «un mese»<sup>19</sup>; «un mese et più»<sup>20</sup>; «uno over do' mesi di questa aestate»<sup>21</sup>; «do' mesi»<sup>22</sup>; «a star con vui do' mesi al meno»<sup>23</sup>.

b. Lo dice e ridice, ma non si decide, per anni, a partire, impedito da cause di vario genere: dapprima, le «turbulentie de guerre», con pericolo di finir prigioniero dei Ferraresi, dei Bolognesi

e di chissà quant'altri<sup>24</sup>; poi lo «scisma»<sup>25</sup> e «le cose in la Romagna ... cusì travalgiate per le guerre»<sup>26</sup>; più avanti, la morte di Daniel Dandolo<sup>27</sup> e le emicranie croniche<sup>28</sup>.

Intanto, scrive, discutendo la vocazione sua e del Quirini, senza sfiorare, però, quella che lampeggia, or qui or là, fra gli amici rimasti a Venezia<sup>29</sup>. Altri, tuttavia, vorrebbero andare con lui da fra Paolo. Son molti. «Molti dicono di volere venire»<sup>30</sup>. Semplici desideri? M. Gasparo li soppesa, con una punta di realismo: «Non<sup>31</sup> so poi quanti resteremo»<sup>32</sup>. Fermo nel proposito giudica Trifone Gabriel<sup>33</sup> e ben deciso vede G. Battista della Torre<sup>34</sup>.

Alla fine, parte lui in compagnia di Alvise Calini e Niccolò Dolfin<sup>35</sup>. Un viaggio memorando. Con il suo carico interiore, nel 1515 raggiunge l'amico a mezza via, al Capitolo di Ravenna<sup>36</sup>, trascorrendo i giorni in struggenti conversari «ne l'horto di Classes»<sup>37</sup>. Gli potrebbe bastare. Invero, per quanto immagini petrarchesca o boschiva la pace di Camaldoli — come gli amici, che la confondono con un germe di vocazione<sup>38</sup> —, il Contarini desidera fra Paolo: solo, o ben più dell'eremo. Da amico cerca l'amico. Sente il bisogno delle sue conversazioni. Lo ha per guida e medico nel travaglio dello spirito<sup>39</sup>. Ma, infine, dal camaldolese si fa trascinare a Camaldoli<sup>40</sup>; e M. Gasparo, che immaginava già l'eremo «rimedio a la intranquillità» o «gran medicina a la ... vita» di Alvise Calini<sup>41</sup>, ne sperimenta, ora, il fascino nella persona: «In quelli pochi giorni»<sup>42</sup> le suggestioni della solitudine lo ammaliano e lo ammalieranno per sempre: «Et uno di mei grandi diporti — scriverà — è il redurme a memoria quel loco de l'heremo et quella quiete»<sup>43</sup>.

#### 9. *M. Gasparo «non più venetiano ma toscano»*

a. Umanista com'era, non poteva il Giustiniani non suggerire al Contarini un salto a Firenze: e l'amico non se lo fece ridire. Da Camaldoli scese nella città del giglio, dove, a loro volta, buoni umanisti ammiravano, ormai, i dotti di Venezia<sup>1</sup>, e dove rifulgeva l'amico Giuliano, al segno dei Medici<sup>2</sup>.

Nella città toscana M. Gasparo estese la rete delle amicizie, fra quelle che — di lontano<sup>3</sup> — piacevano a fra Paolo: Francesco Cattani detto il Diacceto, Cristoforo Marcello, Giovanni Rucellai,

Raffaele Pitti e Pier Francesco Galliano<sup>4</sup>. Ne nacquero, è ovvio, nuove esperienze culturali (il platonismo fiorentino) e religiose (le memorie savonaroliane). Alla loro luce, il severo discepolo di Padova cedeva al fascino di Firenze e della sua cultura. Non sapeva egli spiegarsene il motivo: «Non so io da qual causa sia processa questa affectione ne l'animo mio di quel paese et di quella città»<sup>5</sup>; tuttavia, ammaliato come da una «Circe», si sentiva «non più venetiano ma toscano»<sup>6</sup>.

b. Le conseguenze non si faranno attendere. Il suo aristotelismo si ammorbidirà, via via, divenendo più sensibile alle nuove tendenze filosofiche. Intanto, dalle amicizie camaldolesi e fiorentine si fa pilotare a un giudizio sul Savonarola.

Esposi l'episodio negli anni 1967 e precedenti<sup>7</sup>. Pubblicando l'*Ep.* 28, Jedin si era imbattuto in questo brano:

Per lettere del nostro gentilissimo Gagliano, me è significato Vostra Reverentia esser li a Firenze, credo per le cose de fra Hieronimo. Già molti giorni *vi scrissi quel che a mi pareva*, secondo che *per vui mi fu rechiesto*. Volentiera vorrei saper la opinion vostra et la determinatione di quello sacratissimo *Convento metropolitano*, et intender particolarmente le oppositione che li sono facte. Mi farete piacer se, senza incommodo vostro però, me ni darete aviso<sup>8</sup>.

In calce, lo storico germanico annotava: il «Convento metropolitano» è il monastero (camaldolese) di S. Maria degli Angeli in Firenze, dove il Giustiniani avrebbe discusso sui Piagnoni, giacché dal Dolfn<sup>9</sup> aveva ricevuto un opuscolo sul Savonarola<sup>10</sup>.

Tutto qui. Con l'esplorazione delle carte Giustiniani, invece, accadeva a me di poter aprire un altro discorso. Fra Paolo compilò una silloge di errori disseminati nelle prediche tenute dal Savonarola, l'anno in cui fu impiccato e bruciato: e questo nel 1516, «cum existimaret quod in synodo metropolitana florentina, ad quam vocatus iam fuerat, hec causa fr. is Hier(onym)i simul cum causa Meleti tractanda esset»<sup>11</sup>.

Dunque, nessun dubbio: il monastero camaldolese degli Angeli non c'entrava; l'amico Gasparo voleva conoscere quel che sul Savonarola si era detto nel sinodo fiorentino (del 1517), così come esplicitamente conferma il Giustiniani rispondendo al Contarini: «la opinion mia et la determinatione del concilio metropolitano

fiorentino cerca i scripti de F. Hier(onim)o Savonarola, et che oppositione li sono facte ... non harete per hora ... perché ... anchora non son io comparito in el sinodo ...»<sup>12</sup>.

c. È ovvio che l'episodio contribuisce a definire una datazione: l'*Ep.* 28 va ascritta al 1516 o al 1517<sup>13</sup>. Ma aggrediamo il vero problema: quello dei rapporti storici. A che cosa alludeva il Contarini scrivendo: «quel che a mi pareva, secondo che per vui mi fu richiesto»?<sup>14</sup> Ecco la mia risposta: invitato a preparare una relazione sul profeta Francesco Meleto per il sinodo fiorentino, come appare dalle lettere a P. A. Gammara<sup>15</sup>, a P. Orlandini<sup>16</sup> e allo stesso Meleto<sup>17</sup>, il Giustiniani credette in discussione il profetismo savonaroliano: un collegamento non occasionale<sup>18</sup>; ed essendo coscienzioso, volle ben prepararsi sul tema, analizzando gli scritti di fra Girolamo<sup>19</sup> oltre a quelli del Meleto<sup>20</sup>, e, per di più, chiedendo giudizi a personaggi di spicco. Uno degli interpellati fu il Dolfn, che gli spedì un opuscolo<sup>21</sup>; l'altro fu il Contarini, che inviò un parere: e precisamente quello a cui allude nella *Ep.* 28<sup>22</sup>.

Il parere ottenne una larga diffusione ad opera di fra Paolo; il che spiega quel che Giorgetti andava scrivendo fin dal 1919: «in più codici di cose savonaroliane è restata la copia di un Consiglio facto ... per Messer Guasparre vinitiano in Pieve di Sacco a dì 18 di settembre MDXVI ad istanza di fra' Paulo vinitiano, monaco nell'eremo di Camaldoli»<sup>23</sup>. Di fatto, il giudizio del Contarini circola senza cognome in non pochi manoscritti<sup>24</sup>, e da uno dei tanti, il Riccardiano 2053 ne cavò Giorgetti il testo per un'edizione parziale<sup>25</sup>.

Al lume di quanto raccoglievo, riusciva infine, palese che il «Guasparre» o «Guasparri veneziano» e il suo corrispondente «fra Paulo» camaldolese, altri non erano che Gasparo Contarini e fra Paolo Giustiniani<sup>26</sup>. L'uno e l'altro pervenivano a Firenze e al Savonarola per le vie di Camaldoli.

10. *Un sogno di mezza estate: il Contarini fra Roma e Camaldoli, alla corte d'un cardinale riformatore*

a. Nel 1514 circola una voce: che Leone X riservi a fra Pietro un

cappello cardinalizio. Un buon auspicio. Oggi ancora, storici autorevoli vedon nel proposito il segno della nuova politica veneziana avviata dal successore di Giulio II<sup>1</sup>. Così fra gli amici veneti il miraggio del galero destava i problemi sorti e sopiti con la monacazione del Quirini<sup>2</sup>. Alcuni lo rimproveravano di abbandonare la patria in pericolo, nel 1512. I medesimi l'esortano, ora, ad accogliere la porpora per tornare utile alla patria<sup>3</sup>. Il Contarini è di quelli. Accarezza l'idea<sup>4</sup>, ma inserendola in una visione più ampia. Dio ha donato alla Chiesa il giovane papa Leone perché provveda alla sua riforma. Tuttavia, per compiere la sua missione, il nuovo pontefice ha «bisogno de instrumenti idonei»<sup>5</sup>. Ecco un ruolo per il Camaldolese. Questa volta con una chiara vocazione. Nella voce di Leone X parla Iddio. Dio chiama fra Pietro alla «fatica»<sup>6</sup> per il rinnovamento della Chiesa, così come un giorno chiamò Pietro e Paolo all'apostolato. Potrebbe rispondere con un rifiuto?

Deh, frate Pietro mio, non sapeti vui che la Chiesa è drizzata dal Spirito Sancto ne le sue operatione? Non sapeti che el Summo Pontifice gerit vices Christi? Hor se questa vocatione vienne da lui contra vostra volgia, et con ogni vostra recusatione lui persiste, potetive persuadere che la non sia vocation divina? Voleti vui havere qualche visione per la qual questo cargo ve sia commesso? Certo non, che creda io<sup>7</sup>.

b. Esiste una difficoltà: «dal Spirito Sancto» fra Pietro fu «chiamato» alla «suprema vita contemplativa in lo Heremo»<sup>8</sup>, e per nessun motivo al mondo vorrebbe scendere da quell'altura nella «bassezza de la vita civile»<sup>9</sup>. Il Contarini la conosce di personale esperienza. In quella «profunda valle» precipita «in assai baratri»<sup>10</sup>, da quando gli mancò il soccorso dei frati Pietro e Paolo<sup>11</sup>. In un impeto «di furore»<sup>12</sup>; tuttavia, grida all'amico: Dovete scendere per «amore de Dio et de la Chiesa christiana»<sup>13</sup>. Con audacia e fiducia. In grazia della *caritas*, la discesa «non seria ... descenso ma ascenso»<sup>14</sup>.

Intanto M. Gasparo delinea all'amico una soluzione che andrebbe a genio ai devoti del paleomonachesimo<sup>15</sup>: vivere «parte ne l'heremo, parte in corte», a Roma<sup>16</sup>. Così scandendo le stagioni, il cardinale eremita offrirebbe un efficace buon esempio «a tuto el mondo», «et forsi ... assai prelati muteria el suo modo di viver

per vergogna almen, se non per altro rispetto. Et cusì, a poccho a poccho procedendo, forse pervegnessimo ad una aetate aurea», al veder la quale il Contarini «morèria poi contento»<sup>17</sup>.

Sull'«età dell'oro» si leva, quindi, un sogno ecclesiale, ma anche una personale speranza. Il cardinalato potrebbe far convivere i due amici, saldando la bassezza reale dell'uno alla bassezza apparente dell'altro. Come? All'amico disceso nella vita attiva della Chiesa, M. Gasparo si offre in qualità di collaboratore. Da laico, beninteso; ma parte in Roma e parte a Camaldoli:

Non desiderai mai cosa alguna magiormente quanto *viver con vui tuti li miei anni*. Ma poiché dal Spirito Sancto fosti chiamato a quella suprema vita contemplativa in lo heremo, a la qual non avendo io penne di aiungere, son solo rimasto in questa profunda valle senza guida alguna del mio vivere dapoì la partita vostra et di frate Paulo, et sono precipitato in assai baratri, ne li quali, essendo in vostra compagnia, mai seria precipitato, se da quella suprema descendesti in questa, ne la quale *in habito seculare potesse viver con vui*, niuna altra cosa me potria tenere che non *spendesse* questi anni che me resta de *la vita con el mio frate Pietro*. El qual descenso però per mia utilità non desidereria ma per la utilità comune. Et a vui, al fine, non seria stato descenso ma ascenso, essendo fondato ne l'amor de la gloria a Iesu Christo. Et questo che hora ve parre ascenso, se veramente considerate, è gran bassezza de animo et poccho amore del proximo ma inordinato di vui stesso<sup>18</sup>.

c. Che ne pensò il Quirini? Nessun lo può dire; anche perché morì, il camaldolese, in Roma il 23 settembre 1514, prima di vedersi recapitare l'invito a prendere il galero. Senza dubbio, invece, il sogno di M. Gasparo non brillò appena nel meriggio del 13 giugno. L'11 luglio, scriveva di nuovo a fra Pietro, con il desiderio di riverirlo cardinale entro «pochi mesi»<sup>19</sup>, e di nuovo indorava il sogno, ma con discrezione. Viveva nel «grado humillimo»<sup>20</sup> della vita: la secolare; «involto in mille errori», bramava «una volta pervenire a qualche più alto grado di viver»<sup>21</sup>. La fiducia di salire si appoggiava alla speranza di tornare insieme al Quirini (e al Giustiniani).

Aveva deciso di «inromitarsi»? No. Sperava di lavorare alla corte del cardinale eremita. Per quella via, fra Roma e Camaldoli, la sua «bassezza» sospirava pur sempre all'«altezza» dei due amici:

... ben poteti vui (= fra Pietro) et lui (= fra Paolo) cognoscere

quanto siati obligati a sua infinita bontade, che se ha dignato di exaltarvi a cusì excelente vita. Sed quis scit, an de stercore *erigat aliquando pauperem* (= Gasparo)?

Haveria molto bisogno de la conversation di qualche persona, la quale mi consilgiasse et porgesse adiuto, et breviser facesse quel officio che facevati vui quando vivevamo insieme. Ma chi sa, *forse anchora non mi serà negato el viver con vui*. Interim ringratierò Dio de la mia humiltà et basseza, et vui el lodarete di la vostra alteza <sup>22</sup>.

#### NOTE

<sup>1</sup> Per ovvie ragioni di spazio, riduco all'indispensabile i rinvii bibliografici — che corrono, del resto, lungo gli altri contributi raccolti nel volume. Oltre ad alcuni segni diacritici ( < > per le integrazioni, [ ] per le espunzioni), uso talune sigle o abbreviature:

- AC = I. B. MITTARELLI - A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, Venezia 1775 ss. (con IX rinvio a vol. IX, Appendix)
- ALBERIGO, *Vescovi* = G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al concilio di Trento*, Firenze, (1959)
- , *Vita* = G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, in «Studi veneziani», 16 (1974), pp. 177-225
- BEMBO = *Prose e Rime di Pietro Bembo*, a cura di C. Dionisotti, Torino 1978
- Carteggio* = PAOLO GIUSTINIANI, *Carteggio eremitico*, a cura di E. Massa (in corso di stampa)
- CERVELLI = INNOCENZO CERVELLI, *Storiografia e problemi intorno alla vita religiosa e spirituale a Venezia nella prima metà del '500*, in «Studi Veneziani», 8 (1966), pp. 447-476
- CESSI = R. CESSI, *Paolinismo preluterano*, in «Atti della Acc. Naz. dei Lincei, serie VIII, Rendiconti, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 12 (1957), pp. 3-30
- Cogitationes* = PAOLO GIUSTINIANI, *Cogitationes quotidiane de amore Dei*, a cura di E. Massa, in TLF II
- DELPHINI *Epist.* = PETRI DELPHINI *Epistolarum volumen*, Venezia, «arte et studio Bernardini Benalii impressoris», 1524
- DBI = *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma 1960 ss.
- DIP = *Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma 1974 ss.

- JEDIN, *Camaldoli* = *Contarini und Camaldoli*, a cura di H. Jedin in «Archivio Italiano per la storia della pietà», 2 (1959), pp. 51-117, con la tiratura a parte (1953), di pp. 3-67, qui cit. (con emendamenti, di cui indico solo i notevoli) per ciascuna *Epistola* di M. Gasparo
- , *Chiesa* = H. JEDIN, *Chiesa della fede, Chiesa della storia*, Brescia (1972)
- , *Concilio I* = H. JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, I, Brescia 1949
- , *Concilio II* = H. JEDIN, *Il concilio di Trento*, I, Brescia (1973)
- L'eremo* = E. MASSA, *L'eremo e la Bibbia ebraica in lettere inedite di Pietro Bembo, Paolo Giustiniani e loro amici* (in stampa)
- ROSS = J. B. ROSS, *Gasparo Contarini and His Friends*, in «Studies in the Renaissance», 17 (1970), pp. 192-233.
- TLF = B. PAOLO GIUSTINIANI, *Trattati, lettere e frammenti dai manoscritti originali dell'Archivio dei Camaldolesi di Monte Corona nell'eremo di Frascati*, a cura di E. Massa, Roma 1967 ss.
- TRAMONTIN = SILVIO TRAMONTIN, *Un programma di riforma della Chiesa per il concilio Lateranense V: il Libellus ad Leonem X dei veneziani Paolo Giustiniani e Pietro Quirini*, in *Venezia e i concili*, Venezia 1962, pp. 67-93

#### Note a I, c. 1

- <sup>1</sup> *Concilio I*, p. 128.
- <sup>2</sup> *Concilio II*, p. 167.
- <sup>3</sup> *Camaldoli*, p. 6.
- <sup>4</sup> *Chiesa*, p. 628.
- <sup>5</sup> *Vescovi*, p. 60.
- <sup>6</sup> *Vita*, p. 178.
- <sup>7</sup> TRAMONTIN, pp. 68 s.
- <sup>8</sup> Cf. Tusc. FI, nn. 82 e 89 (TLF I, pp. 46 s.); *Carteggio*, 8 e 7.
- <sup>9</sup> Cf. *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, a cura di P. S. Allen, I (Oxford 1906), p. 61, 160 s.; *ibid.*, V (1924), p. 245 (ep. 1347, 252 ss.); ERASMI *Adagia*, II, III, 48 «Homo bulla», in *Opera omnia*, Lugduni Batavorum, II (1703), col. 502. «Amico» assai «del Bembo e del Navagero», «esperto di latino, greco, ebraico, filosofia, astrologia e matematica», «amava dilettersi di componimenti poetici sia in latino che in volgare» (CERVELLI, p. 461); ma v. ora DBI, 17 (1974), pp. 668-673 (F. LEPORI).
- <sup>10</sup> TRAMONTIN, p. 69.
- <sup>11</sup> Sul nipote Francesco, v. TLF I, Introduzione, pp. XIII ss. L'obiezione non scemerebbe qualora il nipote Francesco, invece d'un Giustiniani, fosse un Contarini (figlio di Donato): cf. TLF I, Tusc. FI, Index F e nn. 55, 58, 63 (TLF I, pp. 25 e 41-43); JEDIN, *Camaldoli*, p. 42, nota a 29.
- <sup>12</sup> Cf. *infra*, capp. 6-7.
- <sup>13</sup> Cf. *L'eremo*, I, 1-4.
- <sup>14</sup> Cf. *infra*, II, 4, a, nel testo cit. con nota 7.

- <sup>15</sup> Cf. TLF I, Indici, I, 3 «I destinatari» (pp. 524 s.).  
<sup>16</sup> *Ibid.*, I, cit. (p. 525) con Indici, I, 2 «Gli scriventi» (p. 523).  
<sup>17</sup> Cf. TLF I, Indici, I, 2-3 (pp. 522 e 525).  
<sup>18</sup> M. Gasparo va «per visitar el Magnifico Giuliano» in *Ep.* 1; p. 11, 6.  
<sup>19</sup> Cf. *infra*, cap. 2, c; 4, a.

#### Note al cap. 2

- <sup>1</sup> *Chiesa*, p. 628.  
<sup>2</sup> *Vita*, pp. 177 s.  
<sup>3</sup> Cf. B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al XVI*, Firenze (1958), pp. 167 s., 285 s., 288 ecc.  
<sup>4</sup> *Chiesa*, p. 628.  
<sup>5</sup> *Vita*, p. 177.  
<sup>6</sup> Cf. *Ep.* 11; p. 37, 6-8, cit. *infra*, cap. 3, c.  
<sup>7</sup> Il Giustiniani infila ancora versi e sonetti in *Cogitationes*, XXIII, XXVII-XXVIII, XXX, XXXI, XXXV, XXXVII e XLIII (TLF II, pp. 101 s., 107 s., 110, 111 s., 114 s., 116 e 122) e nei Mss.: cf. TLF I, Indici, II, 10 (TLF I, p. 540). Per i canzonieri veneti, v. DBI 17, p. 672.  
<sup>8</sup> CESSI, p. 30, nota 89.  
<sup>9</sup> *Chiesa*, p. 629.  
<sup>10</sup> TRAMONTIN, p. 69.  
<sup>11</sup> *Chiesa*, pp. 628 s.

#### Note al cap. 3

- <sup>1</sup> TRAMONTIN, p. 69 (cf. *supra*, cap. 1, note 8 e 9).  
<sup>2</sup> *Chiesa*, p. 628.  
<sup>3</sup> L. cit.  
<sup>4</sup> 10 dicembre 1508 / 23 marzo 1509 - 24 febbraio 1510.  
<sup>5</sup> *Concilio I*, p. 128.  
<sup>6</sup> *Concilio II*, p. 167.  
<sup>7</sup> *Vita*, p. 201.  
<sup>8</sup> L. cit.  
<sup>9</sup> *Vita*, p. 184.  
<sup>10</sup> *Ep.*, 11; p. 37, 6-8.

#### Note al cap. 4

- <sup>1</sup> *Concilio I*, p. 128; *Concilio II*, p. 167.  
<sup>2</sup> TRAMONTIN, p. 68.  
<sup>3</sup> Ne discorro nell'Introduzione premessa al *Carteggio*. Cf. DELPHINI *Epist.*, IX, 65 ss. Sul personaggio v. E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze (1961), pp. 213 ss. Per la denominazione dell'abbazia camaldolese, v. i documenti menzionati in AC I, 64 e in V. MENEGHIN, *S. Michele in Isola di Venezia*, Venezia 1962, I, pp. 4-7. Gli isolotti di S. Michele e di S. Cristoforo, uniti in epoca moderna (v. MENEGHIN, II, pp. 90-94), costituiscono oggi l'area cimiteriale della città di S. Marco.  
<sup>4</sup> Lo dice «loro ispiratore» «probabilmente»: p. 69.

- <sup>5</sup> *Concilio I*, p. 128. Ne dipende TRAMONTIN, p. 68.  
<sup>6</sup> *Concilio II*, p. 167.  
<sup>7</sup> *Concilio I*, p. 128.  
<sup>8</sup> *Concilio II*, p. 167.  
<sup>9</sup> *Chiesa*, p. 629. P. Canal sarebbe stato uno dei «frequentatori più assidui» secondo DBI 17 (1974), p. 671.  
<sup>10</sup> Lo dice il Giustiniani al Tiepolo nel Tusc. F I, n. 199, f. 323r (TLF I, p. 67).  
<sup>11</sup> Lo confida Tommaso al fratello Giacomo nel Tusc. F I, n. 206, f. 328r (TLF I, p. 68).  
<sup>12</sup> Nel Tusc. F I, n. 185, f. 310r (TLF I, p. 64).  
<sup>13</sup> Cf. *Cogitationes*, Prefatio 15 (TLF II, pp. 12 s.).  
<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, Prefatio 19 (TLF II, p. 19).  
<sup>15</sup> Cf. *Carteggio*, ep. 8; v. anche AC VII, 396.

#### Note al cap. 5

- <sup>1</sup> Tusc. Q III, n. 4, ff. 21r s. (TLF I, p. 260).  
<sup>2</sup> L. cit.  
<sup>3</sup> Cf. *Cogitationes*, LIX, 2 ss. (TLF II, p. 150, 28 ss.).  
<sup>4</sup> *Ibid.*, LVIII, 1 e 3 (TLF I, pp. 149, 24 e 150, 8 s.).  
<sup>5</sup> *Ibid.*, LIX, 2 (TLF II, p. 150, 25 s.).  
<sup>6</sup> *Ibid.*, Prefatio, 16 (TLF II, p. 15, 20 ss., in terza colonna).  
<sup>7</sup> L. cit. (p. 14, 12 ss.).  
<sup>8</sup> L. cit. (p. 15, 12 ss., in prima, seconda e terza colonna).  
<sup>9</sup> *Carteggio*, ep. 8, 8 ss.  
<sup>10</sup> *Ep.* 2; p. 13, 1 (ora in *Carteggio*, ep. 74).  
<sup>11</sup> Cf. *supra*, cap. 4, a.  
<sup>12</sup> *Camaldoli*, p. 13, nota a 1.  
<sup>13</sup> *Carteggio*, ep. 47, 83 ss., con ep. 58, III, 8 ss.  
<sup>14</sup> Cf. L. H. COTTINEAU, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, II, Macon 1937, col. 1942.  
<sup>15</sup> Cf. *supra*, cap. 1, a.

#### Note al cap. 6

- <sup>1</sup> *Concilio II*, p. 167.  
<sup>2</sup> C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1980, p. 78.  
<sup>3</sup> Cf. *supra*, cap. 2, nota 3.  
<sup>4</sup> Cf. *supra*, cap. 1, b; c. 2, b.

#### Note al cap. 7

- <sup>1</sup> BEMBO, pp. 699-703.  
<sup>2</sup> Ambr. S 99 sup., sul quale v. BEMBO, p. 699, nota 1.  
<sup>3</sup> L'interpretazione delle sigle viene dal Dionisotti (BEMBO, p. 699, nota 2).  
<sup>4</sup> Cf. *supra*, cap. 6.  
<sup>5</sup> BEMBO, p. 701.

<sup>6</sup> L. cit.

<sup>7</sup> L. cit.

<sup>8</sup> BEMBO, p. 702. La licenza si dava alle dame che si accoglievano «di stato e di chiaro e valoroso ingegno», mentre «per compagno» appena l'«uomo» aveva da essere «dotto e litterato» (BEMBO, p. 701).

<sup>9</sup> Cf. *supra*, cap. 2, nota 7.

<sup>10</sup> Cf. *supra*, cap. 3, a-b. Il Dionisotti lo definisce «uno dei migliori e più degni amici di giovinezza del Bembo», che «più volte lo ricorda» (BEMBO, p. 526, nota al sonetto XXIV) già nella lettera a V. Quirini del 10 dicembre 1506 (*Opere*, ed. 1729, III, pp. 112-115; cf. *L'eremo*, I, 5).

<sup>11</sup> BEMBO, p. 700.

<sup>12</sup> BEMBO, p. 702.

<sup>13</sup> *Carteggio*, ep. 6.

#### Note a II, cap. 1

<sup>1</sup> Ne discorro in *L'eremo*, Premesse, 4; I, 5-6.

<sup>2</sup> Cf. *Carteggio*, ep. 2, 75-94.

<sup>3</sup> *L'eremo*, IV, 1. Il documento in *Carteggio*, 4.

<sup>4</sup> Per l'uso dei libri del Bessarione, cf. Tusc. II bis, n. 214, ff. 374v-376v (TLF I, p. 159).

<sup>5</sup> Cf. *Cogitationes*, Prefatio, 19 (TLF II, p. 19).

<sup>6</sup> Cf. *Carteggio*, ep. 20 A, 23 ss.; B, 16 ss.

<sup>7</sup> Cf. *supra*, I, 2, b con nota 6.

<sup>8</sup> *Carteggio*, ep. 13.

<sup>9</sup> I rapporti del Giustiniani in *Carteggio*, epp. 15 e 19.

<sup>10</sup> *Ibid.*, ep. 13, I, 54-77.

<sup>11</sup> *Ibid.*, ep. 13, I, 23-53.

<sup>12</sup> *Ibid.*, ep. 13, III, 33-41.

<sup>13</sup> *Ibid.*, ep. 13, I, 31-32.

<sup>14</sup> In particolare nel *De professione religiosorum* (ed. Vahlen 1869); cf. L. VALLA, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di G. Radetti, Firenze (1953), pp. 377 ss.; in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin (= La letteratura italiana. Storia e testi, 13), Milano e Napoli (1952), p. 566 ss. Ne dissertano, fra gli altri, M. FOIS, *Il pensiero cristiano di L. Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma 1969, pp. 261 ss. e R. L. GUIDI, *Aspetti religiosi nella letteratura del Quattrocento*, I, Vicenza 1973, pp. 79 ss.: dove, peraltro, la collocazione storica non tien conto del filone, diciamo così, cattolico, con la conseguenza di ridurre il Valla al solo «animus» «pre-eretico» (come accade al Guidi in I, pp. 105 s.).

<sup>15</sup> Richiamando all'esperienza spirituale interiore i cristiani sommersi da una religiosità esteriorizzata e superstiziosa, Erasmo aggredisce quelle che chiama «humanas ... traditiunculas» o, più semplicemente, «Iudaismum quemdam». Nel falò butta il «superstitiosum ... religiosorum genus», ossia coloro che ogni bene «in monachatum conantur detrudere, perinde quasi extra cucullam Christianismus non sit» (*Enchiridion*, c. 13; in «Opera omnia», V, Lugduni Batavorum 1704, 65). In nome della libertà e della semplicità cri-

stiana egli lancia lo slogan: «Ogni cristiano si voti interamente a Dio nel battesimo»; e non solo con le sottili ironie de *I colloqui* (ed. italiana a cura di G. P. Brega, Milano 1967, «Le esequie serafiche», p. 420), ma anche non la pacata omiletica dell'*Enchiridion militis christiani* (c. 8; ed. cit., 23) «Ardua quaedam et paucissimis, etiam monachis, cognita res est mori peccato, mori desideriiis carnalibus, mori mundo. Et haec est communis omnium Christianorum professio. Hoc iam olim in baptismo deierasti. Quo voto quid possit accedere sanctius aut religiosius?». Onde il giudizio dell'*Enchiridion*: «Monachatus non est pietas, sed vitae genus, pro suo cuique corporis ingeniique habitu vel utile vel inutile» (c. 13; ed. cit., 65).

<sup>16</sup> *Chiesa*, p. 626.

<sup>17</sup> Cf. C. EGGER, s. v. «Devozione moderna», in DIP III, 1976, 457. I devoti della vita comune («non sumus religiosi, sed in saeculo religiose vivere nitimur et volumus») al concilio di Costanza furono difesi da autori non ignoti al Giustiniani: il Gerson e il d'Ailly. Al riguardo, v. E. ISERLOH, *Die Devotio moderna in Die mittelalterliche Kirche*, Friburgo 1968, pp. 530-532; R. R. POST, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leida 1968, pp. 289-292; v. anche L. ABRAMOWSKI, *Johann Gerson, De consiliis evangelicis et statu perfectionis*, in *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer*, Neukirchen 1969, pp. 63-78.

Su vita attiva e contemplativa, in generale, nel tardo medioevo e nell'età umanistica, v. i rilievi e la bibliografia offerti da ALBERIGO, *Vita*, pp. 216-221.

<sup>18</sup> Cf. S. TRAMONTIN, s. v. «Canonici Secolari di San Giorgio in Alga», in DIP II, 1975, 154-158.

<sup>19</sup> Cf. R. GUARNIERI, s. v. «I Gesuati», in DIP IV, 1977, 1123-1126. Sui rapporti fra i Gesuati di Venezia e i Camaldolesi di Murano cf. G. DUFNER, *Geschichte der Jesuaten*, Roma 1975, p. 380.

<sup>20</sup> *Carteggio*, ep. 13, I, 1: «perché noi non conoscemo le forze nostre».

<sup>21</sup> Il Giustiniani va incontro a un netto capovolgimento fra solitudine in città e attivismo irrequieto nell'eremo (v. Tusc. F VII, n. 26; TLF I, p. 186): nel che vedrebbe fallire la sua vocazione monastica, al dire del CESSI (pp. 11 ss.), il quale non tien conto della «sollicitudo fraternae caritatis», ossia del normale attivismo intrinseco alle comunità cenobitiche. Cf. *infra*, cap. 7, nota 39.

<sup>22</sup> *Carteggio*, ep. 13, I, 15 s. e 45; II, 36 s. e 49 ss.

<sup>23</sup> *Carteggio*, ep. 13, II, 53 ss.

<sup>24</sup> *Carteggio*, ep. 14.

<sup>25</sup> Tusc. Q I, n. 40, f. 215v (TLF I, p. 240).

#### Note al cap. 2

<sup>1</sup> Alberigo sottolinea «anche» questo aspetto (*Vita*, p. 192; *ibid.*, cf. p. 190).

<sup>2</sup> Cf. *supra*, cap. 1. Cf. *Carteggio*, ep. 16, 4 ss., dove il Quirini dichiara: con «la nova mutatione» di Tommaso, «son gionto alla sprovvista in cosa che per hora non mi pensava mai».

<sup>3</sup> *Carteggio*, ep. 28, II/2, 132-138.

<sup>4</sup> Cf. *infra*, cap. 6, nota 6.

<sup>5</sup> A dire il vero il «tipico itinerario commerciale veneziano» (ALBERIGO, *Vita*,

p. 182) diviene per il Giustiniani un personale pellegrinaggio in Terra Santa.

<sup>6</sup> Cf. C. R. VON HÖFLER, *Depeschen des venezianischen Botschafters bei Erzherzog Philipp Dr. Vincenzo Quirino, 1505-1506*, in «Archiv für österreichische Geschichte», 66 (1885), pp. 47-256; la *Relazione di Borgonia ... letta in Pregadi da Vincenzo Quirini l'anno 1506* in E. ALBÈRI, *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, serie I, vol. I (Firenze 1839), pp. 1-30; M. BRUNETTI, *Alla vigilia di Cambrai. La legazione di Vincenzo Quirini all'imperatore Massimiliano, 1507*, in «Archivio veneto-tridentino», 10 (1926), pp. 1-108; la relazione in ALBÈRI, *Relazioni*, I, 6, pp. 5-58; v. anche H. LUTZ, *Vincenzo Querini in Augsburg 1507*, in «Historisches Jahrbuch», 74 (1955), pp. 200-212. Vedi anche V. CIAN, *A proposito d'un'ambasceria di M. Pietro Bembo*, in «Archivio Veneto», 30 (1885), pp. 355-407, per il ritorno di fra Pietro Quirini alla diplomazia, in grazia di Leone X, nel 1514.

<sup>7</sup> Tusc. Q. I, n. 40, f. 216r e v (TLF I, p. 240).

<sup>8</sup> *Ibid.*, f. cit.

<sup>9</sup> Lo si ricava da una lettera di fra Paolo a Girolamo di Solana (Tusc. Q II, n. 23, ff. 198v-199r; TLF I, p. 254).

<sup>10</sup> Cf. *infra*, cap. 4, a e c. A parte il fatto che, propenso già al chiostro, si dispone ben presto a seguire l'esempio di Tommaso (*Carteggio*, 16, IV-V: 15 luglio 1510), il dr. Vincenzo assicura subito l'amico: la «nova mutatione dell'animo vostro ... non ha punto turbato il mio pensiero. Né ... crediate ch'io voglia rumpere l'incominciata nostra compagnia, né che pure mi pensa che voi, per il novo vostro pensiero, l'habiate rotta. Anzi, più tosto mi credo che voi sarete buona cagione di tirar li compagni vostri in qualunque loco che voi sarete, se non come voi voreste, almen com'essi potranno» (*ibid.*, III, 25-30).

<sup>11</sup> In ordine a questa vicenda, si può ben ridurre il «circolo» a un «triangolo» (Tommaso all'apice; Vincenzo e Gasparo agli angoli di base), come fa il Ross (pp. 195 s.), che declassa il Tiepolo, il Gabriel, l'Egnazio e il Giorgi a semplici «tangenti», per confinare, poi, gli altri amici in un «cerchio» più vasto e più vario.

<sup>12</sup> Cf. *infra*, cap. 6, a.

#### Note al cap. 3

<sup>1</sup> Tusc. Q IV, n. 21, f. 370r-v (TLF I, p. 295).

<sup>2</sup> *Carteggio*, ep. 2, 95-98.

<sup>3</sup> *Carteggio*, ep. 29, 24 dicembre (1510), 142-144.

#### Note al cap. 4

<sup>1</sup> Cf. *infra*, cap. 6, a.

<sup>2</sup> *Carteggio*, ep. 28, II/2, 19-21 e 122-130; 39, I, 16-19.

<sup>3</sup> *Carteggio*, ep. 16, IV-V.

<sup>4</sup> Ad es., v. il documento cit. *infra*, con la nota 7. A dire il vero, la vicenda spirituale del «chierico» G. B. Cipelli ha dei chiaroscuri e vuole una disanima che neppure il *Carteggio* sembra in grado di risolvere. Ad ogni buon conto, il 13 maggio 1511, il buon latinista si mostra sicuro. A Camaldoli andrà; quel che ignora, è se vi resterà. Ha fiducia nel rapporto e nell'esperienza del Giusti-

niani; vuole, tuttavia, vedere con i suoi occhi ed sperimentare di persona: «Quando sia per esser la venuta mia anchora vi diffinisco: il tempo prestituisse il Quirino nostro, il qual a la più lunga va ne l'autumno. Hora vi giungo anchora questo: di volervi venir non solum per vedervi, ma per considerer ben il tuto di quanto in più vostre lettere ne haveti scritto; a le quali né voglio né posso detraher un ponto di fede; pure la presentia, il veder, il conversar con voi, con li altri padri credo potranno molto» (*Carteggio*, ep. 81, 25-30).

<sup>5</sup> Cf. *supra*, I, capp. 1-3.

<sup>6</sup> Ne delineo le vicende in *L'eremo*, I, 1, ss.

<sup>7</sup> *Carteggio*, ep. 82, II/5, 20-47.

<sup>8</sup> Marco Musuro, di Creta (1470 ca. - 1517), lavorò in Venezia per Aldo Manuzio e insegnò lingua greca all'università di Padova: v. D. J. GEANAKOPLIS, *Bisanzio e il Rinascimento. Umanisti greci a Venezia e la diffusione del greco in Occidente (1400-1535)*, Roma 1967, pp. 127-193.

<sup>9</sup> Cf. *supra*, c. 1; v. il testo cit. nella nota seguente.

<sup>10</sup> *Carteggio*, ep. 82, II/5, 29.

<sup>11</sup> *Carteggio*, ep. 82, II/5, 40.

<sup>12</sup> Nell'ed. Jedin «Priore».

<sup>13</sup> *Ep.* 6; p. 21, 28-33.

#### Note al cap. 5

<sup>1</sup> Cf. *supra*, I, cap. 1, a: «Il circolo chiuso».

<sup>2</sup> *Ibid.*, 2: «Il circolo aperto».

<sup>3</sup> Seppure con cautela: v. *Carteggio*, 16, III, 1 ss. (15 luglio 1510); 17, I, 4-6 (1° agosto).

<sup>4</sup> Sull'Augurelli v. DBI, 4 (1962), pp. 578-581 (R. WEISS).

<sup>5</sup> Cf. *supra*, cap. 1, a-b.

<sup>6</sup> Cf. *supra*, cap. 1, c.

<sup>7</sup> *Ep.* 8; pp. 28 s.

<sup>8</sup> Ad es. in una preghiera trasmessa dal Tusc. Q IV, n. 20, ff. 365r-368v (TLF I, pp. 294 s.).

#### Note al cap. 6

<sup>1</sup> Vedi il testo cit. *supra*, cap. 4, nota 13.

<sup>2</sup> Del Giustiniani scrive: «el qual sopra tuti amava, et haveva proposto una guida al viver mio, senza pur vederlo» (*Ep.* 1; p. 11, 8-9). E continua: «Essendo vui di qui ..., le parole, lo exemplo vostro era al viver mio un continuo spiron, un porto al qual me pareva poter securamente rincorer in tute le mie adversità. Hora quasi nave in mezzo el mar senza governo son rimasto» (*ibid.*, p. 11, 21-24). Qualcosa di simile, poi, scriverà al Quirini: «Quante volte credete vui, Messer Vincentio mio, che, retrovandome in grandissima perturbation di mente, il vegnir a star con vui et ragionar con vui me rendesse un animo quietissimo, de perturbatissimo? Et quante volte, dapoi che seti partito, credete vui che io in simel occorrentie ve habbi desiderato et hora ve desidero?» (*Ep.* 5; p. 20, 6-11).

<sup>3</sup> *Ep.* 14; p. 46, 13.

<sup>4</sup> Il Contarini lo scrive richiamandosi ad ambedue gli amici: «a la qual, non havendo io penne di aiungere, son solo rimasto in questa profunda valle senza guida alcuna del mio vivere dapoi la partita vostra e di frate Paulo, et sono precipitato in assai baratri, ne li quali, essendo in vostra compagnia, mai seria precipitato» (*ibid.*, p. 46, 13-16).

<sup>5</sup> Cf. *Ep.* 1; p. 11, 12-15 (ora in *Carteggio*, ep. 49).

<sup>6</sup> Vedi quanto scrive la lettera del 1512, che gli AC attribuiscono al Contarini. L'autore, venuto a sapere che il Quirini in Camaldoli si era consacrato per sempre alla solitudine, lamenta il danno che ne viene a lui personalmente e alla patria, precisando: «abs te percipide audissem quibusnam impulsus rationibus civilem vitam et urbanam consuetudinem tam repente tamque praeter opinionem deseruisses» (AC IX, 539). Cf. *supra*, cap. 2, b.

<sup>7</sup> Lo dichiara esplicitamente il Contarini il 10 marzo 1512: «quando el nostro Messer Vincentio se parti da nui per vegnir a l'heremo, poccho men che firmamente io tenni che el venisse per intrar ne la religione, et molti messi per avanti me ne havea adveduto» (*Ep.* 9; p. 31, 8-10). Vedi anche *Ep.* 4; pp. 17, 29-18, 2: «Venendo el nostro Messer Vincentio Quirino a trovarve, seria venuto el tempo di satisfar a la promessa ... de rivederve ... Niente di meno, ... non havendo io el pensier che ha Messer Vincentio di restar de li ...».

<sup>8</sup> *Ep.* 5; p. 19, 27 ss.

<sup>9</sup> *Ep.* 9; p. 31, 11-12.

<sup>10</sup> *Ep.* 5; p. 20, 31. Il Contarini ribadirà l'idea nell'*Ep.* 9 (p. 31, 30-32: «Me sforzai etiam di dimostrare che ... in tute (= le vie) era periculo et in tuti li modi de viver ge era strada di salute».

<sup>11</sup> *Ibid.*; p. 21, 17.

<sup>12</sup> *Ep.* 7; p. 24, 24 s.

<sup>13</sup> *Ep.* 5; p. 20, 35-38. La pluralità delle vie, che sgorga dal principio universale ed unico della salvezza (i meriti di Cristo), orienta le vocazioni e le disponibilità personali nei due sensi: alla vita civile o alla solitudine. È quanto deduce Tommaso nel dialogo più intimo che in materia sostiene con Gasparo nell'autunno del 1510, quand'è ormai sulla via di Camaldoli. Sussurra a lui l'amico, prima che al dr. Vincenzo, un principio: «Si può molto ben, senza esser né monaco né solitario, salvarsi» (*Carteggio*, ep. 28, II, 2, 16). Il futuro eremita l'accoglie in pieno, e tuttavia discorda nelle applicazioni personali, non ritrovando in sé «le forze» di cui dovrebbe disporre per collaborare alla salvezza, battendo, giorno dopo giorno, le insidie del secolo: «Et se si pol, stando in patria, in la casa sua, ben viver et salvarsi, ch'io nol negerei per niente, è certo più difficil cosa a quelli che sono debelli come sòn io. Cognosco in parte le forze mie che non sono bastanti a combater a fronte a fronte con molti inimici, che ne la casa mia et ne la patria mi stariano sempre ai fianchi; più sicuro mi ha parso fugire» (*ibid.*, 81-85; cf. ALBERIGO, *Vita*, p. 188). Egli deriva, così, la «fuga saeculi» non da pretese di superiorità o di privilegio (sulle idee correnti v. ALBERIGO, *Vita*, pp. 197, 211 s., 218 s. e 223), bensì da una esistenziale coscienza di fragilità e da una consequenzialità — ed umile — ricerca di protezione o cautela: «Mi ricordo di tanti che hano eleta la solitudine per più sicura, che non me vergonio esser nel numero di quelli che non li ha bastato l'animo di combater» (*Carteggio*, ep. 28, II, 2, 86 s.).

<sup>14</sup> *Ibid.*; p. 20, 38 s.

<sup>15</sup> *Ep.* 7; p. 24, 7. *Ibid.*, v. p. 24, 4, 13 e 15.

<sup>16</sup> Cf. *Ep.* 7; pp. 23, 18 («perfection excedente quasi la condition humana»), 33 («troppo gran difficoltà») e 24, 8 («imprese cusì ardue»).

<sup>17</sup> *Ep.* 7; p. 23, 25 s.

<sup>18</sup> *Ep.* 5; p. 21, 8 s.

<sup>19</sup> Cf. *supra*, I, cap. 4.

<sup>20</sup> *Ep.* 5; p. 21, 13.

<sup>21</sup> *Ibid.*; p. 21, 13-16.

<sup>22</sup> Cf. *infra*, cap. 7, c.

#### Note al cap. 7

<sup>1</sup> *Ep.* 1; p. 12, 4 s.

<sup>2</sup> *Ep.* 4; p. 18, 2 s.

<sup>3</sup> *Ep.* 2; p. 13, 29-32.

<sup>4</sup> *Ep.* 9; p. 33, 3-8.

<sup>5</sup> *Ep.* 3; p. 16, 15-21: «... Voria volentieri seguir uno modo medio, el qual assai volte me penso, né so ritrovarlo».

<sup>6</sup> *Ibid.*; p. 17, 20.

<sup>7</sup> *Ep.* 22; p. 56, 13.

<sup>8</sup> Cf. *supra*, cap. 1.

<sup>9</sup> *Ep.* 22; p. 56, 18.

<sup>10</sup> *Ep.* 22; p. 56, 26 s.

<sup>11</sup> *Ibid.*; p. 56, 27-30.

<sup>12</sup> *Ep.* 12; p. 32, 10 s.

<sup>13</sup> *Ep.* 13; p. 42, 18-27.

<sup>14</sup> *Ep.* 15; p. 47, 28.

<sup>15</sup> *Ep.* 13; p. 42, 23 s.; *Ep.* 15; p. 47, 33.

<sup>16</sup> *Ep.* 14; p. 46, 13.

<sup>17</sup> *Ep.* 9; p. 31, 24-25 e 30 s.

<sup>18</sup> *Ep.* 14; p. 46, 13.

<sup>19</sup> *Ibid.*; p. 44, 4.

<sup>20</sup> *Ibid.*; p. 44, 9.

<sup>21</sup> *Ep.* 10; p. 34, 35.

<sup>22</sup> *Ep.* 9; p. 31, 31.

<sup>23</sup> *Ep.* 15; p. 47, 23.

<sup>24</sup> *Ep.* 13; p. 42, 27.

<sup>25</sup> *Ep.* 14; p. 46, 14.

<sup>26</sup> *Ibid.*; p. 46, 19.

<sup>27</sup> *Ep.* 13; p. 42, 6 e 23.

<sup>28</sup> *Ibid.*; p. 42, 22.

<sup>29</sup> *Ep.* 15; p. 47, 33.

<sup>30</sup> *Ep.* 14; p. 44, 1-8.

<sup>31</sup> ALBERIGO, *Vita*, p. 211.

<sup>32</sup> *Vita*, p. 223.

<sup>33</sup> Cf. JEDIN, *Chiesa*, pp. 612 s.: «Non aveva davvero voluto denigrare l'ideale

della vita monastica in sé: era ben convinto che la *vita contemplativa* fosse da porsi più in alto della *vita attiva*, anche se era del parere che la seconda offrisse maggiori occasioni di esercitarsi nella carità e di acquistare meriti». Nella sostanza, il Contarini «aveva manifestato i suoi dubbi che» il dr. Vincenzo «fosse tagliato per la vita dell'eremo» «sulla base ... della costituzione fisica e morale dell'amico».

Significativa la clausola («anche se era del parere che» la vita attiva «offrisse maggiori occasioni di esercitarsi nella carità e di acquistare meriti»), che lo storico germanico corrobora con un brano del Contarini (*Ep.* 4; p. 19, 3 ss.): «Ben sapeti melgio di me che, benché la vita contemplativa sia più nobile de la activa, pur la vita activa la qual versa ne l'adiuvar el proximo ne la vita spiritual, è più meritoria de la contemplativa, et da maggior charità verso Dio procede ...». Vuole con ciò M. Gasparo trascendere la contemplazione con la *caritas*? Non scopre l'America, e fra Paolo gli tende la mano, all'unisono con gli antichi eremiti e con ogni buon fedele. Vuole, invece, esaltare la vita apostolica sulla contemplativa? Propugna una dicotomia a cui non plaude l'anacoreta suo amico. E forse non ricorre M. Gasparo a una *captatio benevolentiae*, quando scrive nell'esordio «Ben sapeti melgio di me che ... la vita activa, la qual versa» non nel civile, bensì nel religioso: «ne l'adiuvar el proximo ne la vita spiritual, ... da maggior charità verso Dio procede». Questo sì, fra Paolo ben sa, e meglio, forse, del Contarini, non ammettendo alla salvezza il religioso che non operi per la salvezza del prossimo. Manco a farlo apposta, egli pensa che il vero eremita realizza la vita attiva, nel senso religioso, più e meglio assai degli altri cristiani, non esclusi gli apostoli (TLF I, pp. CVIII ss.).

Per quale motivo, quindi, M. Gasparo snocciola un'idea che in fra Paolo trova un alfiere? Per convincerlo a scrivere lettere e opuscoli, che siano «de singular giovamento» per gli amici. È palese, qui, che il discorso concerne un'attività scrittoria cara agli eremiti, amata dal Giustiniani (TLF I, pp. CX ss.) e tale da esaurirsi all'interno della vita religiosa, senza schiumare nel politico o nel civile: «... et da maggior charità verso Dio procede el voler qualche volta privar sé de la dolceza de la contemplation del suo amato, azioché la gloria del suo dilecto sia in più modi al suo poter manifestata, et cognoscendo che questo è di precipuo apiacer al suo dilecto. Unde Paulo dice: Cupio anathema fieri pro fratribus» (*Ep.* 4; p. 19, 1 e 5-8). Se occorresse, poi, il rinvio a *Rom.* 9, 3 taglierebbe la testa a una dozzina di tori. Consapevole o meno, con quel rinvio il Contarini chiama in causa un topos, che rappresenta una delle voci più forti con cui il Nuovo Testamento evoca alla vita ecclesiale o apostolica il genuino monachismo: ad es. v. s. PIER DAMIANI, *Ep.* 5, 12 (PL 144, 358 BC; ed. K. Reindel, 8; MGH, *Die Briefe deutschen Kaiserzeit*, IV, Monaco 1983, p. 124, 17-26). In *Vita*, p. 211, Alberigo menziona *Ep.* 4, p. 19, 3 ss. a sostegno della sua tesi.

<sup>31</sup> Cf. *Ep.* 9; p. 31, 21-27: «... me sforzai, non da disuaderlo che non intrasse in Religion biasmando la Religione over dicendo quella vita esser imperfecta, ma tuto el pensier mio fo de dimostrarge che la vita de' Religiosi, presertim de quelli heremiti, era una vita de homeni perfettissimi, a la qual perfection ... pocchissimi pervengono, et che el persuadersi esser vegnuto cusì presto a

tal perfectione era forsi presumptuoso, non havendo fato altra experientia; et che a tanta impresa meterse ricerchava una grande circumspectione».

<sup>32</sup> Nella lettera che AC IX, 539-543 gli attribuiscono, il Contarini riferisce al dr. Vincenzo l'opinione degli amici, secondo i quali, sono pseudofilosofi quanti «aiunt se vivere sibi ipsis»: «At non sic Socrates et Plato et hi, qui immortalem animum posuerunt, qui in hoc neutique dissident a Christi instituto». Quei grandi rifiutano una filosofia apolitica, «ac omnia referunt in utilitatem hominum communem, nullaque re gaudere magis dicunt ipsum Deum quam cum florentes civitates civium frequentia bonisque artibus et bonis moribus conspicit. Quod si tu pro gloria, pro salute proque animi immortalitate vel hac via tendere voluisses, qua tendisti, tuum erat prius succurrere primum patriae laboranti, nec tuo commodo parcere propriaeque salutis quam sic temere, sic impie atque nefarie temetipsum et tua omnia praecipitavisse». Partendo all'improvviso per l'eremo, il Quirini avrebbe pensato «non bene de philosophia atque religione» (*ibid.* 542).

<sup>33</sup> Ancora nel novembre 1515 il Contarini trova più gusto «nel suo studio ragionare con Platone, con la Biblia o simili auctori che studiar processi de ladri»; più in generale, preferisce pur sempre la quiete «in villa a Pieve di Sacco» (così nel Ms.) all'ufficio di «avogador di comun» (*Ep.* 22; pp. 56, 6 s.; p. 55, 21 e 25).

Oltre che da taluni atteggiamenti, sorge il dubbio dal fatto che M. Gasparo ebbe «la sua prima carica nell'amministrazione veneziana» solo il 17 ottobre 1518: cf. DBI, s. v. «Gasparo Contarini», 28 (1983), p. 173 (G. FRAGNITO).

<sup>34</sup> ALBERIGO, *Vita*, p. 177.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 223 s.

<sup>36</sup> Al lume dell'esperienza storica (Giustiniani, s. Bernardo, s. Pier Damiani e, in genere, il monachesimo prescolastico), l'attività non corre esterna alla professione monastica, discriminando essa la vita civile dalla religiosa, bensì attraversa interiormente sia la vita civile sia la vita contemplativa. In questo senso, anche il monaco e l'eremita conoscono l'attività: ecclesiale, missionaria e claustrale (la «sollicitudo fraternae caritatis»: cf. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Super Cantica*, 51 s. e 69 (Sources Chrétiennes 82 [1962], pp. 144 e 174). Ne discorro in una parte che doveva essere inclusa in questo contributo.

<sup>37</sup> Vedi ALBERIGO, *Vita*, pp. 191 e 220 s.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>39</sup> Quanto al «vuoto di contenuti spirituali e dottrinali» sostituiti dalle «formule» nella riforma cattolica, Alberigo ricorda la condanna tridentina di chi sostenga «statum coniugalem anteposendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu quam iungi matrimonio» (*Vita*, p. 224 s.). Un piccolo particolare: nel carteggio il Contarini sconsiglia il matrimonio almeno una volta. Lo fa con P. F. Galliano, invocando al riguardo un sostegno da fra Paolo: «per satisfaction mia vi prego, quando con lui vi trovarete, raccomandatime assai, et confortatillo a non se intrichar con molgie, benché suo padre a ciò il suadi molto, come per sue mi scrive» (*Ep.* 19; p. 51, 9-11).

<sup>40</sup> Cf. *infra*, § f (il *Turnerlebnis* e la vocazione monastica); ma v. spec. il contri-

buto Paolo Giustiniani e Gasparo Contarini: la vocazione al bivio del neoplatonismo e della teologia biblica (che pubblico in «Benedictina»), II.

<sup>11</sup> Vedi il contributo cit., I.

<sup>15</sup> Cf. JEDIN, *Chiesa*, pp. 606-623; ALBERIGO, *Vita*, pp. 187 s.

<sup>16</sup> *Ep.* 2; p. 14, 19 ss.

<sup>17</sup> *Ibid.*; p. 14, 25.

<sup>18</sup> *Ibid.*; p. 14, 30-33.

<sup>19</sup> Ad es. v. *Carteggio*, ep. 28, II/1, 138 s.: «Pensava che in quella eterna beata patria se io per i meriti di la passion de Iesu Christo, et non per l'opere mie, potessi pervenire ...» (brano cit. già da ALBERIGO, *Vita*, p. 187).

<sup>20</sup> *Ep.* 2; p. 13, 27-33.

<sup>51</sup> *Ibid.*; p. 13, 25-27.

<sup>52</sup> *Ibid.*; p. 13, 30 s.

<sup>53</sup> *Ibid.*; p. 15, 8.

<sup>54</sup> *Ibid.*; p. 15, 8 s.

<sup>55</sup> *Ibid.*; p. 15, 9-12.

<sup>56</sup> *Ibid.*; p. 14, 16 s.

<sup>57</sup> *Ep.* 15; p. 47, 18-20.

<sup>58</sup> Ad es. v. *Ep.* 7; p. 23, 20, 25, ecc.; *Ep.* 9; p. 32, 30; *Ep.* 10; p. 34, 13.

<sup>59</sup> *Ep.* 5; p. 20, 39 s.

<sup>60</sup> *Ep.* 22; p. 56, 34 s.

<sup>61</sup> *Ep.* 15; p. 47, 20-22.

<sup>62</sup> *Ep.* 14; p. 44, 3.

<sup>63</sup> *Ep.* 15; p. 47, 22 s.

<sup>64</sup> Cf. *supra*, §§ a-e.

#### Note al cap. 8

<sup>1</sup> *Ep.* 24; p. 59, 20 s.

<sup>2</sup> *Ep.* 1; p. 12, 16; *Ep.* 4; p. 17, 30 s.

<sup>3</sup> *Ep.* 27; p. 62, 10.

<sup>4</sup> *Ep.* 24; p. 59, 20; *Ep.* 29; p. 64, 15.

<sup>5</sup> *Ep.* 13; p. 41, 19.

<sup>6</sup> *Ep.* 25; p. 60, 15.

<sup>7</sup> *Ep.* 10; p. 35, 28.

<sup>8</sup> *Ep.* 29; p. 64, 8.

<sup>9</sup> *Ep.* 3; p. 17, 6. La medesima formula usò il Giustiniani quando va esplorando i monasteri: «come per ispasso» (cf. *supra*, cap. 2, b: testo cit. con la nota 8).

<sup>10</sup> *Ep.* 26; p. 61, 21 s.

<sup>11</sup> *Ep.* 1; p. 12, 16; *Ep.* 7; p. 24, 36.

<sup>12</sup> *Ep.* 26; p. 61, 21; *Ep.* 27; p. 62, 14.

<sup>13</sup> *Ep.* 28; p. 63, 17; *Ep.* 8; p. 29, 1.

<sup>14</sup> *Ep.* 10; p. 35, 33 (*ibid.* cf. 34); *Ep.* 25; p. 60, 8; *Ep.* 27; p. 62, 11; *Ep.* 29; p. 64, 7.

<sup>15</sup> *Ep.* 25; p. 60, 10 (*ibid.* cf. 8: «a star questa aestate con vui»).

<sup>16</sup> *Ep.* 22; p. 56, 17 s.

<sup>17</sup> *Ep.* 25; p. 60, 12; *Ep.* 28; p. 63, 17 s.

<sup>18</sup> *Ep.* 19; p. 50, 19.

<sup>19</sup> *Ep.* 10; p. 35, 33.

<sup>20</sup> *Ibid.*; p. 35, 29.

<sup>21</sup> *Ep.* 27; p. 62, 10 s.

<sup>22</sup> *Ep.* 29; p. 64, 7.

<sup>23</sup> *Ep.* 27; p. 62, 15 s.

<sup>24</sup> *Ep.* 3; p. 17, 2 s.; *Ep.* 10; p. 35, 33 s.

<sup>25</sup> *Ep.* 10; p. 35, 34 s.

<sup>26</sup> *Ep.* 27; p. 62, 12.

<sup>27</sup> *Ibid.*; p. 62, 9.

<sup>28</sup> *Ep.* 29; p. 64, 10-13.

<sup>29</sup> Cf. *supra*, c. 4, a.

<sup>30</sup> *Ep.* 28; p. 63, 18.

<sup>31</sup> Nell'ed. Jedin *Noi*.

<sup>32</sup> *Ep.* 28; p. 63, 18.

<sup>33</sup> *Ep.* 8; p. 29, 1 s.

<sup>34</sup> *Ep.* 27; p. 62, 14-16.

<sup>35</sup> *Ep.* 16; p. 48, 9 s.

<sup>36</sup> *Ibid.*; p. 48, 9-17. La tappa ravennate riaffiora nel 1516: cf. *infra*, nota 40.

<sup>37</sup> *Ep.* 20; p. 52, 5.

<sup>38</sup> Cf. *supra*, cap. 4, a.

<sup>39</sup> Cf. *supra*, cap. 6, a.

<sup>40</sup> Mentre nella *Ep.* 16 M. Gasparo attende l'amico in Ravenna, scartando l'idea di salire sino a Camaldoli («Mandamo do' cavalature per vostra Reverentia, aziò non habiati scusa vui. Se non havessimo dubitato di falirve per strada, fossemo venuti fin l'insù a trovarvi»: p. 48, 19 s.), nell'*Ep.* 28 programma l'incontro di Ravenna come una tappa intermedia alla visita in Camaldoli: «Noi de qui ragionamo di vegnire dopo Pasqua a trovarve a Ravenna, et poi di stare qualche giorno con vui a l'heremo» (p. 63, 17 s.).

<sup>41</sup> *Ep.* 13; p. 41, 16 e 20 s.

<sup>42</sup> *Ep.* 25; p. 60, 13 s.

<sup>43</sup> *Ep.* 22; p. 57, 9 s.

#### Note al cap. 9

<sup>1</sup> Cf. *Ep.* 170 (= Tusc. FI, n. 92, f. 203r), ed. in *L'eremo*, II.

<sup>2</sup> Il Giustiniani aveva lasciato Venezia per Camaldoli in compagnia di Giuliano de' Medici: cf. *Ep.* 1; p. 11, 5 s.; *Carteggio*, *Ep.* 26, I, 10; *Ep.* 28, I, 29. Per l'amicizia con Giuliano, v. le lettere del Giustiniani a lui e di lui al Giustiniani, elencate in TLF I, Indici, I, 2 (Gli scriventi) e 3 (I destinatari), pp. 522 s., 524 ss.

<sup>3</sup> Significativo, in tal senso, lo sdegno con cui fra Paolo rifiuta di rispondere ai quesiti di B. Rucellai: cf. Tusc. FI, n. 95, f. 212r-v (TLF I, p. 49; ep. 167, ed. in *L'eremo*, II) con DELPHINI *Epist.* X, 28.

<sup>4</sup> Ne v. i nomi nelle *Epp.* 17-20 ecc.; pp. 48-51, con le note di Jedin.

<sup>5</sup> *Ep.* 19; p. 50, 27 s.

<sup>6</sup> *Ibid.*; p. 51, 23 s.

<sup>7</sup> Cf. TLF I, pp. CXXIII s.

<sup>8</sup> *Ep.* 28; p. 63, 9-14.

<sup>9</sup> Cf. DELPHINI *Epist.*, XI, 37 (12 settembre 1516).

<sup>10</sup> *Camaldoli*, p. 63, nota 12.

<sup>11</sup> Cf. Tusc. F II, Index, 68 (TLF I, p. 81).

<sup>12</sup> Tusc. Q I, n. 39, f. 207v (TLF I, p. 240).

<sup>13</sup> JEDIN, *Camaldoli*, p. 63 data la lettera: «15 novembre [1516?]». Il 1516 si fa preferire, perché M. Gasparo chiede notizie (*Ep.* 28; p. 63, 15 s.) d'un viaggio che fra Paolo compì nelle Marche durante il 1516 (cf. Tusc. F II, Index 3 e 4 con i testi n. 3, 4 e 5; TLF I, pp. 75 e 83 s.), mentre non sembra conoscere la data effettiva del sinodo (v. il testo cit. *supra* con la nota 12).

<sup>14</sup> *Ep.* 28; p. 63, 11.

<sup>15</sup> Cf. Tusc. F II, n. 82, 1 (TLF I, pp. 112 s.).

<sup>16</sup> *Ibid.*, n. 82, 2 (TLF I, p. 113).

<sup>17</sup> *Ibid.*, n. 82, 3 (*l. cit.*).

<sup>18</sup> Ad es. v. E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, pp. 216-220; C. VASOLI, in *Umanesimo ed ermeneutica*, Padova 1963, pp. 27-28.

<sup>19</sup> Cf. Tusc. F II, n. 80 (TLF I, pp. 111 s.).

<sup>20</sup> Cf. Tusc. F II, nn. 83-87 (note e frammenti) con 88 e 89 (relazione sinodale): TLF I, pp. 113-115.

<sup>21</sup> Cf. *supra*, n. 9.

<sup>22</sup> *Ep.* 28; p. 63, 11.

<sup>23</sup> Cf. A. GIORGETTI, *Fra' Luca Bettini e la sua difesa del Savonarola*, in «Archivio storico italiano», 77, 2 (1919), p. 190.

<sup>24</sup> Ne indico alcuni in TLF I, p. CXXIV, nota 2.

<sup>25</sup> Nell'*art. cit.*, Appendice 2, pp. 213 s.

<sup>26</sup> Il parere del Contarini fu, poi, studiato e pubblicato integralmente da F. GILBERT, *Contarini on Savonarola. An Unknown Document of 1516*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 59 (1968), pp. 145-150. Non menzionano TLF I, pp. CXXIII s., né ROSS, p. 221, né ALBERIGO, *Vita*, p. 222, nota 90; a dire il vero, nemmeno GILBERT, che pure vide il mio volume in bozze: v. «Rivista storica italiana», 79 (1967), p. 986, nota 43.

#### Note al cap. 10

<sup>1</sup> Cf. JEDIN, *Chiesa*, pp. 484 ss.

<sup>2</sup> Cf. AC IX, *Epistolicum commercium*, n. XX, 539-543.

<sup>3</sup> *Ep.* 14; p. 46, 7-9.

<sup>4</sup> *Ibid.*; p. 45, 23.

<sup>5</sup> *Ibid.*; p. 45, 38.

<sup>6</sup> *Ibid.*; p. 45, 32-36.

<sup>7</sup> *Ibid.*; p. 46, 12 s.

<sup>8</sup> *Ibid.*; p. 44, 3.

<sup>9</sup> *Ibid.*; p. 46, 14 s.

<sup>10</sup> Cf. *supra*, cap. 6, a.

<sup>12</sup> *Ep.* 14; p. 46, 25.

<sup>13</sup> *Ibid.*; p. 45, 18.

<sup>14</sup> *Ibid.*; p. 46, 20.

<sup>15</sup> Ad es., v. s. PIER DAMIANI, *Vita S. Rodulphi et S. Dominici Loricati*, cap. 2: divenuto vescovo di Gubbio, Rodolfo «quod in eremo didicit, in ecclesia non omisit»; più tardi, «ecclesiam, quam dimiserat voto, retinebat officio; in eremo tamen perseverantius habitabat» (PL 144, 1010 e 1011).

<sup>16</sup> *Ep.* 14; p. 45, 41.

<sup>17</sup> *Ibid.*; p. 46, 1-3.

<sup>18</sup> *Ibid.*; p. 46, 11-22 (emendo la scansione del testo Jedin).

<sup>19</sup> *Ep.* 15; p. 47, 10 s.

<sup>20</sup> *Ibid.*; p. 47, 23.

<sup>21</sup> *Ibid.*; p. 47, 24 s.

<sup>22</sup> *Ibid.*; p. 47, 27-33.

GIGLIOLA FRAGNITO

GASPARO CONTARINI  
TRA VENEZIA E ROMA

I più recenti studi sul Contarini, distinguendosi da quelli precedenti — dominati dall'opera fondamentale e tutt'ora insostituibile di Franz Dittrich, tutta orientata a mettere in primo piano la sua brillante, quanto breve carriera ecclesiastica<sup>1</sup> —, si sono prevalentemente rivolti agli anni della formazione del patrizio veneziano e ai suoi primi scritti di natura religiosa, politica e filosofica. A questo nuovo indirizzo degli interessi e delle indagini ha contribuito in maniera determinante l'edizione, ad opera dello Jedin, della corrispondenza del giovane Contarini con gli amici camaldolesi Paolo Giustiniani e Pietro Querini protrattasi per oltre un decennio, tra il 1511 e il 1523. Sebbene quel «fortunato ritrovamento» risalisse al 1943, una serie di difficoltà ostacolarono la pubblicazione di quelle trenta lettere che, pronte per la stampa già nel 1945, apparvero solo nel 1953 come estratto anticipato del secondo volume dell'«Archivio italiano per la storia della pietà». Dovettero trascorrere altri sei anni prima che a quella documentazione fosse garantita una più ampia circolazione, grazie alla pubblicazione del secondo volume dell'«Archivio»<sup>2</sup>.

Tuttavia, lo stesso Jedin — il cui costante e specifico interesse per il pensiero teologico e per l'azione riformatrice del Contarini è testimoniato da una serie di scritti apparsi in un arco di oltre trent'anni<sup>3</sup> — aveva utilizzato quei materiali epistolari prim'ancora della loro pubblicazione in due saggi significativi: nella prefazione alla traduzione tedesca della *Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheranorum*, apparsa a Münster nel 1949, con il titolo *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe* e soprattutto nell'articolo *Ein «Turmerlebnis» des jungen Contarini*, pubblicato nel 1951<sup>4</sup>. Contributo essenziale, quest'ultimo, alla conoscenza della giovinezza del futuro cardinale e della sua travagliata esperienza religiosa nel secondo decennio del Cinquecento, che presentava indiscutibili analogie con il parallelo tormento di Martin Lutero e che si espri-

meva con formulazioni sostanzialmente affini alla dottrina dell'agostiniano sulla giustificazione. I successivi atteggiamenti del Contarini — dal tono irenico e tollerante con cui analizzerà la *Confessio augustana* nella *Confutatio articulorum* del 1530 alla sofferta ricerca, al colloquio di Ratisbona nel 1541, di un compromesso sulla dottrina della giustificazione, che potesse ricomporre la scissione della cristianità — affondavano le loro radici nel giovanile *Turmerlebnis*, che lo induceva a leggere gli articoli luterani sulla giustificazione *ex sola fide*, sul peccato originale e sulla penitenza alla luce dei dubbi che lo avevano assalito in gioventù sulla capacità dell'uomo di cooperare alla propria salvezza e a giudicarli con la comprensione di chi si era trovato a vivere un travaglio interiore analogo a quello che era stato alla base della dottrina di Lutero.

Fu merito dello Jedin non soltanto aver affrontato, approfondendo ed allargando le nostre conoscenze sugli anni della formazione del Contarini, lo studio di un periodo cruciale della sua biografia, trascurato — si è detto — dalla storiografia precedente, e di averne disegnato un nuovo profilo, ma anche di aver suscitato un vivace risveglio dell'interesse degli studiosi per la sua figura, dal quale sono scaturite negli ultimi anni numerose ricerche, sicché, a giusto titolo, lo storico tedesco è stato definito «the father of recent Contarini studies»<sup>5</sup>.

Non è mia intenzione esaminare in questa sede i lavori che, nel solco delle tematiche jediniane riprese da angolazioni diverse, hanno calato il giovane Contarini nel suo ambiente, estendendo l'analisi dall'individuo al gruppo di patrizi cui era stato intimamente legato e rileggendo la sua crisi religiosa nel contesto della più vasta crisi politica che investì la Repubblica dopo la sconfitta di Agnadello. Esame che, del resto, per gli studi apparsi tra il 1953 e il 1972 è stato già compiuto nell'ottima e ampiamente documentata rassegna della Ross<sup>6</sup>.

Vorrei piuttosto soffermarmi su alcuni aspetti e problemi dell'itinerario culturale e della carriera politica del futuro cardinale che non risultano affrontati o esaurientemente esplorati e proporre alcune riflessioni che possano costituire il punto di partenza per ulteriori, necessari approfondimenti.

Fin dal 1969 Felix Gilbert segnalava «the partitioning of Contarini's life»<sup>7</sup>, vale a dire la frattura che si era venuta delineando —

e che si perpetuava negli studi dello Jedin — tra il credente che aspirava ad una riforma delle strutture ecclesiastiche e della vita del cristiano ed il membro influente della classe dirigente della Repubblica, autore del famosissimo trattato sulla costituzione veneziana; tra il suo pensiero teologico e i suoi atteggiamenti religiosi, da un canto, il suo pensiero politico e filosofico ed il suo operato di magistrato della Repubblica, dall'altro. Ad una lettura del *Turmerlebnis* del giovane patrizio in funzione degli esiti, trent'anni dopo, nel colloquio di Ratisbona, Gilbert preferiva un'analisi che inseriva il dibattito tra Venezia e Camaldoli — nel quale Contarini si era dichiarato in favore di una vita nel «secolo», al servizio degli amici, dei parenti e della patria — all'interno di un coerente e organico sistema di pensiero, mettendo in luce gli stretti nessi che collegano le posizioni religiose, quali emergono dalle lettere degli anni 1511/1523 e dalla loro esposizione più serena e sistematica nel *De officio episcopi* del 1517, alle idee espresse nei trattati filosofici e politici di maggiore impegno di quegli anni: il *De immortalitate animae*, il *Primae philosophiae compendium* e il *De magistratibus et republica venetorum*. Le preziose indicazioni del Gilbert sul percorso da seguire per ricomporre la dimidiata figura del Contarini e per colmare il solco esistente tra il teologo-riformatore ecclesiastico e il filosofo-magistrato, in ultima analisi, tra il «laico» patrizio veneziano e il cardinale, non sembrano essere state raccolte e sviluppate come meritavano<sup>8</sup>.

All'origine della «spaccatura» denunciata dal Gilbert e tutt'ora non sanata sta certamente la difficoltà di ricostruire ed analizzare nella sua globalità la multiforme attività politico-amministrativa del Contarini al servizio, prima, della Repubblica di Venezia, poi della Curia romana e di porsi in una visuale unitaria di fronte alla sua vasta ed eterogenea opera, testimonianza di una cultura «enciclopedica», retaggio della formazione tra Venezia e Padova. Un periodo su cui mancano indagini che sarebbero pure indispensabili per meglio collocare il Contarini nell'ambito delle correnti filosofiche e dei circoli intellettuali in cui si mosse.

In tal senso occorrerebbe innanzitutto ripercorrere le tappe iniziali della educazione del giovane patrizio, il quale, dopo aver ricevuto i primi rudimenti grammaticali e le basilari nozioni di abaco insieme ai nipoti di Francesco Zorzi — il francescano destinato ad occupare un posto di primo piano nelle vicende ereticali

del Cinquecento —, frequentò, stando alle notizie dei primi biografi<sup>9</sup>, la Scuola di San Marco e quella di Rialto, prima di trasferirsi allo Studio patavino nel 1501. Se la rigida contrapposizione tra le due scuole veneziane tracciata da Bruno Nardi<sup>10</sup> — l'una dall'orientamento letterario, retorico-umanistico; l'altra dall'indirizzo scientifico, aristotelico-averroistico — è apparsa in studi recenti sulla scuola di Rialto assai più sfumata<sup>11</sup>, analoghe osservazioni si impongono circa il carattere dell'insegnamento impartito nella scuola di San Marco sullo scorcio del quindicesimo secolo. Negli anni in cui la frequentò il giovane Contarini era, infatti, titolare della seconda cattedra «a presso il campaniel» o «in l'hospedaletto» — come veniva chiamata per distinguerla dalla prima «a presso alla Cancelleria», destinata più specificamente alla formazione di segretari e notai<sup>12</sup> — il piacentino Giorgio Valla, il quale accanto alla lettura delle commedie plautine, dell'*Oratore* di Cicerone, della *Poetica* di Aristotele, della *Retorica ad Erennio*, leggeva e commentava ai suoi allievi, comprendendoli negli *studia humanitatis*, il *De architectura* di Vitruvio, gli *Elementi* di Euclide, la *Storia naturale* di Plinio e quando, nel gennaio del 1500, lo colse improvvisamente la morte — come ebbe a rievocare lo stesso Contarini nel *De infelicitate litteratorum* del Valeriano — affrontava *vehementissime* la dibattuta questione dell'immortalità dell'anima<sup>13</sup>. Se è assai probabile che l'insegnamento del Valla sia stato determinante nell'orientare fin dall'adolescenza i gusti e gli interessi del discepolo verso una cultura prevalentemente filosofica e scientifica e a conferire loro un carattere alquanto enciclopedico e compilatorio, per il tramite del maestro il Contarini dovette anche venire a contatto con la feconda attività culturale e editoriale della «bottega» di Aldo. Tra i collaboratori dell'impresa manuziana, Giorgio Valla aveva contribuito, attraverso numerose traduzioni di testi scientifici — in cui si era sforzato di conferire al lessico una precisione ed una stabilità assenti nel linguaggio scientifico medioevale —, a quell'opera di recupero della *sapientia* filosofica e scientifica dell'antichità, fondata sulla stretta fusione tra *bonae litterae* e *scientia* e *philosophia*, cui Aldo, animato e sostenuto finanziariamente da Alberto Pio da Carpi, aveva messo a disposizione i torchi<sup>14</sup>. Torchi dai quali, tra l'altro, uscì postumo nel 1501 il *De expetendis et fugiendis rebus* del Valla, «opera, a suo modo, «esemplare» della mentalità «enciclopedica» umanistica,

espressione di una continuità e unità del sapere perseguita — è vero — spesso in modo compilatorio, ma con l'evidente proposito di ricongiungere esperienze e conoscenze ugualmente indispensabili e preziose ... tramite di dottrine che raggiunsero uomini ed ambienti prima estranei al complesso travaglio teorico della scienza antica e medievale»<sup>15</sup>.

In questa direzione potrebbero muovere ricerche che mirassero a ricostruire la natura delle documentate relazioni del Contarini con i rappresentanti del rinnovato aristotelismo rinascimentale (dal Valla al Pomponazzi) e a precisare — anche attraverso lo studio di dedicatorie<sup>16</sup> — in che misura quei rapporti si tradussero in una partecipazione, diretta o indiretta, al recupero di nuove fonti del sapere, all'elaborazione di nuovi metodi e di nuovi strumenti di ricerca. D'altro canto, sebbene negli anni della crisi religiosa le lettere al Giustiniani e al Querini siano prevalentemente occupate dal problema della salvezza, vi si incontrano riferimenti ed accenni che consentono di collocare il patrizio all'interno di una precisa cerchia di amici, definibili nei loro profili culturali, di verificare la persistenza dei suoi interessi filosofici e scientifici (fu lo studio dell'*Almagesto* di Tolomeo a procurargli in questo periodo una sorta di depressione nervosa<sup>17</sup>), di tracciare, oltre Venezia e Padova, collegamenti con gli esponenti più autorevoli della cultura fiorentina del primo quarto del sedicesimo secolo.

Documentate sono, infatti, le sue relazioni con Francesco Cattani da Diacceto, l'allievo prediletto del Ficino, nei cui scritti si riflette la costante preoccupazione di realizzare una concordia tra Platone e Aristotele, così come sono noti i tentativi del Contarini di farlo chiamare allo Studio di Padova<sup>18</sup>. Ugualmente documentabili sono le sue frequentazioni con i dotti umanisti, filologi e letterati, che attendevano a rivedere e commentare le opere che uscivano dalla bottega di Aldo: Giovanni Battista Egnazio, Paolo Canale, Marco Musuro, tutti membri della cerchia del Giustiniani, partecipi dell'ansia di rinnovamento della vita ecclesiale e posti dalla prepotente personalità del Giustiniani di fronte all'alternativa tra vita nel «secolo» e vita nell'eremo<sup>19</sup>. Né può essere trascurata la presenza nei carteggi tra Venezia e Camaldoli di Alberto Pio da Carpi, di cui è noto il ruolo importante nella pubblicazione, diffusione e risveglio dell'interesse per gli scritti di Aristotele e dei suoi commentatori, non soltanto a riprova della circolazione

di uomini e di idee, di esperienze culturali ed esistenziali, tra l'*officina* di Aldo e il cenacolo del Giustiniani, ma anche in vista delle posizioni che il principe assumerà qualche anno più tardi nella polemica contro Erasmo<sup>20</sup>. Pur se sarebbe riduttivo ripercorrere l'itinerario intellettuale e spirituale del Pio alla luce di quel celebre esito, non si può non osservare che certi atteggiamenti intransigenti di fronte ai tentativi di porre in discussione l'assoluta supremazia della Chiesa istituzionale, certi irrigidimenti nei confronti della cultura pagana, di cui si era nutrito in gioventù sotto la guida di Aldo Manuzio, che vennero a maturazione quando la vasta diffusione delle dottrine luterane impose una scelta di campo, erano già presenti nel *Libellus ad Leonem X* del 1513 di Giustiniani e Querini. Né si tratta di una coincidenza isolata: a sottoscrivere nel *Consilium de emendanda ecclesia* del 1537 la condanna dell'uso nelle scuole dei *Colloquia* di Erasmo troveremo un altro membro della cerchia del Giustiniani, Gasparo Contarini. Divenuto cardinale, di fronte alla dimensione assunta dalla protesta luterana e di fronte alle nuove responsabilità pastorali si era visto costretto a temperare o a correggere le posizioni più aperte degli anni giovanili, non più sostenibili nel mutato clima degli anni '30 del Cinquecento.

Sarebbe certamente troppo semplicistico sostenere che tali atteggiamenti siano immediatamente riconducibili all'ambiente veneziano dell'inizio del secolo che gravitava intorno al Giustiniani, ma non pare sia stato messo adeguatamente in luce il profilarsi, ancora prima della ribellione di Lutero, proprio all'interno di questo ambiente, di profonde divergenze, oltre che sul problema soteriologico individuale, sulla stessa concezione di Chiesa. Il dissidio assolutamente inconciliabile tra il Giustiniani, paladino della superiorità della vita monastica, e il Contarini, sostenitore della maggiore dignità di una vita nel «secolo», spesa a servizio del prossimo, sofferta insieme ai propri simili, non fu il solo a contrapporre i due amici, anche se è l'unico ad emergere in tutta la sua drammaticità dalla loro corrispondenza. La tendenza ad assimilare i membri del circolo del Giustiniani, ad accomunarli nella loro intensa, indubbia aspirazione religiosa e nelle loro ansie indiscutibili di un profondo rinnovamento disciplinare e spirituale della vita cristiana, ha finito per fare accentuare le analogie e i collegamenti tra le concezioni riformatrici e trascurare le di-

vergenze. Se dal confronto tra il *De officio episcopi* composto dal Contarini nel 1517 per il vescovo di Bergamo Pietro Lippomano e il *Libellus*, il famoso memoriale steso dai due camaldolesi per il neo-eletto Leone X, risultano innegabili congruenze e consonanze, talvolta finanche prestiti letterali dal quinto capitolo del *Libellus*, in cui vengono esaminati i mali che affliggono la Chiesa e proposti i relativi rimedi, lo spirito dei due scritti è profondamente diverso. Accanto alle «ardite» e «lungimiranti» proposte dei due camaldolesi, su cui si è lungamente e opportunamente insistito (traduzione della Bibbia nelle lingue volgari<sup>21</sup>, ma — occorre rilevare — con la limitazione ai brani utilizzati nella liturgia che ne ridimensiona la portata ed il significato; invito a sostituire le «cavillazioni» della teologia scolastica con la lettura dei Padri della Chiesa e della Sacra Scrittura nel *curriculum studiorum* del clero secolare e regolare; richiesta dell'allestimento di una raccolta organica delle norme del diritto canonico) — il *Libellus* delinea un programma di intervento sui problemi più gravi della crisi delle istituzioni e della religiosità che anticipa sotto più di un profilo l'azione dei papi della Controriforma.

Non è possibile, in questa sede, soffermarsi ad illustrare nei particolari questa osservazione. Basterà, tuttavia, notare come — al di là delle pene che i camaldolesi avrebbero voluto fossero comminate contro trasgressori di ogni tipo ed al loro meticoloso dosaggio, che preannunciano i metodi repressivi e coercitivi di tempi futuri —, in linea con teorie che si andavano sempre più affermando (scrivevano immediatamente dopo il fallimento del *conciabulum Pisanum*), essi sono convinti assertori della «plenitudo potestatis» del pontefice, non concepita astrattamente o per confutare teorie conciliariste, ma corredata di tutta una serie di strumenti e di istituti che l'avrebbero resa effettivamente operante. Al pontefice romano essi attribuivano amplissimi quanto specifici poteri di controllo e di vigilanza sulla vita delle istituzioni, che finivano con l'esautorare l'episcopato, al quale non venivano riconosciute neanche alcune delle prerogative e delle responsabilità che riuscirà con strenue lotte a salvaguardare al Concilio di Trento: dall'approvazione del pontefice dipenderanno le scelte di predicatori e confessori; l'operato del vescovo dovrà essere controllato mediante regolari ispezioni da parte di cardinali o di familiari del papa, ai quali viene anche assegnato il compito di presenziare

ai sinodi diocesani e metropolitani<sup>22</sup>; il vescovo viene anche privato dell'esercizio del controllo sulla produzione libraria e sulla circolazione del sapere nella sua diocesi, che è demandato a censori deputati dal pontefice<sup>23</sup>.

Il programma tracciato con grande lucidità dai due eremiti, in cui non potrebbe essere più esplicita la tendenza al rafforzamento delle strutture centrali ai danni di quelle periferiche, troverà compiuta attuazione in epoca post-tridentina, quando nunzi, visitatori apostolici, Congregazione dei vescovi, eserciteranno un controllo capillare sull'episcopato e quando la creazione della Congregazione dell'Indice accentrerà in un organismo romano l'opera di sorveglianza sulla cultura, spogliando l'episcopato di una prerogativa che ancora qualche anno prima l'Indice di Pio IV gli aveva riconosciuto. Né quello dei poteri dell'episcopato è l'unico argomento trattato nel *Libellus* in cui vengono anticipati i successivi sviluppi «controriformistici». Sorprendenti sono le analogie tra le proposte relative alla conversione degli ebrei e i brevi emanati nel 1553 dal tribunale dell'Inquisizione e la bolla *Cum nimis absurdum* di Paolo IV che imponevano la distruzione dei libri talmudici e la creazione dei ghetti all'interno dello Stato pontificio: annientamento culturale e segregazione fisica che il *Libellus* aveva invocato un cinquantennio prima con una durezza ed una inflessibilità che rimarranno insuperate<sup>24</sup>.

Di tenore profondamente diverso appare il *De officio episcopi* in cui viene esaltata la funzione e la dignità del vescovo, il quale attraverso l'obbligo della residenza, accuratamente richiamato dal Contarini, diventa cardine della riforma della Chiesa e del rinnovamento della vita cristiana. Inoltre, il vescovo nello svolgimento della sua attività pastorale appare libero da ogni interferenza di Roma, percepita per le sue fallaci attrattive come il vero ostacolo all'adempimento dei doveri episcopali. Anche riguardo all'istruzione del popolo cristiano, la posizione del Contarini diverge sostanzialmente da quella del Giustiniani e del Querini, i quali nel *Libellus* avevano condannato duramente gli studi classici per le tendenze laicizzanti che suscitavano e per la corruzione che esercitavano sugli animi. Pur se Contarini al pari degli amici camaldolesi deplora la preferenza accordata alla cultura profana e raccomanda lo studio degli scrittori cristiani, egli consiglia la lettura di Virgilio e di Orazio e di qualsiasi autore classico il quale «vel

componendis moribus studet ... vel tempestatesque canit»<sup>25</sup>.

Fin da questi anni, quindi, quando ancora non si è profilata la minaccia luterana, si delineano in ambiente veneziano interpretazioni ecclesiologiche, la cui inconciliabilità verrà alla luce qualche anno dopo quando la diffusione del dissenso religioso imporrà la messa a punto di strategie per arginarlo e si manifesterà nel confronto fra uomini come l'Aleandro e il Carafa, da una parte, il Contarini e il Pole, dall'altra, che della città lagunare, sia pure in diversa misura, avevano respirato il clima ricco di fermenti e di inquietudini spirituali.

È probabile che la profonda diversità di impostazione del *Libellus* e del *De officio episcopi* — nonostante le affinità nella trattazione di problemi specifici — sia riconducibile al risorgere, a cavallo tra Quattro e Cinquecento, dei motivi profetici e escatologici che avevano fatto parte del bagaglio del millenarismo medievale, di cui è permeata la visione del Giustiniani e del Querini e che appaiono sostanzialmente estranei al Contarini. La radicata convinzione dei due camaldolesi di rivolgersi a Leone X *in hoc postremo fine saeculorum*<sup>26</sup>, nell'imminenza dell'avvento dell'età dello Spirito, sottende il loro scritto e spiega lo spirito intollerante, repressivo, a tratti non privo di fanatismo, che anima molte loro pagine. Il lamento sulla decadenza e sulla corruzione della Chiesa, l'attribuzione a Leone X di un ruolo non dissimile da quello dal *pastor angelicus* delle profezie nel ricondurla alla sua purezza originaria devono essere inseriti in questa visione millenaristica e letti alla luce del problema, cui viene riservato maggior spazio e che sembra essere al centro delle preoccupazioni dei due veneziani, della conversione di tutti i popoli, che la recente scoperta del Nuovo Mondo aveva riproposto in maniera estremamente concreta. La *sancta expeditio* contro i maomettani, la conversione coatta degli ebrei, l'evangelizzazione degli indigeni d'America, la riunificazione alla Chiesa di Roma delle Chiese cristiane d'Oriente erano necessarie quanto il ritorno della Chiesa alla purezza primitiva per permettere l'avvento dell'età nuova.

L'estraneità del Contarini alle attese profetiche si rivela in maniera inequivocabile nel *Consiglio facto sopra le cose del Rev. do padre Fra Hieronimo Savonarola Ferrarese*, che egli compose nel settembre del 1516 su richiesta del Giustiniani, in vista dell'imminente sinodo provinciale fiorentino<sup>27</sup>. Infatti, i Medici, allarmati dal dilagare

della predicazione apocalittica a Firenze, nella speranza di estirpare la persistente influenza del Savonarola — cui attribuivano a torto il successo di profeti e visionari — e nell'intento di rimuovere la minaccia che il loro messaggio dagli accentri «repubblicani» e anticuriali rappresentava per il consolidamento del loro riconquistato potere sulla città, decisero di procedere a un nuovo esame dell'insegnamento profetico del frate<sup>28</sup>. Giustiniani, che per gli stretti legami con i Medici condivideva le loro preoccupazioni e la loro avversione verso quelli che venivano considerati gli epigoni del movimento savonaroliano, invitò Contarini ad esprimere un parere sia sulla questione della scomunica di Alessandro VI e sul rifiuto del domenicano di assoggettarsi alle censure pontificie, sia sul problema della validità delle profezie e degli insegnamenti savonaroliani sulla *renovatio Ecclesiae*. Mentre sul primo punto Contarini, riecheggiando motivi di opposizione all'uso delle armi spirituali per fini prettamente temporali largamente diffusi in ambiente veneziano ed irrobustitisi in occasione dell'interdetto lanciato contro Venezia da Giulio II<sup>29</sup>, non sembra aver avuto difficoltà a giustificare la disubbidienza del Savonarola e a mettere implicitamente in discussione il principio della validità dell'autorità pontificia, sulla più spinosa questione del profetismo si espresse con palese disagio, pur se la sua valutazione fu sostanzialmente favorevole al domenicano. Egli infatti appare diviso tra un'intima diffidenza di ordine intellettuale nei confronti dell'attività profetica del frate ed una difesa di ordine politico del suo operato, sollecitata con ogni verosimiglianza dalle amicizie che aveva contratto nell'ambiente repubblicano degli Orti Oricellari durante il suo soggiorno a Firenze nella primavera del 1515<sup>30</sup>. D'altro canto, ad uno dei frequentatori di casa Rucellai, Pier Francesco Gagliano, acceso savonaroliano, futuro seguace di Santa Caterina de' Ricci, cui si dirà «debitore dell'anima propria»<sup>31</sup>, aveva già esternato un anno prima le sue perplessità nei riguardi del ferrarese in una lettera purtroppo non pervenuta<sup>32</sup>. Nel *Consiglio* quelle perplessità permangono nonostante la convinzione del Contarini che la profezia sulla *renovatio Ecclesiae* non possa «essere damnata per heretica, perché non ci è cosa alcuna contro alla fede, né contro alla fede è che adesso non possino esser Propheti»<sup>33</sup>. Egli non manca infatti di esprimere una serie di riserve: «io di quelle revelationi ne haveria riso» se la «profondissi-

ma doctrina» del frate ed i resoconti che gli erano stati fatti sulla sua «sancta vita» non gli avessero suggerito maggiore considerazione. D'altro canto la stessa «gran doctrina» del Savonarola gli aveva fatto sorgere il «sospetto di fictione» che aveva rimosso ritenendo che un uomo di tale ingegno non avrebbe potuto fingere «cosa così puerile». Inoltre, non vi era bisogno, secondo Contarini, di essere dotato di spirito profetico per predicare la necessità di una riforma della Chiesa: a ciò bastavano la ragione naturale e quella divina. Tuttavia, pur manifestando non senza una qualche ironia le sue sostanziali riserve nei confronti del profetismo, Contarini difendeva la piena ortodossia del messaggio savonaroliano sulla *renovatio Ecclesiae*, appellandosi al libero esame. «Chi sa tutti li sensi della scriptura?»<sup>34</sup>: un interrogativo che presuppone nel Contarini il convincimento che al magistero romano non sia riservato il monopolio dell'interpretazione delle Scritture, convincimento che sembra riaffiorare quando, dopo la mancata ratifica da parte di Roma dell'accordo raggiunto a Ratisbona sull'articolo della giustificazione, egli continuerà a sostenere che «il fundamento dello aedificio de Luterani è verissimo, ne per alcun modo devemo dirli contra, ma accettarlo come vero et catholico, immo come fundamento della religione christiana»<sup>35</sup>.

Se il *Consiglio* sul Savonarola e il *De officio episcopi* messi a fronte del *Libellus* rivelano l'orizzonte intellettuale assai più libero ed aperto del Contarini e mostrano tutta la complessità degli itinerari intellettuali e spirituali dei membri della cerchia del Giustiniani, essi denotano anche un interesse per la problematica religiosa così vivo da suscitare interrogativi sulle sue motivazioni. Per avanzare ipotesi che allo stato attuale della documentazione non possono esser che congetturali, occorre guardare agli esordi del Contarini nell'amministrazione veneziana e soffermarsi su alcuni aspetti della sua carriera politica fino ad ora trascurati. Una carriera che, per lo meno nella fase iniziale, non ebbe quei caratteri di eccezionalità con cui venne presentata dalla biografia del Della Casa<sup>36</sup>, ma i cui esiti furono indiscutibilmente brillanti, tali da fare ritenere fondata l'affermazione di Matteo Dandolo che se il cognato non fosse stato elevato alla porpora cardinalizia, sarebbe stato eletto procuratore di San Marco<sup>37</sup>.

Contarini aveva, infatti, 35 anni quando entrò nell'amministrazione veneziana, come *provedador sora la Camera de imprestidi*, nel-

l'ottobre del 1518<sup>38</sup>. Iniziava il *cursus honorum* a un'età in cui era normale per un patrizio entrare nell'amministrazione dello Stato, soprattutto se appartenente alla nobiltà ricca e se dedito precedentemente alle attività commerciali. Ma le eccezioni non mancavano: basterà ricordare Vincenzo Querini — per rimanere nella cerchia dei suoi amici — il quale a 25 anni aveva svolto già due importanti missioni diplomatiche<sup>39</sup>. Inoltre, l'elezione del Contarini a *provedador* era stata preceduta da una lunga serie di insuccessi che per sei anni gli avevano precluso l'accesso alle cariche pubbliche<sup>40</sup>. Sembra, peraltro, possibile ricondurre a sue riluttanze queste sconfitte, difficilmente spiegabili altrimenti, considerando la compiuta educazione ricevuta e l'appartenenza al casato che numericamente era il più rappresentato nel Maggior Consiglio e ad un ramo dei Contarini che, sebbene non ricchissimo, godeva di un patrimonio considerevole e di legami di parentela con influenti famiglie lagunari<sup>41</sup>. Questa ipotesi sembra trovare conferma nell'atteggiamento assunto dal Contarini in occasione della vendita degli uffici cui la Repubblica aveva dovuto ricorrere per far fronte alle sempre maggiori difficoltà economiche derivanti dalle spese militari. Sollecitato da «comandamenti et minacie»<sup>42</sup> — sono le sue testuali parole — dei fratelli e degli amici, nel 1515 egli concorse all'ufficio di *avogador di comun*, prestando 3.000 ducati. Sconfitto una prima volta da Francesco da Pesaro che aveva prestato una somma inferiore, lo fu anche una seconda, nonostante avesse aggiunto altri 500 ducati ed avesse ricordato di aver soccorso la patria nel 1513, inviando i fratelli a difendere Padova con 20 uomini<sup>43</sup>. Su questo insuccesso egli s'intrattene lungamente in una lettera al Giustiniani, rallegrandosene, da un canto, perché gli consentiva di continuare a dedicarsi agli studi e commentando, dall'altro, con tono disincantato che in quella circostanza «la ambition senza comparatione haveva habuto magior forza che il ben de la patria et le grandissime necessità, ne le quale spesse volte aveva veduto le cose nostre, ne però mai se haveva trovato una tal prompteza di animo ad adiutar la patria»<sup>44</sup>. Ma al di là di queste considerazioni moralistiche, che peraltro non offuscano la lucidità dell'analisi della situazione<sup>45</sup>, e della cocente delusione per l'umiliazione subita che traspare nella lettera all'amico camaldolese, l'episodio rivela la profonda reticenza a rivestire cariche pubbliche: ci vollero, infatti, «comandamenti et

minacie» per convincerlo a concorrere. Questa consapevole scelta di disimpegno politico riflette l'ampiezza della crisi che investì non solo Contarini, ma un settore probabilmente vasto del patriziato veneziano negli anni cruciali delle guerre della Lega di Cambrai: una crisi che, insinuando negli animi turbati una profonda sfiducia nelle istituzioni della Repubblica, induceva a rimettere in discussione nella pratica i valori stessi dell'umanesimo civile, quei valori che proprio Contarini aveva invocato e difeso di fronte alle rivendicazioni del Giustiniani circa la superiorità della vita monastica.

Chiuso «in villa», in un aristocratico distacco dalla vita pubblica, «considerando quanto era il meglio nel suo studio ragionare con Platone, con la Biblia o simili auctori che studiare processi de ladri»<sup>46</sup>, Contarini riproponeva, sia pure in termini diversi, quella frattura tra «alta cultura» ed «alta responsabilità politica» che aveva spinto Giustiniani e Querini nell'eremo di Camaldoli e condotto Pietro Bembo a Roma<sup>47</sup>. Di fronte al disimpegno civile, al disinteresse per la gestione del patrimonio immobiliare e per le attività commerciali della famiglia in Levante, non ci si può non chiedere se, sulle orme del Bembo, Contarini non abbia aspirato in questi anni alle cariche ecclesiastiche. Non mancano indizi in tal senso. Fin dalla prima infanzia, infatti, egli era stato incoraggiato a proseguire gli studi dal padre, il quale — come ci rivela un testimone attendibile, Matteo Dandolo — «el volea farlo cardinale»<sup>48</sup>. Più tardi, quando corse voce che Querini sarebbe stato elevato al cardinalato da Leone X, egli dichiarò la sua pronta disponibilità a raggiungerlo a Roma, spintovi, probabilmente, dall'entusiasmo per l'elezione di Giovanni de' Medici al papato in cui ravvisava — e non fu il solo — il «grande principio di instaurar la povera christianità a la sua pristina valitudine, et di excitar a luce ogni sorte di virtude»<sup>49</sup>, ma anche dalla convinzione della necessità di un profondo rinnovamento dei vertici della Chiesa. Anche i suoi primi scritti — il *Consiglio* sul Savonarola e il *De officio episcopi* — dedicati alla predicazione profetica e alla cura d'anime, oltre a costituire una precoce testimonianza dell'attenzione e dell'interesse per i problemi che agitavano la Chiesa del suo tempo, sembrano suggerire una più o meno velata propensione a servire la Chiesa.

Tuttavia, posto che si riuscisse a documentare più concretamente

una tale propensione, agli inizi del Cinquecento — come è stato osservato dal Dionisotti — non risulta «una corrispondente disposizione della Chiesa a far buoni i titoli umanistici e letterari al più alto livello della carriera ecclesiastica»<sup>50</sup>, cui solo poteva ambire un uomo della statura intellettuale e della posizione sociale di un Contarini. Colui che si era rallegrato di non dovere studiare processi di ladri, dovette rassegnarsi a trascorrere due anni, dall'autunno del 1518 a quello del 1520, ad occuparsi della misurazione e del prosciugamento dei terreni di bonifica nel Bassanese, nel Polesine e nel Padovano. E in tale ufficio, nel quale venne prorogato per un periodo di circa sei mesi<sup>51</sup>, Contarini dovette farsi conoscere ed apprezzare, se dopo pochi mesi di esperienza nell'amministrazione dello Stato veniva eletto, il 24 settembre 1520, oratore a Carlo V. Tale nomina rappresentava, infatti, un notevole balzo nella sua carriera tanto che l'oratore mantovano, Giambattista Malatesta, non mancava di esprimere un certo stupore di fronte alla scelta di un uomo che, pur dotato, a suo giudizio, di grande dottrina, era inesperto di affari di stato<sup>52</sup>. Quella elezione veniva a sanare definitivamente la frattura tra impegno culturale ed impegno civile, che lo aveva travagliato per molti anni: all'amico Niccolò Tiepolo Contarini confessò che la vita del diplomatico era «bellissima et honoratissima simillima a quella di studi, se non che questa è maggiore»<sup>53</sup>.

Non è certo possibile seguire Contarini nei suoi vari spostamenti dietro la corte imperiale (che dalla Germania attraverso le Fiandre e l'Inghilterra lo portarono in Spagna), né tracciare la parabola discendente da un iniziale entusiasmo per l'ufficio che ricopriva al senso di isolamento nella stessa corte («fugendomi cadauno per non esser tolti suspecti da la m. ta ces. havendome per franzese»<sup>54</sup>) e dalla propria patria, dalla quale spesso per lunghi mesi rimaneva senza istruzioni, né ricostruire la sua attività di vigile osservatore ed accorto informatore, di abile mediatore nei momenti di maggior tensione tra Carlo V e Venezia. Ma è opportuno porre l'accento su alcuni aspetti di questa missione che per cinque anni condusse Contarini attraverso un'Europa armata e irrequieta, mettendolo a contatto con ambienti e persone che rimangono estranei ai suoi dispiaceri e sui quali sarebbe necessario estendere le indagini: dai rapporti con i dotti grecisti e latinisti di Germania, all'incontro nelle Fiandre e in Inghilterra nel 1521 e nel 1522 con

l'«invero docto et gentile» Thomas More<sup>55</sup>, ai rapporti che egli ebbe con la cultura spagnola e su cui nulla sappiamo. L'importanza dell'approfondimento di tali indagini emerge chiaramente se si tiene conto che questi anni di attività diplomatica furono anche anni di fervida produzione letteraria: in Spagna fu scritta l'opera filosofica di maggior impegno del Contarini, il *Primae philosophiae compendium*, dedicata a Tommaso Giustiniani, ed in Spagna fu iniziato il *De magistratibus et republica Venetorum*, il trattato che affermando e diffondendo attraverso l'Europa del Cinque e Seicento il mito di Venezia assicurerà al suo autore quella fama che né la porpora, né gli scritti teologici gli avrebbero procurato.

Non è il caso di attardarsi su quest'opera, tra le tante del Contarini la più nota e la più studiata. Ma va sottolineato come la necessità di esaltare la patria come la più perfetta organizzazione politica della storia e la sua costituzione come l'esemplare realizzazione dello stato misto, nascesse proprio dall'esperienza diplomatica che, conducendo il Contarini a collocare Venezia in un contesto europeo e a rimeditare in questa più ampia cornice gli anni cruciali di Agnadello, in cui lo scritto affonda le sue radici, gli aveva forse consentito se non di misurare, di percepire il lento offuscarsi della sua effettiva potenza. D'altro canto, nonostante che a quell'ampliamento dei suoi orizzonti possano aver contribuito gli incontri con Thomas More, non sembra si possa parlare di un'effettiva influenza dell'*Utopia* sul *De magistratibus*<sup>56</sup>. Sembra piuttosto si debba cogliere nel trattato l'eco dei dibattiti sulle istituzioni politiche degli antichi, sulla miglior forma di governo e sulla costituzione veneziana che avevano alimentato le discussioni nelle riunioni degli Orti Oricellari nel secondo decennio del secolo, cui il Contarini aveva partecipato nella sua sosta fiorentina del 1515, e del rinnovato contatto con la discussione politica fiorentina alla corte di Carlo V attraverso Giovanni Corsi, oratore in Spagna, suo intimo amico, che era stato allievo del Diacceto, biografo del Ficino ed anch'egli frequentatore dei giardini dei Rucellai<sup>57</sup>. Né va trascurato il fatto che la definitiva stesura del *De magistratibus* risale agli inizi degli anni '30 — ossia ad un periodo in cui Contarini torna ad interrogarsi ed a riflettere sulla stabilità politica di Venezia di fronte alle vicissitudini politiche fiorentine. Oggetto di discussione, durante l'ambasceria a Clemente VII, con Francesco Nasi — amico di lunga data del Contarini, destinatario del

*Libro dela Republica de' Vinitiani* di Donato Giannotti, giunto a Roma nel 1529 ad offrire al pontefice «ogni cosa excepto la libertà di Firenze» —, dopo il rientro a Venezia, le drammatiche vicende della Repubblica fiorentina dovettero alimentare le conversazioni con gli esuli che a seguito della restaurazione medicea erano riparati sulla laguna<sup>58</sup>.

La sosta spagnola è, tuttavia, importante anche per altri versi. Gli orizzonti del Contarini si dilatarono a contatto con uomini direttamente coinvolti nelle scoperte geografiche e con l'abbondante documentazione scritta e la messe di oggetti «esotici» che affluivano alla corte di Carlo V<sup>59</sup>. L'attenzione per i problemi cosmografici che emerge dalla sua corrispondenza non rimaneva peraltro ad un livello di astratta speculazione, ma si collegava ai concreti interessi della patria e della propria famiglia, ancora preminentemente legati ai traffici e ai commerci marittimi — come, del resto, sarebbe apparso chiaramente da quel trattato *Della ragione del crescere et decrescere delle acque*, scritto, si noti, in volgare «per li fratelli che navegavano et per alcuni marinai periti che gli praticavano in casa» e che già durante la sua vita era andato smarrito<sup>60</sup>.

Ma è soprattutto sotto il profilo dell'evoluzione del pensiero religioso del Contarini che un'analisi del suo soggiorno in Spagna potrebbe rivelarsi di particolare interesse, specialmente alla luce dei recenti studi del Gilly che hanno documentato l'estesa dipendenza, *sub specie Erasmi*, del *Dialogo de doctrina christiana* di Juan de Valdés dagli scritti latini del giovane Lutero, modificando profondamente la tradizionale immagine erasmiana degli ambienti vicini alla corte imperiale<sup>61</sup>. Indagini volte a ricostruire le sue frequentazioni, su cui i dispacci offrono scarse indicazioni (si tenga presente che le impressioni personali del Contarini su Lutero e sulla diffusione della sua «secta» vengono affidate solo a lettere private<sup>62</sup>), potrebbero rivelarsi essenziali. Fu infatti da Valladolid, il 7 febbraio 1523, che Contarini inviò al Giustiniani la lettera in cui riassumeva la sua evoluzione religiosa nell'arco di un decennio, accostandosi, come ha riconosciuto lo Jedin, alle formule fondamentali di Lutero sulla dottrina della giustificazione per sola fede in maniera così inequivocabile da rendere impensabile che non avesse una conoscenza diretta dei suoi scritti<sup>63</sup>: «Son venuto in questa firma conclusione la quale, benchè prima l'ha-

vesse lecta et l'avesse saputo dire, niente di meno ora per la experientia io la penetro benissimo con lo intellecto mio, cioè che niuno per le opere sue se puol iustificare over purgare lo animo da li affecti, ma bisogna rincorrere a la divina gratia la quale se ha per la fede in Iesu Christo, come dice Sancto Paulo, et con lui dire: *Beatus, cui non imputavit Dominus peccatum, sine operibus*»<sup>64</sup>. Scompareva anche quel residuo di fiducia nel «lume naturale» — in cui aveva riconosciuto anni prima un «dono grande di Dio» — che aveva ispirato ai filosofi dell'antichità il loro insegnamento morale<sup>65</sup>. Quei filosofi pagani appaiono ora al Contarini, che non ha più dubbi sulla profonda corruzione della natura umana, «grandi paci» che credevano di potere purificare l'animo dalle passioni «per la asuetudine, aquistando li habiti de le virtù le quale reprimesseno li affecti». La propria esperienza e quella altrui gli avevano insegnato che «alhora quando l'homo pensa di havere acquistado queste tal virtù, alhora aponto più facilmente cascha. Onde concludo *quod universa vanitas omnis homo vivens*, et che bisogna che se iustificamo per la iustitia de altrui, cioè de Christo, al quale coniungendose, la iustitia sua se fa nostra, nè de nui stessi fidarsi in un minimo puncto, ma dire: *A nobis retulimus responsum mortis*»<sup>66</sup>.

Contarini non dovette certo «scoprire» Lutero in Spagna: aveva avuto probabilmente modo di leggere i suoi scritti prim'ancora di lasciare Venezia, dove circolavano almeno dal 1520, e di aggiornarsi durante la sosta in Germania, dove giunse nell'aprile del 1521 in coincidenza con la presenza di Lutero alla dieta di Worms. Ma in Spagna, come indica questa lettera, si verificò quell'innesto delle formulazioni dottrinali di Lutero su un'esperienza — quella del Sabato Santo del 1511 — vissuta a livello emotivo e sentimentale e intrisa di temi e motivi assai diffusi nella pietà e nella spiritualità italiana del Quattrocento, innesto che diede spessore teologico a quelle che prima erano state solo sofferenze, ma sporadiche intuizioni.

Contemporaneamente a questa adesione alla dottrina luterana della giustificazione — cui rimarrà fedele fino alla vigilia della morte —, Contarini sperimentò in maniera diretta i metodi con cui l'Inquisizione di Spagna affrontava la lotta contro l'eresia, di cui furono vittime nell'inverno del 1525 il fratello Andrea insieme ad altri mercanti veneziani, tratti in arresto per aver a bordo

delle galere bibbie latine, ebraiche e caldee, nonché libri «luterani»<sup>67</sup>. «Questo consiglio (della Inquisizione) — dirà nella relazione pronunciata in senato il 16 novembre 1525 al rientro dalla sua missione — è di tanta autorità e tanta venerazione, che tutti tremano di lui. Nel suo procedere, procede con maggior severità, e più terrore di quello, che in questa eccellentissima republica solleva essere il consiglio dei Dieci. A me pare che eserciti una vera tirannide contro quei poveri cristiani novelli, delli quali hanno fatto strazio, che più dire non si potria»<sup>68</sup>. Queste immagini di crudeltà — termine che, del resto, ricorre spesso nel definire il comportamento degli spagnoli nell'amministrazione della giustizia o nei confronti degli indigeni delle terre americane nuovamente scoperte<sup>69</sup> — dovettero imprimersi nella mente del Contarini, condizionando il suo futuro comportamento verso la repressione dell'eresia. Inoltre, il riferimento ai *nuevos christianos*, tra i primi in Spagna a procurarsi le opere di Lutero grazie ai rapporti con i *marranos* di Anversa, rinvia a possibili contatti del Contarini con il mondo cosmopolita e tollerante dei *conversos* spagnoli, su cui varrebbe la pena di fare luce.

Al suo ritorno in patria, nel novembre del 1525, Contarini entrava in Collegio quale savio di terraferma<sup>70</sup>. Seguiva, quindi, la nomina ad una carica per così dire periferica: il capitanato di Brescia. A questo reggimento egli era stato eletto fin dal marzo del 1525 e gli era stato «riservato» in attesa del rientro dalla Spagna. Sebbene vi siano accenni alla sua imminente partenza già nell'aprile del 1526, nel maggio del 1527 era ancora a Venezia e apprensivo la notizia del sacco di Roma rifiutò di recarsi a Brescia. Questo rifiuto dovette sollevare non poche critiche se circa trent'anni dopo Matteo Dandolo avvertirà il bisogno di accennarvi negli appunti redatti per il Della Casa, motivandolo con il «timore di havervi guerra ò charestia» ed il biografo fiorentino riterrà opportuno giustificarlo come atto di saggezza politica da parte del Contarini, il quale di fronte all'importanza strategica della città e all'imminente pericolo si sarebbe messo da parte per lasciare il posto a persona più idonea<sup>71</sup>. Al di là delle motivazioni addotte, questo episodio è rivelatore della natura dell'uomo, incline per formazione culturale e per intima vocazione a rifuggire da cariche che lo mettessero a diretto contatto con i gravi problemi delle amministrazioni locali (basti pensare al profondo disagio e disap-

punto quando si troverà, nel 1542, a governare la legazione di Bologna). Non è possibile determinare, peraltro, se il momentaneo allontanamento dagli uffici in quei mesi fosse una conseguenza di quel rifiuto. È però chiaro che tra il ritorno dalla missione a Carlo V e l'elezione ad oratore a Clemente VII (16 gennaio 1528) — in sostituzione di Marco Dandolo che vi aveva rinunciato — Contarini, pur occupando uffici negli organi ristretti di governo, non palesò un forte impegno politico: Marin Sanuto, che dopo il 1530 riporta spesso nei suoi *Diarii* gli interventi del Contarini, non ne registra in questo periodo. Matteo Dandolo offrirà in proposito una spiegazione di carattere psicologico non priva di interesse per comprendere la personalità del patrizio: nel 1530 quando fu eletto savio grande, Contarini aveva confidato al cognato: «se io non harò maggior anemo di andar in renga de cio ch'io hebbi savio di Terra ferma, mai piui son per voler entrar in collegio, che non è honesto che io occupi il luogo di un piui sufficiente»<sup>72</sup>. Fu la missione a Roma, iniziata nel maggio del 1528 e conclusasi nel marzo del 1530, dopo il congresso di Bologna, a segnare una svolta nella carriera politica del patrizio. Negli anni in cui si decideva la sorte della «libertà d'Italia», Venezia, dopo la sconfitta di Pavia e il sacco di Roma, posta di fronte alla prospettiva della totale preponderanza spagnola nella penisola, affidava al suo oratore non soltanto il difficile compito di rifiutare a Clemente VII la restituzione di Cervia e Ravenna, ma anche quello di convincere il pontefice ad entrare nella lega contro Carlo V. Pur se entrambi gli obiettivi non furono raggiunti, il profilo che emerge dai dispacci inviati dalla corte di Roma è quello del consumatissimo diplomatico, che se non riesce a smorzare la violenta ostilità del pontefice contro la Repubblica, ne ottiene, attraverso i lunghi e frequenti colloqui, la stima ed il rispetto, con il costante richiamo alla missione spirituale affidata al papato a difesa della pace della cristianità. Richiamo che assume spesso toni così accorati da lasciare trasparire, dietro un'abile strategia politica tesa a contrastare le rivendicazioni territoriali di Clemente VII, una severa critica contro la spregiudicata politica estera del pontefice: «Non pensi Vostra Beatitudine — dirà Contarini al Medici — che il bene de la chiesa de Christo sia questo pocho stado temporal che l'ha aquistado, immo avanti questo stado la era chiesa et optima chiesa. La Chiesa è la università de tuti li christiani. Questo sta-

do è come il stado de un Principe de Italia adgiunto alla Chiesa, però Vostra Santità die procurar il bene de la vera chiesa, che consiste ne la pace et tranquillità de christiani et postponer per hora il rispetto di questo stado temporal»<sup>73</sup>. D'altro canto, Contarini non mancava di osservare che Clemente VII, tutto assorto nei suoi programmi di espansione territoriale e di restaurazione della propria famiglia a Firenze, pur dimostrandosi «desideroso di vedere gli abusi di Santa Chiesa regolati ... nientedimeno egli non manda ad esecuzione alcun simile pensiero, nè si risolve in far provvisione alcuna»<sup>74</sup>. L'abilità e la competenza del Contarini ebbero modo di mettersi in luce soprattutto durante le lunghe e laboriose trattative di pace con Carlo V e Clemente VII a Bologna. Se Venezia si vedeva costretta a restituire Cervia e Ravenna al papa e all'imperatore i porti delle Puglie, riusciva però a far restituire il ducato di Milano a Francesco II Sforza, evitando ancora per qualche anno la presenza spagnola ai suoi confini. Contarini fu il vero protagonista di quell'ultima vittoria politica della Serenissima nelle vicende italiane. E ben se ne avvidero i contemporanei se il Varchi lo definì proprio per i meriti acquistati a Bologna, «uomo ... piuttosto divino che umano» e Giambattista Malatesta, che anni prima aveva espresso perplessità sulla nomina come oratore a Carlo V, osservò che «ms. Gasparo Contareno per essere tanto virtuoso e da bene, come è, lassarà in questa corte uno grandissimo desiderio di se, che certo non si potria dire, quanto laudabilmente et con satisfatione universale se sia in questa legatione deportato», mentre Trifone Gabriel più pragmatico notò che la legazione del Contarini aveva «partorito la salute dello stato nostro, quello che già dieci e più anni non hanno potuto fare tante armate genti e tanto oro uscito della nostra città»<sup>75</sup>. Nonostante questi elogi, al suo rientro in patria, Contarini fu accusato di aver introdotto nelle capitolazioni di pace un riferimento «contra il Turco», disattendendo le istruzioni ricevute in base alle quali Venezia, decisa a conservare ad ogni costo relazioni amichevoli con i turchi, si asteneva dalla lega voluta da Carlo V contro gli infedeli. In un violento dibattito in Senato l'11 marzo 1530 — in cui la discussione toccò il punto più drammatico quando Tommaso Contarini rivolgendosi urlando alla Signoria implorò che il fratello prima di essere accusato fosse ascoltato e se, giudicato colpevole, fosse impiccato — fu chiesto che fosse aperta

dagli Avogadori un'inchiesta che facesse luce sulla questione<sup>76</sup>. Questo increscioso incidente — rivelatosi in seguito essere stato causato dall'errore di un amanuense distratto — fu, a quanto pare, l'ultimo di cui fu vittima il Contarini. Le indiscutibili benemeritenze verso la patria gli aprirono definitivamente la strada ai vertici del governo della Repubblica. Da quel momento fino al giorno della sua elevazione al cardinalato, durante cinque anni, la sua carriera non avrebbe più conosciuto battute d'arresto: il prestigio e l'autorità che era riuscito a guadagnarsi per la sua abilità diplomatica sono testimoniati dal fatto che aveva solo 46 anni nel momento in cui assumeva l'ufficio di Savio grande (1 aprile 1530): secondo Matteo Dandolo, da molti anni non era stato eletto ad una magistratura così prestigiosa un patrizio così giovane<sup>77</sup>. Iniziava allora la fase «aurea» della vita politica del Contarini, quella che indubbiamente non poco influenzò l'immagine mitica del grande magistrato, dilatata a coprire l'intera sua carriera, che fu proposta e diffusa dalla biografia di Giovanni Della Casa<sup>78</sup>. Alternativamente savio grande, membro del Consiglio dei Dieci (di cui fu spesso *Cao*), consigliere ducale, riformatore dello Studio di Padova<sup>79</sup>, il Contarini illustra, con la sua carriera, quella progressiva tendenza oligarchica — accentuatasi durante un ventennio di dure lotte per la sopravvivenza contro le coalizioni europee e la potenza asburgica — alla concentrazione ed alla permanenza ai vertici dello Stato di un gruppo fortemente elitario di uomini dotati di lustro familiare, censo ed esperienza politica<sup>80</sup>. Sebbene non sia facile individuare nel complesso delle attività svolte dal Consiglio dei Dieci e dal Collegio durante questi anni la parte avuta dal Contarini, può essere opportuno tentare di individuare la linea politica da lui seguita soprattutto nel trattare i problemi connessi con la giurisdizione ecclesiastica, terreno particolarmente delicato per un magistrato veneziano, sul quale, in ultima analisi, sarebbe stata verificata di lì a poco la sua idoneità ad entrare a fare parte del Collegio cardinalizio. L'immagine di strenuo difensore delle prerogative della Repubblica al lato di Alvise Mocenigo, Sebastiano Foscarini, Gaspare Malipiero, Leonardo Emo, diffusa dai dispacci dell'Aleandro<sup>81</sup> non trova conferma nei *Diarii* del Sanuto, dai quali emerge, invece, il perseguimento di una linea di moderazione e di prudenza — che, in materia beneficiale, Contarini aveva del resto già adottato nel corso dell'am-

basceria a Roma — tesa a non inasprire i difficili rapporti tra la Repubblica e Clemente VII. Su questioni di grande frizione come la nomina ai vescovati del Dominio, la imposizione di decime al clero per far fronte alle spese militari, o l'annosa controversia tra il governo veneziano e il patriarca Girolamo Querini, Contarini assunse posizioni estremamente concilianti<sup>82</sup>. Se questa linea non fu ritenuta sufficientemente cedevole alle richieste della Sede Apostolica dall'allora nunzio Girolamo Aleandro, il quale giudicava Contarini «guasto» come, del resto, tutti gli oratori veneziani che tornavano dalla corte di Roma<sup>83</sup>, essa non mancò di suscitare vivaci contrasti all'interno di quel settore della classe dirigente veneziana che si contraddistingueva per il suo atteggiamento di gelosa tutela del prestigio dell'autorità civile e di tenace difesa della piena indipendenza della Repubblica dalla Sede Apostolica. La politica arrendevole del Contarini fu, infatti, oggetto di frequenti critiche da parte di Alvise Mocenigo, uno dei più autorevoli portavoce delle tradizioni di indipendenza della Serenissima, sostenitore della necessità di un irrigidimento di fronte alle pretese esorbitanti della Sede Apostolica volte a ingerirsi in campi di spettanza esclusiva dell'autorità secolare, quale il diritto di nomina ai benefici del Dominio. In una movimentata seduta dei Pregadi del 6 aprile 1530, in cui Contarini aveva difeso il proprio operato a Bologna, grazie al quale, promettendo che Venezia avrebbe rispettato l'accordo stipulato nel 1510 con Giulio II, era riuscito ad evitare che nei capitoli di pace fosse ribadita la rinuncia da parte della Repubblica al diritto di nomina alla maggior parte dei benefici ecclesiastici, Alvise Mocenigo gli si era scagliato contro apostrofandolo aggressivamente: «Messer Gasparo, fosse vu esser papa et zentilhomio de qui, come è papa Clemente?»<sup>84</sup>. E di fronte ai timori del Contarini di una reazione congiunta di papato e impero contro Venezia, qualora si fosse assunto un atteggiamento ostile verso Clemente VII, Alvise Mocenigo non si era peritato di replicare: «Signori, non ve privè di la iurisdiction di poter far nomination de vescoadi, et poi il papa li confermi, non è di haver paura. Tegno, zonto l'imperator in Alemagna, si chiamerà un consilio, etc.: scorè, non è pressa»<sup>85</sup>. In occasione di un altro vivace dibattito in Senato nell'aprile del 1534 circa la necessità di chiedere o meno l'autorizzazione pontificia per l'imposizione di decime straordinarie al clero del

Dominio, che vide schierati su posizioni contrastanti Sebastiano Foscarini — «pazzo et impio filosofo», come lo definiva l'Aleandro<sup>86</sup> — e Gasparo Contarini, costui, non pago del suo intervento in Senato, compose il *De potestate pontificis, quod divinitus sit tradita*, dedicandolo significativamente a Niccolò Tiepolo, l'amico di gioventù, nominato insieme ad altri patrizi per studiare la questione, il quale ai tempi della Lega di Cambrai era stato accusato da Paolo Giustiniani di negare «la podestà del vicario di Cristo, oppondersi, contendere e disputare contro il sommo pontefice, affermar non solo che non ci potea scomunicare, ma che non era pontefice»<sup>87</sup>.

Aleandro che, con assoluta miopia, vedeva nella resistenza di questi patrizi alle pretese romane la conseguenza di infiltrazioni ereticali, piuttosto che il retaggio di una lunga tradizione che nel geloso senso dello stato trovava la sua più intima sostanza, pur mantenendo una certa diffidenza anche nei confronti di chi, come il Contarini, vi si opponeva, dovette riconoscere dopo la lettura del trattatello che il suo autore «tiene fermamente *pontificatum romanum esse de iure divino* .. sì che in questa cosa molto essential, anzi principale di tutte, *de primatu Petri* ... portandosi così bene, è degno di esser amato assai»<sup>88</sup>. Se il giudizio del nunzio, ossessionato dalla diffusione di dottrine ereticali, collocava lo scritto del Contarini nell'ambito della trattatistica controversistica del tempo, di cui affrontava uno dei temi principali, va però messo in evidenza che il *De potestate pontificis* traeva origine dalla necessità di difendere il primato romano non già dagli attacchi dei riformatori d'oltralpe — anche se, naturalmente, le loro polemiche costituivano un quadro costante di riferimento — bensì dagli atteggiamenti ostili alle interferenze della Santa Sede condivisi da un settore del ceto dirigente veneziano che preesistevano alla ribellione luterana, pur se, ricollegandosi ora a questa, potevano assumere un carattere assai più minaccioso.

È assai probabile che a determinare l'arrendevolezza del Contarini — che si iscriveva nell'ambito di quel progressivo cedimento della Repubblica alle ingerenze e alle pretese di Roma che Gaetano Cozzi ha illustrato con numerosi esempi per il periodo precedente il 1582, anno in cui la «correzione» del Consiglio dei Dieci e la soppressione della sua Zonta volute dal Maggior Consiglio segneranno una svolta nella politica ecclesiastica veneziana<sup>89</sup> — fosse

la consapevolezza acquisita durante le missioni diplomatiche, della difficile congiuntura interna e internazionale che limitava i margini di azione della Repubblica nei rapporti con la Sede Apostolica, dalla quale si poteva sperare, da un canto, un aiuto efficace contro il turco, dall'altro, cariche e prebende per il patriziato che costituivano una cospicua ed ambitissima fonte alternativa di entrate, mentre a seguito della perdita dei territori d'oltremare le attività mercantili declinavano e si riduceva il numero delle magistrature<sup>90</sup>. Cautela e prudenza sembrano, del resto, ispirare l'atteggiamento assunto dal Contarini nei confronti di Clemente VII e di Carlo V anche in questioni più strettamente attinenti alla politica estera<sup>91</sup>.

Le peregrinazioni attraverso l'Europa e l'intervento al congresso di Bologna che avevano portato Contarini a riflettere sulle difficili prove sostenute dalla Repubblica durante le guerre della Lega di Cambrai e ad esaltare nel *De magistratibus* le sue «sante leggi», la bontà e la solidità delle sue istituzioni, recando un contributo imperituro alla costruzione del mito, lo avevano indubbiamente anche convinto che alla salvaguardia dell'indipendenza e della libertà di Venezia in un mondo instabile fossero indispensabili i buoni rapporti con Clemente VII e con Carlo V, «hessendo il papa et l'imperador una cosa instessa»<sup>92</sup>. Ma accanto alla consapevolezza della minaccia rappresentata per la Repubblica dal connubio politico-religioso tra papato e impero instaurato a Bologna, altre motivazioni concorsero alla maturazione dell'orientamento conciliante e cedevole del Contarini nei confronti della Sede romana sui problemi concernenti la giurisdizione ecclesiastica e le relazioni con Roma. Pronto a riconoscere l'autenticità e la drammaticità del travaglio religioso di Lutero, ad accostarsi alla sua problematica teologica non solo senza ostilità preconcetta, ma con la comprensione di chi era rimasto segnato da analoghi tormenti, a difendere l'ortodossia della dottrina della giustificazione *ex sola fide*, Contarini, fin dal suo primo impatto con la ribellione luterana a Worms nel 1521, aveva denunciato i pericoli insiti nelle dottrine propagate dal riformatore per la conservazione dell'assetto politico tradizionale<sup>93</sup>. Il timore che una fusione dei motivi anticuriali diffusi e radicati nella tradizione veneziana con quanto vi era di sovversivo nelle dottrine d'oltralpe — timore, con ogni probabilità, accentuato dai contatti avuti a Venezia

con Gian Pietro Carafa — potesse avere gravi ripercussioni sulla compagine politico-sociale dovette spingerlo a riconoscere nell'intesa tra la Repubblica e Roma un elemento indispensabile per la sopravvivenza di Venezia e per la tutela delle strutture della sua società<sup>94</sup>.

Se l'intensa spiritualità e la sofferta ed irrequieta religiosità del Contarini, testimoniate dalle lettere indirizzate a Camaldoli e dai primi scritti di carattere religioso — nei quali s'interroga sul monopolio dell'interpretazione delle Sacre Scritture rivendicato dal magistero romano e manifesta la sua insofferenza per le censure pontificie, per le pratiche superstiziose della devozione, per il culto dei santi — rimarranno vive a Venezia ben oltre il suo passaggio al servizio della Chiesa nel 1535, fino a trovare il loro ultimo approdo sul volgere del secolo tra i «giovani» frequentatori del ridotto Morosini<sup>95</sup>, la sua concezione dei rapporti con Roma e della politica ecclesiastica — maturata negli anni cruciali tra la dieta di Worms e la pace di Bologna e destinata ad aprirgli le porte del Collegio cardinalizio — confluirà, irrigidendosi, nelle posizioni dei patrizi così detti «vecchi», «devotissimi alla Sede apostolica, inclini a mettere la politica veneziana in servizio della Controriforma»<sup>96</sup>, ammiratori della Compagnia di Gesù. Tra questi, svolgeranno un ruolo non marginale, nella trasmissione alle generazioni successive di quel patrimonio di idee e di esperienze, i parenti stessi del cardinale, identificatisi senza riserve nella posizione delle «case vecchie». Il fratello Tommaso e il cognato Matteo Dandolo verranno definiti «oracoli della città»<sup>97</sup> da Sisto V che, irritato dagli atteggiamenti ostili dei «giovani» nei confronti di Roma, ne rimpiangerà la scomparsa. Il nipote Alvise Contarini esprimerà tutta la sua devota ammirazione per i gesuiti, legando alla Compagnia il palazzo avito della Madonna dell'Orto perché vi fosse istituito un collegio per giovani patrizi veneziani «che studiino et si allevino nel timor de Dio»<sup>98</sup>.

Non a caso si deve al loro culto del cardinale il progetto di raccogliere gli scritti filosofici, politici e teologici per darli alle stampe. Progetto che, dopo lunghe vicissitudini, si conclude con l'edizione dell'*opera omnia* apparsa nel 1571 presso Sébastien Nivelles, l'editore parigino che aveva messo i propri torchi al servizio della Controriforma. Direttamente coinvolti nel laborioso allestimento di questa edizione, che doveva presentarsi come emble-

matica dell'ortodossia cattolica post-tridentina, Tommaso e Al-  
vise Contarini e Matteo Dandolo si preoccuparono di eliminare  
dalle opere del cardinale ogni ambiguità dottrinale, di temperare  
asprezze e arditezze delle denunce di corruzione e decadenza del-  
le istituzioni ecclesiastiche, della superstizione delle manifesta-  
zioni devozionali, e di innestare, in ultima analisi, le certezze non  
discutibili della Chiesa post-tridentina in scritti che riflettevano  
invece le incertezze, i dubbi, i contrasti di uno spirito disorienta-  
to alla ricerca dell'ortodossia<sup>99</sup>.

#### NOTE

- <sup>1</sup> F. DITTRICH, *Gasparo Contarini, 1483-1542. Eine Monographie*, Braunsberg 1885.
- <sup>2</sup> H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1953, e in «Archivio italiano per la storia della pietà», II, 1959, pp. 51-117. Si cita dall'estratto.
- <sup>3</sup> In proposito si veda G. FRAGNITO, *Il contributo di Hubert Jedin agli studi su Gasparo Contarini (1483-1542)*, in «Humanitas», 5, 1983, pp. 632-646.
- <sup>4</sup> «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», LXX, 1951, pp. 115-130, ripubblicato in traduzione italiana in H. JEDIN, *Chiesa della Fede Chiesa della Storia*, Brescia 1972, pp. 606-623.
- <sup>5</sup> J.B. ROSS, *The emergence of Gasparo Contarini: a bibliographical essay*, in «Church History», XXX, 1972, p. 1.
- <sup>6</sup> *Ivi*, pp. 1-24. Per gli studi posteriori al 1972 cfr. la bibliografia in appendice.
- <sup>7</sup> F. GILBERT, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini*, in *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E.H. Harbison*, a cura di T.K. Rabb - J.B. Seigel, Princeton, N.J., 1969, pp. 90-116, la citazione a p. 91.
- <sup>8</sup> Si veda, peraltro, I. CERVELLI, *Machiavelli e la crisi dello Stato veneziano*, Napoli 1974, pp. 289-330.
- <sup>9</sup> Per gli studi con gli Zorzi si veda la testimonianza dello stesso Contarini in F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, Braunsberg 1881, p. 271. Sugli studi del Contarini alla scuola di San Marco e di Rialto cfr. G. FRAGNITO, *Cultura umanistica e riforma religiosa. Il «De officio viri boni ac probi episcopi» di Gasparo Contarini*, in «Studi Veneziani», XI, 1969, pp. 82-83.
- <sup>10</sup> B. NARDI, *Letteratura e cultura veneziana del Quattrocento*, in *La civiltà veneziana del Quattrocento*, Firenze 1957, pp. 101-145, e ID., *La scuola di Rialto e l'Umanesimo veneziano*, in *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Firenze 1963, pp. 93-139.

<sup>11</sup> Cfr. F. LEPORI, *La scuola di Rialto dalla fondazione alla metà del Cinquecento*, in *Storia della cultura veneta dal Quattrocento al Concilio di Trento*, 3/II, Vicenza 1980, pp. 539-605.

<sup>12</sup> Cfr. NARDI, *Letteratura e cultura ... cit.*, pp. 119 sgg. e G. TREBBI, *La cancelleria veneta nei secoli XVI e XVII*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi. Torino», XIV, 1980, pp. 87-115.

<sup>13</sup> G.P. VALERIANO, *De infelicitate litteratorum*, Venetiis 1620, pp. 27-28. Su Giorgio Valla e il suo insegnamento alla Scuola di San Marco cfr. J.L. HEIBERG, *Beiträge zur Geschichte Georg Valla's und seiner Bibliothek*, Leipzig 1896, pp. 25 sgg.

<sup>14</sup> In proposito cfr. G. GARDENAL, *Giorgio Valla e le scienze esatte*, in *Giorgio Valla tra scienza e sapienza*, Firenze 1981, pp. 9-54. Si veda anche per i rapporti tra Giorgio Valla e Aldo Manuzio C. VASOLI, *Alberto Pio e la cultura del suo tempo*, in *Società, politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*, Padova 1981, pp. 16 sgg.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>16</sup> Su sollecitazione di Gasparo Contarini, cui verrà dedicata, Niccolò Leonico Tomeo eseguì l'importantissima traduzione delle pseudo-aristoteliche *Quaestiones mechanicae*, corredandola con le figure delle macchine (dedica in Biblioteca Apostolica Vaticana, *Regin. lat. 1291*, c. 33r-v). Al Contarini il medico Vettore Trincavello dedicava l'edizione aldina del 1534 del testo greco di Temistio e di Alessandro d'Afrodisia, sottolineando nella dedica la necessità di ricomporre l'unità fra parole e cose, fra filologia e filosofia. In proposito cfr. E. GARIN, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Padova 1981, pp. 8-10.

<sup>17</sup> G. FRAGNITO, *Memoria individuale e costruzione biografica. Beccadelli, Della Casa, Vettori alle origini di un mito*, Urbino 1978, p. 181, e JEDIN, *Contarini und Camaldoli ... cit.*, pp. 37-38.

<sup>18</sup> In proposito cfr. FRAGNITO, *Cultura umanistica ... cit.*, pp. 110-115 e JEDIN, *Contarini und Camaldoli ... cit.*, p. 64.

<sup>19</sup> FRAGNITO, *Cultura umanistica ... cit.*, pp. 87 e 133-138.

<sup>20</sup> Si vedano le lettere di G. Contarini a Giustiniani del 3 dicembre 1511 e del 10 marzo 1512, e a Querini del 26 dicembre 1511 e del 10 marzo 1512 in JEDIN, *Contarini und Camaldoli ... cit.*, pp. 22, 25, 32, 36.

<sup>21</sup> Sul *Libellus* cfr. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, I, *La lotta per il Concilio*, Brescia 1949, pp. 113-114 e ID., *Gasparo Contarini e il contributo veneziano alla Riforma cattolica*, in *La civiltà veneziana del Rinascimento*, Firenze 1956, pp. 110-113. Sulla necessità di tradurre i brani scritturetti letti in chiesa cfr. J.B. MITTARELLI - A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IX, Venezia 1773, coll. 682-683.

<sup>22</sup> *Ivi*, coll. 696-697 e 708.

<sup>23</sup> *Ivi*, col. 680.

<sup>24</sup> *Ivi*, coll. 621-632.

<sup>25</sup> G. CONTARENI, *Opera*, Parisiis, apud Sebastianum Nivellium, 1571, p. 426.

<sup>26</sup> MITTARELLI - COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, cit., c. 671.

<sup>27</sup> Pubblicato da F. GILBERT, *Contarini on Savonarola: An Unknown Document of*

1516, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 59, 1968, pp. 145-149.

<sup>28</sup> Cfr. D. WEINSTEIN, *Savonarola e Firenze*, Bologna 1976, pp. 371-383; C. VASOLI, *Due documenti per la storia religiosa di Firenze dopo il Savonarola (1500-1517)*, in *Umanesimo e Rinascimento. Studi offerti a P.O. Kristeller*, Firenze 1980, pp. 111-130.

<sup>29</sup> Cfr. W. J. BOUWSMA, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*, Bologna 1977, pp. 66-67. Sull'opposizione alle censure ecclesiastiche tra gli amici del Contarini cfr. FRAGNITO, *Cultura umanistica ... cit.*, pp. 89-91.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 110-115.

<sup>31</sup> Cfr. CATERINA DE' RICCI, *Epistolario*, I, 1542-1554, cura di D.G.M. Di Agresti, Firenze 1973, p. 133. Pier Francesco da Gagliano, vedovo di Francesca di Bernardino Corsini, divenuto chierico, fu nominato da Paolo III nel 1546 coadiutore nel vescovado di Pistoia di Roberto Pucci, cui succedette dal 1547 al 1559. Santa Caterina de' Ricci gli indirizzò a partire dal 1548 molte lettere. Sui rapporti del Gagliano con i Rucellai cfr. *Le Opere di Giovanni Rucellai*, a cura di G. Mazzoni, Bologna 1887, pp. 250-51. Da una lettera di Giovanni Rucellai a Giovan Giorgio Trissino, Bologna 18 dicembre 1515, risulta che il Gagliano (erratamente Mazzoni trascrive «Pier Francesco Conte di Gastone») era stato da lui inviato a Venezia a chiedere alla Signoria la restituzione dei beni del Trissino confiscati dalla Repubblica. Altre notizie sul Gagliano in FRAGNITO, *Cultura umanistica ... cit.*, pp. 119-121.

<sup>32</sup> Si veda la lettera di Gasparo Contarini a Paolo Giustiniani del 28 giugno 1515: «Ho habuto da Messer Pier Francesco da Gagliano spesse volte lettere, fra le quale una copiosa de le cose et laude di Fra Hieronimo. Holli risposo anchora io copiosamente et liberamente quel che io sento, perchè cusì mi astrengeva che devesse fare. Non ho possuto non risponderli quel che io sentiva apertissimamente, havendoli la affectione che io li ho», in JEDIN, *Contarini und Camaldoli ... cit.*, pp. 53-54.

<sup>33</sup> GILBERT, *Contarini on Savonarola ... cit.*, p. 149.

<sup>34</sup> *Ivi*.

<sup>35</sup> DITTRICH, *Regesten ... cit.*, p. 358 (nella epistola *De poenitentia* al cardinal Reginald Pole del 1542).

<sup>36</sup> I. CASAE, *Latina Monumenta, quorum partim versibus, partim soluta oratione scripta sunt*, Florentiae, In officina Iuntarum Bernardi filiorum. Iterum edita Nonis sept. 1567, pp. 77-133.

<sup>37</sup> Si vedano gli appunti redatti da Matteo Dandolo per il Della Casa, cui i Contarini avevano commissionato una *Vita* del cardinale, editi in FRAGNITO, *Memoria individuale ... cit.*, p. 177.

<sup>38</sup> Cfr. FRAGNITO, *Cultura umanistica ... cit.*, pp. 83 e 99-100.

<sup>39</sup> R. FINLAY, *Politics in Renaissance Venice*, London 1980, pp. 132-33. Sul Querini cfr. FRAGNITO, *Cultura umanistica ... cit.*, pp. 84-85.

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 99-100.

<sup>41</sup> FINLAY, *Politics ... cit.*, p. 84; R. DEROSAS, *Contarini, Tommaso*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXVIII, Roma 1983, p. 300.

<sup>42</sup> Si veda la lettera di G. Contarini a Paolo Giustiniani, Venezia 1 e 16 no-

vembre 1515, in JEDIN, *Contarini und Camaldoli ... cit.*, p. 55.

<sup>43</sup> In proposito si veda M. SANUTO, *Diarii*, 53 voll., Venezia 1879-1903, XXI, coll. 15, 16, 17, 85, 86, 87, 181, 182, 186, 188.

<sup>44</sup> JEDIN, *Contarini und Camaldoli ... cit.*, p. 55.

<sup>45</sup> Cfr. F. GILBERT, *Venice in the crisis of the League of Cambrai*, in *Renaissance Venice*, a cura di J.R. Hale, London 1973, pp. 286-288.

<sup>46</sup> JEDIN, *Contarini und Camaldoli ... cit.*, p. 56.

<sup>47</sup> C. DIONISOTTI, *Chierici e laici*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1977, pp. 77-78.

<sup>48</sup> FRAGNITO, *Memoria individuale ... cit.*, p. 173.

<sup>49</sup> JEDIN, *Contarini und Camaldoli ... cit.*, p. 40.

<sup>50</sup> DIONISOTTI, *Chierici e laici ... cit.*, p. 85.

<sup>51</sup> Cfr. G. FRAGNITO, *Contarini, Gasparo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXVIII, Roma 1983, p. 176.

<sup>52</sup> FINLAY, *Politics ... cit.*, p. 222.

<sup>53</sup> SANUTO, *Diarii ... cit.*, XXX, col. 216.

<sup>54</sup> Venezia, Biblioteca Marciana, Ms. It., cl. VII, 1009 (= 7447), f. 57r.

<sup>55</sup> *Ivi*, f. 395r.

<sup>56</sup> Di un'influenza dell'*Utopia* sul *De magistratibus* parlano GILBERT, *Religion and Politics ... cit.*, pp. 114-115 e A. VENTURA, *Scrittori politici e scritture di governo*, in *Storia della cultura veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, III, Vicenza 1981, pp. 550-553. Di opinione contraria F. GAETA, *L'idea di Venezia*, *ivi*, pp. 632-633.

<sup>57</sup> In proposito si veda FRAGNITO, *Cultura umanistica ... cit.*, pp. 112-114, e GAETA, *L'idea di Venezia ... cit.*, p. 641.

<sup>58</sup> Su Francesco Nasi cfr. F. GILBERT, *The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice*, in «Studies in the Renaissance», XIV, 1967, pp. 173-174. Si veda anche G. SPINI, *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli*, Firenze 1940, pp. 139-169.

<sup>59</sup> Cfr. F. WEISER, *Ein Bericht des Gasparo Contarini über die Heimkehr der Victoria von der Magalbaës'schen Expedition*, in «Mitteilungen des Institut für österreichischer Geschichtsforschung», 5, 1884, pp. 446-450; U. TUCCI, *Caboto, Sebastiano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XV, Roma 1971, p. 713; E. ALBERI, *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, Serie I, II, Firenze 1840, p. 52. Cfr. anche SANUTO, *Diarii ... cit.*, XXXIII, coll. 497, 501-503, 557; XXXIV, col. 356 (lettera di Tommaso Contarini, fratello di Gasparo, a Matteo Dandolo).

<sup>60</sup> FRAGNITO, *Memoria individuale ... cit.*, p. 180.

<sup>61</sup> C. GILLY, *Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su «Diálogo de Doctrina christiana»*, in *Miscelánea de Estudios Hispánicos. Homenaje de los hispanistas de Suiza, a Ramon Sugranyes de Franch*, a cura di L. López Molina, Montserrat 1982, pp. 85-106, e *Juan de Valdés: Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem Diálogo de Doctrina*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXXIV, 1983, pp. 257-305.

<sup>62</sup> Si vedano le sue lettere a Matteo Dandolo e a Nicolò Tiepolo e compagni da Worms del 25 e 26 aprile 1521 in SANUTO, *Diarii ... cit.*, XXX, coll. 210-

217; e la sua lettera a Matteo Dandolo da Bruxelles del 3 febbraio 1522, *ivi*, XXXII, coll. 472-73.

<sup>63</sup> Cfr. JEDIN, *Un'«esperienza della torre»* ... cit., p. 618.

<sup>64</sup> JEDIN, *Contarini und Camaldoli* ... cit., p. 67.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>67</sup> In proposito cfr. A. REDONDO, *Luther et l'Espagne de 1520 à 1536*, in «Mélanges de la Casa de Velasquez», I, 1965, p. 134. Su questo episodio si veda anche SANUTO, *Diarii* ... cit., XXXVIII, coll. 200-203 e 213.

<sup>68</sup> ALBERI, *Relazioni* ... cit., p. 40. In una lettera ai fratelli a Venezia scritta da Madrid il 7 febbraio 1525 Contarini osservava: «Questa inquisitione in questi regni è una cosa terribilissima, nè il Re medesimo ha podestà sopra lei; et per li cristiani novi una cosa che a nui pare minima a costoro pare grande» (SANUTO, *Diarii* ... cit., col. 203). Il 4 febbraio Contarini era comparso personalmente di fronte al Consiglio dell'Inquisizione per difendere gli imputati.

<sup>69</sup> ALBERI, *Relazioni* ... cit., pp. 44 e 50.

<sup>70</sup> SANUTO, *Diarii* ... cit., XXXIX, col. 484 (29 settembre 1525). Entrò in Collegio il 20 novembre 1525, *ivi*, XL, col. 316.

<sup>71</sup> Sulla nomina a capitano di Brescia *ivi*, XXXVIII, col. 106 (19 marzo 1525). In proposito si veda anche *ivi*, XXXIX, coll. 88-89, 95, 105; XLI, coll. 214-215, 218; XLIII, col. 742. La giustificazione di Matteo Dandolo in FRAGNITO, *Memoria individuale* ... cit., p. 176. Si veda anche I CASAE, *Latina Monumenta* ... cit., pp. 89-90.

<sup>72</sup> FRAGNITO, *Memoria individuale* ... cit., p. 176, ma vedi anche p. 175.

<sup>73</sup> Venezia, Biblioteca Marciana, *Ms. It.*, cl. VII, 1043 (= 7616), ff. 150v-151r (4 gennaio 1529).

<sup>74</sup> ALBERI, *Relazioni* ... cit., Serie II, III, Firenze 1846, p. 265.

<sup>75</sup> B. VARCHI, *Storia Fiorentina*, I, Firenze 1963, p. 720, citata insieme alla testimonianza di Giambattista Malatesta e di Trifone Gabriel da DITTRICH, *Regesten* ... cit., p. 73.

<sup>76</sup> In proposito si veda ALBERI, *Relazioni* ... cit., Serie II, III, pp. 147-253, e SANUTO, *Diarii* ... cit., LIII, coll. 24-25.

<sup>77</sup> Cfr. FRAGNITO, *Memoria individuale* ... cit., p. 176. SANUTO, *Diarii* ... cit., LIII, coll. 44 e 233.

<sup>78</sup> *Ivi*, pp. 79-93.

<sup>79</sup> FRAGNITO, *Contarini, Gasparo* ... cit., p. 179. Si veda anche Venezia, Archivio di Stato, *Segretario alle voci. Elezioni del Maggiore Consiglio, Registro 1529-1540*, I, ff. 1v, 3v-5r; e *Segretario alle voci. Elezioni dei Pregadi. Registro 1531-1554*, I, ff. 1v, 26v, 43v, 78r.

<sup>80</sup> Cfr. FINLAY, *Politics* ... cit., pp. 181-196.

<sup>81</sup> In proposito si veda F. GAETA, *Un nunzio pontificio a Venezia nel Cinquecento*, Venezia-Roma 1960, p. 121.

<sup>82</sup> SANUTO, *Diarii* ... cit., LIII, coll. 125-126; LIV, col. 456; LV, coll. 345, 348, 373; LVI, coll. 681, 776.

<sup>83</sup> Cfr. *Nunziature di Venezia*, I (12 marzo 1533 - 14 agosto 1535), a cura di F. GAETA, Roma 1958, pp. 191-192 (Girolamo Aleandro a Pietro Carnesecchi,

14 marzo 1534). In proposito si veda GAETA, *Un nunzio pontificio* ... cit., p. 121.

<sup>84</sup> SANUTO, *Diarii* ... cit., LIII, col. 126.

<sup>85</sup> *Ivi*. Su questo episodio si veda GAETA, *Un nunzio pontificio* ... cit., pp. 60-62.

<sup>86</sup> *Nunziature di Venezia*, I, p. 210 e GAETA, *Un nunzio pontificio* ... cit., p. 122.

<sup>87</sup> FRAGNITO, *Cultura umanistica* ... cit., p. 90.

<sup>88</sup> *Nunziature di Venezia*, I, pp. 210-211 (Girolamo Aleandro a Pietro Carnesecchi, 23 aprile 1534). Cfr. anche GAETA, *Un nunzio pontificio* ... cit., pp. 115-116.

<sup>89</sup> G. COZZI, *Domenico Bollani: un vescovo veneziano tra Stato e Chiesa*, in «Rivista Storica Italiana», LXXXIX, 1977, pp. 577-589 e ID., *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Torino 1979, pp. 242-246.

<sup>90</sup> Cfr. B. PULLAN, *The occupations and investments of the Venetian nobility in the middle and late sixteenth Century*, in *Renaissance Venice* ... cit., pp. 379-408.

<sup>91</sup> SANUTO, *Diarii* ... cit., LV, coll. 345, 348, 373; LVI, coll. 663 e 666-667; LVII, coll. 382, 411, 430.

<sup>92</sup> SANUTO, *Diarii* ... cit., LII, col. 126.

<sup>93</sup> *Ivi*, XXX, coll. 210-217.

<sup>94</sup> Interessante in tal senso che Contarini, appreso che Clemente VII aveva chiesto di vedere le capitolazioni del 1510 tra Giulio II e la Repubblica, aveva osservato che con il suo comportamento il papa aveva già perso l'ubbidienza dei popoli ultramontani e che «hora cerca et procura di haverne de li altri de gionta» (dispaccio del 2 gennaio 1529, in Venezia, Biblioteca Marciana, *Ms. It.*, cl. VII, 1043 (= 7616), f. 144r).

<sup>95</sup> G. COZZI, *Il doge Nicolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del Seicento*, Venezia-Roma 1958, pp. 40 sgg.; ID., *Paolo Sarpi*, pp. 137-38; A. STELLA, *Movimenti di riforma nel Veneto nel Cinque-Seicento*, in *Storia della Cultura veneta dalla Controriforma alla fine della Repubblica. Il Seicento*, IV/1, Vicenza 1983, pp. 19-20.

<sup>96</sup> G. COZZI, *Contarini, Alvise*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXVIII, Roma 1983, p. 79. Sui «giovani» e sui «vecchi» cfr. ID., *Paolo Sarpi*, pp. 139 sgg. e G. BENZONI, *Venezia nell'età della Controriforma*, Milano 1973, pp. 50-55.

<sup>97</sup> COZZI, *Il doge Nicolò Contarini* ... cit., p. 28. Su Tommaso Contarini cfr. R. DEROSAS, *Contarini, Tommaso*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXVIII, Roma 1983, pp. 300-305.

<sup>98</sup> COZZI, *Contarini, Alvise* ... cit., p. 81.

<sup>99</sup> In proposito si veda FRAGNITO, *Memoria individuale* ... cit., pp. 9-30 e 165-169, e ID., *Aspetti della censura ecclesiastica nell'Europa della Controriforma: l'edizione parigina delle opere di Gasparo Contarini*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XXI, 1985, pp. 3-48.

LE IDEE DI RIFORMA DELLA CHIESA  
IN GASPARO CONTARINI

La reputazione di Gasparo Contarini come principale fautore di una riforma della Chiesa alla corte del papa Paolo III è ormai consolidata, e gli storici della Riforma Cattolica sono quasi unanimi nel riservargli un trattamento favorevole. La riflessione sui temi della riforma sia individuale che istituzionale lo accompagnò per tutta la vita e nei contesti più vari, sin da quando vi diede espressione nelle lettere che mandò ancor giovane a due amici camaldolesi, o scrisse quel trattato sul ministero dei vescovi che fu chiamato «il suo primo atto riformatore»<sup>1</sup>. Nessuno studioso tuttavia, ad eccezione di Franz Dittrich, il suo biografo di esattamente un secolo fa, ha tentato un esame del concetto contariniano di riforma in tutte le sue implicazioni. E anche l'analisi del Dittrich non è del tutto spassionata, pervasa com'è dal desiderio di mostrare che le idee del Contarini non si discostano da un carattere di assoluto cattolicesimo, quale poteva essere concepito da un cattolico tedesco della fine del secolo scorso. La nostra conoscenza del Contarini si è ora allargata ed approfondita grazie specialmente ai contributi di studiosi delle due ultime generazioni, per cui egli ci appare come un personaggio molto più complesso di quanto lo ritenessero gli storici precedenti, ad inclusione del Dittrich. Il momento sembra quindi maturo per riesaminare le sue idee principali e specialmente le strutture che le sorreggono, tenendo conto dei risultati delle ultime ricerche.

Non esiste un unico testo in cui il Contarini abbia presentato le sue idee sulla riforma in modo coerente e sistematico. La cosa che più colpisce è come queste idee si siano sviluppate nel tempo, rispondendo a situazioni specifiche; esse appartengono, come le tessere di un mosaico, a contesti e periodi diversi della sua vita. Le fonti da cui possiamo ricavarle si dividono in tre categorie: le lettere, in cui appaiono nella forma più personale e vivace, poi le *pièces d'occasion*, d'ineguale lunghezza e qualità, e infine dei trattelli d'argomento specifico, composti durante il servizio in com-

missioni di nomina papale per la riforma di vari uffici della curia. Queste fonti da sole, tuttavia, non basterebbero a mostrare l'intero tessuto dei pensieri del Contarini sulla riforma, perché rimangono solitamente circoscritte attorno a questioni precise e limitate. Al di là delle prese di posizione specifiche esistevano degli atteggiamenti di fondo che gli erano caratteristici e che egli mantenne con rilevante coerenza per tutta la vita, deducendone via via gli sviluppi concreti. Per una soddisfacente comprensione dei suoi punti di vista è dunque necessario tener conto sia delle strutture visibili che delle fondamenta sulle quali si reggevano.

Il primo punto fermo importante dal quale partire è la certezza, vissuta come esperienza personale, della misericordia di Dio. Essa è registrata in una famosa serie di lettere agli amici Tommaso Giustiniani e Vincenzo Querini<sup>2</sup>. Tanti sono stati i commenti suscitati tra gli studiosi dalla pubblicazione di queste lettere, avvenuta nel 1953, che una storia e un'analisi delle varie interpretazioni potrebbero oggi formare un piccolo capitolo della storiografia religiosa italiana. Alcuni le hanno usate, in modo alquanto semplicistico, come spiegazione o chiave di lettura per tutti i futuri sviluppi del pensiero religioso e della carriera del Contarini. Ma forse il punto più importante sul quale gli studiosi si sono trovati d'accordo è la prova, fornita dalle lettere, che il Contarini in quegli anni non pensava seriamente a entrare negli ordini religiosi. Quando il Giustiniani prima e il Querini poi abbandonarono la città natale per abbracciare quella che consideravano la più perfetta vocazione cristiana e cioè la vita contemplativa, il Contarini si trovò di fronte al compito non già di fare una scelta, ma di giustificare una scelta ormai compiuta: rimanere nel mondo, cercando la salvezza nel corso di una carriera secolare<sup>3</sup>. Il parallelo di Hubert Jedin tra la «*Turmerlebnis*» di Lutero e del Contarini ha perciò bisogno di essere ripensato. In Lutero, la giustificazione attraverso la fede divenne la pietra angolare di tutto l'edificio religioso e il primo articolo del credo cristiano; ma l'intuizione raggiunta dal Contarini nel sabato santo del 1511, secondo la quale l'uomo è giustificato di fronte a Dio soltanto dalla sua fede in Lui, non costituì la soluzione di tutte le sue difficoltà religiose né lo condusse a ristrutturare radicalmente le proprie idee. Per molti anni, anzi, egli rimase soggetto a stati di ansietà e di malessere spirituale. La battaglia profondamente personale da lui combat-

tuta per affermare la sua identità di cristiano nel contesto di una vita attiva nel mondo lo condusse a un modo particolare d'intendere i rapporti tra l'uomo e Dio; ma, a differenza di Lutero, egli non elaborò queste intuizioni in modo sistematico. La sua esperienza di come l'uomo dipenda totalmente dalla misericordiosa divina rimase un fatto intensamente personale, tra le cui principali conseguenze va annoverata la costante predilezione per san Paolo e per il concetto paolino di *metanoia*, che il Contarini volle far suo. Vestirsi dell'uomo nuovo in senso paolino significava per lui che il lievito per la riforma delle istituzioni andava cercato nella conversione e nella riforma dell'individuo. In questo modo di pensare egli si trovò più tardi vicino alle principali figure dell'evangelismo italiano.

La convinzione della fondamentale importanza dell'esperienza individuale è tra gli aspetti più significativi delle idee religiose del giovane Contarini. Se l'uomo è dotato d'intelletto e di emozioni, la grazia si manifesta prima di tutto attraverso queste ultime; la giustificazione fu per lui dapprima un'esperienza personale, e soltanto più tardi un oggetto di riflessione. È su questo punto, caso mai, che si può istituire, sempre con molta cautela, un parallelo con Lutero e con l'importanza da lui attribuita al ruolo dell'esperienza nella vita del teologo: «*oratio, meditatio et tentatio theologum fit*». Il Contarini dichiara apertamente di aver potuto esperire l'amore di Dio per l'uomo (per «*nui vermicelli*», secondo la sua espressione), un amore che elude ogni indagine razionale perché troppo sproporzionato alla piccolezza degli sforzi di cui l'uomo è capace. Ben debole era dunque la capacità delle azioni umane di contribuire alla salvezza; la cosa che restava nei poteri dell'uomo era di offrire aiuto ai propri simili sulla strada del progresso spirituale, il che, alla fin dei conti, era un argomento in favore della vita attiva nel mondo<sup>4</sup>. Si deve consentire con Felix Gilbert quando scrive che «... il problema religioso fondamentale affrontato dal Contarini attraverso l'amicizia con il Giustiniani e il Querini lasciò un marchio importante nella sua mente; la sua vita da quel momento assunse un nuovo aspetto. Gli restò la profonda convinzione che ogni attività secolare va inserita in un contesto cristiano, e che la vita sociale va ordinata in modo da mettere l'uomo in condizione di ricevere quel dono che solo Dio può elargire: la salvezza dell'anima»<sup>5</sup>.

La certezza che ogni movimento verso la riforma della Chiesa, se destinato al successo, dovesse essere inseparabile dalla riforma dei suoi membri, intesa in senso paolino, rimase uno dei punti fermi del pensiero del Contarini. Un altro punto, non meno importante, appartiene ad una categoria diversa: è il suo senso dell'ordine gerarchico e istituzionale, radicato nell'approvazione e idealizzazione del mondo politico e sociale di Venezia. A queste idee il Contarini diede formulazione teorica in un lavoro filosofico degli anni venti, il *Primae philosophiae compendium*, che finora non ha ricevuto l'attenzione che meriterebbe. In questa sede vorrei solo sottolineare come nel *Compendium* l'ordine di tutte le cose create implichi la loro disposizione gerarchica, la quale abbraccia, cominciando da Dio, tutti gli esseri spirituali e materiali fino agli ultimi quattro elementi. A differenza di quanto accade nel mito di Pico, per il Contarini l'uomo ha un posto preciso in questa gerarchia: la sua natura è spirituale e materiale insieme, il che gli impedisce di divenire simile alle intelligenze superiori. Egli non può conoscere Dio solo attraverso l'intelletto, ma attraverso l'uso della ragione può discernere l'ordine presente nella creazione divina e conformarsi ad esso <sup>6</sup>.

Non è per caso che a questo stesso periodo di riflessione sulla metafisica e sui principi reggenti l'ordine dell'universo risalga anche la stesura del lavoro più noto del Contarini: *De magistratibus et republica Venetorum*. Quest'opera è stata generalmente interpretata come una prova di conservatorismo politico; ma vi è in essa molto di più. La mescolanza d'idee filosofiche e politiche, assieme alla conoscenza delle istituzioni della Serenissima e alla chiara professione di venezianità del Contarini, ci offrono importanti prospettive sul suo pensiero. Qui avviene la trasposizione delle sue idee filosofiche alla concreta vita sociale e politica dello stato veneto, le cui antiche istituzioni e tradizioni sono prese a modello per un giudizio sul presente. Come per il *Compendium*, un'analisi dettagliata di questo lavoro esula dai limiti del mio tema; ma esso meriterebbe uno studio moderno, dato che l'ultima monografia che gli è stata dedicata risale a quarantacinque anni fa <sup>7</sup>. Nel nostro contesto, importa soprattutto l'evidente rispetto che il Contarini vi mostra per le istituzioni secolari della sua patria, e che ben si accorda con il rispetto che caratterizza il suo atteggiamento verso le istituzioni ecclesiastiche. In entrambe le sfere, i difetti e gli

abusi erano per lui dovuti alle umane manchevolezze, debolezze e propensioni per il peccato, o ad errori nei ragionamenti che potevano aver servito da giustificazione, ma non a vizi di base nella struttura dello stato veneziano o in quella della chiesa cattolica. Siamo di nuovo di fronte ad una profonda differenza tra il Contarini e Lutero; il nostro, per esempio, non avrebbe mai potuto far sue le argomentazioni contro l'autorità papale esposte dal monaco tedesco nella «Cattività Babilonese», libro che pur conosceva. Anche quando più tardi divenne aperto sostenitore di una riforma della Chiesa, non mancò mai di accettarne le strutture, muovendosi sempre all'interno di parametri che escludevano mutamenti rivoluzionari nelle strutture vigenti.

Il terzo tema, meno essenziale e vistoso degli altri due ma sempre presente nelle idee del Contarini sulla riforma, è la sua convinzione che l'esercizio dell'autorità, sia nello stato che nella Chiesa, vada sempre svolto in modo conforme alla ragione. La prima asserzione di quest'idea, breve ma esplicita, l'incontriamo in una lettera da Madrid, datata 7 febbraio 1525, quando il Nostro era ambasciatore presso Carlo V <sup>8</sup>. Un suo fratello, Andrea, era stato condotto davanti all'Inquisizione spagnola assieme ad altri *patroni* di galee veneziane, con l'accusa di aver venduto una Bibbia con testi in latino, in ebraico e in caldeo, «con la expositione di Rabbi Salomon, doctor hebreo, il quale in molti loci contradice la fede catholica». Il Contarini si sforzò in tutti i modi di ottenere la loro liberazione, e sostenne personalmente di fronte agli inquisitori che «il costume de Italia et di tutta la Chiesa catholica (è) di admitter ogni auctor infidele quantunque contradicesse a la fede quanto li paresse, come Averois et molti altri, perché si faria iniuria quando non si volesse che li adversarii nostri fussero auditi et lecti ...» <sup>9</sup>. I veneziani furono prosciolti, e il Contarini concluse: «Questa inquisitione in questi regni è una cosa terribilissima, né il Re medesimo ha podestà sopra lei ...» <sup>10</sup>. Questo era un caso, per il Contarini, di eccessiva autorità ecclesiastica, non tenuta a rispondere all'appello della ragione ed esente perfino dalla soggezione al sovrano. Più tardi il Contarini dichiarò ripetutamente che contro chi era in errore non si dovesse usare la forza; la mentalità inquisitoria gli era dunque estranea. Egli anzi continuò ad alimentare la speranza, a volte ingenua, che il miglior modo di affrontare il dissenso consistesse in un atteggiamento razionale e

di calma discussione, accompagnato da una dimostrazione di buona volontà da parte delle autorità della Chiesa. Vedremo che nel 1538, in un contesto del tutto diverso, si appellò a Paolo III perché riconoscesse che la più alta autorità ecclesiastica, quella del papa, è fondata su argomenti di natura essenzialmente razionale. Le strutture del governo secolare ed ecclesiastico, opera umana, devono corrispondere alla razionalità e dignità dell'uomo; il Contarini respingeva con fermezza, come contrario all'ordine naturale, ogni esercizio di potere che risultasse arbitrario e tirannico<sup>11</sup>. L'ammirazione per l'ordine dello stato veneziano è uno degli elementi profondi che sostengono il suo pensiero, e da essa derivano anche le sue idee sul buono e giusto ordine nella Chiesa.

Il pensiero del Contarini sulla riforma va sempre visto in questo contesto fatto di esperienza personale, di convinzioni filosofiche formate attraverso un lungo studio di Aristotele e Tommaso, e del suo identificarsi con il mondo politico veneziano. Tenendo presenti queste premesse, cerchiamo ora di esaminare le principali manifestazioni specifiche delle sue idee su che cosa andasse riformato e in che modo.

La prima espressione di un desiderio di riforma nella Chiesa si manifesta ancora una volta in forma profondamente personale. Si trova in una lettera del 1514, scritta all'amico Vincenzo Querini per esortarlo ad accettare il cardinalato. Scrive il Contarini: «cominciò in nel mio pecto reacenderse uno desiderio, el qual già molti anni è di tanto ardore ne la mia mente quanto alguno altro, immo più di ogni altro: cioè di vedere che una volta la clementia divina drizassi li occhi sui a questa povera sua navicella la qual fluctua in tanta tempesta ...»<sup>12</sup>. Con atteggiamento che più tardi gli sarà caratteristico, il Contarini qui guarda verso i vertici della gerarchia per cercarvi l'inizio ordinato e significativo di un'efficace riforma esterna. Essa deve prendere le mosse dal papa come capo della Chiesa, ma abbisogna di «instrumenti idonei», cioè «homeni boni et che ne la vita activa valgiano», uomini che non per ambizione cerchino le cariche onorevoli, ma perché la Chiesa ha bisogno di loro. Troviamo la migliore formulazione di questo tema tipicamente contariniano nel suo biografo Beccadelli, che deve averlo udito esporre di frequente e nei contesti più vari. Il Beccadelli riferisce quanto il Contarini ebbe occasione di dire al

papa Paolo III: che se «voleva far bella la Chiesa, non accadeva più scriver leggi, che assai già ne erano fatte, ma che facesse de' libri vivi, i quali quelle leggi fariano parlare et render frutto: et questo era fare cardinali et vescovi che havessero il timore di Dio et fussero dotti, ché a questo modo Sua Santità vedrebbe la riforma andar innanzi et senza fatica»<sup>13</sup>.

Più volte il Contarini stesso sottolineò nelle sue lettere l'importanza del buon esempio per il popolo cristiano da parte dei suoi pastori. Se analizziamo queste sue affermazioni, vi troviamo ancora il riconoscimento dell'importante funzione dell'esperienza, attraverso la quale il buono e il vero giungono a toccare gli esseri umani. Dopo il buon esempio viene l'educazione della mente attraverso l'insegnamento teologico e dottrinale<sup>14</sup>.

Questi concetti, antichi ma persistenti, trovano espressione anche nel primo dei suoi trattatelli dedicati alla riforma, il *De officio episcopi* scritto nel 1517. Esso è stato studiato con grande penetrazione e finezza da Gigliola Fragnito, e rimane il solo lavoro del Contarini che sia stato esaminato in modo rigoroso nei tempi recenti<sup>15</sup>. Le conclusioni della studiosa su questo testo stampato nel 1571 sono significative: la condanna degli abusi era più aspra nel manoscritto originale del Contarini che nella versione a stampa, alterata prima della pubblicazione. Gli atteggiamenti del giovane Contarini erano più radicali di quanto appaiano da una lettura del testo corrente nell'*Opera*. Il suo ritratto del vescovo ideale riflette più la mentalità dell'autore che il possesso di serie competenze nelle questioni pratiche legate alla riforma della Chiesa: caratteristicamente, egli vede il buon vescovo prima di tutto come esempio per il suo gregge. Sono le qualità più stimate dal Contarini, bontà, dottrina cristiana, umana compassione e leadership amministrativa quelle che mettono il vescovo in grado di reprimere gli abusi nella sua diocesi.

Possiamo aggiungere tra parentesi che a questo punto il Contarini non aveva idea di quanto difficile fosse far veramente cambiare le cose: egli ebbe più tardi, per esempio, due occasioni di confrontarsi con gli aspetti pratici del problema in un'area sulla quale aveva scritto, la supervisione dei conventi: in entrambi i casi, quello del Corpus Domini a Venezia e della Maddalena a Verona, trovò assai frustrante la sua incapacità di risolvere i problemi disciplinari in modo spedito e soddisfacente<sup>16</sup>.

Il trattatello sul vescovo ideale fu composto durante un periodo di studi tranquilli, durante il quale egli lesse anche alcuni sermonei del Savonarola e poté meditare su quei problemi della Chiesa che, vastamente diffusi, mostravano la necessità di riforma<sup>17</sup>. L'anno 1518 segna l'inizio della sua carriera al servizio dello stato veneziano, con l'inevitabile accompagnamento di problemi pratici, amministrativi e politici che dovevano tenerlo molto occupato. Tuttavia questi anni, fino al suo cardinalato, furono anche un periodo di intensa attività pubblicistica alla quale risale la prima elaborazione di un tema centrale nel suo concetto di riforma: la questione della riforma delle istituzioni della Chiesa, che andava iniziata dalla «reformatio capitis», dal papato.

La prima formulazione delle idee del Contarini a questo proposito è già fortemente innovativa e si trova nei dispacci della sua ambasciata al papa Clemente VII, presso il quale era stato inviato con il compito di ottenerne l'acquiescenza all'occupazione veneziana di Cervia e Ravenna, avvenuta durante la prigionia di Clemente in seguito al sacco di Roma. Di fronte alle insistenze del papa per una restituzione, il Contarini spostò il problema a considerazioni generali sulla natura del papato e sulla speciale posizione del papa tra i principi secolari. Il papa doveva ricordare di essere depositario della più alta autorità nella *respublica christiana*, di fronte alla quale lo stato pontificio era una realtà accidentale. A Clemente VII si rivolse in questi termini: «Quanto poi alle cose della chiesa, io li parlerò etiam liberamente. Non pensi V. Beat. che il ben della chiesa de Christo sia questo pocho stado temporal che l'ha acquistado, immo avanti questo stado la era chiesa et optima chiesa. La chiesa è la università de tuti li christiani. Questo stado e come il stado de un Principe de Italia adgiunto alla chiesa, pero V. Sant. die procurar principalmente il bene de la vera chiesa, che consiste ne la pace et tranquillità de christiani, et postponer per hora il rispetto di questo stado temporal»<sup>18</sup>. E continuava invitando Clemente a considerare il suo ufficio quello di un padre disinteressato e pacificatore, sempre in grado di separare il potere spirituale dal temporale, quando ciò fosse richiesto per il bene della cristianità.

Se non va dimenticato che questi erano gli argomenti di un diplomatico veneziano cui era stata affidata una missione precisa, non c'è dubbio che il Contarini vi esprimesse anche la sua convinzione

che il potere del papa, d'istituzione divina, fosse prima di tutto spirituale, per sua stessa natura; l'esistenza di uno stato pontificio non era essenziale per il ruolo di capo religioso e spirituale al quale il papa doveva ritornare. Nel pensiero del Contarini riecheggia il fascino dell'antico sogno di un *pastor angelicus*, com'era stato fatto rivivere proprio negli anni a cavallo tra il Quattro e il Cinquecento, e che poteva esser giunto a lui dalla lettura del Savonarola o dalle idee di Pietro Dolfino, generale dell'ordine Camaldolese<sup>19</sup>. Colpisce il fatto che in nessuno scritto il Contarini, ormai ricco di esperienza di finanze e di pratica governativa, si sia chiesto in che modo un papa ideale avrebbe potuto esercitare la sua funzione senza il supporto pratico dello stato pontificio e di un complicato sistema di tassazioni. Quanto importante fosse per i papi del Cinquecento il reddito del loro stato ci risulta chiaro da studi recenti sulle finanze papali<sup>20</sup>; ma non v'è menzione di problemi concreti nelle esortazioni del Contarini a riformare il papato per renderlo ancora glorioso di purezza morale ed esempio al mondo d'impegno cristiano. Qui ricompare la speranza, caratteristica al Nostro, che il buon esempio potesse, irraggiandosi attraverso la società, cambiare i cuori degli uomini.

A queste idee sul papato, frammentarie e non sistematiche, seguì nei primi anni Trenta un breve trattato, *De potestate pontificis quod divinitus sit tradita*<sup>21</sup>, composto in occasione di una serie di dibattiti al senato veneziano a proposito di un prestito forzoso che la Repubblica intendeva imporre sulle proprietà ecclesiastiche<sup>22</sup>. Per alcuni senatori non v'era alcun bisogno di consultazioni preliminari con il papa, al quale si doveva obbedienza solo «in materia fidei et sacramentorum»; prevalse invece l'opinione contraria, sostenuta anche dal Contarini, alla cui influenza si dovette, secondo il rapporto del nunzio pontificio Girolamo Aleandro, se il senato decise d'inviare una petizione al papa prima d'imporre i prestiti. Fu in questo contesto che il Contarini compose il breve trattato, destinato ad un amico che chiedeva un compendio delle sue idee. A prima vista l'opuscolo sembra aver poco in comune con le dichiarazioni fatte a Clemente VII, riflettendo invece, riguardo all'istituzione divina del papato, le posizioni di teorici conservatori; adduce prove dalle Scritture, dalla ragione e dalla storia senza alcun riferimento all'esegesi dei teologi protestanti, dei quali alcune opere gli erano ormai note. Soltanto a Pietro, egli afferma,

furono conferite le chiavi; al suo successore pertanto appartiene la *plenitudo potestatis* di giudicare, sciogliere e legare, e da lui soltanto i vescovi ricevono il loro potere.

Il secondo ordine d'argomenti deriva da una premessa filosofica. Nessun raggruppamento umano, secondo il Contarini, può restare unito senza un capo; egli respinge l'idea luterana che il Cristo diriga direttamente la chiesa, e sostiene che, data la natura umana, v'è bisogno di un capo visibile per evitare che si crei una situazione di caos: fin dall'inizio l'autorità di Pietro fu maggiore di quella di Giacomo. La frase conclusiva riafferma che l'autorità del papa è d'istituzione divina.

Una lettura attenta permette però di riconoscere le linee che collegano questo trattato breve e poco originale alle formulazioni precedenti. Anzitutto, il Contarini sostiene con vigore la gerarchia della Chiesa e il suo culminare nella supremazia del papa; non gli accadde mai di deviare da questa posizione, o di mostrare simpatia per le teorie conciliari sulla struttura e il governo della Chiesa. Il trattato non fa che ribadire le idee precedenti sulla necessità dell'ordine. In secondo luogo, attraverso tutto il trattato egli sottolinea che la *plenitudo potestatis* appartiene soltanto al dominio spirituale; nel sostenere che l'esercizio del potere secolare appartiene alle autorità di governo egli condivide l'atteggiamento della classe dirigente veneziana. Molto tempo prima, aveva scritto al Querini che la causa principale dei mali temporali e spirituali della Chiesa consisteva nel «pocho religioso affecto et exemplo de quelli che ne li passati anni hanno governato la Chiesa di Dio»<sup>23</sup>; era sua convinzione che il papa dovesse comprendere chiaramente l'immenso potere conferitogli da Dio assieme ai precisi limiti di quel potere e alla sfera propria del suo esercizio, prima che si potesse realizzare un vero cambiamento nella Chiesa. Queste idee ricevettero ulteriori sviluppi dopo la sua nomina a cardinale nel 1535, interpretata dai suoi amici come una scelta divina per il bene della Chiesa.

Si può essere tentati di confermare la continuità delle idee contariniane sul papato attraverso un esame dettagliato del famoso *Consilium de emendanda ecclesia*, sul quale già molte esagerazioni sono state pubblicate. Ma non si giungerebbe a conclusioni definitive; il lavoro ha bisogno di essere studiato con cura, specialmente accanto ad altre proposte riformatrici del Quattrocento e

del primo Cinquecento, prima di poter stabilire con precisione entro quali limiti si possa chiamarlo innovatore. La principale difficoltà è che si tratta del rapporto di una commissione, presentato al papa nel marzo del 1537 e che su di esso non si è trovato finora quasi nessun documento. Sappiamo che la commissione era presieduta dal Contarini, ed è ragionevole attribuire alla sua influenza il fatto che numerose raccomandazioni contenute nel *Consilium* mostrano grande somiglianza con quelle presentate al Quinto Concilio Laterano dai suoi amici veneziani Giustiniani e Querini; ma il testo richiede di essere usato con cautela e con una certa capacità immaginativa, specialmente nell'individuare a quali membri della commissione le varie parti vadano attribuite. In questa sede sarà sufficiente una breve osservazione. All'inizio del *Consilium* troviamo una dichiarazione che sarà spesso ripetuta dal Contarini nei suoi scritti più tardi: che alla radice dei problemi incontrati da chiunque desideri una riforma della Chiesa si trova l'erroneo insegnamento dei papalisti, secondo il quale la volontà del papa va presa in senso assoluto. Con frase lapidaria, la relazione dichiara: «Da questa fonte, come dal cavallo di Troia, uscirono molti abusi e mali gravi che invasero la Chiesa, a causa dei quali la vediamo ora sofferente e quasi senza speranza di poter essere un giorno alleviata e guarita»<sup>24</sup>. È questo il vecchio topos del *pastor bonus* circondato da mali consiglieri, espresso tra l'altro anche nella prefazione di Lutero alla *Libertà del cristiano*, opera che si vendeva a Venezia e che il Contarini probabilmente conosceva. Questo topos ben si accordava con le idee del Nostro, che presto vi attribuì un significato specifico: i mali consiglieri erano per lui i canonisti, uomini di legge incuranti dello spirito.

Su queste idee il Contarini ritornò in diversi opuscoli e memoriali composti dopo il *Consilium de emendanda ecclesia*, in qualità di membro di varie commissioni incaricate della riforma della curia romana. Nel 1537 il papa lo nominò nella commissione della dataria, e un anno più tardi in quella della penitenzieria. Che cosa esattamente Paolo III intendesse per «riforma» è tutt'altro che chiaro, come mostra il disaccordo su questo punto tra i vecchi storici come l'Ehse, il Dittrich, il Friedensburg, il Cardauns e il Pastor. Perfino lo Jedin, malgrado si avvicinasse con tanta sensibilità e cautela alla mente di Paolo III, non riuscì ad eliminare tutte le perplessità o a risolvere in modo preciso il problema di

quanti cambiamenti il papa fosse realmente disposto ad accettare o in grado di accettare nella routine amministrativa e nella pratica finanziaria della curia<sup>25</sup>. Ai cambiamenti si opponevano principalmente la venalità degl'incarichi curiali dai tempi di Sisto IV, che aveva prodotto una vasta burocrazia i cui membri a ragione vedevano l'incarico come un investimento del quale disporre come di una proprietà, e l'impossibilità del papato di districarsi da questo stato di cose senza l'aiuto di nuove fonti di reddito.

Va sottolineato che il Contarini capiva a fondo questa situazione, e che da molte parti gli giungevano le prove dei problemi pratici che le commissioni riformatrici dovevano affrontare, non ultime le lamentele e proteste dei dignitari della curia e la resistenza sia del datario che, specialmente, del penitenziario Antonio Pucci. Il cardinale Ercole Gonzaga, amico del Contarini, voleva sapere che cosa sarebbe accaduto ai dignitari che avevano in buona fede acquistate le cariche: come si poteva compensarli in caso di riforma? Sappiamo che il Contarini si sforzò di raccogliere informazioni specifiche sulla natura e la funzione delle cariche curiali, non senza sollevare il fastidio dei titolari. Egli non era un teorico astratto sperduto di fronte ai problemi concreti. Malgrado lo scherno di alcuni curialisti, che lo accusavano di essere venuto a riformare la curia senza conoscerne il funzionamento, o malgrado il rapporto di un agente di Mantova secondo il quale «è tenuto più uomo da studii che da negotii ...»<sup>25</sup>, egli era uno dei più esperti rappresentanti dell'élite governativa veneziana, ed aveva affrontato un tal numero di problemi concreti da non poterne certo disconoscere l'importanza. Mi sembra quindi giusto sostenere che gli atteggiamenti innovativi da lui mantenuti nelle commissioni di riforma non derivassero da ignoranza della curia né da mancanza di esperienza pratica, ma da una scelta coerente con le convinzioni già maturate in materia di riforma della Chiesa.

Al di là dei datari e penitenziari, al di là dei problemi creati dalla vendita delle cariche, e dei grovigli delle finanze papali, lo sguardo del Contarini si fissava al centro che andava riformato per primo: il papato stesso. Per tornare ad essere il fulcro della cristianità, vitale e rinvigorito, esso non doveva rifuggire da una rottura radicale con le vecchie pratiche fiscali né con certe pretese teoriche. Il primo passo da compiere era il riconoscimento, da parte di Paolo III, che tutte le tasse imposte dalla dataria per vaste catego-

rie di dispense e composizioni legate ai benefici, costituivano simonia, contravvenendo all'ordine che le grazie spirituali non si possono pagare. Alla vecchia *quaestio disputanda*, se il papa potesse commettere simonia, il Contarini non esitava a dare risposta affermativa. In seguito alla spaccatura della commissione, composta da quattro cardinali, in due gruppi opposti, il Contarini e Giampietro Carafa si rivolsero per sostegno a Tommaso Badia e Girolamo Aleandro. Ne uscì il *Consilium quattuor delectorum*, nel quale il Contarini attaccò vigorosamente quegli oppositori che usavano argomenti tratti dal diritto canonico per difendere le composizioni: tale atteggiamento, dichiarò, era potenzialmente eretico, poiché coinvolgeva il peccato di simonia. Più avanti, quando anche il Carafa dissentì dal Contarini e Tommaso Campeggio e Dionigio Loreri si appellarono ad una decisione papale con due opuscoli accuratamente studiati, anche il Contarini si rivolse direttamente al papa in due lavori che sono tra le più meditate esposizioni del suo pensiero: *De usu potestatis clavium*<sup>27</sup> e *De potestate pontificis in compositionibus epistola*<sup>28</sup>. Il primo riassume con calma e semplicità la sua irrevocabile convinzione che i dignitari ecclesiastici sono servi di Dio, ai quali non è lecito vendere favori per denaro senza macchiarsi di peccato; né l'uso fatto di quel denaro può costituire scusante, dato che esso è iniquo per sua stessa natura.

Il secondo trattato, più lungo, ha anche un respiro più vasto e filosofico; ma nonostante il tono misurato fa l'impressione di un *cri de coeur*. Il Contarini ritorna al tema iniziale del *Consilium de emendanda ecclesia*, invitando di nuovo il papa a rendersi conto di come i giuristi della curia siano i veri responsabili delle erronee teorie sul potere papale che stanno corrompendo la cristianità. Sostenere, com'essi fanno, che la volontà del papa sia legge, ripugna al senso comune e alla dottrina cristiana, poiché solo in Dio la volontà è assoluta. Con preciso riferimento alla *Cattività babilonese* di Lutero, egli vede in questi insegnamenti l'inizio di tutti i mali della Chiesa, e le cause della cattività e della schiavitù. Riferendosi poi al suo saggio sull'istituzione divina del potere papale, sviluppa ulteriormente il concetto della superiorità di questo potere su tutti gli altri della terra; ma ricorda che per sua stessa natura esso è *potentia rationis*, fondato sul lume di ragione, sui precetti di Dio e sulla guida della carità, per cui sarebbe contro la

legge di Cristo che i Cristiani fossero soggetti a un papa arbitrario. Il Contarini invita il papa a liberarsi dagli insegnamenti erronei e termina con la sua visione d'un papato riformato, sotto la cui guida il popolo cristiano potrebbe trovare già sulla terra una forma di vita celeste.

Si rimane colpiti, anche in quest'ultimo trattatello che è l'espressione culminante delle idee del Contarini sul papato, da una dissociazione tra teoria e pratica. Su un piano teorico, egli presenta la nobile visione d'un papato spirituale impegnato nel ruolo pastorale, con il papa supremo pacificatore tra i principi d'Europa, garante di pace, tranquillità e benessere per tutto il popolo cristiano. Ma lascia irrisolto il problema pratico principale, ossia il rapporto tra questo tipo di papato e le strutture giuridiche della Chiesa istituzionale. Egli afferma di poter immaginare una chiesa senza lo stato pontificio; tuttavia non dibatte i meriti della tesi secondo cui l'esistenza e la libertà di tale stato sono in rapporto di causa e effetto con la libertà del papa di muoversi con relativa indipendenza tra i principi europei. Pur dicendo chiaramente che ogni pagamento per grazie spirituali va abolito, egli non si sofferma sul fatto che tale passo significherebbe una ristrutturazione dell'intera curia, né offre alcuna soluzione ai problemi di una fonte di reddito regolare e sicura per il papato. I suoi oppositori più efficaci nelle commissioni di riforma, Tommaso Campeggio per esempio, sostenevano che proprio la struttura giuridica della Chiesa, una volta purificata dagli abusi, poteva garantire pace e concordia alla società cristiana e giusto ordine negli affari ecclesiastici. A questi argomenti egli non poteva opporsi in modo efficace a causa della sua insofferenza verso il diritto canonico, che d'altra parte non conosceva bene. Questi fattori gli impedirono di valutare nella giusta luce le importanti considerazioni di ordine tecnico avanzate dal Campeggio, dal Loreri e da Bartolomeo Guidiccioni, che non erano conservatori irresponsabili né mali consiglieri nel senso contariniano, ma seri e coscienziosi esperti di diritto canonico.

Eppure non sarebbe corretto vedere nel Contarini un utopista o un sognatore. Al di là di tutti i dettagli da lui omessi rimane la decisione di riesaminare e costringere i contemporanei a dibattere il problema fondamentale della natura del potere papale. Egli aveva, come capo di un gruppo di prelati orientati verso la rifor-

ma, un preciso piano d'azione, che consisteva nell'influenzare la persona del papa e toccarne la coscienza. Il suo accento sulle deviazioni formatesi all'apice della gerarchia aveva lo scopo di guidare Paolo III verso quello che vedeva come il vero ruolo di *pastor bonus*, dal quale doveva iniziarsi il processo di risanamento dell'intero corpo malato della Chiesa. Gli pareva evidente che l'assunzione di un diverso atteggiamento da parte del papa avrebbe condotto alla soluzione anche di tutte le questioni concrete, le quali però rimanevano secondarie e incapaci di costituire la base di una riforma riuscita. Questo punto di vista, pur contenendo una logica interna che attraeva gli intellettuali simili al Nostro, rimaneva però alquanto astratto, almeno come guida di riforma a livello pastorale.

La *reformatio in capite* doveva, per il Contarini, generare come conseguenza la riforma dei membri. Il suo pensiero andava esclusivamente alla disciplina, nella convinzione che i cambiamenti istituzionali dovessero iniziare dall'alto, per diffondersi in cerchi sempre più larghi e trasformarsi in un programma d'azione dinamico, sorretto dall'autorità più alta. Le stesse idee vennero da lui applicate alla riforma dei gradi più bassi della gerarchia: ogni cardinale, vescovo, superiore di casa religiosa o semplice parroco stava al gregge affidatogli come il papa all'intera Chiesa. Bontà di costumi e purezza di vita dovevano irradiare dai superiori ecclesiastici come dalla cima di una piramide. Poco dopo la nomina a cardinale, il Contarini tratteggiò il suo ideale di riforma gerarchica: propose la convocazione di un concilio che esaminasse la vita e la fede di tutti i prelati. Coloro che avessero ottenuto l'ufficio per favori di principi o altri mezzi disonesti dovevano essere allontanati, e sostituiti con prelati umili, puri e istruiti. Era questo il modo per far sì che le chiese si riempissero nuovamente di fedeli rispettosi dei loro superiori spirituali e della loro vita esemplare; così i doni dello Spirito Santo sarebbero ritornati sulla Chiesa.

È spiacevole constatare, di fronte a queste idee di una riforma che doveva permeare tutta la Chiesa, che il Contarini non visse un'esperienza pastorale diretta. Malgrado la nomina a vescovo di Belluno nel 1536, egli rimase assente dalla sua diocesi salvo una breve visita nel 1538. I vicari che scelse erano persone capaci, specialmente Girolamo Negri, e le sue istruzioni mostrano una cura

particolare per il clero; si sa anche che i disordini tra i canonici della cattedrale e altri disordini in un convento di monache lo afflissero molto e gli confermarono la necessità di offrire al popolo buoni esempi nelle persone dei pastori; ma non era facile per un vescovo lontano imporre la pratica concreta di queste idee. Gran parte della sua corrispondenza concerne i provvedimenti disciplinari necessari per un ritorno dell'ordine; le lettere al Negri, ai canonici e alle autorità civili costituiscono una prova incompleta di comè egli si sarebbe mosso nella reale riforma di una diocesi e della misura in cui le sue idee avrebbero potuto guidarlo nell'esercizio dell'autorità vescovile.

Un esame anche breve del pensiero del Contarini non può trascurare un altro tema di rilievo in questo contesto: il desiderio di un ritorno all'unità dopo lo scisma della Riforma protestante. Egli apparteneva a una generazione che sentiva la perdita dell'unità cristiana nell'occidente come scandalo recente e non ancora come fatto definitivo nella storia della Chiesa. E la sua giovanile esperienza diretta di fede giustificatrice, alla quale rimase coerente per tutta la vita, lo rendeva sensibile a certi aspetti del pensiero protestante. Circa un mese prima della morte espresse ancora la sua convinzione che la nostra salvezza è dovuta ai meriti di Cristo, e scrisse al cardinale Pole: «il fudamento dello aedificio de Lutherani è verissimo, né per alcuno modo devemo dirli contra, ma accettarlo come vero et catholicum, immo come fundamento della religione christiana»<sup>29</sup>. Vi era dunque un terreno comune sui punti essenziali; ma il Contarini respingeva la «labes Lutheranae pestis», dissociandosi da quanto su queste fondazioni Lutero aveva sviluppato in materia di ecclesiologia e di teologia dei sacramenti. La sua conoscenza della teologia protestante rimase soltanto parziale, né la sua preparazione teologica era abbastanza profonda da permettergli di misurarsi sistematicamente con le idee protestanti. Su quest'area del pensiero contariniano ci rimangono solo affermazioni isolate, ma non un lavoro sostanzioso e coerente.

La teologia luterana si fa oggetto d'attenzione per la prima volta in un opuscolo dal titolo *Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheranorum* dei primi anni trenta<sup>30</sup>. Visto come analisi della *Confessio Augustana*, il lavoro è incompleto e lascia insoddisfatti; ma è di grande importanza per la comprensione del Contarini, che vi adotta un tono mite e conciliatorio, nella speranza di farsi

ascoltare da «illos ex lutheranis, qui melius sentiunt», cioè il Melantone e i luterani più moderati. Uno studio recente sostiene l'esistenza di un accordo sostanziale tra il Melantone e il Contarini, che non esitava a riconoscere la necessità di una riforma e affrontava le posizioni luterane con calma e serietà<sup>31</sup>. Si possono riassumere le sue idee, quali appaiono nella *Confutatio*, nella formula «restaurazione piuttosto che cambiamento»; e i modi per giungervi consistevano anzitutto nella riforma della disciplina, e poi nell'esercizio della carità. Le frasi conclusive contengono, anche se formulate forse in modo curioso, alcune affermazioni caratteristiche del Contarini:

Non di concilii, di battaglie verbali, di sillogismi o di citazioni bibliche v'è necessità per acquietare i tumulti luterani, ma di buona volontà, d'amore per Dio e il prossimo, e d'umiltà dell'anima, che ci liberino da avarizia e lussuria, da grandezza di casate e di corti e ci riportino entro i limiti prescritti dal Vangelo. Di questo v'è bisogno per correggere i disordini dei luterani. Non dunque con masse di libri avanziamo contro di loro, né con orazioni ciceroniane o sottili argomenti, ma con vita esemplare ed umile mente, lontani dalla lussuria, nel solo desiderio di Cristo e del bene del prossimo. Grazie a queste armi, credetemi, non solo i luterani si potrebbero convertire senza difficoltà, ma perfino i turchi e gli ebrei. In questo consiste il dovere dei prelati cristiani, e a questo scopo dovrebbe essere volta ogni loro ambizione. Se a questo vengono meno, cercando invece soccorso nel favore dei principi, della ragione, delle autorità e in montagne di libri, i loro sforzi saranno inutili. Ecco la mia ferma convinzione.

Troviamo lo stesso atteggiamento in altre occasioni, quali la corrispondenza con Cochlaeus del 1538 e gli scritti con i quali due anni più tardi cercò di persuadere il Cervini ad usare mitezza con i Luterani<sup>32</sup>. Solo a Ratisbona egli fu finalmente costretto a constatare che gli esempi di gentilezza e buona volontà verso i luterani non erano sufficienti a far avanzare la causa dell'unità cristiana. Dalle istruzioni che inviò ai vescovi tedeschi nel luglio 1541 risulta che egli si rendeva ormai conto di aver a che fare non con una setta scismatica, ma con una nuova chiesa che contendeva ai cattolici l'adesione del popolo tedesco<sup>33</sup>. La questione che più chiaramente poté convincere il Contarini di aver sottovalutato le profonde differenze tra cattolici e protestanti fu quella dell'autorità dell'insegnamento della Chiesa. Egli non si prestò mai ad entrare

nelle polemiche sulla transustanziazione, mantenendosi in tal modo coerente con quanto aveva scritto nei suoi opuscoli sul papato: per quanto lo riguardava, la questione era stata definita da un legittimo concilio, ratificata dal papa e proclamata dalla Chiesa; non v'era dunque possibilità d'errore, dal momento che l'insegnamento della Chiesa costituiva, assieme a quello dei Vangeli, una delle due colonne che sostenevano l'intera religione cristiana. In ultima analisi il Contarini era disposto a subordinare la sua esperienza personale al *magisterium* della Chiesa; e il fatto che in ciò non percepisse conflitto dà la misura della sua distanza da Lutero. Nell'aprile del 1541 scriveva: «... io non sono mai per consentir a cosa, la quale non mi pare honesta et al servitio di Dio et di sua santa chiesa. Et prima che far altramente vi lasserei la vita»<sup>34</sup>. Sua è anche la nota affermazione di non esser disposto ad accettare neppure il Vangelo di san Giovanni senza l'approvazione della Chiesa. Fu da queste scelte, e non dalle posizioni dell'evangelismo italiano con cui poteva concordare, che scaturì la sua cosiddetta «sconfitta» di Regensburg, dopo la quale abbandonò la speranza di poter risanare la frattura dell'unità cristiana.

In uno studio recente il Contarini viene descritto come uomo che cercava una riforma della Chiesa con idee «... forse sufficientemente chiare riguardo al risultato finale. Ma sul problema di come arrivarci restò di un'imprecisione intollerabile e inescusabile». Ne segue un giudizio di condanna: «Se la figura del Contarini assume un significato, esso non consiste affatto in una dimostrazione dell'illusorietà delle speranze pacificatrici. Consiste piuttosto nella confusione di pensiero dalla quale non riuscì a liberarsi, e nell'incapacità di portare fino alle ultime conseguenze la sua stessa critica del cattolicesimo»<sup>35</sup>.

L'interpretazione che vorrei proporre per concludere è diversa. Siamo di fronte a una mente armoniosa, le cui costruzioni si sviluppano sulle basi che ho cercato di delineare all'inizio. Uomo aperto all'esperienza eppure conservatore in materia dottrinale, il Contarini usò la sua eloquenza, capace a volte di elevarsi fino a fervori profetici, per generare alla corte papale quella scintilla di giusta comprensione che sola poteva poi tramutarsi in azione. Profondamente rispettoso delle strutture esistenti, era convinto che la riforma dovesse irraggiare dal centro verso la periferia, strutturandosi sul concetto tradizionale di *restitutio* anziché di in-

*novatio*. Sulla lentezza e sulla difficoltà del processo non si faceva illusioni: al re Ferdinando che lamentava gl'indugi della riforma curiale, rispose con padronanza degli aspetti pratici: «S. Mtà sapientissima sapeva che non si poteva fare ogni cosa in un tratto et che bisognava procedere secondo la dispositione della materia, pero questa riformatione non era ridotta a perfettione ...»<sup>36</sup>, ma avanzava a piccoli passi la cui somma costituiva un progresso visibile. Quella era, però, ancora la riforma operata dagli uomini; a un livello più profondo e personale, il Contarini aveva meditato fino al cuore ultimo della questione, distinguendo nettamente tra le sfere dell'azione umana e divina e giungendo a una rassegnazione profonda, quasi quietistica. Cinque mesi prima della morte scriveva al marchese del Vasto: «Queste sono le vere riformatione interiore, quale solo Dio puole fare, et non solamente exterior, quale possono fare li homeni»<sup>37</sup>. L'agire umano era solo una piccola parte del processo la cui ultima ragione stava nel mistero della volontà divina. In queste sue parole è mirabilmente riassunta l'essenza del pensiero contariniano sulla riforma.

## NOTE

<sup>1</sup> F. DITTRICH, *Gasparo Contarini, 1483-1542, Eine Monographie*, Braunsberg 1895, p. 296.

<sup>2</sup> H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, Roma 1953 (estratto pubblicato separatamente dall'«Archivio Italiano per la Storia della Pietà», II (1953), pp. 59-118).

<sup>3</sup> G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, «Studi veneziani» XVI (1974), pp. 177-225.

<sup>4</sup> F. GILBERT, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini*, in *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E.H. Harbison*, a cura di T.K. Rabb e J.E. Seigel, Princeton 1969, p. 96, n. 2.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>6</sup> CONTARINI, *Opera*, Parisiis 1571, pp. 170-171.

<sup>7</sup> H. HACKERT, *Die Staatsschrift Gasparo Contarinis und die politischen Verhältnisse Venedigs im sechzehnten Jahrhundert*, Heidelberg 1940. Cfr. anche il capitolo sul libro contariniano in I. CERVELLI, *Machiavelli e la crisi dello stato veneziano*, Napoli 1974.

- <sup>8</sup> M. SANUTO, *I Diarii*, Venezia 1880-1897, t. 38, col. 202-203.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, col. 202.
- <sup>10</sup> *Ibid.*, col. 203.
- <sup>11</sup> Per il Contarini, Dio è un «Signore non tyrannico, ma paterno». (JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, cit., p. 34).
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 44.
- <sup>13</sup> L. BECCADELLI, *Vita*, in G.B. MORANDI, *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti originali di mons. Ludovico Beccadelli arcivescovo di Ragusa*, vol. I, 2, Bologna 1799, p. 28.
- <sup>14</sup> Contarini a Ercole Gonzaga, 19 gennaio 1538 e 28 giugno 1540, in W. FRIEDENSBURG, *Der Briefwechsel Gasparo Contarinis mit Ercole Gonzaga*, «*Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*», vol. II (1899), pp. 185 e 212.
- <sup>15</sup> G. FRAGNITO, *Cultura umanistica e riforma religiosa. Il «De officio viri boni ac probi episcopi» di Gasparo Contarini*, «*Studi veneziani*», XI (1969), pp. 1-115.
- <sup>16</sup> F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini*, Braunschweig 1881, pp. 266-67.
- <sup>17</sup> F. GILBERT, *Contarini on Savonarola: an Unknown Document of 1516*, «*Archiv für Reformationsgeschichte*», LIX (1968), pp. 145-150.
- <sup>18</sup> DITTRICH, *Regesten ...*, cit., p. 43.
- <sup>19</sup> F. BAETHGEN, *Der Engelpapst*, Halle a.d. Saale 1933, pp. 110-112.
- <sup>20</sup> Cfr. la bibliografia in P. PARTNER, *Papal Financial Policy in the Renaissance and Counter-Reformation*, «*Past and Present*», 88 (Aug. 1980), pp. 17-62.
- <sup>21</sup> G. CONTARINI, *Gegenreformatorische Schriften (1530 c.-1542)*, a cura di F. Hünermann, Münster 1923, pp. 35-43.
- <sup>22</sup> *Nunziature di Venezia*, a cura di F. Gaeta, vol. I, Roma 1958, Lettera 77, p. 210.
- <sup>23</sup> JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, cit., p. 44.
- <sup>24</sup> *Concilium Tridentinum*, (Ed. Societas Goerresiana), vol. XII, Friburgo Br. 1966, p. 135.
- <sup>25</sup> *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. I, Freiburg 1951, p. 355.
- <sup>26</sup> E. SOLMI, «*La fuga di Bernardino Ochino secondo i documenti dell'Archivio Gonzaga di Mantova*», *Bulletino Senese di Storia Patria*, XV (1908), p. 83.
- <sup>27</sup> *Concilium Tridentinum*, cit., vol. XII, pp. 151-53.
- <sup>28</sup> J. LE PLAT, *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini ... collectio*, vol. II, Louvain 1783, pp. 608-615.
- <sup>29</sup> DITTRICH, *Regesten ...*, cit., p. 358.
- <sup>30</sup> CONTARINI, *Gegenreformatorische Schriften ...*, cit., pp. 1-22.
- <sup>31</sup> Lavoro ancora non pubblicato di M.S. BURROWS, *Converging Themes in a Counter-Reformation Debate*, Princeton Theological Seminary, Sept. 4, 1984. Vorrei esprimere la mia più viva gratitudine all'autore per il permesso concesso di leggere questo lavoro.
- <sup>32</sup> DITTRICH, *Regesten ...*, cit., pp. 297, 313.
- <sup>33</sup> L.V. PASTOR, *Die Correspondenz des Cardinals Contarini während seiner deutschen Legation (1541)*, «*Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*», I (1880), p. 492.

- <sup>34</sup> DITTRICH, *Regesten ...*, cit., p. 318.
- <sup>35</sup> P. MATHESON, *Cardinal Contarini at Regensburg*, Oxford 1972, pp. 50-51.
- <sup>36</sup> PASTOR, *Die Correspondenz ...*, cit., p. 487.
- <sup>37</sup> A. CASADEI, *Lettere del Cardinal Gasparo Contarini durante la sua legazione di Bologna (1542)*, «*Archivio Storico Italiano*», CXVIII (1960), p. 87.

SPUNTI DI TEOLOGIA CONTARINIANA  
E LINEAMENTI DI UN ITINERARIO RELIGIOSO

«Gaspare Contarini, uno de' grandi uomini italiani dimenticati dalla sua patria, e pur de' migliori, in mezzo a' civili negozi, trovava tempo e agio di scrivere sette libri *Della prima Filosofia*, in sulla fine esortando altri a dar dopo di lui compimento al generoso principio». Così Antonio Rosmini, nella prefazione ai sette libri della sua *Teosofia*<sup>1</sup>, intese «raccolgere e seguire l'esortazione di quell'uomo, che congiungendo l'operosità e la prudenza ne' più gravi negozî della patria alle virtù cristiane e allo zelo infaticabile ne' più importanti affari della Chiesa, ebbe nondimeno e tempo libero e serenità di mente da consacrare alle più astratte ed ardue speculazioni filosofiche». Non fu solo un omaggio sincero a quanto «il veneto porporato, avanti tre secoli, pensava e pubblicava», ma quasi la riscoperta o piuttosto il ben meditato riconoscimento di aspirazioni e di atteggiamenti comuni nell'auspicare e perseguire l'ancor insoddisfatta riforma cattolica, che avrebbe dovuto coinvolgere ogni aspetto etico-religioso e anche culturale. Oltre a tante analogie che si possono riscontrare nel contesto dell'opera rosminiana, rispetto a quella del Contarini, è da rilevare che l'ammonimento contariniano agli zelanti («qui habent zelum Dei, sed non scientiam», come li definiva), a non trascendere nell'intolleranza religiosa «cum qualche vehementia di animo»<sup>2</sup>, riecheggia nel commento del Rosmini: «... far distinguere con una santa dottrina, ma senz'alcuna veemenza, il bene dal male»<sup>3</sup>. Chi studia la fortuna del Rosmini, dall'età risorgimentale ai nostri giorni, ha poi fatto notare che Giovanni XXIII, già patriarca di Venezia, riportò nel suo diario spirituale<sup>4</sup> il brano rosminiano con la sola variante di «senza veemenza alcuna» e soggiungendo congenialmente: «... difendendo con garbo i diritti della Chiesa». Nello stesso spirito, che risale alla religiosità contariniana, appare pure l'epigramma conclusivo del Rosmini ammirato da Papa Giovanni: «Dall'alto scende l'aiuto, e il lume celeste sgombra le tenebre»<sup>5</sup>.

Questa risorgenza, per così dire 'carsica', nel rosminianesimo, della concezione religiosa e anche di quel fondamentale e caratteristico indirizzo del movimento cinquecentesco di riforma cattolica che appunto ebbe in Gaspare Contarini la sua guida sicura e venerata, mi sembra illuminante come ho già documentato in altra sede<sup>6</sup>. Qui devo limitarmi a considerare alcuni aspetti dell'evangelismo riformistico cattolico che si riflettono negli spunti dottrinali di una teologia «dettata dalle urgenze della situazione, più che non la meditazione distaccata e scientificamente precisa nel concetto e nella terminologia, come abitualmente viene coltivata questa disciplina»<sup>7</sup>.

La recente critica storica, dopo aver superato i pregiudizi apologetici oppure controversistici che contaminarono gran parte dei precedenti studi, prosegue a vagliare con acribia filologica i trattati e opuscoli che il Contarini scrisse in diverse circostanze. Pioniere della nuova storiografia è unanimemente riconosciuto Hubert Jedin, che alla luce di fonti documentarie inedite delineò la formazione culturale e la crisi religiosa del giovane Contarini, e poi formulò un giudizio inequivocabile facendo il confronto con l'esperienza angosciosa (*Turmerlebnis*) di Lutero<sup>8</sup>: «... il punto di partenza di ambedue è il medesimo: la disperazione per l'insufficienza o impossibilità dell'uomo a soddisfare la giustizia di Dio, e, d'altra parte, la fiducia nell'intervento della Grazia dello stesso Dio. Ma per Lutero, monaco e docente di teologia, la questione fu impostata e risolta in chiave esegetico-teologica, intendendo non più la giustizia di Dio filosoficamente, bensì teologicamente come giustizia secondo la Grazia; appunto tale nuova coscienza nella giustizia di Dio fece concepire a Lutero la sua teoria della giustificazione *sola fide*, per la quale fu scomunicato, poiché riteneva che la Chiesa avesse mistificato il genuino annuncio del Vangelo, imponendo agli uomini simoniache opere esteriori. Invece per il Contarini la riforma della Chiesa è da intendersi come autoriforma e consiste nel rinnovamento interiore degli uomini secondo lo spirito di Verità e di Grazia, che la Chiesa non ha mai perso e ancora adesso dispensa. La via di Lutero doveva portare alla scissione della Chiesa, quella di Contarini sboccò necessariamente nel movimento di riforma cattolica»<sup>9</sup>.

La contrapposizione, fatta da Jedin conclusivamente, di un Contarini sempre costante servitore e ancora quasi apologeta della

Chiesa cattolica, come pure della sua Serenissima Repubblica, fu molto discussa e infine è risultato che l'esperienza religiosa personale del Contarini si può interpretare soltanto in un contesto dottrinale cristiano assai diverso da quello luterano (che ritiene il motivo della giustificazione così essenziale da divenire, per se stesso, addirittura fondante della vera chiesa di Cristo)<sup>10</sup>. Le successive ricerche storiche hanno dimostrato che i testi originali di opuscoli e manoscritti del Contarini pubblicati nell'edizione parigina del 1571 erano stati, più o meno notevolmente, adattati alle esigenze controriformistiche per evitare la censura dell'Inquisizione e per poter promuoverne anzi un certo riciclaggio, dopo che (adeguatamente epurati) senz'altro venivano riconosciuti patrimonio dell'ortodossia cattolica<sup>11</sup>. Inoltre, è stato ormai esaurientemente dimostrato che le biografie del Contarini scritte da Giovanni Della Casa e da Ludovico Beccadelli (acriticamente accolte da Giovanni Battista Morandi alla fine del '700, da Franz Dittrich nel 1881, che perfino Hubert Jedin seguì quando nel 1950 pubblicò *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*) erano state agiograficamente modellate, per iniziativa del cardinale Giovanni Morone e di altri superstiti dei cosiddetti 'spirituali', per prevenire ogni ulteriore pericolosa diffidenza nei loro confronti da parte degli zelanti controriformisti. Lo stesso Beccadelli aveva dichiarato esplicitamente il suo intento didattico-educativo: «... sperando non poco giovare a quelli che di esser buoni et virtuosi cercano»<sup>12</sup>.

\* \* \*

Storiograficamente dunque si è incrinato e quasi dissolto il mito dell'agiografia controriformistica, che aveva espunto ogni cenno ovvero dubbio di qualche difformità, pur lieve e temporanea, dalla celebrata e ormai non più discutibile costanza e compattezza dell'ortodossia cattolica di Gaspare Contarini. Si riscontrano, invece, diverse fasi di sviluppo e anche di profondo ripensamento, se non di autentica conversione, nell'evolversi delle dottrine filosofiche e insieme etico-religiose del Contarini.

Anzitutto va rilevato l'influsso del criticismo pomponazziano, che contrassegnò la formazione culturale padovana del giovane Contarini *alumnus artium*<sup>13</sup>. È noto che il Pomponazzi confutava

la teoria dell'averroismo sull'unicità dell'intelletto possibile (o conoscitivo), mentre ammetteva l'unicità dell'intelletto attivo (o illuminativo) e la sua assoluta distinzione e separazione dagli intelletti possibili (o conoscitivi) umani, dei quali ammise pure la molteplicità; ma, secondo il commento di Alessandro di Afrodisia, non avendo riconosciuto la spiritualità e l'immortalità agli intelletti umani, si era dovuto concludere che Aristotele affermava la naturale mortalità dell'anima umana. Il prestigio del Pomponazzi era tanto influente che perfino il domenicano Tommaso de Vio (poi detto Gaetano per essere diventato cardinale-vescovo di Gaeta), suo collega nell'università di Padova, commentò il *De anima* tutt'altro che tomisticamente, poiché ne deduceva che Aristotele «animae immortalitatem titubante vestigio delibavit [...]»; manifeste putavit animam intellectivam non esse ante corpus, et sub dubio reliquit an sit post»<sup>14</sup>.

Certamente allora, durante il soggiorno padovano, Gaspare Contarini aveva condiviso l'interpretazione del maestro, rifiutando cioè le posizioni sia dell'averroismo sia del tomismo per aderire a quella alessandristica. Lo stesso Contarini ne diede ampia testimonianza:

«Cum Patavii essem, quo in gymnasio totius Italiae celeberrimo Averrois commentatoris nomen atque auctoritas plurimum poterat, omnesque eius auctoris positionibus assentiebantur, easque velut oracula quaedam cernui excipiebant, plurimum, ut nosti, celebris erat apud omnes eius de unitate intellectus positio, ideo ut qui aliter sentirent, neque peripatetici neque philosophi nomine digni putarentur. Ego vero, ingenue fatebor, quamquam aliis omnibus magni nominis philosophi palam contradicere verebar, numquam tamen mihi persuadere potui, id Averrois commentum verum esse, atque rationi consentaneum, Aristotelisque sententiae conveniens; illis quoque, qui arbitrantur animos immortales esse ac multos, minime assentiendum putabam, cum propter multas rationes, quae positionem eam mihi refellere videbantur, tum etiam quod nulla mihi videbatur ratio efficax esse ad efficiendam de animi immortalitate scientiam. Quare Alexandri Aphrodisei sententiam omnibus aliis praeferendam existimabam, licet multis Aristotelis dictis non plane consentientem»<sup>15</sup>.

Da questo atteggiamento, almeno nell'indirizzo filosofico, di miscredenza il Contarini dev'essersi convertito gradualmente, anche se egli preferì attribuire alla profonda esperienza religiosa vis-

suta nella Pasqua del 1511 la svolta decisiva della sua concezione teologica ed ecclesiologica, nonché filosofica. Certo è che, nei tristi anni che seguirono alla sconfitta di Agnadello, Gaspare Contarini si collegò con un gruppo di ex-studenti dell'università di Padova<sup>16</sup> (tutti giovani patrizi veneziani e laici, con la sola eccezione del chierico Giovan Battista Cipelli, detto umanisticamente Egnazio) per costituire una «pia comunità di preghiere e di studi» al fine di meditare e riscoprire il genuino messaggio cristiano. In particolare, è forse opportuno segnalare la giustapposizione che da allora in poi si manifestò nell'ecclesiologia contariniana (e che non pervenne mai a una completa e indubbia integrazione, sviluppandosi piuttosto verso la dottrina della doppia giustificazione formulata, infine, alla dieta di Ratisbona nel 1541) di quell'esperienza religiosa del sabato santo 1511, radicalmente rinnovatrice, e l'eredità pur tuttavia indissolubile della sua tradizionale educazione e insieme sensibilità religiosa veneziana. Un altro risultato importante, anzi di più immediata incidenza nelle decisioni del Contarini per la vita pratica, fu conseguito dissentendo, per quanto con sofferenza ma decisamente e irreversibilmente, dall'amico eremita camaldolese Paolo Giustiniani che asseriva del tutto preminente la vita solitaria contemplativa su quella attiva. Gaspare Contarini non ebbe alcun dubbio nel sostenere, con argomenti di umanistica ragionevolezza e anche nello spirito della tradizionale saggezza veneta, che l'impegno della fratellanza cristiana non può vanificarsi o ridursi all'individualismo sdegnoso del *contemptus mundi*, bensì postula un effettivo coinvolgimento nella società civile e politica<sup>17</sup>. Ovviamente, per lo stesso Contarini, questa carità o solidarietà cristiana non deve mai disgiungersi dalla fede nella misericordia di Dio, altrimenti riuscirebbe del tutto insufficiente «quel poco d'amor che potemo» e che, appunto, acquista valore soltanto se permane la nostra unione a Cristo come tralci alla vite e sue membra vive mediante la carità e lo Spirito Santo<sup>18</sup>.

Il primo spunto di teologia contariniana si ravvisa, quindi, nella misericordia di Dio che è il motivo fondamentale della lettera a Vincenzo Quirini e Tommaso Giustiniani, scritta dal Contarini il 17 luglio 1512; anzi la concezione che la salvezza dell'uomo dipende dalla misericordia divina era già affiorata nella precedente lunghissima lettera dello stesso Giustiniani (da Camaldoli al

Quirini ed Egnazio), che non senza intimo travaglio ancora si chiedeva se «dopo che per misericordia di Dio io avea cominciato a conoscere, che il mondo era tutto vanità, e ch'è pazzo chi in quello s'innamora o di lui si fida, potria e con parole e con l'esempio questo istesso persuadere a molti, e giovare al prossimo mio nella via di Dio, il che io non potrò fare nella solitudine». La ferma determinazione di proseguire nella «via di solitudine» gliela aveva ispirata il pensiero di Gesù crocifisso: «... che apriva sul legno della croce le sue sante braccia per abbracciarmi — soggiungeva Paolo Giustiniani —, e non pur le braccia, ma il fianco fino al cuore avea aperto per accettarmi nel petto suo, se io vorrò amare più lui, che le cose umane». In realtà, la meditazione del Giustiniani si sostanziava pure di «rigorose proposizioni teologiche e sintomatici cenni alla situazione concreta nella quale versava la chiesa»<sup>19</sup>, perché si dichiarava convinto di poter «pervenire alla eterna beata patria» in forza dei «meriti della passione di Gesù-cristo, e non — precisava — per le opere mie». Intendeva così dissociarsi dalla dottrina «di que' maestri, che con varie disputationi gratano le orecchie e gonfiano gli animi di una vanissima superbia».

A differenza dell'amico eremita Giustiniani, che non era certamente digiuno di teologia, la concezione di Gaspare Contarini sulla misericordia di Dio appare né assoluta né immutabile: alla misericordia divina si accompagna la cooperazione dell'uomo fedele, perciò rivendica la validità della vita attiva (contrapposta alla «via di solitudine») che riguarda in pari tempo l'aspetto religioso («la vita activa versa ne l'adiuvar el proximo ne la vita spirital», come afferma testualmente il Contarini) e l'aspetto civile insieme con quello politico. Appare anzi una sorta di primato dell'azione sul conoscere e risalta quindi l'incomparabile valore della vita morale. La profonda esperienza religiosa del Contarini avvenne perciò quasi liberando il sentimento o, meglio, la fede dal vincolo della ragione, cosicché egli stesso diede inequivocabilmente questa interpretazione del suo itinerario spirituale: «... rendo infinite grazie alla infinita bontà divina, che mi dà gratia di credere infinitamente più alle sue parole che a tutte le ragioni et demonstrationi philosophiche»<sup>20</sup>.

\* \* \*

La scoperta, in chiave paolina, della giustificazione per fede conseguentemente alla riscoperta della misericordia di Dio, non comportò senz'altro che il Contarini avesse già conseguito una formazione teologica<sup>21</sup>, e tanto meno secondo l'indirizzo tomistico dell'ortodossia cattolica. Al contrario, si deve pure riconoscere che per parecchi anni ancora mantenne un'avversione nei confronti della teologia scolastica e che piuttosto prediligeva quella patristica.

Se poi, nel 1516, il Contarini ha mutato parere e non condivide più l'interpretazione del suo maestro Pomponazzi sulla naturale mortalità dell'anima, ritenendo che si possa dimostrare razionalmente l'immortalità dell'anima e che Aristotele stesso ne aveva affermato la dimostrabilità, trae tuttavia gli argomenti dall'interpretazione avicennistica di Aristotele, mediante il cosiddetto «agostinismo avicennizzante»<sup>22</sup> dei francescani medievali (che avevano «identificato l'intelletto attivo aristotelico col Verbo divino agostiniano, nel quale erano i tipi ideali e intelligibili di tutte le cose, quel Verbo che illumina ogni uomo che viene a questo mondo»). Ma l'ex-allievo del Pomponazzi non imitò pedissequamente i francescani medievali, che erano stati più teologi che filosofi, e si mantenne nell'ambito filosofico sulle orme di Avicenna, pur talvolta permettendosi di correggerlo nello spirito prevalentemente ormai di un certo neoplatonismo<sup>23</sup>. È superfluo aggiungere che le prove contariniane dell'immortalità dell'anima sono mutuare da quelle di Avicenna: quindi le intelligenze umane «mentes divinae sunt, quoniam capaces sunt divinitatis, ac unum factae cum Deo, qui in eis omnibus est»<sup>24</sup>. Invece mi sembra opportuno rilevare che la fortuna della filosofia di Avicenna nell'università di Padova era cresciuta in quegli anni, anche perché il medico e filosofo bellunese Andrea Alpago dai suoi viaggi nei paesi levantini aveva portato e tradotto l'*Epistola sulla vita futura* dello stesso Avicenna<sup>25</sup>; perciò non stupisce che, al di fuori delle interpretazioni averroistica, alessandristica e tomistica dell'aristotelismo, Gaspare Contarini ne abbia proposta una avicennistica<sup>26</sup>.

Può, inoltre, ritenersi almeno un indizio sull'atteggiamento «sostanzialmente favorevole alla figura del Savonarola» il parere manifestato dal Contarini, su richiesta del Giustiniani che era tutt'altro che un nostalgico savonaroliano, il 18 settembre 1516<sup>27</sup>.

Contrariamente pure all'amico monaco si espresse Gaspare Contarini, allorché (1517) delineò in chiave etica e in prospettiva neoplatonica, più che agostinianamente sacra, la figura esemplare del vescovo: *De officio viri boni et probi episcopi*<sup>28</sup>. Mentre il Giustiniani aveva configurato e auspicato uno *specimen* di religioso solitario e quasi di vescovo-eremita<sup>29</sup>, il Contarini fa coincidere i valori morali dell'uomo perfetto e virtuoso con la preminenza della funzione pastorale «non amisso inter pauperes officio». L'esemplarità etica, in chiave antropologica, si giustappone all'esemplarità religiosa.

Complessivamente, dunque, in questa fase del tentativo di trasformare in rinnovata ecclesiologia i fermenti giovanili della sua sensibilità religiosa, Gaspare Contarini si avvale della cultura umanistica con indirizzo piuttosto platonico (*ut Plato ait*) e filoe-rasmiano, ma in pari tempo ancora ben mantenendosi nel solco della tradizione del cosiddetto giurisdizionalismo «ante litteram» veneziano, anche quando considera il tessuto connettivo dell'organizzazione ecclesiastica<sup>30</sup>.

\* \* \*

L'equilibrio, che poteva sembrare quasi felicemente raggiungibile tra cultura umanistica e riforma religiosa, fu rimesso in crisi dal travolgente dilagare della riforma luterana. I teologi «di professione» non seppero cogliere l'occasione per rifondare il discorso appunto teologico «su una base metafisicamente più adeguata, meno succube alla ideologia degli avversari stessi con cui combattevano»; così il rinnovamento non passò per le aule accademiche, ma venne auspicato piuttosto dalle ansie e speranze ed esperienze autenticamente religiose di quanti si raccolsero in spontanei circoli evangelici, che ripudiavano le discussioni su oziose e astratte *quaestiunculae* scolastiche. Gaspare Contarini, nonostante fosse stato quasi un autodidatta in teologia<sup>31</sup>, ebbe sempre come norma di comportamento quella di cercare ciò che univa, anziché gli spunti di attrito e di astiosa polemica; inoltre, promosse una leale «comprensione dei motivi umani e religiosi soggiacenti alla ribellione ultramontana, i quali dovevano spingere la Chiesa cattolica a una purificazione morale del suo volto etico-amministrativo e a un recupero in profondità della autentica vita evangelica»<sup>32</sup>.

La *Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheri*<sup>33</sup> se, da una parte, conclude il precedente influsso erasmiano (che si continua pure ad avvertire nella ribadita condanna della tesi luterana *De servo arbitrio*, benché il Contarini non avesse ancora letto il trattato di Lutero che conosceva solo attraverso la confutazione di Erasmo), e quindi vi appare confermata una posizione volontaristica, d'altra parte «accanto alla rettificazione dogmatica della *confessio Augustana* contiene numerosi spunti quanto mai conciliativi ed ecumenici»<sup>34</sup>. Addirittura auspica che si possa approvare lo stesso articolo più contestato «hominem iustificari per solam fidem, non ex operibus», purché si riconosca la vita rinnovata nel Cristo e conseguentemente ogni opera derivante dalla rigenerazione per grazia di Dio; e così anche l'articolo sul peccato originale: «... haec sententia si paucis verbis corrigatur, et secundum rectum sensum intelligatur, non est repudianda»; quanto alla confessione sacramentale, «sensus eorum non est improbandus»; e infine sul culto dei santi, sulla precocità dei voti monastici e sull'abuso dell'autoritarismo chiesastico, non c'è che proporsi il ripristino «cum fundamento in re» per conformarsi alla purezza evangelica<sup>35</sup>. Sennonché, dopo la pace veneto-imperiale di Bologna del 23 dicembre 1529, negoziata dallo stesso Contarini che decisamente si oppose alla richiesta di Carlo V affinché Venezia mettesse al bando gli eterodossi («... quanto alli luterani et heretici, el Stato et Dominio nostro — rispose — sono liberi et non potemo devedarli»)<sup>36</sup>, la Serenissima dovette adeguarsi alla politica religiosa della S. Sede e anche l'indirizzo ecclesiologico di Gaspare Contarini andò mutando, già prima della sua elezione a cardinale. Certo è che nel *Consilium de emendanda Ecclesia*, presentato nel 1537 a Paolo III dalla commissione di cui era presidente lo stesso cardinale Contarini, si propone il ripudio di alcune opere di Erasmo<sup>37</sup> per impedire ogni ulteriore contaminazione della cultura pagana a discapito della purezza originale e inequivocabile del messaggio evangelico. Le premesse a questo mutamento di mentalità e di indirizzo filosofico si trovano nella lettera sul libero arbitrio che il Contarini aveva scritta il 13 novembre 1536 a Vittoria Colonna: vi rileviamo non solo il fermo proposito di rifarsi del tutto «alla dottrina catholica e christiana», ma ancor più la ripulsa definitiva della filosofia «vana, la qual repudia san Paulo», per attendere costantemente ed esclusivamente alla filosofia

«vera, per la quale il lume naturale, impresso da Dio nel nostro intelletto, ne dimostra la verità in tutte le cose che sono allui sottoposte; il qual lume è una derivatione del lume divino, inserito nella nostra natura et non estinto in noi per il peccato». La seconda parte della lettera sembra riecheggiare, pur con qualche attenuazione, una tesi fondamentale dei riformatori protestanti: «Il mezzo di pervenire all'espiazione et a questa gratia è Christo, et la fede formata di charità nel sangue suo ...»; poi riafferma l'insegnamento cattolico tradizionale: «Incominciamo non cedere alla concupiscentia et infermità dell'appetito, ma resisterli et superarle [...]. Questa è la sententia catholica, alla quale ne conduce il lume naturale»<sup>38</sup>.

Non appare, quindi, strana e tanto meno improvvisa o casuale la nuova concezione teologica del Contarini, che dal paolinismo e tramite l'agostinismo, dapprima 'avicennizzante', perveniva infine alla rivalutazione della filosofia tomistica. Ed è sintomatico che in pari tempo e allo stesso modo il cardinale Ercole Gonzaga, nella lettera del 6 giugno 1537 al Contarini già suo condiscipolo alla scuola del Pomponazzi, manifesti l'intenzione di dedicarsi con assiduità («adesso e sempre») allo studio delle opere di san Tommaso e della sacra Scrittura<sup>39</sup>. Questa ormai decisa predilezione per il tomismo era favorita e influenzata dai recenti studi del cardinale Gaetano<sup>40</sup>, ma la dottrina di Gaspare Contarini si mantenne lontana da ogni astrusità o cattedratica superbia, usando anzi ammirevole «facilità ... in esporre il suo concetto» (come annotò anche il cardinale Gonzaga)<sup>41</sup>.

\* \* \*

La teologia contariniana, negli ultimi anni di attività generosa e sfortunata del grande cardinale veneziano, fu veramente «più quella dell'uomo di azione e del pastore, dettata dalle urgenze della situazione»<sup>42</sup>, che non quella ineccepibile ma ripetitiva di tanti teologi o accademici contemporanei. E così, appena fu informato dall'amico umanista senese Lattanzio Tolomei che alcuni predicatori divulgavano dottrine errate sulla predestinazione, suscitando angosciosi dubbi nella coscienza dei fedeli, «non senza incredibile dispiacere» subito scrisse «cum adfecto» una lunga lettera pastorale «in vulgare» per esporre appunto «con facilità»

(ossia affinché riuscisse accessibile o comprensibile a chiunque) cattolicamente una «materia difficillima»<sup>43</sup>. Altrettanto aveva fatto nel *De sacramentis christiana legis et catholicae Ecclesiae*, dove forse autobiograficamente alluse all'angustia di chi, laico all'improvviso eletto vescovo, debba in tempo assai breve istruirsi su argomenti teologici o canonici descritti con stile scolastico tanto oscuro che «deterrent politioribus studiis assuetos ab huiusmodi authorum lectione»; donde la necessità di evidenziare, sfrondando le inutili *quaestiones* e discussioni puramente dialettiche, e rendere a chiunque comprensibile la dottrina evangelica e cattolica su quei sacramenti almeno che luterani e calvinisti negavano o misconoscevano<sup>44</sup>.

A questo punto, dobbiamo considerare se la crescente adesione del cardinale veneziano all'interpretazione tomistica della teologia sia il risultato di un presunto suo involversi, ovvero quasi di un lasciarsi sempre più irretire dalle maglie della politica dilatoria e insabbiatrice della curia romana, oppure se il Contarini sia rimasto costante nella coerenza dei suoi propositi di effettiva riforma cattolica, che si mantenevano conformi alla peculiare sensibilità religiosa veneziana (contraria al temporalismo della Chiesa e, d'altra parte, disposta a comprendere le motivazioni profonde della teologia ed ecclesiologia protestante, fin dove era possibile senza tradire mai, tuttavia, i fondamentali principi e valori della tradizione cristiana). Mi sembra che possiamo riscontrare anzitutto, al di là dei mutamenti o sviluppi d'indirizzo filosofico-teologico, una esemplare costanza nell'atteggiamento conciliarista del Contarini per favorire e promuovere la riunificazione della cristianità. Dall'enunciazione programmatica della *Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheri* (quando aveva lamentato che alle istanze di rinnovamento religioso si contrapponevano inconcludenti e polemici libelli, anziché testimonianze ed esempi vivi di conversione cristiana) all'*Epistula de iustificatione* del 25 maggio 1541, che per non lasciare incompiuto l'estremo tentativo d'intesa e di riunificazione con i protestanti suscitò perplessità e opposizioni tra gli stessi cattolici presenti alla dieta di Ratisbona, non si può misconoscere la perseveranza del Contarini fino a rischiare di essere sconfessato nel concistoro di Roma, il 27 maggio 1541, e di venire addirittura rimproverato d'insicurezza dogmatica da Giovanni Eck<sup>45</sup>.

Già precedentemente il cardinale Contarini non aveva temuto di manifestare il suo motivato dissenso dal preconconcetto e astioso atteggiamento dei più zelanti controriformatori: «li quali, perché Lutero ha detto cose diverse *de gratia et libero arbitrio*, si hanno posto contra ogniuno il quale predica et insegna la grandezza della gratia et la infirmità humana; et credendo questi tali contradire a Lutero contradicono a santo Augustino, Ambrosio, Bernardo, san Thomaso; et breviter, mossi da buon zelo ma cum qualche vehementia et ardore di animo non se ne acorgendo, in queste contradictioni loro deviano dalla verità catholica et si acostano alla heresia pellagiana e pongono tumulti nel populo»<sup>46</sup>. D'altra parte, non aveva desistito dal denunciare l'avarico temporalismo della curia romana, che si opponeva alla necessaria e improrogabile riforma della Dataria, ed energicamente aveva ribadito pure a Paolo III che, se

«voleva far bella la Chiesa, non accadeva più scriver leggi, ché assai già ne erano fatte, ma che facesse de' libri vivi, i quali quelle leggi fariano parlare et render frutto: et questo era fare cardinali et vescovi che havessero il timore di Dio et fussero dotti, ché a questo modo Sua Santità vedrebbe la riforma andar innanzi et senza fatica»<sup>47</sup>.

Senonché questo movimento riformatore all'interno della Chiesa cattolica non riuscì a prevalere di fronte all'ostruzionismo delle fazioni curiali, come dovettero riscontrare e amaramente delusi far intendere a Vittoria Colonna i cardinali Contarini e Pole, che interrogati perché mai non si mettessero in pratica le riforme proposte, «... si ristrinsero nelle spalle, volendogli più presto con il tacer (a lei che havea ingegno) che con dirli apertamente la cagione risponder»<sup>48</sup>.

Dopo il «felice equilibrio» raggiunto dal cardinale Contarini nella lettera sulla predestinazione («movendosi tra le esagerazioni pelagiane o semipelagiane di fanatici controversisti cattolici e di erasmiani, e le radicali negazioni calviniane o luterane che invitavano implicitamente a una licenza sfrenata sotto il pretesto dell'immutabilità del decreto divino») <sup>49</sup>, la dottrina della doppia giustificazione (una inerente all'uomo e sempre imperfetta, mentre ci fa giusti soprannaturalmente e graditi a Dio «iustitia Christi nobis donata, non autem sanctitate et gratia nobis inhaerente») <sup>50</sup> fu tosto considerata posizione ormai fuori del dogma catto-

lico e, in seguito, respinta pure dal concilio di Trento. Senza dubbio in buona fede, dallo stesso Contarini doveva essere ritenuta il massimo di concessione in materia dogmatica e ancor oggi appare, in chiave storica, l'onesta conclusione del travaglio spirituale della sua anima cristiana che, al di là e al di sopra delle contrapposte degenerazioni dottrinarie o piuttosto ideologiche, riproponeva implicitamente ed ecumenicamente il primato della carità fraterna e, quindi, dei valori della vita morale nello spirito del genuino messaggio evangelico:

«Non est opus — aveva già dichiarato <sup>51</sup> — concilio, non disputationibus et syllogismis, non locis ex sacra Scriptura excerptis ad sedandos hos Lutheranorum motus; opus est tantum bona voluntate, charitate erga Deum et proximum, animi humilitate opus est, ut deponamus avaritiam, fastum magnum hunc rerum omnium, et cuiuscumque generis rerum domesticarum apparatus, magnas has familias, contrahamusque nos ad ea, quae nobis in Evangelio praecepta sunt. His opus est, si velimus hos Lutheranorum errores et tumultus sedare; non adferamus contra eos librorum copiam, non orationem ciceronianam, non subtilia argumenta; adferamus tantum vitae probitatem, animum humilem, fastu deposito, nihil cupientem praeter Christum et bonum proximi» <sup>52</sup>.

\* \* \*

Mi sembra di dover concludere che il persistente misconoscere l'importanza della formazione filosofico-culturale patavina, secondo l'indirizzo del criticismo pomponazziano <sup>53</sup>, per privilegiare del tutto invece la successiva esperienza religiosa come se questa avesse vanificato l'educazione precedente, sia non soltanto una rilevante lacuna della ricerca storica ma anche un motivo d'incertezza e della stessa disparità di giudizio sull'evolversi complesso e talvolta contraddittorio del pensiero teologico ed ecclesiologico di Gaspare Contarini. Certamente il travaglio rasserene di quel suo *Turmerlebnis* fu profondo e progressivamente quasi liberò la sua fede dal vincolo della ragione <sup>54</sup>, tuttavia con una gradualità abbastanza ben distinta e mantenendo una *forma mentis* padovana, cominciando dall'aristotelismo avicennistico che il Contarini propose nel 1516 e tentò di conciliare (ancora in chiave filosofica piuttosto che teologica) con l'agostinismo cosiddetto avicenniz-

zante dei francescani medievali. D'altra parte, le teorie filosofiche influenzavano assai le opinioni e le dottrine religiose, nonostante la tradizionale tendenza dell'aristotelismo patavino a mantenere la filosofia al di fuori della teologia, seguendo il principio discriminante che la scienza ammette solo quanto è dimostrabile dalla ragione, mentre diverso è il procedimento della fede.

Oltre all'influsso, mai estinto e anzi stimolante, del criticismo pomponazziano (cosicché non appare mai definitivo alcun equilibrio raggiunto e anzi postula un'ulteriore tensione spirituale, pur sempre insoddisfatta), va riconosciuto, senza preconcetti residui apologetici o controversistici, l'influsso «decisivo degli scritti di Lutero nel tradurre in termini teologici una esperienza religiosa, quella del sabato santo, vissuta intensamente e drammaticamente, ma a livello piuttosto psicologico che non dottrinale»<sup>55</sup>. La lettura diretta di quegli scritti fu determinante per far ricredere e recedere il Contarini dalla posizione filoerasmiana, ossia antiluterana che aveva condiviso fidandosi della confutazione appunto di Erasmo al *De servo arbitrio* di Lutero. Poi, nel *Consilium de emendanda Ecclesia*, il patrizio veneziano diventato cardinale non esitò perfino a proibire la lettura dei *Colloquia* di Erasmo nelle scuole<sup>56</sup>. Eppure nei riguardi degli umanisti sinceramente credenti, come Marcantonio Flamini, il Contarini non desistette dal manifestare stima e una certa predilezione<sup>57</sup>, considerando i loro dubbi e le loro inquietudini un aspetto ineliminabile della fede: «Dio volesse che io la penetrasse, acciò insieme con voi mi acquetassi in questo articolo»<sup>58</sup>.

Infine, al di là delle opinabili valutazioni sui contingenti successi o insuccessi, ovvero sull'atteggiamento irenico e tollerante nei confronti dei protestanti<sup>59</sup>, non si può non considerare anche la fecondità del pensiero e, insieme, dell'azione riformatrice di Gaspare Contarini fino agli epigoni del ridotto Morosini<sup>60</sup> e, forse ancor più, nella rinascita risorgimentale della *Teosofia* rosminiana; cosicché motivi fondamentali teologici ed ecclesiologici di quel magnanimo patrizio veneziano (in particolare, per quanto riguarda la tolleranza religiosa e l'ecumenismo) rimangono eredità perenne della civiltà veneta e cristiana<sup>61</sup>.

<sup>1</sup> Dopo l'edizione del 1859, fu ripubblicata con aggiunte inedite a cura di C. GRAY (Edizione nazionale delle opere di A. Rosmini-Serbati, Roma 1938), riportando anche l'esortazione conclusiva dell'opera contariniana: «Alii doctiores ac minus occupati civilibus negotiis rem perficiant: nostrum namque institutum fuit, ut potius aliis praescriberemus quonam pacto disciplinarum omnium facile princeps philosophia, scilicet haec prima, seu sapientiam appellare malueris, tractari debeat, quam ut nostro labore id fieret, cui impares non esse sentimus, maiusque otium poscit quam nobis inter tot bellorum procellas, atque publicas occupationes, hinc indeque occurrentes in hoc legationis munere, quo fungimur, praestari possit».

<sup>2</sup> F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini*, Braunsberg 1881, p. 270. Per alcune rettifiche filologiche e interpretative, cfr. A. STELLA, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XV (1961), pp. 411-441; G. FRAGNITO, *Il cardinale Gregorio Cortese nella crisi religiosa del Cinquecento*, «Benedictina», XXX (1983), pp. 67-71.

<sup>3</sup> A. ROSMINI, *La perfezione cristiana. Pagine di ascetica*, a cura di M. F. Sciacca, Torino 1948, p. 591.

<sup>4</sup> *Il giornale dell'anima*, Roma 1964, pp. 313-314; cfr. F. TRANIELLO, *La spiritualità rosminiana nella storia religiosa dell'Italia moderna*, in AA. VV., *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, I, Padova 1969 (Italia Sacra, 11), pp. 134-138.

<sup>5</sup> Nel testo rosminiano: «È dall'alto che ci dee venire l'aiuto, è il lume celeste che dee sgombrare le tenebre».

<sup>6</sup> Oltre ai saggi storici più specifici, che sono citati qui appresso, cfr. *Costanti di religiosità nella storia delle Venezie*, in *Anima religiosa della cultura veneta*, Atti del 2° Convegno sulla «Cultura veneta», Vicenza 1986, pp. 41-62.

<sup>7</sup> A. POPPI, *La teologia nell'Università e nelle scuole*, in *Storia della cultura veneta*, a cura di G. Arnaldi e M. Pastore Stocchi, 3/III, Vicenza 1981, pp. 30-33.

<sup>8</sup> H. JEDIN, *Ein «Turmerlebnis» des jungen Contarini*, «Historisches Jahrbuch», LXX (1951), pp. 115-130 (trad. it. in *Chiesa della fede - Chiesa della storia*, a cura di G. Alberigo, Brescia 1972, pp. 606-623; G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, «Studi Veneziani», XVI (1974), pp. 177-225.

<sup>9</sup> H. JEDIN, *Gasparo Contarini e il contributo veneziano alla Riforma Cattolica*, in *Storia della civiltà veneziana*, a cura di V. Branca, II, Firenze 1979, p. 175 (= AA. VV., *La civiltà veneziana del Rinascimento*, Firenze 1958, p. 116). Sull'indirizzo metodologico e storiografico jediniano, cfr. E. ISERLOH, *Kirchengeschichte als Geschichte und Theologie in der Sicht Hubert Jedin's*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VI (1980), pp. 35-39; G. ALBERIGO, *La «riforma» come criterio della Storia della Chiesa*, ivi, pp. 25-33; R. BAUMER, *Hubert Jedin und die Erforschung der katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts*, ivi, pp. 65-83; P. PRODI, *Il binomio jediniano «riforma cattolica e controriforma» e la storiografia italiana*, ivi, pp. 85-114; G. FRAGNITO, *Il contributo di Hubert*

Jedin agli studi su Gasparo Contarini (1483-1542), «Humanitas», n. s., 1983, pp. 632-645.

<sup>10</sup> Ma lo stesso Jedin (si veda la citata traduzione italiana dell'articolo del 1951, *Un'«esperienza della torre» del giovane Contarini*, in *Chiesa della Fede ... cit.*, p. 618) aveva rilevato che la teologia della salvezza di Lutero non è comparabile che per qualche affinità di formulazioni, non certo nel significato intrinseco e globale, con l'esperienza religiosa giovanile del Contarini.

<sup>11</sup> Cfr. STELLA, *La lettera del cardinale Contarini* cit., pp. 411-441; G. FRAGNITO, *Cultura umanistica e riforma religiosa. Il «De officio viri boni ac probi episcopi» di Gasparo Contarini*, «Studi Veneziani», XI (1969), p. 185; A. ROTONDÒ, *Cultura umanistica e difficoltà di censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo*, in *Le pouvoir et la plume, Actes du Colloque international ... Aix-en-Provence, Marseille, 14-16 mai 1981*, Paris 1982, pp. 15-50; G. FRAGNITO, *Aspetti della censura ecclesiastica nell'Europa della controriforma: l'edizione parigina delle opere di Gasparo Contarini*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXI (1985), pp. 3-48.

<sup>12</sup> G. FRAGNITO, *Memoria individuale e costruzione biografica. Beccadelli, Della Casa, Vettori alle origini di un mito*, Urbino 1978, pp. 97-169; M. FIRPO - D. MARCATTO, *Il primo processo inquisitoriale contro il cardinal Morone (1552-53)*, «Rivista storica italiana», XCIII (1981), pp. 71-142; M. FIRPO - P. SIMONCELLI, *I processi inquisitoriali contro Savonarola (1558) e Carnesecchi (1566-1567): una proposta di interpretazione*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XVIII (1982), pp. 246-248.

<sup>13</sup> Nello Studio di Padova dal 1501 «il principale suo maestro» fu Pietro Pomponazzi, che leggeva filosofia naturale, finché nel giugno del 1509 l'assedio di Padova da parte dell'esercito della lega di Cambrai costrinse il Contarini a rientrare a Venezia; quindi non poté conseguire il dottorato *in artibus*, ma era solito ripetere: «si vole esser dotto, et il titolo di dottore lasciarlo ad altri». Cfr. G. DE LEVA, *Della vita e delle opere del cardinale Gasparo Contarini*, «Rivista periodica dei lavori dell'Accademia di Padova», XII (1862-63), pp. 47-53; B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano*, Firenze 1958, p. 167; G. FRAGNITO, *Contarini Gasparo, s. v.*, in *Diz. biogr. degli Italiani*, 28, Roma 1983, pp. 172-192.

<sup>14</sup> C. GIACON, *L'aristotelismo avicennistico di Gaspare Contarini*, in *Atti del XII Congresso internazionale di filosofia (Venezia 12-18 settembre 1958)*, IX, Firenze 1960, pp. 110-112; B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, p. 19.

<sup>15</sup> GASPARIS CONTARENIS *Opera*, Parisiis 1571, apud Sebastianum Nivellium (... cum testimoniis doctorum theologiae facultatis Parisiensis, quibus haec a se probari et christiana veritate nihil discrepare asseverant), p. 179.

<sup>16</sup> Come lo stesso Contarini ricorda nella lettera del 17 luglio 1512 a Paolo Giustiniani e Vincenzo Quirini: «Sapeti come io questi tre anni adrieto, dapoi che per le guerre me trasferì dal studio patavino a Venetia, et con vui presi più stretta amicitia che per lo adietro havevo ...» (H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, «Archivio italiano per la storia della pietà», II, 1953, p. 37). Cfr. J.B. ROSS, *Gasparo Contarini and his Friends*, «Studies in Renaissance», XVII

(1970), pp. 192-232; ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa ... cit.*, pp. 182-225.

<sup>17</sup> I. CERVELLI, *Storiografia e problemi intorno alla vita religiosa e spirituale a Venezia nella prima metà del '500*, «Studi Veneziani», VIII (1966), pp. 447-476, ma con le riserve critiche di ALBERIGO, pp. 224-25; F. GILBERT, *Religion and politics in the thought of G. Contarini*, in *Action and conviction in early Modern Europe. Essays in memory of E.H. Harbison*, a cura di T.K. Rabb - J.B. Seigel, Princeton, N. J., 1969, pp. 90-116; E.G. GLEASON, *Gasparo Contarini fra Chiesa romana e riforma di Lutero*, «Rivista diocesana del patriarcato di Venezia», LXVIII (1983), pp. 9-19.

<sup>18</sup> JEDIN, *Gasparo Contarini ... cit.*, p. 276.

<sup>19</sup> Cfr., anche per la precedente bibliografia: ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa ... cit.*, pp. 185-195.

<sup>20</sup> Cfr. E. CUCCOLI, *M. Antonio Flaminio*, Bologna 1897, p. 133; FRAGNITO, *Cultura umanistica ... cit.*, pp. 175-76.

<sup>21</sup> Oltre alla bibliografia già citata: R. CESSI, *Paolinismo preluterano*, «Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», s. VIII, 12 (1957), pp. 3-30, che «richeggia le vecchie tesi protestanti sulla pre-riforma, come manifestazione ante litteram di motivi luterani [...]. Secondo lui il Contarini resta incompleto e incoerente, appunto perché non perviene a posizioni luterane!» (ALBERIGO, *Vita attiva ... cit.*, p. 224, n. 91). Ben più adeguate le considerazioni di C. DIONISOTTI, *Chierici e laici nella letteratura italiana del primo Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova 1960 (Italia Sacra, 2), p. 176; e di D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1975, pp. 247-268.

<sup>22</sup> É. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 4 (1930), pp. 74-107; ID., *L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVI siècle*, in *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, a cura di V. Branca, Venezia 1963, pp. 31-61.

<sup>23</sup> GIACON, *L'aristotelismo avicennistico ... cit.*, pp. 116-118.

<sup>24</sup> *Compendium primae philosophiae*, nella citata edizione parigina: *Opera*, pp. 157-163.

<sup>25</sup> *Compendium ... de anima, de Mahád id est de dispositione seu loco ad quem revertitur homo vel anima post mortem*, cfr. AVICENNA, *Epistola sulla vita futura*, a cura di F. Lucchetta, Padova 1969, pp. XXIX-XXXVI.

<sup>26</sup> GIACON, *L'aristotelismo avicennistico ... cit.*, p. 119; F. LUCCHETTA, *Il medico e filosofo bellunese Andrea Alpago († 1522) traduttore di Avicenna*, Padova 1964 (Contributi alla storia dell'Università di Padova, 2), pp. 71-75.

<sup>27</sup> F. GILBERT, *Contarini on Savonarola: an unknown document (1516)*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LIX (1968), pp. 145-150.

<sup>28</sup> Cfr. S. TRAMONTIN, *Il «De officio episcopi» di Gaspare Contarini*, «Studia Patavina», XII (1965), pp. 292-303; POPPI, *La teologia ... cit.*, pp. 32-33; oltre alla già citata edizione italiana di H. JEDIN, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia 1950, e al saggio cit. di FRAGNITO, *Cultura umanistica ...*, pp. 99-106.

<sup>29</sup> J. LECLERCQ, *Un humaniste ermite: le bienheureux Paul Giustiniani (1476-*

1528), Roma 1951; E. MASSA, *Paolo Giustiniani. Trattati, lettere e frammenti dai manoscritti originali dell'Archivio dei Camaldolesi di Monte Corona nell'Eremito di Frascati*, I, Roma 1967.

<sup>30</sup> Cfr. anche H. JEDIN, *Vincenzo Quirini und Pietro Bembo*, in *Miscellanea G. Mercati*, Città del Vaticano 1946, pp. 407-424 (tr. it. in *Chiesa della fede ... cit.*, pp. 481-498); P. SIMONCELLI, *Pietro Bembo e l'evangelismo italiano*, «Critica storica», XV (1978), pp. 1-29.

<sup>31</sup> POPPI, *La teologia ... cit.*, p. 30.

<sup>32</sup> Cfr. ALBERIGO, *Vita attiva ... cit.*, pp. 222-225; A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma: G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, pp. 181-327; ID., *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, Torino 1981, pp. 178-188.

<sup>33</sup> «Ciò che conferisce l'impronta davvero propria a questo piccolo scritto controversistico, è la volontà incondizionata da parte dell'autore di usare giustizia verso l'avversario, la sua capacità di comprenderne i motivi e di giudicarlo solo successivamente» (H. JEDIN, *Kardinal Contarini als Kontroverstheologie*, Münster 1949, p. 12; cfr. FRAGNITO, *Il contributo ... cit.*, p. 637: «... nodo centrale dell'evoluzione del pensiero teologico ed ecclesiologico del patrizio veneziano»).

<sup>34</sup> POPPI, *La teologia ... cit.*, p. 31; cfr. M. CASSESE, *Augusta 1530: il dibattito luterano-cattolico. La Confessione Augustana e la Confutazione pontificia*, Milano 1981.

<sup>35</sup> POPPI, *La teologia ... cit.*, pp. 31-32.

<sup>36</sup> M. SANUTO, *I Diarii*, LIII, Venezia 1899, col. 66, 68; cfr. A. STELLA, *Tensioni religiose e movimenti di riforma (durante il dogado di Andrea Gritti)*, in «*Renovatio urbis*». *Venezia nell'età di Andrea Gritti (1523-1538)*, a cura di M. Tafuri, Roma 1984, pp. 134-147.

<sup>37</sup> *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum, nova collectio*, XII, Freiburg i. Br. 1930, p. 141. Già nel concilio lateranense V si era protestato contro la satira anticlericale dei suoi *Colloquia* e, infine, nel 1559 la Congregazione dell'Indice dei libri proibiti condannò ufficialmente, per iniziativa di Paolo IV, le opere di Erasmo (cfr. CANTIMORI, *Umanesimo e religione ... cit.*, p. 268).

<sup>38</sup> Cfr. *Quattro lettere di mons. Gasparo Contarino cardinale*, Firenze 1558, pp. 56-57; E. FERRERO - G. MÜLLER, *Vittoria Colonna marchesa di Pescara, carteggio*, Torino 1892<sup>2</sup>, a cura di D. Tordi, pp. 441-454.

<sup>39</sup> W. FRIEDENSBURG, *Der Briefwechsel Gasparo Contarini's mit Ercole Gonzaga*, «*Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*», II, Roma 1899, p. 168; JEDIN, *Kardinal Contarini als Kontroverstheologie cit.*, p. 10. È da rettificare la tesi di Hans RUCKERT (*Die theologische Entwicklung Gasparo Contarini's*, Bonn 1926, pp. 3-47) sulla formazione tomista del Contarini, che in realtà non si riscontra prima del 1537, almeno inequivocabilmente.

<sup>40</sup> P. MANDONNET, *Cajétan* (Tommaso de Vio), in *Dictionnaire de théologie*, XII/2, col. 1313, 1321-1325; NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano*, p. 186 n. 22; DOMINGO DE S. TERESA O.C.D., *Juan de Valdés*, Roma 1957 (*Analecta Gregoriana*, LXXXV), pp. 128-132.

<sup>41</sup> FRIEDENSBURG, *Der Briefwechsel Gasparo Contarini's ... cit.*, p. 190 (Mantova, 28 febbraio 1538).

<sup>42</sup> POPPI, *La teologia ... cit.*, p. 32; cfr. FRAGNITO, *Il contributo ... cit.*, pp. 641-645.

<sup>43</sup> Cfr. H. JEDIN, *Ein Streit um den Augustinismus von dem Tridentinum (1537-1543)*, «*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*», XXXV (1927), pp. 351-368; STELLA, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione* cit., pp. 411-441; POPPI, *La teologia ... cit.*, p. 32.

<sup>44</sup> POPPI, *La teologia ... cit.*, pp. 30-31.

<sup>45</sup> H. MACKENSEN, *The diplomatic role of Gaspar Cardinal Contarini at the Colloquy of Ratisbon*, «*Church History*», XXVII (1958), pp. 312-337; ID., *Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541*, «*Archiv für Reformationsgeschichte*», LI (1960), pp. 36-57; P. MATHESON, *Cardinal Contarini at Regensburg*, Oxford 1972, il cui giudizio negativo sulla presunta involuzione curiale del Contarini appare fin troppo preconcetto; E. ISERLOH, *Riforma e controriforma*, in *Storia della Chiesa*, diretta da H. Jedin, VI, Milano 1975, pp. 242-243.

<sup>46</sup> Si veda nota 2.

<sup>47</sup> *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di mons. Ludovico Beccadelli*, a cura di G.B. Morandi, I, 2, Bologna 1799, p. 28.

<sup>48</sup> Archivio di Stato di Mantova, *Carteggio Gonzaga*, busta 1907, c. 569<sup>o</sup> orig., 18 novembre 1538.

<sup>49</sup> POPPI, *La teologia ... cit.*, p. 32.

<sup>50</sup> CONTARENI *Opera cit.*, p. 595.

<sup>51</sup> Ivi, p. 580.

<sup>52</sup> Già come ambasciatore veneto, nel 1529, il Contarini aveva dichiarato esplicitamente nel discorso rivolto a Clemente VII: «Non pensi Vostra Beatitudine che il ben de chiesa de Christo sia questo pocho stado temporal che l'ha acquistado, immo avanti questo stado la era chiesa et optima chiesa. La chiesa è la università de tuti li christiani. Questo stado è come il stado de un Principe de Italia adgiunto alla chiesa, però Vostra Santità die procurar principalmente il bene de la vera chiesa, che consiste ne la pace et tranquillità de christiani et posponer per hora il rispetto di questo stado temporal» (DITTRICH, *Regesten ... cit.*, p. 43; cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982, pp. 47-49, 202-207).

<sup>53</sup> P.O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, a cura di L. Olivieri (Atti del 25° anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto), II, Padova 1983, pp. 1093-96.

<sup>54</sup> Forse è riscontrabile qualche analogia nei successivi sviluppi dell'illuminismo religioso, anche eterodosso, risalente alla tradizione razionalistica patavina; perfino Fausto Sozzini, nella disputa del 1585 con Christian Francken de honore Christi, rifiutò di riconoscere alla sola ragione l'ultima istanza nell'ambito della fede, mentre invece si può ricorrere alla sacra Scrittura «tamquam ad certa quaedam principia», poiché appunto trattandosi di argomenti teolo-

gici «si rationem tantum spectes, paucissima sunt principia certa, eaque saepissime ab eo de quo disputatur tam longe absunt, ut vix unquam disputando ad illa perveniri possit» (F. SOCINI *Opera omnia*, Irenopoli [Amsterdam] 1656, II, p. 767a). Cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, pp. 415-16; M. FIRPO, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, Firenze 1977, pp. 108-110. Per altri aspetti si può vedere il mio precedente contributo: *Influssi dell'aristotelismo veneto nella genesi del socinianesimo*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, pp. 993-1107.

<sup>55</sup> FRAGNITO, *Il contributo di H. Jedin ... cit.*, p. 640.

<sup>56</sup> Cfr. nota 37.

<sup>57</sup> A. PASTORE, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milano 1981, pp. 106-108. Inoltre, fin dal biennio 1531-32 come riformatore dello Studio di Padova, ben volentieri aveva favorito quei giovani universitari che «deposti li costumi soliti de' scolari» s'infervoravano negli «studii sacri, li quali solevano essere dispregiati in quel Gymnasio, nel quale nelli anni preteriti erano molte zizzanie e pocco buon grano»; cfr. A. STELLA, *Una famiglia di giuristi fra eterodossi padovani e bolognesi: Mariano e Lelio Sozzini (1525-1556)*, nella miscellanea *Rapporti fra le Università di Bologna e di Padova. Contributi di filosofia, medicina e scienza. Omaggio dell'Università di Padova all'«Alma Mater» bolognese nel suo nono centenario*, Trieste-Padova 1988 (Contributi per la storia dell'Università di Padova, 19).

<sup>58</sup> Cfr. JEDIN, *Ein Streit um den Augustinismus ... cit.*, pp. 365-66.

<sup>59</sup> Si veda il memoriale che nel gennaio 1559 Zaccaria Dolfin inviò al cardinale Carlo Carafa, biasimando l'accondiscendenza del cardinale Contarini verso i luterani a Ratisbona: «So ben io che simil cose non ponno esser ricordate senza lagrime da chi è christiano e concludo che chi è tale deve più tosto voler morire che lasciar levar ad instantia di heretici un solo iota delle sacre scritture né alterare la verità della santa fede ...» (cfr. FIRPO-SIMONCELLI, *I processi inquisitoriali ... cit.*, p. 250).

<sup>60</sup> Cfr. G. COZZI, *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Torino 1979, pp. 137, 160, 166.

<sup>61</sup> Cfr. note 3-6.

## I COLLOQUI DI RATISBONA: L'AZIONE E LE IDEE DI GASPARE CONTARINI (Tavola rotonda)

Intervento di  
ALFREDO MARRANZINI

1. Il 10 gennaio 1541 Paolo III nominava ufficialmente suo *legatus de latere*<sup>1</sup> alla dieta, che si sarebbe tenuta alla presenza dell'imperatore a Ratisbona, il cardinale Gasparo Contarini, l'uomo più adatto al compito di unione, perseguito con tanto impegno dal papa e da Carlo V. Già la sua elevazione al cardinalato, fatta da Paolo III il 21 maggio 1535, aveva destato in lui, allora semplice laico, meraviglia e sorpresa, tanto che si decise ad accettarla «solo per non offendere la sua coscienza»<sup>2</sup>. Gli anni trascorsi a Roma come cardinale furono decisivi per la riforma interna della Chiesa, perché egli, oltre a operare personalmente, fu largo di consigli, specie col papa, verso il quale usò sempre linguaggio sincero e franco, anche proponendogli per la Curia uomini di soda cultura e provata virtù. Nominato il 13 ottobre del 1536 vescovo di Belluno, si scelse un degno sostituto in Girolamo Negri e restò sempre a contatto con la sua diocesi, senza mancare di visitarla personalmente per evangelizzarla e sradicare gli abusi. Quando i protestanti proposero che si tenessero dei colloqui teologici fra competenti delle due parti, Carlo V accettò e indisse un convegno a Spira il 23 maggio 1540, che nel giugno successivo fu trasferito ad Hagenau e in novembre a Worms. Alessandro Farnese e Marcello Cervini, che dubitavano dell'esito favorevole di tale iniziativa, vi si opposero energicamente. L'imperatore restò fermo nella sua decisione, sicché la Santa Sede comprese la necessità di inviare un suo legato, per non correre il rischio che in Germania si venisse ad un accordo in materia religiosa con la completa esclusione di Roma. Il Farnese stesso propose allora per tale incarico Contarini e sembra che ne abbia fatto il nome anche Carlo V<sup>3</sup>.

2. Il 21 maggio 1540 Contarini fu designato legato alla dieta. In Curia sembrò il più idoneo per purezza di carattere, pietà sincera

e profonda, temperamento equilibrato e conciliante, cultura umanistica filosofica e teologica non spregevole, larga esperienza diplomatica, ardente desiderio della riforma della Chiesa, grande prestigio tra gli «spirituali» e coloro che facevano capo allo «evangelismo» italiano, finissima sensibilità religiosa per comprendere il problema luterano della giustificazione mediante la fede. «Il possesso della dottrina — scrive il Pallavicino — e il vigor del zelo rimangono testificati dalle sue opere, ove nell'addottrinare i lettori congiunge la chiarezza con la profondità, e la sottigliezza con l'eleganza, e niente mancò nell'ammonire i pontefici la venerazione con la schiettezza. Nello spirito fu allievo di Sant'Ignazio<sup>4</sup> e tra i primi ad usar in sé quegli esercizi spirituali onde il santo fu autore ed istitutore. Anzi il Contarini fu quegli che presentò al papa la forma divisata da Ignazio della Compagnia di Gesù, e ne ottenne l'approvazione»<sup>5</sup>. Lo stesso Paolo Sarpi non si esime dal caratterizzare Contarini come «uomo stimato di eccellente bontà et dottrina»<sup>6</sup>. Il cardinale Iacopo Sadoletto, scrivendo al Contarini, ne salutava l'elezione come l'avvenimento più lieto del suo tempo ed esprimeva la speranza che con la sua prudenza ed autorità le cose di Germania potessero venire ad un accomodamento<sup>7</sup>. L'interessato gli rispondeva con tutta modestia: «Io conosco manifestamente essere gravissimo peso, et sopra le forze dell'animo, et anco del corpo; tuttavia per obbedire et cercare in questa ultima parte della mia vita fare cosa, che sia in honore di Dio quanto più posso, l'ho accettato volentieri [...]. La prego a scrivermi et a ricordarmi, et admonirmi di tutte quelle cose, che li parerà mi siano di bisogno»<sup>8</sup>.

L'elezione di Contarini ebbe larga risonanza di approvazione nei circoli umanistici, ecclesiastici e politici, e gli stessi protestanti lo tenevano in alta considerazione<sup>9</sup>. Lorenzo Campeggio nella lettera del 23 dicembre 1540 al Farnese<sup>10</sup> riportava l'opinione di Nicola Perrenot Granvelle, secondo il quale i protestanti riponevano la massima fiducia in Contarini, Sadoletto, Pole e Fregoso. Lo stesso nunzio in Germania, Giovanni Morone, che aveva insistito sulla necessità dell'invio di uno o più legati, «non bastando i nunzi e non godendo favore né autorità sufficiente»<sup>11</sup>, fu lietissimo della nomina di Contarini e lo pregava di portarsi subito colà, perché la sua presenza era indispensabile<sup>12</sup>. La partenza del cardinale veniva differita di giorno in giorno da Paolo III che, vedendo

la piega che prendeva la dieta, tanto da non lasciare quasi più alcuna speranza di esito felice, non voleva esporre l'onore della Santa Sede. Il Contarini stesso, conscio di questi motivi, attendeva senza impazienza: «Io — scriveva — sarò obbedientissimo a S. Santità, la quale con molta sua prudenza conoscerà benissimo il tempo di mandarmi»<sup>13</sup>.

3. Finalmente cedendo alle pressanti richieste dei nunzi Morone e Cervini, ai quali si univano Campeggio e Giovanni Poggio, inviati pontifici alla dieta di Worms, il 10 gennaio 1541 si ebbe la nomina di *legatus de latere*, che il Contarini accolse con entusiasmo sperando di contribuire all'unione della Chiesa, senza nascondersi le difficoltà dell'impresa e i disagi del viaggio.

Partito da Roma il 28 gennaio Contarini scriveva da Bologna, il 12 febbraio 1541, al Farnese<sup>14</sup> che egli ringraziava Dio per il *colloquium*, che sembrava già avere buone prospettive, e sperava che non s'intromettessero considerazioni irrilevanti e, secondo quanto aveva già detto varie volte al papa, non si dovessero verificare grandi disaccordi, come molti invece pensavano. Accolto con grandi onori a Ratisbona il 12 marzo, nel presentare il giorno seguente le sue credenziali all'imperatore parlò della propria missione con parole piuttosto entusiastiche, non confidando nelle proprie forze, ma nelle preghiere dei fedeli, nella buona volontà di tutti e nella misericordia di Cristo<sup>15</sup>.

Contarini era animato dai più nobili e miti sentimenti, e carezzava liete speranze di riuscire nell'impresa. Diffondeva in tutti la sua grande e innata bontà e forse non sempre coglieva in pieno il groviglio quasi insolubile della situazione. Egli era fermamente convinto che dobbiamo imparare da Cristo mitezza e umiltà di cuore, escludendo ogni polemica amara con chi la pensasse diversamente da noi<sup>16</sup>.

Il colloquio di Ratisbona si presentava un evento di incalcolabile portata storica, tanto che all'inizio di questo secolo Leopold von Rank ha potuto sottolineare che fu di vitale importanza per la Germania e il mondo. Per quella nazione fu l'ultima occasione di riformare la sua struttura ecclesiastica, e per il papa, di darle una posizione più libera e indipendente, esentandola dalla propria indebita intromissione economica. L'unità della Chiesa sarebbe stata conservata e si sarebbero avuti risultati anche maggiori e dura-

turi. Se il partito moderato, da cui questi risultati furono ispirati e guidati, avesse mantenuto il suo ascendente a Roma e in Italia, il mondo cattolico avrebbe avuto un assetto ben differente<sup>17</sup>.

Nel fare queste affermazioni Ranke doveva aver avuto presente Contarini, che sin dal suo arrivo a Ratisbona suscitò un'impressione incancellabile su tutti quelli che visitava, principi, consiglieri e teologi cattolici e protestanti. La sua sincerità, la sua comprensione, la sua cultura teologica, il suo amore alla pace, la sua ardente carità cristiana aliena da ogni preferenza attiravano tutti, tanto che la sua stima cresceva di giorno in giorno<sup>18</sup>.

All'apertura della dieta, il 5 aprile 1541, Carlo V, dopo aver, tra l'altro, esposto le sue molteplici iniziative per la convocazione di un concilio ecumenico e aver espresso il suo compiacimento per l'invio, da parte del papa, di un cardinale legato tanto illustre, pio e amante della pace come Contarini, chiese che gli si lasciasse scegliere a suo giudizio alcuni uomini dotti e di buona coscienza, che esaminassero i problemi religiosi controversi. Egli avrebbe poi comunicato le loro conclusioni al legato e ai membri della dieta, e preso le deliberazioni giudicate più opportune<sup>19</sup>.

4. Le visuali dell'imperatore, della Curia Romana e del Contarini non coincidevano in pieno. Carlo V mirava al ristabilimento della pace, anche a costo di concessioni sostanziose sulle questioni riguardanti i beni della Chiesa, le cause di fronte alla Corte imperiale, il matrimonio dei chierici e l'uso del calice eucaristico anche per i laici. Si sarebbero dovuti conseguire i massimi consensi possibili, rimandando i punti controversi al prossimo concilio ecumenico<sup>20</sup>.

Roma aveva non poco timore dell'imperatore e perciò il principale compito di Contarini avrebbe dovuto essere quello di frenare le tendenze ultraconciliatoriste del partito imperiale.

Contarini, convinto della possibilità di una sincera riconciliazione con i protestanti, riteneva la sua legazione principalmente diretta a tale fine. Molti della Curia Romana, nutrendo poca speranza di un ragionevole accomodamento, sottolineavano la necessità di persuadere l'imperatore a non accettare una pace poco conveniente per il timore del fallimento del *colloquium*<sup>21</sup>. Le istruzioni date oralmente a Contarini e quelle fattegli pervenire a Bologna il 28 febbraio precisavano bene il suo ruolo: partecipare ai ne-

goziati, assistere gl'interlocutori cattolici con i suoi consigli, incoraggiare iniziative ritenute opportune e bloccare quelle che non sembravano tali, ma non prendere autonomamente decisioni importanti. Solo su esplicita sua richiesta, gli si concedeva di fare visite di cortesia ai protestanti, purché non fossero interpretate come segni di debolezza e indecisione, o tentativi di subornarli. Di qui il bisogno di mostrare la prudenza e la dignità proprie di un legato pontificio.

Aleandro suggeriva al Farnese l'opportunità di avvertire Contarini di studiare con gran cura gli articoli che sarebbero stati discussi, attenersi alle istruzioni ricevute e, se capitasse qualcosa che non approvava, chiedere nuove istruzioni<sup>22</sup>. Contarini subito assicurava il Farnese della sua ferma risoluzione a difendere il vero bene della Chiesa<sup>23</sup>.

5. Negli eventi di Ratisbona si distinguono e in parte s'intrecciano due principali intenti; l'uno strettamente religioso: raggiungere un accordo su questioni teologiche controverse; l'altro politico-ecclesiastico: stabilire i limiti di una legittima tolleranza. Il massimo successo ecumenico con i protestanti fu raggiunto dall'irenismo di Contarini con l'accordo sulla giustificazione, prima che ci si scontrasse sulla natura della Chiesa. Al sopraggiungere del dispaccio del cardinale Niccolò Ardinghelli del 31 maggio il legato si adoperò con i cattolici e l'imperatore per prevenire un accordo non ammissibile dal punto di vista religioso e un editto di tolleranza non accettabile per la Chiesa. Infine egli dovette difendersi dagli attacchi circa la propria ortodossia mossigli da varie parti, specie da ambiti francesi. In tutte queste fasi non si vede però, come vorrebbe Matheson<sup>24</sup>, «un necessario e progressivo restringimento dell'orizzonte» del legato, che sarebbe passato da un intento autenticamente ecumenico a una difesa del confessionalismo cattolico e infine a un interessato e intollerante curialismo<sup>25</sup>.

Anche concentrando, per motivi di brevità, la nostra attenzione soprattutto sull'aspetto teologico, noi ci troviamo sempre di fronte a un uomo rettilineo e conciliante, il quale «non che articoli dubbii, ma ne ancho l'Evangelio di San Giovanni per se accetteria senza l'authorità della Chiesa»<sup>26</sup>. Egli era disposto ad affrontare «fatiche e pericoli per la religione» e a restare in Germania

anche venti anni — come scriveva Negri — se ci fosse stata qualche speranza di recuperare «questo popolo perduto»<sup>27</sup>.

6. Accettata la proposta di Carlo V di costituire il gruppo misto di teologi, nonostante qualche resistenza dei protestanti della Sassonia e del Würtemberg<sup>28</sup> e dei cattolici della Baviera e di Maganza, il 18 aprile Granvelle viene a discutere con Contarini la scelta delle persone da proporre all'imperatore. Dovendo essere esponenti riconosciuti del cattolicesimo e del protestantesimo, non si potevano escludere Johannes Eck e Philip Melantone, mentre era logico pensare a far predominare elementi di calibro ma moderati, concilianti e liberali, come Johannes Gropper e Julius Pflug da parte cattolica, e Martin Butzer e Johannes Pistorius da parte protestante.

Contarini, da questo momento sino al fallimento del *colloquium* per la questione della transustanziazione, fu tenuto a corrente di ogni problema importante, segno della fiducia riposta in lui da Granvelle, che insieme al conte Federico del Palatinato presiedette le sedute, con la partecipazione di 6 laici<sup>29</sup> in qualità di testimoni per calmare la foga dei teologi<sup>30</sup>.

Il 21 aprile l'imperatore nominò i teologi, la cui scelta, per quanto riguarda i cattolici, non poteva essere migliore<sup>31</sup>. Eck, polemistato nato, acuto, d'infalibile memoria, sicuro di sé, era contrario ad ogni compromesso. Al lavoro accademico, di cui è frutto il suo *Enchiridion*, unì un lavoro pastorale ammirevole, nonostante il suo carattere focoso e talvolta eccessivamente battagliero, tanto da attaccare come «semiluterano» il Gropper. Costui, invece, era un giurista, che nella sua gioventù si era appassionato ai Padri della Chiesa. Nel suo *Enchiridion*, edito nel 1538, difese una dottrina sulla giustificazione orientata a S. Agostino e che fu accolta con entusiasmo dai cardinali Contarini, Reginaldo Pole, Sadoleto, Gian Matteo Giberti e Gregorio Cortese. Fu il principale difensore della causa cattolica nella Renania, contrastando le tendenze filoprotestanti di Ermanno de Wied. Di uguale spirito conciliativo e animato dall'autentico «evangelismo» fu Pflug, che dal suo maestro Petrus Mosellanus era stato entusiastato per Erasmo e aveva subito anche l'influsso di Georg Witzel. Definito da Negri «homo da bene e di buona fama»<sup>32</sup>, eletto vescovo di Naumburg nel gennaio del 1541, dovette cedere per qualche

tempo la sua sede al luterano Nikolaus Amsdorf per imposizione dell'elettore di Sassonia.

7. Contarini, sebbene stimasse Eck, ne dovette frenare spesso l'ardore tradizionalistico, mentre trovò sempre consenziente col suo il pensiero degli altri due, di cui certamente Gropper era il meglio preparato. Per evitare che l'orientamento irenico del gruppo sia cattolico che protestante portasse a compromessi di dubbia accettabilità, Contarini esigette e ottenne senza difficoltà da Granvelle di essere informato ogni giorno del procedere del *colloquium*<sup>33</sup> ed ogni mattina, da quando cominciò la disputa, ricevette «da persona privata» i tre interlocutori cattolici, il nunzio Morone, il teologo Tommaso Badia e lo stesso Granvelle<sup>34</sup>. Così il legato, senza mai desistere dalla sua apertura ecumenica e dalla sua capacità di composizione per gli altri, assicurò l'unità dei cattolici, pronti a stendere la mano ai protestanti per una pacificazione ritenuta non utopica. Una valutazione forse troppo benevola delle differenze dottrinali faceva scrivere dal Contarini a Pietro Bembo che gli animi dei Germanici erano più miti di quanto è loro costume, sicché non mancavano motivi di speranza, sebbene nessuno poteva dire se riuscirebbe o meno l'accordo<sup>35</sup>.

In una lettera del 28 aprile al Farnese Contarini riferiva che Eck, discutendo col marchese di Brandeburg e col langravio di Hessen, aveva riscontrato una buona base di accordo. Quest'ultimo sollevava difficoltà solo sul celibato dei preti, la comunione sotto le due specie e il primato pontificio; Filippo invece condivideva solo le prime due difficoltà e, mentre era pronto a riconoscere la necessità del papato per l'unità della Chiesa e la pratica della vita cristiana, nutriva dubbi sulla natura sacrificale della messa.

Il 23 aprile Louis de Praët e Granvelle avvertirono in segreto il legato che l'imperatore, prevedendo che i protestanti non avrebbero mai receduto in nulla dalla *Confessio Augustana*, aveva stabilito come migliore base di discussione un libretto composto da alcuni teologi fiamminghi, che egli avrebbe potuto esaminare con l'aiuto di Gropper. È questo il *Libro di Ratisbona*, risultato dei colloqui segreti, tenuti a Worms per ordine di Granvelle, tra Gropper e il consigliere imperiale Gerhard Veltwyk da una parte e, dall'altra, i riformatori di Strasburgo, Martin Butzer e Wolfgang Capitone<sup>36</sup>. Il segreto fu mantenuto e lo stesso segretario di Contarini

Negri sino al 30 aprile non seppe nulla dell'esistenza del libro<sup>37</sup>. Due giorni furono dedicati all'esame del testo da Contarini, Morone e Gropper, e quest'ultimo, che ne era stato il principale autore, non ebbe alcuna difficoltà ad apportare le non meno di venti correzioni esigite dal legato. Questi il 25 aprile espresse a Granvelle la sua soddisfazione puramente personale per il testo, però raccomandava un'accurata lettura anche da parte di altri<sup>38</sup>. Granvelle, anche questa volta sotto segreto, sottopose il testo al teologo Badia e ai tre membri cattolici del *colloquium*. Eck attaccò frontalmente il libro, lanciando il sospetto che ne fosse autore Witzel. Dietro richiesta di de Praët e Granvelle, Contarini avvertì amorevolmente Eck sull'inopportunità del suo atteggiamento, essendo il libro stato dato loro in esame dall'imperatore, che lo aveva preferito alla *Confessio Augustana* unicamente per evitare ogni atteggiamento intransigente da parte dei protestanti. Lo convinse poi che le espressioni: Dio *causa efficiens* e Cristo *causa subefficiens* della nostra salvezza non celavano alcun errore ariano, perché ci si riferiva all'umanità di Cristo, e termini del genere non erano senza precedenti nella letteratura teologica<sup>39</sup>. Si riuscì così a rendere più malleabile una persona che, come Melantone aveva sperato<sup>40</sup>, avrebbe reso impossibile ogni discussione<sup>41</sup>. Con la sua bontà, sagacia e intelligenza<sup>42</sup> Contarini, oltre a orientare i suoi teologi, non si oppose all'esclusione, proposta da Granvelle, di Pigge e Wauchop dalle riunioni preliminari, durante le quali, oltre al nunzio e al legato, solo Badia poté parlare con i tre interlocutori cattolici.

8. L'esame dei 23 articoli poté cominciare con fondata speranza di accordo e con una certa speditezza. I primi 4 riguardanti: la condizione dell'uomo e l'integrità della natura prima del peccato; il libero arbitrio; la causa del peccato; il peccato originale, non sollevarono difficoltà, neppure da parte dei protestanti, che erano in attesa del vero punto nodale, la giustificazione. Lutero la riteneva *capitale fundamentum, petra nostra et tota substantia nostra, in qua gloriamur in aeternum*<sup>43</sup>, tanto da affermare di essere disposto a baciare i piedi del pontefice se avesse accettato il principio della giustificazione per la sola fede.

L'articolo V del Libro di Ratisbona nella sua prima stesura era molto ampio, ricco di contenuto biblico e patristico, anche se

non privo di distinzioni scolastiche. Affermata la necessità da parte di tutti noi, che attualmente nasciamo «figli d'ira» (Ef 2,3), della remissione dei peccati, della riconciliazione con Dio e della rigenerazione, si precisa: «La giustificazione e la rigenerazione gratuita dell'uomo per merito di Cristo è la remissione dei peccati e la riconciliazione con Dio, che porta con sé lo spirito di santificazione, per cui l'uomo animale è mirabilmente trasformato in spirituale, trasferito ad opera di Dio dal potere delle tenebre a quello della luce, e dalla schiavitù ereditaria della corruzione alla libertà spirituale. Partecipa di questa grazia l'uomo, qual figlio diletto, è conformato all'immagine del Figlio di Dio, nel quale riceve e consegue il dono della giustizia e la vita eterna»<sup>44</sup>. Su base scritturistica si distingue quindi: una giustificazione, che si riceve gratuitamente per la fede, senza alcun merito e opera precedente; e una giustificazione delle opere, che promana dalla radice della fede e della carità gratuita, e che è chiamata spesso nella Scrittura santificazione.

Fondamento unico e base della nostra giustificazione e salvezza è Gesù Cristo. Si possono però distinguere di tale giustificazione e rigenerazione varie cause: la causa efficiente, Dio; la causa subefficiente, Cristo; la causa materiale, l'uomo nella sua globalità; la causa dispositiva, la fede; la causa finale, il nostro continuo perfezionamento sino alla vita eterna per la gloria di Dio. Tutta la trasformazione della persona, dalla morte dell'uomo vecchio alla generazione dell'uomo nuovo, deriva dalla fede, dono di Dio, e non da noi.

Si determina ancora: la grazia che previene; la grazia che giustifica, «per la quale Dio rende a sé grati nel Figlio suo diletto quelli che ha chiamati col dono della fede, con cui, purificandone i cuori, a quanti prestano assenso alla sua parola conferisce e infonde il suo Spirito»<sup>45</sup>; la grazia conseguente, con cui Dio suscita in noi «il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni» (Fil 2,13). Si ribadisce poi che l'oggetto proprio e adeguato della fede è la saldezza e l'immutabilità eterna della parola divina. La legge, rendendoci consci della nostra rovina, ci dispone ad accogliere il Vangelo, che ci fa conoscere il Cristo, nostro unico salvatore. Sorge allora in noi la *fides quae non tantum Deo, sed etiam in Deum credit*<sup>46</sup>. La *fides in Deum*, che giustifica non è «quella che, allettata dalla dolcezza della parola, si poggia solo sulla sua verità, ma

quella che è sorretta dalla manifestazione e accettazione della verità, e che quanto sente ancora mancare al dono ricevuto supplisce attingendolo dalla pienezza di grazia, che è in Gesù Cristo»<sup>47</sup>.

9. Questi atti prerequisites non meritano la giustificazione, che è data gratuitamente, come spiegano bene Agostino e Bernardo. Ad evitare ogni ambiguità si dà una chiara risposta ad una serie di domande. «Noi siamo giustificati gratuitamente senza meriti precedenti e senza le opere della legge, non però del tutto senza la legge, né senza le opere dello Spirito o della grazia preveniente, ma non per il loro merito. Similmente siamo giustificati non in forza della propria volontà, ma non senza la nostra volontà, sicché occorre ricevere, mediante la fede, la grazia sanante, affinché la volontà sanata adempia la legge, senza essere costituita sotto di essa e senza averne bisogno»<sup>48</sup>.

Il merito della prima giustificazione spetta solo a Cristo<sup>49</sup>, nella cui passione e risurrezione va riposta tutta la nostra fiducia. Perciò causa formale della nostra giustificazione è la giustizia di Cristo, mentre la causa che la riceve e ce l'applica è la *fides in Christum*, per la quale conseguiamo la remissione dei peccati e lo spirito dell'amore. Gli antichi perciò con la formula *sola fide iustificamur*, intendevano dire che non riceviamo il dono della giustizia se non mediante la fede viva: solo per essa Dio ci assolve dai peccati, ci assume in suoi figli adottivi, da ingiusti ci rende giusti e ci proclama a sé accetti<sup>50</sup>. Abbiamo l'obbligo di presentare bene al popolo tale formula e, consci dell'imperfezione della nostra giustificazione, «dobbiamo piuttosto con la fede volgere lo sguardo alla giustizia che è in Cristo perfetta, supplire così con la fede ciò che ci manca»<sup>51</sup>.

L'adulto giustificato avverte la concupiscenza, che ancora lo inclina al peccato, da cui nessuno resta esente. Occorre proseguire la giustificazione con le opere della fede, «per la quale il giusto è ulteriormente giustificato e in noi la giustizia di Cristo cresce continuamente e si perfeziona sino a raggiungere il suo compimento nella vita futura»<sup>52</sup>. Di qui il bisogno di una continua penitenza quotidiana, che duri tutta la vita. «Pertanto questo nostro rinnovamento e riforma quotidiana, e quindi la nostra giustificazione che esiste presso Dio e gli uomini, sono sempre incrementati e promossi dalle buone opere, non dalle opere della legge che sono

morte, ma dalle opere dello Spirito, quali sono amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé e carità (Gal 5, 22s). Tali opere dello Spirito, che incrementano la giustificazione per le opere, si dicono e sono quasi cause meritorie di beni non solo temporali, ma anche spirituali, e quindi della vita eterna, non però per loro intrinseca sufficienza, ma per degnazione di Dio, che per benevolenza gratuita premia in noi le sue opere»<sup>53</sup>.

Per motivo di chiarezza si avverte ancora: «Si deve però sempre ritenere che, quantunque queste opere per degnazione di Dio siano tali, tuttavia la remissione dei peccati è dovuta al merito di Cristo, che sempre perora per noi e in noi compie queste opere, affinché conservando la giustizia iniziale dovuta alla sua giustizia sostanziale (*retinentes initium substantiae eius*), siamo ulteriormente giustificati mediante queste opere vive, che sono suoi doni ma che egli imputa a nostro merito, fino a quando, progredendo di giorno in giorno e liberati da questo corpo corruttibile, siamo da lui rivestiti d'immortalità e di gloria»<sup>54</sup>.

«Perciò non è assurdo dire che i rigenerati siano santificati e giustificati mediante tali opere della fede, purché siano compiute nella fede che, ricevuta nella prima giustificazione, le riferisce a Dio come autore di ogni bene e supplisce alla loro imperfezione con la pienezza della giustizia, che è in Gesù Cristo, dando non a sé ma a Dio tutta la gloria. Per tale fede, come attesta Abacuc (2,4) e conferma Paolo (Rm 1,17); 'il giusto vive per la fede', cioè non fidando o basandosi su alcun presidio umano, ma sulla fede, per la quale apprende che Dio si cura ancora di lui. Per la fede, avuto in pegno lo spirito di figli, si rende conto di aver ricevuto da Dio tutti i suoi beni; in base ad essa attende con la massima certezza la felicità futura. Quanti in ogni tempo furono giusti, vissero della fede, che genera in essi giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo, cioè il vero desiderio della giustizia divina, una mirabile tranquillità di animo e una gioia ineffabile dalla immensa bontà di Dio. Fu questo davvero il mezzo col quale, non cadendo sotto il giudizio, passarono dalla morte alla vita»<sup>55</sup>.

10. Questa redazione, che dopo gli emendamenti apportativi non spiacque a Contarini, fu rigettata da Melantone e da Eck, che avrebbero preferito discutere liberamente sulla giustificazione. Rifiutata dai protestanti la formulazione cattolica, sembra che Eck ne abbia proposto una propria e Melantone abbia fatto un'e-

sposizione orale, senza che ambedue trovassero assenso<sup>56</sup>. Fu presentato allora un secondo abbozzo, senza però un intervento diretto del legato, che sarebbe stato contro le istruzioni ricevute da Roma ed avrebbe potuto essere interpretato come implicante un'approvazione pontificia.

Il nuovo testo<sup>57</sup>, molto più breve, riprende sotto titoli distinti, quasi con le stesse parole e con spostamenti o lievi aggiunte, i punti principali della giustificazione gratuita riguardanti il modo della giustificazione, la nostra fiducia nella giustizia di Cristo, l'imperfezione della giustificazione inerente ai rigenerati, la concezione globale della giustificazione mediante le opere buone, il merito e il valore delle opere senza scapito del merito di Cristo, la fiducia e il vanto delle buone opere in base alla fiducia in Cristo interpretata alla luce di S. Bernardo<sup>58</sup> e di S. Agostino<sup>59</sup>.

11. Dopo aspre discussioni Melantone propose l'interruzione del colloquio, per non lasciarsi coinvolgere nell'esame di altri articoli inaccettabili. Del resto il fallimento delle trattative si poteva facilmente far ricadere sull'atteggiamento di Eck<sup>60</sup>. Butzer, appoggiato da Sturm, riteneva che l'eventuale accettazione della dottrina protestante sulla giustificazione da parte dei cattolici, come faceva prevedere lo spirito conciliativo di Gropper e Pflug, avrebbe facilitato la riforma della Chiesa.

Gropper e Pflug, non senza intesa con Contarini, elaborarono il terzo schema, che ai protestanti non apparve in contrasto con la *Confessio Augustana*<sup>61</sup>. Il testo d'impostazione biblica e patristica e senza disquisizioni scolastiche, si limita sinceramente all'essenziale. Asserita la necessità sia della salvezza gratuita da parte di Cristo, unico mediatore, sia dell'azione preveniente dallo Spirito Santo che muove il peccatore a pentirsi, ad elevarsi mediante la fede a Dio che ha promesso di rimettere i peccati e di adottare in figli quanti credono in Cristo, si ribadisce che il peccatore

«riceve lo Spirito Santo, la remissione dei peccati e innumerevoli altri doni. È pertanto solida e sana dottrina la giustificazione del peccatore mediante una fede viva ed efficace. Infatti per suo mezzo siamo resi grati ed accettati a Dio per opera di Cristo. Chiamiamo poi fede viva la mozione dello Spirito Santo, per la quale quanti si pentono sinceramente della vita passata, sono attratti a Dio e veramente accolgono la misericordia promessa da Dio in Cristo, affinché già

effettivamente sentano che hanno ricevuto per gratuita bontà di Dio la remissione dei peccati e la riconciliazione per mezzo di Cristo e gridano a Dio: 'Abbà, Padre!' (Rm 8, 15). Ciò tuttavia non capita ad alcuno senza che sia simultaneamente infusa la carità che sana la volontà, affinché questa, sanata, come dice Agostino<sup>62</sup> cominci ad osservare la legge. Perciò la fede viva è quella che sia si appiglia alla misericordia di Dio in Cristo e crede che la giustizia, che è in Cristo, gli viene imputata gratuitamente, sia riceve contemporaneamente l'offerta dello Spirito Santo e la carità. In tal modo la fede che giustifica è quella efficace per la carità.

Tuttavia resta vero che in tanto con questa fede siamo giustificati, cioè siamo resi accettati a Dio e con lui riconciliati, in quanto essa coglie la misericordia e la giustizia a noi imputata per opera e merito di Cristo, non per il valore e la perfezione della giustizia a noi comunicata in Cristo»<sup>63</sup>.

Però, sebbene il giustificato riceva per opera di Cristo la giustizia e l'abbia anche inerente, «tuttavia il credente non si poggia su di essa, ma solo sulla giustizia di Cristo a noi donata, senza la quale non c'è né può esservi giustizia. E così per la fede in Cristo siamo giustificati, cioè resi accettati, per i suoi meriti, non per la nostra dignità od opere. E per la giustizia inerente siamo detti giusti, perché compiamo opere giuste»<sup>64</sup>.

Essendo la nostra rigenerazione ancora imperfetta e soggetta a fragilità, i veramente pentiti si propongano sempre con fede certissima di piacere a Dio mediante Cristo, oppongano con forza ai loro dubbi le promesse di Cristo e, senza restare in ozio, crescano in lui, nostro capo, con le opere esterne ed interne, da Dio comandate e raccomandate, e alle quali egli promette per mezzo di Cristo beni spirituali e temporali sulla terra e la vita eterna in cielo.

«Perciò, quantunque l'eredità della vita eterna sia dovuta ai rigenerati per la promessa loro fatta sin dal momento in cui sono rinati in Cristo, tuttavia Dio ricompensa anche le opere buone non secondo la loro sostanza (*secundum substantiam operum*) né secondo quel che sono per la loro provenienza da noi, ma in quanto sono compiute nella fede e derivano dallo Spirito Santo, che abita in noi, mentre il nostro libero arbitrio vi concorre da agente parziale. Maggiore e più intensa sarà la felicità di quanti hanno compiuto opere più numerose e grandi per l'aumento della fede e della carità in cui sono cresciuti mediante azioni del genere. Coloro quindi che dicono che siamo giustificati per la sola fede,

devono anche parlare della penitenza, del timor di Dio, del suo giudizio, delle buone opere, affinché il loro insegnamento sia completo»<sup>65</sup>.

12. Il 2 maggio, dopo 5 giorni di aspre dispute, l'articolo fu sottoscritto dai teologi cattolici e protestanti, con grande soddisfazione di tutti. Contarini, nel darne notizia il giorno seguente al card. Farnese, ne ringraziava il Signore: «Dio laudato!», e sottolineava che a giudizio suo, del nunzio Morone, del Maestro del sacro palazzo, di Eck, Gropper e Pflug, l'articolo era «dottrina cattolica e santa», e gradita anche a Coclaeus<sup>66</sup>.

Il legato si affrettò ad inviare la formula a Roma, perché fosse esaminata e giudicata. La Curia e lo stesso Pontefice furono piuttosto riservati, ma nella discussione della formula al concistoro del 27 maggio il card. Dionisio Laurerio non solo notò che essa si prestava a false interpretazioni<sup>67</sup>, ma attaccò violentemente Contarini, che fu difeso debitamente dal card. Fregoso. Risultato: una lettera al legato inviata da Ardinghelli il 29 maggio in nome del card. Farnese, nella quale in modo gentile e riguardoso s'invitava il legato a maggiore prudenza e ad essere più guardingo per l'avvenire<sup>68</sup>.

Per dissipare ogni dubbio Contarini stesso, il 25 maggio 1541, con la sua *Epistola de iustificatione* si difese dalle accuse mossegli dal segretario del card. Ercole Gonzaga di Mantova, Messer Angelo. Vedremo alla fine dell'esposizione sull'attività di Contarini a Ratisbona il problema posto dalla sua dottrina sulla giustificazione<sup>69</sup>.

Intanto il successo da lui ottenuto permetteva il proseguimento dell'esame sugli altri articoli. Sul VI riguardante le note e l'autorità della Chiesa e sul VII circa la parola di Dio il 3 maggio i protestanti non sollevarono grandi difficoltà, mostrando solo qualche inquietudine sulla condanna degli eretici e degli scismatici. L'articolo VIII sulla penitenza dopo il peccato non fu neppure sfiorato; quel giorno stesso si puntò su un nodo centrale: l'autorità della Chiesa nel discernere e interpretare la Scrittura (art. IX). L'esposizione era lineare e priva di polemica: Dio, che ha affidato alla Chiesa la sua rivelazione mediante la parola orale e non scritta, volle che fosse comunicata e trasmessa quasi per mano<sup>70</sup>; è pure venuto incontro alla sua fragilità anche col dono della Scrit-

tura da discernere da ogni falsificazione e da interpretare con autorità, per cui Agostino ha potuto affermare che non crederebbe al Vangelo se non lo muovesse l'autorità della Chiesa<sup>71</sup>. Tale autorità infallibile spetta solo alla Chiesa universale ed ai Concili ecumenici.

L'opposizione dei protestanti all'infallibilità dei concili, che aveva determinato la rottura nella disputa di Lipsia<sup>72</sup>, si ripresentava in tutta la sua gravità e pericolosità, e non poteva evitare la discussione sul rapporto tra papa e concilio. Butzer era piuttosto propenso a superare le differenze con degli emendamenti e ad accettare l'articolo nel suo insieme, mentre Melantone riteneva ciò un tradimento della sua coscienza e della stessa verità<sup>73</sup>.

Contarini, contro l'opposizione di Eck, ad evitare la rottura immediata, ottenne che tale questione fosse rinviata alla fine del colloquio. Il 9 maggio fece anche notare al Farnese<sup>74</sup> che le discussioni interne tra i cattolici, sull'estensione del potere primaziale del papa e del suo rapporto con il concilio ecumenico, non avevano ancora portato ad unanimità e chiarezza di idee, tanto che il Panormitano Niccolò de Tedeschi e il Pigge per motivi diversi sostenevano la possibilità di errore da parte del concilio. Se si fosse scesi ai particolari con i protestanti, il contrasto tra gli stessi cattolici avrebbe creato grande confusione e sarebbe stato estremamente imprudente far fallire l'accordo proprio sull'articolo relativo al primato del papa. Per giungere ad una vera pace, occorreva mostrare ai protestanti la buona volontà della Santa Sede in tutta la faccenda. Egli, d'accordo con Morone, mirava ad ottenere il riconoscimento della suprema autorità dei concili e del primato giurisdizionale del papa solo alla fine del colloquio<sup>75</sup>.

Di qui la proposta accettata di passare il giorno 4 stesso ai sacramenti in genere, presentati con Agostino<sup>76</sup> come «segni e quasi tessere» della Chiesa<sup>77</sup>, però anche come «segni certi ed efficaci della volontà e della grazia di Dio verso di noi e perciò segni non puramente indicativi, ma che anche santifichino, ci rendano certi della grazia ricevuta, suscitino in noi la fede e ci muovano ed esortino al mutuo amore, a costumi santi e cristiani»<sup>78</sup>. Su quest'articolo, come su quelli riguardanti l'ordine (XI), il battesimo (XII) e la confermazione (XIII), l'accordo fu presto raggiunto. I protestanti, come già avevano fatto ad Augusta, erano anche inclini a riconoscere ai vescovi il diritto di ordinare il clero, purché prima

affrontassero il programma di riforma promesso da tempo. Butzer mise in rilievo che essi in ogni caso consideravano vescovi i loro pastori<sup>79</sup>. Con una battuta spiritosa Melantone spiegava che, pur non ammettendo egli e i suoi due colleghi l'istituzione della confermazione da parte di Cristo, per non suscitare polemiche su «piccole cerimonie» si erano mostrati molto arrendevoli ed avevano sottolineato solo gli abusi da eliminare, ma «non li si poteva affatto accusare di aver ceduto in nulla»<sup>80</sup>.

13. La pietra d'inciampo fu l'art. XIV: «De sacramento altaris», su cui si concentrò per ben nove giorni l'attacco che portò all'interruzione del colloquio. Nel testo, che consta di appena una ventina di righe, si afferma chiaramente che, quando si celebra il sacramento dell'eucaristia, «avviene che, dopo la consacrazione, sono presenti veramente e sostanzialmente il vero corpo ed il vero sangue del Signore e, trasmutati e transustanziati il pane ed il vino nel corpo e nel sangue del Signore, questi vengono distribuiti ai fedeli sotto la specie del pane e del vino»<sup>81</sup>. Le espressioni riguardanti la transustanziazione mancavano nel primo testo, ma Contarini, al leggerlo con Morone e Gropper, subito se ne accorse e le fece aggiungere al margine, dove si trova anche questa nota della stessa mano: «Hic videndum est, ne nos conentur vexare de figmento suo transubstantiationis»<sup>82</sup>.

Anche se durante le discussioni si parlò della conservazione dell'eucaristia e delle processioni rispettive<sup>83</sup>, Contarini colse che si trattava del nucleo centrale del mistero eucaristico e radunò i teologi cattolici con Weltwyck la mattina del 5 maggio e la sera anche con Morone e Badia. Qualcuno, forse Gropper, suggeriva che era sufficiente ritenere che nell'eucaristia Cristo è presente «realiter et personaliter», rimandando ulteriori precisazioni. Contarini rimase fermo nel volere che si conservassero le espressioni sulla transustanziazione, perché gli zwingliani e i luterani sostenevano che nell'eucaristia Cristo è presente solo nel momento della comunione, permanendo la sostanza del pane e del vino, per cui non si deve prestare nessuna adorazione al Cristo in questo sacramento. Tali affermazioni non si trovavano né nella Confessio Augustana, né nella Difesa di questa. Secondo il legato, compito degli interlocutori cattolici era di accordarsi sulla verità che nel caso dell'eucaristia è espressa chiaramente da Cristo e da Paolo, spie-

gata dai Padri latini e greci, e da tutti i teologi antichi e recenti, determinata e definita dal Concilio Lateranense IV sotto Innocenzo III<sup>84</sup>. Perciò egli non avrebbe mai dato il suo assenso, se la si mettesse in dubbio.

Il 6 maggio gli interlocutori decisero di abbandonare il testo dell'art. XIV e si ritirarono per stilare uno nuovo. Quello compilato da Pflug e Gropper piacque a Contarini, che pensava che avrebbe ottenuto il consenso dei protestanti<sup>85</sup>. Da parte sua Melantone il 7 maggio presentò una propria variante dell'articolo, con la quale, a giudizio di Contarini, si omettevano tutti gli elementi fondamentali dell'eucaristia, senza apportare testi o ragioni certe, probabili o almeno sofistiche; si esprimevano solo desideri di accordo, pur restando saldi nelle proprie credenze. Granvelle, chiamato da parte Melantone, lo esortò ad abbracciare la verità e lo avvertì che ne avrebbe informato l'imperatore, il quale non avrebbe mai tollerato di essere chiamato idolatra con tutti i suoi antenati e sudditi.

Si convenne che Gropper e Butzer avrebbero steso una formula conciliativa, come di fatto fecero. Gropper stesso riferì che, nella discussione seguita nella casa del Langravio, Melantone e Butzer si mantennero piuttosto moderati, mentre Brentz, Masculus e Capitone furono assai violenti. In forma alquanto convenzionale si riconosceva la presenza reale di Cristo nell'eucaristia, come difesa da numerosi membri della Chiesa, si accettava una «mutazione mistica» del pane e del vino e si rimandava ogni altra precisazione alla fine del colloquio. Si accettava poi l'adorazione di Cristo come presente nell'eucaristia, purché si evitasse ogni abuso.

La reazione di Melantone, condivisa da altri suoi aderenti, fu netta: non si poteva tollerare né la transustanziazione, né l'adorazione, né la conservazione dell'eucaristia. Le ragioni di tale posizione, adottate dai teologi protestanti<sup>86</sup>, furono presentate il giorno 10 a Granvelle, che non le accettò e cercò, da una parte, di evitare l'intromissione dei rappresentanti degli Stati e, dall'altra, di portare a consigli più miti Melantone. Ritiratisi Eck per malattia e Pistorius per conservare la parità di numero degli interlocutori, Gropper elaborò un nuovo abbozzo, omettendo il termine «transubstantiatio», che fu però la sera stessa reintrodotta per imposizione di Contarini<sup>87</sup>. L'11 maggio, mentre il legato discusse con

Gropper e Pflug un nuovo abbozzo presentato dai protestanti, questi, a loro volta, esaminarono quello di Gropper. Al legato apparve chiaro che, sebbene i protestanti avessero tanto mitigato le loro espressioni da farle apparire quasi accettabili, il rifiuto del termine «transubstantiatio» era segno evidente che continuavano a ritenere che nell'eucaristia dopo la consacrazione permane la sostanza del pane e del vino. Egli li vedeva — come scriveva al Farnese il 13 maggio<sup>88</sup> — molto ostinati e pertinaci, sicché non gli sembrava possibile l'unione senza un miracolo di Dio. A Gropper, a Pflug, che erano più disponibili, ed a Granvelle, preoccupato per la piega negativa del colloquio, disse con grande sincerità che la differenza tra cattolici e protestanti era sostanziale<sup>89</sup>, per cui non ci si poteva accordare solo a parole. Egli non voleva una pace apparente: *concordia palliata*, che sarebbe stata mutuo inganno e fonte di nuovi scismi e discordie. Non avrebbe mai tollerato che si rendesse dubbia la dottrina della Chiesa mediante molte parole ed era deciso a non allontanarsi in nulla dalla verità cattolica.

14. Dato il rifiuto da parte dei protestanti di tollerare la dottrina della transustanziazione qualora si lasciasse cadere la menzione della conservazione e della adorazione dell'eucaristia<sup>90</sup>, senza raggiungere alcun accordo sull'eucaristia si passò all'art. XV sul sacramento della penitenza. Contarini, edotto dall'esperienza precedente, avendo appreso il netto rigetto da parte dei protestanti della necessità della confessione per i peccati mortali, anche se non se ne negava l'utilità<sup>91</sup>, non esitò il 15 maggio a presentarsi con Morone a Carlo V ed esporgli i contrasti di sostanza sui due sacramenti dell'eucaristia e della penitenza, l'impossibilità di un'unione senza il rigetto di errori evidenti in proposito e l'opportunità di un suo intervento presso i principi ed i teologi protestanti. Carlo V, riconoscendo di non essere teologo, rilevò che secondo Granvelle il disaccordo riguardava solo il termine della transustanziazione. Perciò riteneva opportuno continuare per conseguire dai protestanti le maggiori concessioni possibili ed evitare una frattura gravida di fatali conseguenze.

Contarini lo assicurò che, pur bramando anch'egli ardentemente l'unione, considerava suo dovere ribadire l'importanza reale delle differenze. Per far vedere come dalla parola transustanziazione di-

pendeva tutta la fede sull'eucaristia lasciò all'imperatore anche un memoriale illustrativo del suo punto di vista<sup>92</sup>. Riferì poi al Farnese, il 16 maggio, di aver detto con chiarezza che, nel tentare l'unione, trattandosi dell'onore di Dio e di tutti, occorreva salvaguardare in pieno la verità della fede, non lasciarsi indurre a spiegare il senso cattolico in maniera ambigua, procedere in modo che tutta la Germania e la cristianità comprenda che la discordia non procede né dalla Sede Apostolica né dall'imperatore, ma dalla pertinace adesione dei protestanti all'errore<sup>93</sup>.

L'ottimismo dei primi tempi andava ormai svanendo<sup>94</sup>. E l'imperatore, stando alle assicurazioni del marchese di Brandeburgo e del langravio di Hessen sperava ancora in un accordo con i principi e le città imperiali<sup>95</sup>. I teologi il 19 maggio si accordarono sul matrimonio (art. XVI), sebbene presentato come sacramento, rimandando ad altro tempo il problema del divorzio<sup>96</sup>. I protestanti accettarono anche l'unzione degli infermi, purché si eliminassero gli abusi e la si chiamasse «rito» più che «sacramento». Non ebbero difficoltà per il breve accenno al vincolo della carità come terza nota della Chiesa (art. XVIII).

Un altro attacco frontale era riservato all'art. XIX: «De ecclesiae hierarchico ordine et in constituenda politica auctoritate», redatto in forma molto rispettosa, facendo largo riferimento alla diversità dei carismi e alla libertà cristiana in base a dati biblici e a citazioni da Ireneo, Tertulliano e Cipriano. Cristo per l'unità della Chiesa ha costituito Pietro principe degli apostoli, a cui legittimamente succedono i vescovi col potere di ordinare e governare le proprie diocesi. Al vescovo di Roma, che consegue per successione vicaria la cattedra di Pietro, spetta il primato, non perché sia al di sopra degli altri per la dignità del sacerdozio, ma perché abbia la precedenza su di loro per l'ampiezza della sollecitudine e la prerogativa della giurisdizione per l'unità della Chiesa<sup>97</sup>. Ribadito che i riti e la disciplina sono stati istituiti e si esercitano nella Chiesa non perché si riponga in essi la fiducia della salvezza, che consiste nella grazia di nostro Signore Gesù Cristo, né perché costituiscano un impedimento alla libertà del cristiano, si dà una breve ma succosa esposizione di questa libertà. Ecco in che cosa essa principalmente consiste: quanti per la grazia di Cristo ed il dono dello Spirito sono stati liberati dal giogo della legge, sanno che la nostra giustizia, la quale deve essere spirituale, non dipen-

de dalle osservanze esterne. Queste, come sono state istituite per conservare e corroborare la fede dei deboli e la carità, così devono cedere alla carità e, qualora una circostanza sembra richiederlo, si possono omettere senza peccato, purché non vi sia scandalo o disprezzo (Lc 6, 1-10). Allora infatti vale sempre il detto biblico: «Misericordia io voglio e non sacrificio» (Mt 12,7)<sup>98</sup>.

Melantone si lanciò contro l'insieme dell'articolo e, dopo aver manifestato la sua preferenza che si parlasse di ordine ecclesiastico e non gerarchico, che sa troppo di dominio, stabilì un confronto poco lusinghevole tra la pretesa dei vescovi di essere successori degli apostoli e la loro trascuraggine nella sovrintendenza del loro gregge, contentandosi di essere grandi principi<sup>99</sup>. Egli, che nella Confessio Augustana aveva riconosciuto ai vescovi, oltre il ministero della parola, anche funzioni giurisdizionali ed amministrative, nonostante inviti alla moderazione, fu reciso nel negare del tutto la realtà dell'episcopato e del primato, forse anche sotto la pressione del principe Johannes Friederich e di Lutero, i quali gli avevano ordinato di mantenere un atteggiamento di netta intransigenza. La discussione divenne più accesa quando si trattò del culto dei santi, della Messa, del celibato dei preti, della vita monastica, dell'uso dei sacramenti e della disciplina del clero e del popolo. Melantone insistette per la concessione del matrimonio ai preti e la totale abolizione dei monasteri e redasse nove articoli su questi vari punti.

Dopo lo scontro del 22 maggio, cessata ormai ogni fiducia scambievole, gli interlocutori radunarono nei giorni 24 e 25 gli articoli rivisti ed il 31 maggio rimisero all'imperatore il Libro di Ratisbona ed i nove controarticoli dei protestanti.

15. Contarini ora non nutriva che poca speranza, perché, come scriveva al Farnese il 29 maggio, benché alcuni articoli si potevano accettare, mancava soprattutto l'accordo sull'eucaristia e la confessione che sono «li importantissimi»<sup>100</sup>. Gli si stringeva il cuore di fronte all'evolversi degli eventi, però, secondo lui, non si poteva rigettare la colpa dell'insuccesso sulla Sede Apostolica, perché gli articoli controversi non toccavano il primato o punti che potessero presupporre interessi egoistici<sup>101</sup>. Nella stessa lettera descriveva i motivi che portavano al diffondersi del protestantesimo, tra cui il fascino della novità e la comodità della nuova

dottrina, che toglieva gli obblighi della messa, della confessione, dei digiuni, ecc. Per porre un argine proponeva: la decisione durante la dieta che i protestanti non potessero accogliere nella loro lega gli Stati ancora cattolici, che dovevano invece rinforzare la loro lega difensiva; una buona riforma della Chiesa mediante l'esempio, il diligente disimpegno della pastorale e l'istruzione religiosa del popolo; la concessione del calice ai laici<sup>102</sup>.

Dopo ampia discussione nel concistoro del 10 giugno, cinque giorni dopo, era inviata a Contarini ed al nunzio Morone un'istruzione riguardante la lega cattolica, il progetto di tolleranza, il concilio e la riforma<sup>103</sup>. Paolo III, anche se disposto ad aiutare i cattolici, qualora dovessero per necessità passare all'offensiva, non riteneva la guerra la via migliore per estirpare l'errore o la concessione di benefici pecuniari, che potessero dare l'impressione di comprare la fede: l'unione doveva essere reale e non solo apparente. Era ritenuto «illecitissimo e dannoso» l'editto di tolleranza, perché gli articoli non concordati riguardavano punti essenziali della fede. Fallite ormai le trattative per l'unione, permesse per far piacere all'imperatore, non esisteva che la via del concilio.

Quando il 24 giugno Contarini riferì all'imperatore le decisioni del papa come irrevocabili, resistette ad ogni proposta d'inserimento degli Stati nella questione del concilio. Tre giorni dopo ricevette da Granvelle la risposta che Carlo V rimetteva al giudizio del pontefice la convocazione del concilio e prometteva il suo aiuto senza esprimere desideri circa il luogo e il tempo. Sui provvedimenti da prendersi in Germania, restava sulle generali, col pensiero di lasciare aperta una porta ai progetti di tolleranza. Per evitare ogni falsa interpretazione degli articoli già concordati del Libro di Ratisbona<sup>104</sup>, Contarini, su richiesta dell'imperatore di una presa di posizione, dichiarò, a voce il 10 luglio ed il 19 per iscritto, che l'approvazione di tutti gli articoli, anche di quelli già concordati, spettava unicamente al papa ed al futuro concilio<sup>105</sup>.

Per desiderio di Carlo V, il 7 luglio il legato aveva esortato i vescovi tedeschi ad essere pastori fedeli, morigerati, sobri ed umili, non dando occasione di scandalo; a circondarsi di familiari esemplari, a curare le anime anche con la propria presenza, con un'appropriata predicazione fatta da uomini probi, dotti e disinte-

ressati; con un'equa distribuzione dei redditi diocesani e soprattutto con l'istruzione e la formazione letteraria e religiosa dei giovani <sup>106</sup>.

Proprio nel 1541 si trovava a Ratisbona, in stretta amicizia con il legato ed i teologi cattolici, ad alcuni dei quali dettò anche gli esercizi spirituali, il primo compagno di Ignazio di Loyola, il savoiardo Pietro Fabro. L'anno seguente giunsero Claudio Le Jay, primo ispiratore dei seminari, e Niccolò Bobadilla al seguito di Morone e, poco dopo, Pietro Canisio, che diede inizio in Germania a vari collegi per la formazione della gioventù.

I vescovi tedeschi, che per la prima volta nella storia della Riforma si erano trovati tutti insieme davanti ad un legato pontificio e senza sentirsi umiliati, gli risposero ringraziandolo dei suoi consigli e della sollecitudine dimostrata verso la Chiesa germanica. Però, invece di riflettere sulla riforma personale e pastorale loro proposta, parlavano vagamente dei loro programmi immediati e pregavano Contarini di adoperarsi presso il papa per l'indizione del concilio, «dipendendo la salvezza nostra e delle nostre Chiese, anzi di tutta la Germania e delle altre Nazioni, unicamente dalla celebrazione di un concilio ecumenico» <sup>107</sup>. Non manca un accenno alla opportunità di alleggerire i *gravamina*, che per tanti anni avevano vessato *misserrime* le loro Chiese e alla non attuazione del decreto *Frequens* del Concilio di Costanza circa il raduno frequente di concili <sup>108</sup>, il che fa pensare quasi ad un rigurgito di conciliarismo.

Purtroppo l'imperatore che, senza preavvisare il legato, ne aveva comunicato agli Stati secolari l'esortazione ai vescovi, limitandone così l'efficacia, fece preparare una bozza del «Recesso» della dieta <sup>109</sup>, senza sottometterla al legato. In essa non rinviava incondizionatamente, come si era assicurato fino allora, al prossimo concilio la questione religiosa. Contarini, venutone a conoscenza, fece comunicare per mezzo dell'arcivescovo di Magonza agli Stati che, in questa questione riguardante tutta la chiesa, nessun concilio nazionale poteva prendere decisioni definitive. Il testo finale del Recesso del 29 luglio, invece di essere modificato, fu peggiorato <sup>110</sup>, perché parlava della riunione del concilio in Germania entro 18 mesi. Per di più, l'imperatore, per garantirsi l'aiuto dei collegati di Smalcalda contro i Turchi che allora avevano conquistato Buda, in una dichiarazione segreta <sup>111</sup>, concedeva

ai protestanti di attenersi alla spiegazione dei loro teologi, negli articoli concordati, fino al regolamento definitivo; garantiva loro il possesso dei beni ecclesiastici incamerati e permetteva loro di accogliere nella propria fede persone provenienti da territori stranieri. Contarini, che il 29 luglio aveva lasciato con l'imperatore Ratisbona, appena poté vedere a Trento il recesso, si accorse subito che la redazione in vari punti non rispondeva agli accordi ed alle assicurazioni precedenti, anzi attribuiva falsamente al legato la promessa che il concilio doveva tenersi in Germania. Fece allora le sue rimostranze all'imperatore, che giustificò il proprio cedimento col dovere del saggio di adattare i propri piani alle circostanze. Il legato, inoltre, in una lettera del 19 settembre al card. Alberto di Brandeburgo, elevò formale protesta, pregandolo o d'impedire la pubblicazione del Recesso, o almeno di apportarvi i miglioramenti necessari <sup>112</sup>.

16. L'esito negativo della dieta di Ratisbona, se per ambo le parti fu una delusione, per Contarini costituì una fonte di gravi amarezze. Accusato da più parti di aver quasi aderito al luteranesimo, considerò, da uomo profondamente religioso, questa prova come una croce <sup>113</sup>. In realtà, questo cristiano e politico di alta levatura, si sacrificò per l'unione della Chiesa, la salvaguardia della fede ed il bene religioso del popolo tedesco, sino ad essere disposto a dare la propria vita. Abile a trattare con tutti, dall'imperatore a principi e a teologi, anche con lo stesso Eck di non facile carattere, aveva suscitato in tutti l'impressione di avere a che fare con una persona pia, dotta ed assolutamente disinteressata, che aveva tentato il possibile per l'unità della Chiesa.

Anche se nessun dubbio può ricadere sulla sua fedeltà al cattolicesimo, resta da vedere come egli, dopo aver scritto, tra il 1530 ed il 1535, durante la permanenza a Firenze, la sua *Confutatio Articulorum seu Quaestionum Lutheranorum* <sup>114</sup>, abbia aderito all'art. V del Libro di Ratisbona ed abbia stilato inoltre in propria difesa la *Epistola de iustificatione*. Nell'articolo, non accettato né da Lutero né da Roma, non si tratta affatto di puro estrinsecismo e la duplice giustificazione, ampiamente spiegata dal legato, non è né dottrina luterana né semplice adesione alla dottrina di Pigge e di Gropper, ma fu ispirata da un'esperienza interiore e da influssi teologici e psicologici sbocciati in Italia indipendentemente da

analoghe tendenze che portarono nell'Europa del nord a formulazioni ed effetti diversi<sup>115</sup>.

Hans Rückert<sup>116</sup> ha visto in Contarini un'evoluzione, che l'avrebbe portato dal Tomismo accettato senza difficoltà, attraverso gli influssi dell'evangelismo italiano, ad aderire al pensiero di Gropper. «Però un confronto tra questi due uomini — nota il Rückert — scopre le più profonde debolezze della teologia da loro sostenuta insieme: essi tentano di esprimere pensieri propri del luteranesimo e che fanno parte del suo più nobile movente, nell'ambito del dogma cattolico elaborato da fondamenti del tutto diversi»<sup>117</sup>.

In realtà si possono distinguere tre gruppi nell'interpretazione critica del pensiero di Contarini sulla giustificazione.

Il primo lo ritiene «genuinamente cattolico», come si esprime alla fine del secolo scorso Reinhold Seeberg<sup>118</sup>. Tale fu anche l'opinione di Angelo M. Quirini<sup>119</sup>, del segretario di Contarini Lodovico Beccadelli<sup>120</sup> e degli stessi teologi della Sorbona, che nel 1571, dopo averne esaminato gli scritti, dichiararono: «... in omni nihil comperire licuit, quod sit catholicae Ecclesiae ... dissonum»<sup>121</sup>. Il discepolo di Seeberg, Willhelm Braun<sup>122</sup>, pur seguendo sostanzialmente il giudizio del maestro, mette in maggior rilievo il carattere conciliante di Contarini.

Altri vedono nella dottrina contariniana sulla giustificazione il pensiero della Riforma in veste cattolica<sup>123</sup>.

Un terzo gruppo, al quale appartengono anche cattolici fino a una cinquantina di anni fa<sup>124</sup>, vi scorge un compromesso. Secondo Jedin<sup>125</sup>, l'intenzione di Contarini era di dissipare l'equivoco, diffusosi dagli inizi del movimento luterano, che la dottrina cattolica della giustificazione fosse pelagiana, sottovalutasse l'importanza della fede per la giustificazione e mal riconoscesse l'onnipotenza della grazia divina. Però — nota l'insigne storico — «Dalla esperienza del Sabato Santo del 1511 tutta la sua (di Contarini) esistenza religiosa si basava su questo principio fondamentale; egli l'aveva sostenuto nella più aspra lotta continua, esso era per lui il nucleo della sua religione. Egli era ed è cattolico [... anche se] questa dottrina non è tridentina, ma ancor meno protestante»<sup>126</sup>.

17. Contarini, nella pastorale rivolta alla sua diocesi di Belluno

nel 1540<sup>127</sup>, insisteva che il predicatore, più che a fare sfoggio della sua cultura greca, latina o anche biblica, deve mirare a persuadere il peccatore della propria insufficienza a conseguire il perdono delle colpe senza l'aiuto e l'opera di Dio, che viene incontro con la sua grazia effusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo, da lui donatoci gratuitamente per pura bontà. Accediamo a tale grazia mediante la fede nel sangue di Cristo, per il quale ci pervengono il perdono dei peccati, l'amore, la bontà e ogni altra virtù.

In una lettera a Pole, Contarini assegna alla fede un posto primario nel processo della giustificazione, avvertendo che soltanto mediante Cristo siamo liberati dalla pena eterna incorsa col peccato: è questo un dato fondamentale del cristianesimo, al quale non possiamo contrapporre parola alcuna<sup>128</sup>. Però nella *Epistola de iustificazione* Contarini distingue chiaramente:

«la giustizia a noi inerente, per la quale cominciamo ad essere giusti e diveniamo 'partecipi della natura divina' (2 Pt 1,4); e la giustizia non inerente, ma donataci con Cristo, cioè la giustizia di Cristo e ogni suo merito. Ambedue ci sono donate contemporaneamente e le conseguiamo mediante la fede. Quale sia prioritaria per natura è un problema di disputa scolastica, non di fede»<sup>129</sup>.

Però egli, ammettendo una giustizia a noi inerente ma debole e incompleta, insiste sul dovere di riporre tutta la nostra fiducia in Cristo secondo un passo, che a giudizio dell'Inquisizione doveva essere eliminato dall'edizione delle sue opere comparsa a Venezia nel 1598<sup>130</sup>. Va tenuto però presente che egli, prendendo lo spunto dallo sviluppo organico delle piante e degli animali<sup>131</sup>, concepisce la giustizia dell'uomo in continua crescita mediante la fede efficace per l'amore, sicché le nostre opere buone vi contribuiscono e Dio le ricompensa per sua bontà e non per un debito di giustizia<sup>132</sup>.

Contarini si distacca su vari punti da Lutero, la cui dottrina va però vista nell'insieme delle sue opere e secondo le conclusioni a cui si è giunti recentemente sul suo concetto di giustificazione<sup>133</sup>. Egli non concorda del tutto con la dottrina di Pigge sul peccato originale<sup>134</sup> e sulla giustificazione<sup>135</sup> e sembra che abbia conosciuto l'*Enchiridion* di Gropper solo a Ratisbona. La sua teologia sulla giustificazione non era stata perciò elaborata nel basso Reno da Pigge e Gropper, per essere poi assimilata e trapiantata da lui e

da Morone in Italia. Rückert aveva già avvertito che le idee sulla giustizia e il merito di Cristo, su cui solo si può riporre la fiducia della propria salvezza, da tempo erano diffuse in Italia tra i circoli di Juan Valdes, Vittoria Colonna, Michelangelo e l'autore del libro *De beneficio Christi*<sup>136</sup>.

18. L'intuizione di Rückert trova una conferma nel ritrovamento, fatto nell'eremo camaldolese di Frascati, da H. Jedin nel 1943, di 30 lettere originali ed eccetto una, la 29<sup>a</sup>, anche autografe<sup>137</sup>, che ci permettono di comprendere l'evoluzione religiosa del giovane Contarini, a partire da una situazione analoga a quella di Lutero ma secondo un itinerario diverso portante a ben altra meta. Contemporaneamente all'agostiniano di Wittenberg, che avvertiva un travaglio interiore, il coetaneo Contarini nel 1510 era rimasto scosso dall'ingresso nell'eremo di Arezzo del suo amico Tommaso Giustiniani, che aveva preso il nome di Paolo, mentre altri amici come Sebastiano Giorgi, Niccolò Tiepolo, Vincenzo Quirini e l'umanista Giovan Battista Egnazio miravano a seguirne l'esempio. Il giovane patrizio si domandava se doveva anch'egli prendere la stessa strada per espiare la sua vita passata e salvarsi l'anima.

Il 1 febbraio 1511 Contarini esprime a Giustiniani il proprio turbamento e lo sdegno per la propria negligenza di aver lasciato partire, senza neppure salutarlo, colui che amava sopra tutti e che si era proposto a modello di vita<sup>138</sup>. Egli non pensava di raggiungerlo nell'eremo, ma si doleva della propria ostinatezza di mente e durezza di cuore, vedendo i suoi amici procedere di bene in meglio, mentre egli peggiorava sempre più<sup>139</sup>.

Il sabato santo del 1511 il confessore nella Chiesa di S. Sebastiano, avendone compreso lo stato d'animo, cercò di fargli coraggio: «La via della salvezza è più larga di quanto molti non si persuadano»<sup>140</sup>.

«Allontanatomi — scrive Contarini a Giustiniani il 24 aprile 1511 — cominciai a pensare fra me stesso quale fosse la felicità e la nostra condizione. E compresi veramente che, anche se facessi tutte le penitenze possibili e molto più ancora, ciò non sarebbe sufficiente non tanto a meritare la felicità, ma neppure a soddisfare le colpe passate. L'infinita Bontà, che arde sempre infinitamente, tanto ama noi vermiciattoli, da non poterlo neppure capire col nostro intelletto, solo

per amore ci ha creati ed elevati alla partecipazione della sua stessa felicità. Però la sua somma giustizia, tenendo conto, oltre che del peccato originale, di tanti altri nostri peccati, non poteva ammetterci alla Gerusalemme superna, senza che li avessimo espiati con la penitenza e il dolore. Costretto quasi dalla sua ferventissima carità, volle inviare il suo Unigenito, perché con la sua passione espiasse per coloro che lo vorranno per capo e vorranno essere membri del corpo di cui Cristo è il capo. E benché non tutti possano avere la grazia di essere vicini al capo, tuttavia coloro che saranno congiunti a questo corpo per l'influsso della soddisfazione operata dal nostro capo, potranno con poca fatica sperar di soddisfare i propri peccati. Solo ci dobbiamo sforzare di unirci al nostro capo con fede, con speranza e con quel poco amore che possiamo. Per i peccati commessi per umana fragilità, la sua passione è stata più che sufficiente.

Questo pensiero mutava la mia grande angoscia e tristezza in gioia. Cominciai con tutto l'animo a rivolgermi a quella somma bontà, che vedevo essere in croce per mio amore con le braccia aperte e il petto trafitto sino al cuore, affinché, se io, misero, non avessi il coraggio di lasciare il mondo e far penitenza per soddisfare le mie iniquità, mi rivolgessi a lui. Mi convinsi che, purché gli chiedessi di rendermi partecipe della soddisfazione offerta per noi da lui innocente, egli era pronto ad accettarmi e far sì che il Padre suo cancellasse totalmente il debito da me contratto, non essendo io mai in grado di soddisfarlo.

Non dormirò tranquillo adesso, anche se vivo in mezzo alla città, anche se non ho soddisfatto il debito da me contratto, avendo un tale pagatore? Certo! posso vivere e vivere sicuro, come se avessi trascorso nell'eremo tutta la mia vita, col proposito di non privarmi mai di tale sostegno.

Anche se l'abbandonassi un giorno, cosa che spero non accada, sono fermamente deciso a tornare subito a lui, vedendo che egli tiene il suo petto aperto per me sino al cuore. Se potrò, lo amerò sempre e sempre più; il mio cuore lo loderà ed esalterà la sua bontà. E se non potrò amarlo sempre con l'affetto, almeno desidererò sempre amarlo più che posso. Cercherò con tutto il cuore di mettere ogni mia speranza, ogni mio affetto in quell'amore che arde sempre. E così vivrò sicuro, senza timore alcuno delle mie scelleratezze, perché la sua misericordia è più grande di ogni altra sua opera»<sup>141</sup>.

«Ho osato esporvi tutto ciò, perché nel mio intimo ho sperimentato che questo pensiero era assai più fecondo del continuo timore, che mi precipitava nella tristezza e in una specie di disperazione. Tale turbamento potrebbe essere assai noioso per voi che vivete in solitudine. Tutto il vostro pensiero dev'essere rivolto al sommo Amore, sperando e credendo con la massima certezza che, se saremo accostati a lui anche solo con un po' di affetto, non occorre altra soddisfazione, perché egli ha soddisfatto *ex visceribus charitatis* per amor no-

stro. Non avendo neppure il minimo coraggio di far quello che fate voi e avendo deciso di restare nel mondo, mi nutro e mi nutrerò di questo pensiero. Spero e spererò sempre nella soddisfazione [di Cristo], altrimenti mi sentirei sempre turbato»<sup>142</sup>.

19. Jedin<sup>143</sup>, paragonando questa esperienza di Contarini a quella di Lutero nella torre di Wittenberg, ne mette in evidenza innanzitutto le affinità: un giovane agostiniano prova l'osservanza monacale non commisurata alla soddisfazione per i propri peccati; un giovane laico, che non si sente attratto dalla vita eremitica, s'interroga se restando nel mondo può realizzarsi come cristiano e salvarsi. Ambedue, pur sentendosi sottoposti al giudizio di Dio e sull'orlo della disperazione, trovano la risposta ai loro interrogativi e la liberazione dal proprio travaglio interiore nella soddisfazione offerta da Cristo, che rivela la più profonda realtà di Dio, l'amore gratuito, e apre l'accesso a lui precluso dal peccato originale e dalle colpe personali, e assicura la salvezza a chi si unisce a Cristo.

Lutero però sottolinea fortemente il legame con Cristo e aderendogli *sola fide* giungerà alle conseguenze che conosciamo oggi in maniera più documentata. Contarini sin dall'inizio stabilisce l'unione con Cristo mediante la fede, la speranza e un principio di amore, che lo porta a percorrere il suo itinerario di cristiano nell'ombra, su cui gettano qualche sprazzo di luce le scarse lettere degli amici Giustiniani e Quirini.

Dopo aver superato, non senza tormento di spirito, la sua esitazione e aver intrapreso nel mondo una brillante carriera diplomatica, egli non cessa di esporre agli amici il suo stato d'animo. Così il 7 febbraio 1523 da Valladolid scrive a Giustiniani:

«Questo mio cuore poco saldo, anzi assai instabile, è pervaso da affetti contrastanti, che non si possono descrivere nei particolari, ma che possono essere ben compresi da uno come voi, prudente ed esperto delle cose del mondo. Pertanto, in verità, son venuto a questa conclusione che, sebbene l'avessi letta e saputo esprimere, ora per l'esperienza avuta penetro benissimo con il mio intelletto: nessuno può con le sue opere giustificare l'anima o purificarla degli affetti, ma occorre ricorrere alla grazia divina che si ha per la fede in Gesù Cristo come dice San Paolo [Rm 4,8; 4,6] e con lui dire: 'Beato l'uomo al quale il Signore non mette in conto il peccato!'» [Sal 32,2].

Perciò comprendo chiaramente i filosofi antichi, i quali, benché ritenessero giustamente che per la felicità occorreva la purificazione dagli affetti, tuttavia restavano in grande pace pensando che questa purificazione si può conseguire mediante l'assuefazione e l'acquisto degli abiti delle virtù. Ora mi pare di vedere in me stesso e in altri che, allorché l'uomo pensa di aver acquistato tali virtù, proprio allora cade più facilmente. Concludo quindi che è *universa vanitas omnis homo vivens*, che dobbiamo giustificarci con la giustizia di un altro, cioè di Cristo, unendoci al quale, la sua giustizia si fa nostra. Non dobbiamo affatto fidarci di noi stessi, ma dire: *A nobis retulimus responsum mortis*»<sup>144</sup>.

Contarini, non riferendosi all'esperienza del sabato santo del 1511, vuol dire soltanto che prima ha letto il testo della lettera ai Romani senza collegarlo alla propria esperienza interiore: adesso scritto ed esperienza si compenetrano per far comprendere che non esiste una giustizia «filosofica» valida davanti a Dio, anzi essa porta al peccato. C'è bisogno della giustizia di Cristo, che si consegue mediante la fede e non con le opere. Anche se si può avvertire una certa risonanza verbale degli scritti di Lutero, che Contarini doveva allora conoscere, questi interpreta i testi paolini di Rm 1,17; 3,28; Fil 3,9, alla luce della propria esperienza e quindi da cattolico. Questa lettera da Valladolid ci aiuta a comprendere la sua ulteriore evoluzione teologica e il pensiero da lui sostenuto a Ratisbona, venti anni esatti dopo la sua visita alla Chiesa dei Poveri Eremiti di S. Girolamo a Venezia<sup>145</sup>.

Al colloquio del 1541 Contarini, non più giovane laico ma *legatus de latere*, ha l'incarico di adoperarsi per una causa che gli sta tanto a cuore. Porta con sé certamente la sua formazione aristotelico-tomistica, che ha affinato la sua acuta intelligenza e la sua capacità dialettica nello scoprire prima i punti deboli della polemica pomponazziana sulla immortalità dell'anima, poi nell'esaminare con critica moderata gli scritti di Lutero. La sua cultura umanistica e religiosa può aver anche risentito qualche influsso delle idee erasmiane, della *nova devotio* dei Paesi Bassi e della *devotio* di Barbo. Però è vissuto durante la sua giovinezza in un ambiente di libera e innovativa espressione di pietà e misticismo, di incessante vitalità in circoli religiosi e laici, di mutamento in comunità cenobitiche ed eremitiche. Egli era al corrente delle tensioni nell'Ordine di Camaldoli, dell'emergenza di nuove congregazioni benedettine, avrà sentito l'attrattiva di S. Michele all'Isola e di perso-

nalità quali Lodovico Barbo, Pietro Barozzi, Tommaso Giustiniani, Gregorio Cortese ecc. Però la sua esperienza del 1511 non può essere limitata a un bruciante desiderio di assicurazione della propria salvezza. Essa è la soluzione di una crisi, in cui l'elemento affettivo e volitivo prevale su una visione puramente intellettualistica del cristianesimo, ed è sperimentata su una base di rapporto fra amici ma anche in un vincolo sociale ed ecclesiale. Di qui la sua ansia di riforma.

Il contrasto tra cultura umanistica e spiritualità, che è caratteristico del Rinascimento, muove Contarini a superare la *philia* aristotelica nella *caritas* paolina, che consiste nella fervida adesione all'ideale evangelico, allora propugnato con sfumature diverse dall'evangelismo italiano e d'oltre le Alpi, già in qualche modo anticipato dal paolinismo preluterano nel Nord Europa e in Italia nei secoli decimoquarto e decimoquinto, prima di giungere ai suoi principali esponenti quali Colet, More, Erasmo e Lefèvre. Durante la sua carriera diplomatica, nella confutazione degli errori protestanti, Contarini ha approfondito il problema della fede. È portato così ad opporsi all'agostinismo rigido nella discussione sulla predestinazione suscitata dalla predicazione dell'eremita agostiniano Musaeus a Siena e in cui sono coinvolti i veronesi Marcantonio Flaminio e Tullio Crispoldi, suoi amici. Egli non ha esitato a dissentire dal Sadoletto nel modo d'intendere la preparazione alla giustificazione. Perciò, venuto a conoscenza dell'*Enchiridion* di Gropper, le cui idee collimavano con le sue, ha approvato senza esitazione l'articolo V del Libro di Ratisbona e ha difeso il proprio punto di vista nella *Epistola de iustificatione*.

20. La «duplice giustizia» di Contarini rappresenta un tentativo non di compromesso con le posizioni protestanti, ma di visione globale che, tenendo conto delle sensibilità allora emergenti e degli aspetti oggettivi e soggettivi della giustificazione, mira a impostare con metodologia positiva il rapporto interpersonale tra Dio e l'uomo tramite il Cristo e la mozione del suo Spirito. Né la Curia Romana né Lutero accettarono allora l'articolo V, per cui l'ultimo tentativo di conciliazione naufragò, con grande dolore di Contarini, che moriva da legato pontificio a Bologna il 24 agosto 1542.

Durante il primo periodo del Concilio di Trento Girolamo Seri-

pando, amico di Contarini, a più riprese espose la dottrina della «duplice giustificazione», ma non fu recepita nel *Decreto sulla giustificazione* del 13 giugno 1547<sup>146</sup>. Il Concilio volle servirsi dello schema dell'unica giustizia, più facilmente precisabile a livello teorico, anziché descrivere la realtà stessa della giustificazione nella vita quotidiana del cristiano. Preferì la linea della chiarezza espressiva alla realtà non sempre esprimibile: due livelli ugualmente validi ma che, per essere reali, dev'essere l'uno indicativo dell'altro. Occorre evitare una dicotomia reale a livello espressivo, fermandosi al vero logico senza considerare il vero che emerge dal reale; nel nostro caso, evitare lo scoglio di separare la giustificazione, emergente dalle affermazioni di principio, dal livello reale dell'uomo giustificato<sup>147</sup>.

Questa scelta mirò a chiarire il concetto di giustificazione e porre in rilievo la capacità dell'operato umano fatto in grazia, che raggiunge nella sua fase terminale la stessa vita eterna. È stata questa chiarezza forse l'ultimo grande frutto della Scolastica, che stava cedendo ormai il suo ruolo semantico di leggere la realtà umana ad altre sensibilità culturali e quindi ad altri schemi espressivi. La scelta del Tridentino non significò affatto una condanna di Seripando e quindi di Contarini, anzi la loro impostazione ebbe allora il suo recupero sul piano della vita cristiana e, sul piano strettamente teologico, lo sta avendo da quando la teologia cattolica ha assimilato le categorie intellettuali dell'era moderna, basate sul rapporto interpersonale e sulla situazione esistenziale dell'uomo. A distanza di oltre quattro secoli è maturata la consapevolezza della colpa storica della divisione e tutte le Chiese si sono aperte al dialogo ecumenico. Nel maggio del 1983 la Commissione, nominata nel 1973 dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani e dalla Federazione Luterana Mondiale, dopo aver riflettuto insieme su Lutero, ha informato le rispettive Chiese sui risultati delle loro indagini con il documento: «Martin Lutero, testimone di Cristo»<sup>148</sup>. Secondo la sua intenzione originaria Lutero si era proposto di rinnovare la teologia e la Chiesa del suo tempo, dedicandosi a uno studio approfondito e impegnato della S. Scrittura. La sua principale conclusione è stata che conseguiamo la giustificazione da Dio non per merito delle nostre opere, ma «solo per grazia», «solo per la fede» nella redenzione di Cristo. Sappiamo quale via abbia battuto Lutero durante la sua vita per fattori molto

complessi e quali siano state le conseguenze.

Contarini è partito da una problematica analoga e, rimanendo nella Chiesa di Roma, ha cercato di comprendere le cause del dissidio e si è sforzato, senza riuscirvi, di trovare una soluzione. Credo che da un confronto sereno tra le due posizioni può sorgere maggiore ansia e uno sforzo più efficace per «un'unità che — come si esprime Giovanni Paolo II nell'Esortazione Postsinodale *Reconciliatio e Paenitentia* (n. 9), per essere frutto ed espressione di vera riconciliazione, non intende fondarsi né sulla dissimulazione dei punti che dividono, né su compromessi tanto facili quanto superficiali e fragili. L'unità deve essere il risultato di una vera conversione di tutti, del perdono reciproco, del dialogo teologico, della preghiera, della piena docilità all'azione dello Spirito Santo, che è anche Spirito di riconciliazione».

#### NOTE

##### Sigle

- ARC = ACTA REFORMATIONIS CATHOLICAE, B. IV, 2 Teil, ed. G. Pfeilschifter, Pustet, Regensburg 1971.  
ARC = ACTA ..., B. VI, 3 Teil, Regensburg 1974.  
BECCADELLI = [MORANDI G.B.], *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di Monsignor L. Beccadelli*, 2 voll. in 3 parti, Bologna 1797-1804.  
CC = G. CONTARINI, *Gegenreformatorische Schriften*, ed. F. Hünermann (Corpus Catholicorum 7), Münster 1923.  
CR = Corpus Reformatorum, Halle 1834 ss.  
CT = *Concilii Tridentini. Actorum. Pars Prima*. T. IV, St. Ehses, Herder, Freiburg Br. 1904.  
Dittrich, Contarini = DITTRICH, FRANZ, *Gasparo Contarini, 1483-1542: eine Monographie*, Braunsberg 1885.  
Dittrich, Regesten = DITTRICH, FRANZ, *Regesten und Briefe Contarinis*, Braunsberg 1881.  
DS = DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Definitionum de rebus fidei et morum*, ed. XXXII, Herder, Freiburg Br. 1963.  
DÖLLINGER = DÖLLINGER J., *Beiträge zur Reichsgeschichte kirchlichen und Kulturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, 3 voll., München 1877-1891.  
LÄMMER = LÄMMER H., *Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI illustrantia*, Herder, Freiburg Br. 1861.

- NB = *Nuntiaturreportage aus Deutschland*, ed. Preussische Historisches Institut in Rom, Part I: 1534-1559, Bb. V-VII, Gotha 1909-1912.  
HJ = *Historisches Jahrbuch der Goerresgesellschaft*, 1880 ss.  
HZ = *Historische Zeitschrift* 1859 ss.  
ZKG = *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1876 ss.

<sup>1</sup> Lett. di Farnese a Poggio, 8 genn. 1541, in NB I, VI, pp. 182-184; in DITTRICH, *Regesten*, p. 140, al 10 gennaio si legge: «Fuit Consistorium S.D.N. in S.R.E. Legatum de latere Rv.mum Gasparem Presbyterum Cardinalem Contarenum in partibus Germaniae et ea potissimum loca, ad quae eum declinare contigerit cum facultatibus prout in literis».

<sup>2</sup> BECCADELLI, p. 21, nota che alla Repubblica Veneta, come si espresse Alvise Mocenigo, uno dei Dieci, poi Doge, tale nomina «rubò il miglior Gentiluomo, ch'avesse questa Città», per porlo al servizio della Chiesa universale. Lo stesso Contarini, il 29 maggio 1535, scriveva al card. E. Gonzaga: «In verità questa inaspettata nova ha aportato nelli primi giorni almeno più presto confusione di animo che allegrezza, per molte ragione. Ma pur considerando il tutto, io mi son risoluto che la sii stata una vocazione de Idio, il quale vole che io lo servi in habito clericale, et pero certamente mi confido che la sua bontà mi adiuterà, cum il favore della quale io spero poter ogni cosa», in FRIEDENSBURG, *Quellen und Forschungen*, VII, p. 164. Tra gli altri, già Lodovico da Canossa, vescovo di Bojosa, aveva pregato Gian Matteo Giberti, datario di Clemente VII, di adoperarsi presso il pontefice, «perché annumerasse al Sacro Collegio Gasparo Contarini, di tanta dottrina, et bontà fornito, che forse non ha alcun simile. [Se fosse riuscito in questa impresa] lo assicurava che meriterebbe tanto con la Sede Apostolica, e con la Chiesa di Dio, quanto per alcun opera ch'ei potesse fare ...», in BECCADELLI, p. 20. Il card. R. Pole, che si trovava allora a Venezia, ebbe ad esclamare «che molte volte aveva letto dell'honore, che alla virtù si da, ma già mai non l'haveva veduto in atto, se non a questo tempo, che Papa Paolo aveva solo per amore della virtù honorato un gentiluomo, co' qual commercio alcuno non aveva», in BECCADELLI, p. 22. Cf. anche lettere di Sadoleto a Contarini, 10 nov. 1535, in IACOBUS SADOLETUS, *Opera Omnia*, vol. I, Veronae 1737, p. 212 s.; di G.P. Grosso a Contarini, 27 maggio 1535, in DITTRICH, *Regesten*, p. 256; Al. Farnese, 4 giu. 1535, ibid., p. 258. Pietro Aretino commentava il fatto in una lettera a Paolo III: «Gli altri pastori creano Cardinali Reverendissimi, e voi create Vicarij di Christo, e ciò verificherebbe il lungo andare, caso, che vivessero secondo il dovere delle virtù loro, et il bisogno della fede nostra. Veramente si come non potevano nascere in tempo più opportuno, né a giorni miglior Papa, così voi non potevate dispensare le dignità sacrosante in più giuste creature, et è chiaro che l'eresia gravida del seme sparso dalla malattia lutherana, o che disperderà il Concilio, o che le dottrine di tali lo annulleranno», in BECCADELLI, p. 22.

<sup>3</sup> Cf. BECCADELLI, p. 30.

<sup>4</sup> Cf. G. DELLA CASA, *Gasparis Contarini Vita*, in L. BECCADELLI, *Monumenti di varia letteratura*, Bologna 1797, p. 81.

<sup>5</sup> P. SFORZA PALLAVICINO, *Istoria del Concilio di Trento*, T. II, Pirotta, Milano 1844, p. 87.

<sup>6</sup> PIETRO SOAVE POLANO, *Historia del Concilio di Trento*, II ed., Geneva 1629, p. 97.

<sup>7</sup> Cf. BECCADELLI, p. 82; DITTRICH, *Contarini*, pp. 517 s.

<sup>8</sup> 26 maggio 1541, in BECCADELLI, p. 81; DITTRICH, *Regesten*, p. 471.

<sup>9</sup> Cf. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, vol. I, Morcelliana 1973, p. 437.

<sup>10</sup> DITTRICH, *Regesten*, pp. 137-138; NB I, VI, 90.

<sup>11</sup> DITTRICH, *Regesten*, p. 140.

<sup>12</sup> DITTRICH, *Regesten*, p. 154.

<sup>13</sup> In BECCADELLI, p. 88; DITTRICH, *Contarini*, p. 525.

<sup>14</sup> DITTRICH, *Regesten*, p. 146.

<sup>15</sup> Cf. lettera di Contarini del 13 marzo 1541, in SCHULTZE VICTOR, *Aktenstücke zur deutschen Reformationsgeschichte*, in ZKG 3 (1879) 150-156.

<sup>16</sup> Scriveva a Coclaeus: «Dabit fortasse deus optimus maximus nobis occasionem, qua poterimus simul esse, simul agere de his controversiis ac eis ostendere, quam falsa plerumque nobis attribuant, quod in nonnullis immutaverint vocabula, idem tamen dicant, quod scholastici omnes. Ea vero quae falsa praedicant ac in coetus suos receperunt, ostendamus, quantum pugnet cum ratione, cum patribus nostris et cum doctrina sacrae paginae, non verbis amarulentis, non conviciis, sed animo benevolentissimo, amicis verbis, omnique corporis gestu miti ac mansueti, qui christianum hominem deceat». Coclaeus ha dato prova di questa conoscenza, esperienza e pietà in vista dell'eliminazione della divisione, «... ut nostra tempestate videamus ecclesiam Dei unam esse vinculo caritatis et pacis, ac ecclesia germanica, nobilissima et potentissima christianae reipublicae pars, tandem quiescat ac sibi parcat provideatque, ne seditionibus his durantibus suis ipsa se viribus conficiat», lettera 8 nov. 1538, in DITTRICH, *Regesten*, pp. 296-297.

<sup>17</sup> RANKE LEOPOLD v., *Die Römische Päpste in den letzten vier Jahrhunderte* (Sämtliche Werke B. 37), I, Leipzig 1900, p. 107.

<sup>18</sup> Lettera del 3 maggio 1541, DITTRICH, in HJ 4 (1883) 454.

<sup>19</sup> PASTOR LUDWIG v., *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V.* Aus der Quellen dargestellt ..., Freiburg i. Breisgau, 1879, pp. 231-232; cf. il testo del discorso imperiale in CR 4, 151-154.

<sup>20</sup> Cf. dispacci del 20 genn. 1541; 23 febr. 1541, NB I, VI, p. 54; e 18 febr. 1541 in Lämmer, pp. 351-352.

<sup>21</sup> L'istruzione data a Contarini fu abbozzata da Ghinucci, Cervini e Aleandro, rivista dal Farnese e dallo stesso papa, cf. lett. di Aleandro al Farnese del 15 febr. 1541, NB I, VII, p. 3; Contarini aveva strettamente collaborato con Ghinucci e Aleandro per la riforma a Roma e per la preparazione del concilio. Cf. DITTRICH, *Contarini*, pp. 345, 376 ss.

<sup>22</sup> Lettera di Aleandro al Farnese, 15 febr. 1541, NB I, VII, nr. 1, pp. 4-5.

<sup>23</sup> Lettera del 24 febr. 1541, DITTRICH, *Regesten*, p. 148. Cf. il testo delle istruzioni in BECCADELLI, I, II, pp. 112-122; QUIRINI III, pp. 286-299.

<sup>24</sup> PETER MATHESON, *Cardinal Contarini at Regensburg*, Clarendon Press, Oxford 1972, p. 82.

<sup>25</sup> Ibid., p. 83.

<sup>26</sup> BECCADELLI, p. 36 s.

<sup>27</sup> ZKG, III, 654.

<sup>28</sup> Lettera di Contarini al Farnese, 30 marzo 1541, ZKG, 3 (1879) 166.

<sup>29</sup> Essi furono Heinrich Hase, Franz Burkhardt, Johann Feige, cancelliere del Palatinato, elettore di Sassonia e di Hessen, Conte Manderscheidt, Eberard Rude, commissario dell'arcivescovo di Magonza, e Jacob Sturm di Strasburgo.

<sup>30</sup> Melantone scriveva nella sua storia circa la scelta dei teologi: «Imperator ostendit se paucos delecturum esse, non ut sententiae inter se pugnantem defenderentur, sed ut quaererentur quae dogmata conciliari possint. Ac ne quid periculi esset ex hac deliberatione partibus, praefatus est velle se non teneri quemquam his deliberatis, nec vim ea praeiudicii habere, sed omnia rursus ad consilium principum referenda esse», CR, IV, 330. Cf. ZKG 3 (1879) 636.

<sup>31</sup> Cf. i nomi in CR, IV, 178-179.

<sup>32</sup> Lettera del 30 aprile 1541, ZKG 3 (1879) 638-639.

<sup>33</sup> All'inizio fu previsto che solo Eck avrebbe informato il legato sulle discussioni, cf. HJ I (1880) 368.

<sup>34</sup> Cf. ZKG 3 (1879) 639; HJ I (1880) 372; DITTRICH, *Regesten*, p. 325.

<sup>35</sup> Lettera del 26 apr. 1541, DITTRICH, *Regesten*, p. 322.

<sup>36</sup> Cf. R. BRAUNISCH, *Die Theologie der Rechtfertigung im «Enchiridion» (1538) des Johannes Gropper*. Sein hartischer Dialog mit Philipp Melanchthon, Achen-dorff, Münster 1974; ID., *Die «Artikell» der «Warhaftigen Antwort» (1545) des Johannes Gropper*. Zur Verfassenfrage des Worms-Regensburger Buches (1540/41), in *Von Konstanz nach Trient*, Festschrift A. Franzen U.R. Bäumer, 1972, 519-545. Cf. lettera di J. Friedrich von Sachsen del 23 luglio 1541, CR, IV, 578 s.; Lettere di J. Brez dell'11 lu. 1541, ibid., 475.

<sup>37</sup> DITTRICH, *Contarini*, p. 609, n. 3.

<sup>38</sup> HJ I (1880) 369.

<sup>39</sup> DITTRICH, *Contarini*, p. 611.

<sup>40</sup> CR, IV, 186.

<sup>41</sup> «Essemus iam tota hac molestia liberati, si Eccius suo more pugnaret; sed collegae seu alii eius impetum moderantur», CR IV, 239.

<sup>42</sup> Negri scriveva al vescovo di Corfù il 27 aprile 1541: «Il Rmo legato si sta con li suoi theologi, il Mro sacri palazzi, il Cocleo, il Pighio, l'Ecchio, Groppero etc. et instruit aciem da buono capitano; omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet», in ZKG 3 (1879) 635.

<sup>43</sup> Luthers Werke, Weimar Ausgabe, II, 44.

<sup>44</sup> ARC, B. VI, pp. 30-31.

<sup>45</sup> ARC, VI, 33.

<sup>46</sup> ARC, VI, 55.

<sup>47</sup> ARC, VI, 55.

<sup>48</sup> ARC, VI, 38-39.

<sup>49</sup> ARC, VI, 39.

<sup>50</sup> ARC, VI, 39.

<sup>51</sup> ARC, VI, 40.

- <sup>52</sup> ARC, VI, 41.  
<sup>53</sup> ARC, VI, 42.  
<sup>54</sup> ARC, VI, 43.  
<sup>55</sup> ARC, VI, 44.  
<sup>56</sup> Melantone scriveva a Lutero il 30 aprile 1541: «Nostras formulas amplecti metuit [i.e. Eck] ac nunc de ipsius formula rixamur. Heri totam formulam ipsorum repudiaram, sed ita corrigunt, ut nos abrumpere negotium non sinant».  
<sup>57</sup> ARC, VI, 44-52.  
<sup>58</sup> BERNARDUS, *In festo annuntiationis beatae virginis Sermo I*: PL 183, 383 s, A-B.  
<sup>59</sup> AUGUSTINUS, *De spiritu et littera*, 33, 59: PL 44, 239 s.  
<sup>60</sup> Cf. CR, IV, 420.  
<sup>61</sup> Cf. la relazione dell'elettore di Sassonia in CR, IV, 254.  
<sup>62</sup> AUGUSTINUS, *De spiritu et littera*, 9, 15: PL 44, 209.  
<sup>63</sup> ARC, VI, 53.  
<sup>64</sup> ARC, VI, 53-54.  
<sup>65</sup> ARC, VI, 54.  
<sup>66</sup> L. PASTOR, *Die Korrespondenz des Card. Contarini*, in HJ 1 (1880) 372.  
<sup>67</sup> Lettera del 27 maggio 1541 a Contarini, in TH. BRIEGER, *Zur Korrespondenz Contarinis*, ZKG 3 (1879) 506.  
<sup>68</sup> Cf. L. PASTOR, *Storia dei Papi*, vol. V, Desclée, Roma 1914, p. 300, n. 1, con l'indicazione delle relative fonti.  
<sup>69</sup> *Epistola de iustificatione*, in CC VII, 23-24.  
<sup>70</sup> ARC, VI, 60.  
<sup>71</sup> AUGUSTINUS, *Contra ep. Manicheorum*, 5, 6: PL 42, 176.  
<sup>72</sup> Lettere di Contarini al Farnese 4 e 9 maggio 1541, HJ 1 (1880) 375 s; 376 ss.  
<sup>73</sup> Cf. CR, IV, 582.  
<sup>74</sup> HJ 1 (1880) 379 ss.  
<sup>75</sup> Contarini aveva preparato la seguente formula per i concili: «Quod quando incidit dubitatio rationalis in expositione sacrae scripturae eo quod non fuerit determinatum antea quicquam per concilium quodpiam legitime congregatum, neque in scriptura habeatur sententia expressa neque etiam esset consensus aut doctrina recepta ab universali ecclesia, tunc maiores nostri consuevere convocare concilia generalia; quorum auctoritas in ecclesia cum fuerint legitime, recte in Spiritu Sancto congregata, semper maxima fuit cuique nullus ausus sit contradicere», in HJ 1 (1880) 380, con le correzioni di Cardauns NB I, 7, 6. Sul primato Contarini proponeva che si dicesse «che Cristo ha istituita questa gerarchia ponendo li vescovi nelle loro diocesi, li arcivescovi, li patriarchi et li primati, sopra li quali tutti per conservare l'unità della Chiesa ha costituito il pontefice Romano, dandoli giurisdizione universale sopra tutta la Chiesa», *ibid.*. Di Contarini cf. *De potestate pontificis*, in CC VII, 35-43.  
<sup>76</sup> AUGUSTINUS, *Contra Faustum*, I, 19, 11: PL 42, 355.  
<sup>77</sup> ARC, VI, 64.  
<sup>78</sup> *Ibid.*

- <sup>79</sup> CR, IV, 442. Contarini intese che ciò significasse che i protestanti riconoscevano ai vescovi il diritto di ordinare il loro clero, HJ 1 (1880), 376.  
<sup>80</sup> CR, IV, 422.  
<sup>81</sup> ARC, VI, 69.  
<sup>82</sup> Lettera di Contarini a Farnese, 9 maggio 1541, HJ 1 (1880) 377.  
<sup>83</sup> CR, IV, 236.  
<sup>84</sup> DS 802.  
<sup>85</sup> Cf. Lettera di Contarini 9 maggio 1541, HJ 1 (1880) 376-379. Sembra a Pastor e a Vetter che sia di Contarini la breve nota *De transsubstantiatione* (CR, IV, 261-262), che riesponeva la dottrina cattolica sulla presenza reale di Cristo, per cui «convenit, quod ubi verba Christi deprompta sunt, iam esse et dici corpus Christi. Et interim etiam panem, sed non communem, verum supernaturalem et supersubstantialem», *ibid.*, p. 262. Ritenuto il termine *transsubstantiatio*, si avverte che si lascia da parte ogni interpretazione scolastica in concetti di sostanza e accidenti, per cui «doctores, nedum veteres sed et recentiores iubeant abstinere a scrutatione, per quem modum fiat transsubstantiatio», *ibid.* Si propone infine di rimandare alla fine del colloquio la precisazione del senso di *transsubstantiatio* e di evitare tale termine nella predicazione. Però è improbabile che sia questo il testo accettato da Contarini, dal momento che egli si oppose ad ogni tentativo di rinvio o di abbandono del termine *transsubstantiatio*.  
<sup>86</sup> CR, IV, 275-278.  
<sup>87</sup> Lettera di Contarini a Farnese, 11 maggio 1541, HJ 1 (1880) 182.  
<sup>88</sup> HJ 1 (1880) 385-386.  
<sup>89</sup> «... noi differenziamo nel senso et però si faceva difficoltà nelle parole», *ibid.* 385.  
<sup>90</sup> Cf. PASTOR, *Reunionsbestrebungen*, ... cit., pp. 253 s; DITTRICH, *Contarini*, 631 s; HJ 4 (1883) 413 s; P. VETTER, *Die Religionsverhandlungen auf dem Reischtag zu Regensburg*, Jena 1889, p. 113.  
<sup>91</sup> Lettera di Contarini a Farnese, 15 maggio 1541, HJ 1 (1880) 387.  
<sup>92</sup> *Ibid.*. Cf. il memoriale in DITTRICH, *Regesten*, 325 s.  
<sup>93</sup> HJ 1 (1880) 390-391. Lettera di Contarini del 16 maggio, in PASTOR, *Die Korrespondenz* ... cit., p. 391.  
<sup>94</sup> *Ibid.*  
<sup>95</sup> HJ 1 (1880) 391.  
<sup>96</sup> CR, IV, 219.  
<sup>97</sup> ARC, IV, 75.  
<sup>98</sup> ARC, IV, 76.  
<sup>99</sup> Nel dispaccio del 23 maggio 1541 Contarini riferiva: «... qui hanno detto che laudano tutto quest'ordine, ma che non sanno, come li loro Vescovi qui in Germania possano essere Vescovi, che significa soprintendenti, non attendendo essi punto ad alcuna soprintendenza del suo gregge ...», in DITTRICH, *Regesten*, p. 327.  
<sup>100</sup> CR, IV, 331.  
<sup>101</sup> Lettera del 2 giugno 1541, in PASTOR, *Die Korrespondenz* ... cit., p. 477.  
<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, pp. 475 s.

<sup>105</sup> Cf. l'intero testo in QUIRINI, *Epp. Poli* III; per la parte relativa al concilio meglio in CT IV, 195 s. Gli abbozzi di Cervini sono stati editi da TH. BRIEGER, ZKG 5 (1882) 595-604.

<sup>101</sup> Scriveva Contarini il 5 luglio 1541: «Per non dare occasione alli adversarii di interpretar le cose etiam ben dette in mal senso», in HJ 1 (1880) 489.

<sup>105</sup> Cf. le due dichiarazioni, senza data, in MORANDI, *Monumenti*, I, 2, 191-194; LE PLAT, III, 91-95; CR, IV, 506, 555.

<sup>106</sup> Cf. ARC, IV, 5-7.

<sup>107</sup> «... cum autem omnis nostra et ecclesiarum nostrarum, immo et totius Germaniae aliarumque nationum unica salus ex una generalis concilii celebratione pendeat», in CT, IV/1, 199, 35 s.

<sup>108</sup> Cf. MANSI, 27, 1159; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. G. Alberigo, Herder, Freiburg Br. 1962, pp. 414-419.

<sup>109</sup> Cf. IV/1, 200 s.

<sup>110</sup> Cf. la parte del recesso riferentesi alla religione in CR, IV, 625-630 n. 2353; la relazione di Contarini in HJ 1 (1880) 498 s.

<sup>111</sup> Cf. testo latino in DÖLLINGER, *Beiträge* I, 36 ss; in tedesco in CR, IV, 623 ss, n. 2352.

<sup>112</sup> Cf. DITTRICH, *Regesten*, 348 s.; ID., *Contarini*, 788 s.

<sup>113</sup> Lettera di Contarini a Cervini del 22 luglio 1541, in MORANDI, *Monumenti*, I, 2, 185; ZKG 3 (1879) 5165.

<sup>111</sup> CC, VII, 1-21.

<sup>113</sup> GIUSEPPE DE LEVA, «La concordia religiosa di Ratisbona», in *Archivio Veneto* 4 (1872) 5, si poneva già questo problema.

<sup>116</sup> H. RÜCKERT, *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis*, Werbers, Bonn 1926.

<sup>117</sup> Ibid., p. 105.

<sup>118</sup> REINHOLD SEEBERG, *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehredikrete des Konzils von Trient*, Leipzig 1889, pp. 657-661.

<sup>119</sup> A.M. QUIRINI, «Diatriba, qua illustrantur et vindicantur gesta Card. G. Contarini in Conventu Ratisbonensi», in ID., *Epistolae Reginaldi Poli S.R.E. cardinalis et aliorum ad ipsum*, vol. III, Brescia 1748, pp. I-XCVI.

<sup>120</sup> Cf. MORANDI, *Monumenti*, vol. II, pp. 171 ss.

<sup>121</sup> Cf. G. CONTARINI, *Opera omnia*, Parisiis 1571, Praefatio.

<sup>122</sup> Cf. W. BRAUN, *Kardinal G. Contarini oder «Reformationskatholizismus»*, Leipzig 1903, pp. 65-73.

<sup>123</sup> G.E. SEELEN, *Disquisitio de reformatione Lutheri, non humanis coepta ac promota consiliis cui egregia ac vere Lutherana G. Contarini de iustificatione Confessio inserta*, Lubeca 1740; J.R. KIESLING, *Epistola ad Quirinum de Contareno purioris doctrinae de iustificatione in conventu Ratisbonensi teste et confessore*, Jena 1749; L. RANKE v., *Die Römische Päpste*, B. I. Leipzig 1900, pp. 103-132; J. GIESELER, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, B. III, 1, Bonn 1840, pp. 504 ss; T. BRIEGER, «Die Rechtfertigungslehre des Kardinal Contarini», in *Theol. Studien u. Kritiken* 45 (1872) 87-150.

<sup>123</sup> Cf. H. LÄMMER, *Die vortridentinische-katholische Theologie des Reformationszeitalters*, Berlin 1858, pp. 186-197; A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der*

*Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn 1883, p. 135; J. DÖLLINGER, *Die Reformation*, B. III, Regensburg 1848, pp. 308-313; L. PASTOR, *Die Korrespondenz des Kard. Contarini*, in HJ 1 (1880) 1039; F. DITTRICH, *Contarini*, op. cit., pp. 674-679; L. LAUCHERT, *Die italimische literarische Gegner Luthers*, Freiburg Br. 1912, pp. 379 ss; J. HEFNER, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn 1909, p. 189.

<sup>125</sup> H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, I, Morcelliana, Brescia 1973, pp. 428-430.

<sup>126</sup> JEDIN, *Storia* ... cit., p. 430.

<sup>127</sup> «Modus concionandi Rmi Contareni», in DITTRICH, *Regesten*, pp. 305-309.

<sup>128</sup> «Cardinali Polo de poenitentia», in DITTRICH, *Regesten*, p. 358.

<sup>129</sup> CC, VII, pp. 29-30.

<sup>130</sup> Cf. CC, VII, XXXV, n. 1.

<sup>131</sup> Cf. CC, VII, 33.

<sup>132</sup> Lettere del 22 luglio 1541, in BRIEGER, *Zur Korrespondenz Contarinis*, in ZKG 3 (1879) 516-518.

<sup>133</sup> Cf. H. MACKENSEN, *Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541*, in *Archiv für Reformationsgeschichte* 51 (1960) 40-44.

<sup>134</sup> ID., art. cit., pp. 44-48.

<sup>135</sup> ID., art. cit., pp. 49-50.

<sup>136</sup> Cf. H. RÜCKERT, *Die Theologische Entwicklung G. Contarini*, op. cit., p. 103.

<sup>137</sup> H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, in *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1959, pp. 51-117.

<sup>138</sup> Ibid., p. 61. Abbiamo tradotto in italiano moderno i testi citati delle lettere contariniane.

<sup>139</sup> Ibid., p. 62.

<sup>140</sup> Ibid., p. 64.

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Ibid., p. 65.

<sup>143</sup> H. JEDIN, *Ein 'Turmerlebnis' des jungen Contarini*, HJ 70 (1951) 115-130; tr. it.: *Un'esperienza della torre del giovane Contarini, Chiesa della Fede Chiesa della Storia*, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 606-623. Citerò il testo italiano.

<sup>141</sup> JEDIN, *Contarini u. Camaldoli*, ... cit., p. 117. Il testo 2 Cor 1, 9 non è citato secondo la Volgata.

<sup>145</sup> Cf. JEDIN, *Un'esperienza della torre* ... cit., p. 618.

<sup>146</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Herder, Freiburg Br. 1962, pp. 647-657; DS 1520-1583.

<sup>147</sup> Cf. V. GROSSI, *La giustificazione secondo Girolamo Seripando nel contesto dei dibattiti tridentini*, in «*Analecta Augustiniana*», 51 (1978), pp. 9-24; A. MARRANZINI, *Dibattito Lutero Seripando su «Giustizia e libertà del cristiano»*, Morcelliana, Brescia 1981, specie pp. 70-74.

<sup>148</sup> Cf. tr. fr. dal ted. in *La Documentation Cath.* 65 (1983) 694-697.

Oltre agli studi citati nelle note cf. anche: K. GANZER, art. «*Contarini, G.*», in *Theological Realenzyklopädie* 8 (1981) 202-206, con bibl.; J.B. ROSS, «The

Emergence of Gasparo Contarini, a Bibliographical Essay», in *Church History* 41 (1972) 22-45; P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano nel Cinquecento*, Roma 1979; Elizabeth G. GLEASON, *Gasparo Contarini fra Chiesa Romana e Riforma di Lutero*, in «Rivista Diocesana del Patriarcato di Venezia» 68 (1983) 9-19; I. CERVELLI, *Storiografia e problemi intorno alla vita religiosa e spirituale a Venezia nella prima metà del '500*, in «Studi veneziani» 8 (1966) 447-476; G. FRAGNITO, *Cultura umanistica e riforma religiosa. Il 'De officio viri boni ac probi episcopi' di Gasparo Contarini*, in «Studi veneziani» 11 (1969) 1-115; M. HOLLERBACH, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Peter Lang, Frankfurt M. 1982; R. BRAUNISCH, *Die Theologie der Rechtfertigung im «Enchiridion» (1538) des Johannes Gropper. Sein bartischer Dialog mit Philipp Melanchton*, Aschendorff, Münster 1974; K.-H. zur MÜHLEN, *Die Einigung über die Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541 - ein verpaßte Chance?*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 76 (1979) 331-359.

I COLLOQUI DI RATISBONA:  
L'AZIONE E LE IDEE DI GASPARE CONTARINI  
(Tavola rotonda)

Intervento di  
PAOLO PRODI

1. La tavola rotonda corrisponde a una tipologia letteraria, ad uno schema retorico che ha alcune caratteristiche particolari: da una parte concede più libertà, più improvvisazione (non può essere come una relazione precedentemente fissata e scritta) perché deve permettere un interscambio, una certa elasticità tra i protagonisti; dall'altra presuppone una dialettica, una diversità di posizioni: presuppone cioè che ciascuno reciti una sua parte differenziata da quella degli altri già nella impostazione accentuando anche retoricamente le diversità per far meglio risaltare il quadro d'insieme risultante. Il mio compito qui è quello di introdurre nel discorso di Ratisbona le «ragioni della politica»: questo farò volutamente mettendo in ombra anche più del necessario e del lecito le ragioni della teologia. A correggere il tiro penseranno certamente i miei partners. Credo sia facile intuire che non dirò cose nuove: mi limiterò alla lettura di alcune testimonianze che ritengo particolarmente significative per la comprensione storica degli avvenimenti dando per scontate le narrazioni generali note a tutti gli studiosi.

2. Penso infatti che i giorni di Ratisbona (in senso stretto dal 28 aprile al 22 maggio 1541) siano uno dei punti più illuminati della storiografia: per essi, nonché per il periodo preparatorio e per le polemiche successive, possediamo centinaia di documenti editi che ci permettono di mettere alla luce ogni angolo. Non credo che potremo scoprire in futuro nuove fonti, nuove documentazioni che ci permettano di modificare sostanzialmente i dati ora conosciuti: possiamo soltanto variare l'angolazione delle riprese e (ovviamente) l'interpretazione delle testimonianze stesse. Anche queste del resto hanno sviluppato dagli ultimi decenni del secolo scorso tutte le loro potenzialità avendo come centro (e non poteva

essere altrimenti) la figura stessa di Gasparo Contarini. Senza poter procedere per mancanza di tempo, ad una rassegna delle varie posizioni, mi limito ad accennare con un *flash* alle ultime (in ordine cronologico), quelle dello Jedin e del Matheson. Jedin conclude il saggio su *G. Contarini e il contributo veneziano alla riforma cattolica* con la frase: «E anche il fallito tentativo di unione di Ratisbona che voleva far diventare possibile l'impossibile, non furono: il suo fallimento giustificò la linea di separazione poi seguita dal Concilio di Trento»<sup>1</sup>. Ratisbona è allo spartiacque tra la «theologische Unklarheit» pretridentina e i decreti dogmatici del concilio.

P. Matheson conclude la sua ricerca con la frase: «The dialogue between Protestantism and Catholicism at the Diet of Regensburg in 1541 did not fail. It never took place»<sup>2</sup>: i due mondi religiosi e culturali erano troppo distanti ed ogni tentativo di composizione, condotto anche all'altissimo livello al quale lo conduceva Contarini non poteva portare ad alcun risultato. Ma proprio l'esame della posizione del cardinale ci deve portare ad una maggiore comprensione delle complessità e delle differenziazioni interne di un cattolicesimo che non può essere appiattito tutto sulla linea tridentina, che si svilupperà solo in seguito. Ciò che manca in entrambe le visioni o che non è sufficientemente sviluppato o pesato è l'influsso determinante delle ragioni della politica in una vicenda che non può essere assolutamente capita, a mio avviso, su di un piano puramente teologico.

3. Non posso qui naturalmente ripercorrere la narrazione delle complicate vicende che portarono alla dieta di Ratisbona e del suo svolgimento: non farei che un riassunto di quanto già detto, dal Dittrich sino al Matheson, immiserendo ogni discorso per eccessive semplificazioni. Mi limito quindi a sottolineare alcuni spunti, alcune riflessioni, a produrre alcune testimonianze senza pretese di completezza del quadro storico.

La situazione del 1539 è talmente catastrofica per la parte cattolica in Germania che l'imperatore con la dieta di Francoforte del 1539 è costretto ad un radicale mutamento di rotta nel tentativo di ristabilire la pace in Germania per fronteggiare la Francia da una parte e il pericolo ottomano dall'altra: si apre la strada ai colloqui, anche con il favore di alcuni principi protestanti (come Fi-

lippo d'Assia) spinti da precisi interessi di consolidamento delle posizioni acquisite. Ciò che si vuole è la legittimazione teologica per la cessazione delle ostilità<sup>3</sup>.

Qual è la posizione di Roma di fronte a questa situazione? Le ragioni della politica romana sono interpretate in questa vigilia in modo insuperabile dal nunzio Giovanni Morone (uno dei più grandi politici del '500 la cui presidenza sarà la chiave di volta per la conclusione positiva del Concilio di Trento nel 1563) particolarmente in una lettera di sintesi scritta al card. Farnese da Gent, l'8 aprile 1540:

«Fra Lutherani et altri heretici sono alcuni principi, alcuni dotti et alcuni popolari: li principi seguitano le heresie, alcuni per desiderio di exaltatione sua, come il duca di Sassonia et lantgravio d'Assia et per deprimere la casa d'Austria; alcuni per arricchirsi delli beni ecclesiastici, come il predetto lantgravio d'Assia et quasi tutti gli altri, il numero de quali hor non bisogna raccontare. gli dotti peccano per vera malitia, et oltre che sono instrumenti delle passioni delli predetti principi cercano ancora il proprio commodo et honor del mondo. gli popolari, fra quali sono molti cittadini per tutta la Germania ricchi et honesti, sono stati sedutti et ingannati, et di questi alcuni s'aveggono del' error suo, ma per vergogna non ritornano, come Norimbergensi, Lubeccensi et altri, alcuni stanno ancor nell'error suo, persuadendosi far bene.

Per la reductione di tutti li soprascritti bisogna proceder' o per via di guerra, o per via di trattati amicabili di concordia, per privati conventi o per via di concilio. la guerra si potrebbe cominciare per molte iuste cause, come per disobediencia, lige et machinationi contra l'imperatore, rapine, violentie et altre simili cose, senza far mentione della religione, laqual religione non par da principio si convenga essere trattata per via di guerra; ma questa guerra è piena di difficultà et pericoli, maxime stando la poca intelligentia tra questi doi gran principi, uno de quali sempre darà fomento o a Lutherani o a Catholici, et stando ancora che tutti gli Catholici non sono ben colligati; et appresso havendo non solo la sospitione, ma la demonstratione evidente della guerra del Turco, oltre che la guerra più tosto può estinguere gli huomini che le heresie, come per adietro si è visto in Bohemia.

La seconda via delli trattati amicabili per conventi, per ragione et per esperienza non solo è pericolosa, ma ancora dannosa, perchè li conventi si fanno tra li principi et dotti lutherani, quali (come ho detto) per passione et per malitia vanno a mal camino; però non si può fare guadagno a trattare con simili persone, oltre che le loro opinionioni (fondate come dicano nella scrittura) pareno colorate, et le

nostre verità in alcuni capi non havendo aperte probationi nella scrittura sacra, alla quale sola essi vogliono credere, ma nelle tradizioni date dagli apostoli et continuate sin al presente tempo, mal si potranno confirmare, mancando l'autorità et il consenso delle nationi et essendo redate le cose in pochi, quali in parte potrebbero restare convinti, in parte non potrebbero convincere gli adversarii, dalla qual cosa seguirebbe che gli adversarii in molte propositioni restassero superiori et noi in nessuna et nondimeno non sarebbe provisto all' honor de Dio et alla salute delle anime.

Appresso essendo queste secte tanto propagate, par fuori di ragione che le cose pertinenti a tutta la Christianità siano trattate per pochi particolari et è ancora da considerare che facendosi convento privato, maxime in Germania et da Germani, sarà difficil cosa, per non dir' impossibile, trovar' huomini atti non solo de principi, ma non ancora de privati, a quali dal' una parte et l'altra possa essere commesso tanto peso, essendo per la maggior parte claudicanti; nè huomini d'altra natione sarebbero admissi et accettati da alcuna delle parti.

Resta adunque la terza via del concilio, al qual par che si rappresentino infiniti impedimenti, cioè la poca intelligentia di questi doi gran principi, l'ostinatione de Lutherani, qual non admettano l'ordinario et vero modo di esso concilio nè vogliono comparere, l'imminente travaglio del Turco et molte altre cause etiam dal canto nostro, quali come sarebbe longo, difficile et quasi impossibile connumerare, così non men difficile et quasi impossibile sarebbe convincerlo con ragioni humane, perchè non si può negare che il concilio senza la buona intelligentia di questi doi gran principi non sarà generale et, non essendo generale, potrebbe essere non solo inutile, perchè sarebbe senza essecutione, ma ancora dannoso, perchè non consentendo uno di questi principi, par che si possi dubitar di scisma et principalmente della defensione dell'obedientia della sede apostolica con essemplio et con adiuto de Inghilterra et de Lutherani et altri disviati, et se Lutherani sono ostinati nè vogliono comparere, non par che si possi sperar la lor reductione, per la quale principalmente si fa il concilio, et se il Turco farà gagliarda impresa per mare et per terra, darà tanto travaglio et spesa che con difficoltà insieme si potrà attender' alla defensione et al concilio. le qual ragioni, senza quelle che toccano a noi, hanno gran difficoltà, nè il debil giudicio mio trova come reprobare, nondimeno considerando la persona del summo pontifice et considerando che in le cose de Dio non sempre bisogna governarse con ragioni humane, et considerando il maggior danno, qual potrebbe venire lasciando le cose nel presente termine, et la necessità del provedergli, stimando esser fra molti mali da schivar gli maggiori, vengo in opinione che se celebri o si faccia tutto per celebrar' il concilio per le ragioni infrascritte et nel modo infrascritto ...»<sup>1</sup>

Con tutto ciò l'ipotesi del Concilio generale rimane irrealizzabile per la timidezza (o la paura) della curia e per i grandi conflitti internazionali tra Francia e Impero. Il tentativo dei colloqui viene attuato quasi fatalisticamente e la scelta di Contarini, come campione del mondo cattolico (come cardinale legato) viene vista da tutte le parti come la miglior soluzione anche se vi sono alcune riserve, sul piano politico, per la venezianità di Contarini stesso e l'ambigua posizione della Serenissima nei riguardi del Turco, riserve che non vanno certo taciute e che trovano riscontro nelle indicazioni dello stesso cardinal Farnese a Giovanni Morone del 23 luglio 1540:

Et perchè per le lettere di V. S. et per li avvisi di Fiandra S.<sup>ca</sup> ha inteso il desiderio che hanno dimostrato et la instantia che hanno fatta loro Maestà della venuta di mons. Rev.<sup>mo</sup> Contareno alla dieta, V. S. inanzi ad ogni altra cosa si sforzará di far capace cotesta Maestà o chi altri li paresse di bisogno con quelle vere e manifeste ragioni che ci sono, che la dilatione è nata, non perchè S. B. non sia benissimo disposta a sodisfar sempre ad ogni commodo et desiderio delle loro Maestà, dove possa farlo con honor suo, nè perchè ella tenga manco conto che non si conviene delle cose di Germania o della religione, ma per il rispetto del accordo novamente seguito tra Venetiani e'l Turco, el quale si scoperse a punto nel tempo disegnato alla partita di S. S. Rev.<sup>mo</sup>, et questa consideratione che per esser la persona del legato di quella patria et d'una casa della autorità che si sa, potesse in qualche modo per questo accidente nuovo diventar sospetta a S. M.<sup>ca</sup> Ces. ... è rimasa dunque S. S. Rev.<sup>mo</sup> insino alla risposta predetta non parendo conveniente che la si partisse di Roma con dubio di haver' a tornar' indietro, et hora non si move, sì per non esser più in tempo alla dieta, et sì perchè la stagione del' anno, et la qualità del'aere più del solito mal temperata, non comporta che S. S. Rev.<sup>mo</sup> pigli un disagio tanto grande, et con tanto et così manifesto pericolo della sanità, quanto V. S. sa bene esser' il partir di Roma a questi tempi, aggiungendosi a ciò la poca speranza (per quanto fin qui si vede), che la venuta costi di S. S. Rev.<sup>mo</sup> fusse per partorir' alcun buon frutto. starà ben preparata alla partita per moversi subito in caso che, come V. S. scrive esser' opinione di qualchuno, dal fine di questa dieta ne nascesse un' altra, purchè per il progresso et modo di trattar questa et per li altri segni S. S.<sup>ca</sup> vegga, che le cose della religione vadino a buon camino, di sorte che lo evento si possa sperar tale, che la union christiana et l'honor della sede apostolica in cambio di augumentarlo non se diminuisca. Questo è quanto mi occorre scrivere a V. S. circa il tardare che ha fatto mons. Rev.<sup>mo</sup> Contareno ...»<sup>1</sup>.

I colloqui sono rinviati continuamente durante il 1540: da Spira ad Hagenau e nell'autunno a Worms (dove qualche dibattito comincia in modo informale) poi finalmente a Ratisbona congiuntamente con una dieta imperiale per l'inizio del 1541. La candidatura di Contarini a legato rimane sempre la più solida in tutti questi mesi: le sue doti di carismatico, saggio mediatore, il suo rapporto personale con Carlo V, la sua lunga esperienza diplomatica lo rendono insostituibile anche se sin dall'inizio è chiaro a tutti che egli non è portavoce del papa ma porta con sé anzi un conflitto irrisolto proprio perché crede ancora nell'ipotesi di unione religiosa, mentre per Paolo III la priorità è certamente nella difesa dell'autorità della Chiesa romana. La partenza da Roma avviene in gennaio e le istruzioni del 28 gennaio con la chiara limitazione dei poteri del legato danno già un'idea molto evidente della sua condizione <sup>6</sup>:

«... nihil contra Dei honorem et nostram atque huius Sanctae Sedis auctoritatem (unde universalis ecclesiae salus maxime pendet) nec facturam nec fieri permissuram: si tamen (quod Deus per suam misericordiam avertat) humani generis hoste in contrarium operante aliquid secus faciendum praesentires, id pro virili tua impedire ac interrompere omni studio procurabis, tum aliis bonis rationibus, M<sup>o</sup> Suae per te adducendis, tum propositione universalis concilii, quod peculiare et solitum contra haereses et schismata ecclesiae antidotum et remedium semper fuit.

Et ne fortasse hoc quod proponimus, M<sup>o</sup> Suae novum aut mirum videatur, quasi rem sibi (non facta universali Christianorum pace) impossibilem afferamus: dices, si M<sup>o</sup> Sua et alii Christiani reges et principes vere causam fidei et prope collabentis religionis nostrae amant (pro qua etiam sanguinem effundere tenentur), posse eos et iure merito debere omni ope et studio praedictam inter se universalem pacem (unde omnia bona procederent) procurare ac etiam facere, aut si id sorte mala fieri nequit, saltem per mutuos salvos conductus suorum regnorum et dominiorum episcopos, etiam bellis non obstantibus (ut alias in huiusmodi casibus contigit), ad generale concilium mittere, quo legitime congregato non solum haereses et schismata ab ecclesia cum Dei auxilio tollentur, sed et reges et principes praedicti per bonas sanctae synodi ad Deum preces et ipsi faciendas hortationes et admonitiones non solum ad perpetuam inter se concordiam, verum etiam ad generalem contra infideles expeditionem capessendam (quod per alia generalia concilia saepe factum est) facile inducentur. Si igitur Caes. M<sup>o</sup> alia via res Germaniae, salva et illaesa religione, componi posse non speret, ad tol-

lenda impedimenta, quae celebrationi concilii obstant, modo quo supra diximus, attendere potius deberet, cum sit sanctae Romanae et universalis ecclesiae advocatus, quam ad aliqua eidem ecclesiae perniciose vel committenda vel permittenda ullo pacto condescendere.

His autem nostro nomine rationibus allegatis, si videres te hac in parte non posse proficere, tunc et eo casu cum quadam modesta animi alacritate et dexteritate significabis Caes. et regiae M<sup>o</sup> et aliis, quorum interesse existimabis, te non solum in ea, quae supra diximus, mala consentire non posse nec debere, sed ne testem quidem eorum velle esse, quinimmo ne talia fiant, nostro nomine et auctoritate (quam tibi ad hoc ex nunc prout ex tunc damus) maxime prohibebis, aut si (quod Deus nolit) facta fuerint, improbabis, damnabis et cassa irritaque et damnata decernes et praesentiam tuam a loco, ubi et quando ista mala agerentur, subtrahas nec tamen ab aula seu comitatu Caes. M<sup>o</sup> absque novo mandato nostro discedas. Quod autem supra diximus, itidem facies, ubi Caes. M<sup>o</sup> non solum aliqua (quod persuaderi non possumus) cum fidei detrimento aut universalis ecclesiae scandalo perperam fieri permetteret, sub eo praetextu, quod omnia ad futuri generalis concilii iudicium remitterent[ur] (nam et hoc a Lutheranis et nonnullis etiam, qui Catholicorum nomine censentur, tentari et veluti scutum quoddam multis iam malefactis et posthac faciendis praetendi intelleximus), verum etiam, ubi M<sup>o</sup> Sua concilium ipsum generale non nisi in Germania celebrandum permetteret, quod saepe a Germanis iam per tot annos efflagitatum quam absurdum sit ac a ratione alienum, et quam cum nostrae auctoritatis et reliquarum omnium nationum Christianarum iniuria ac in perniciem animarum fieret, nemo non videre potest et facile iudicare: si concilium huiusmodi in Germania celebraretur, Lutheranos suas haereses contra universalis ecclesiae sacrosanctae dogmata et laudabiles ritus facile defensuros et pro suo arbitratu earum approbationem consecuturos. Quae omnia utpote mala et omnibus abominanda non solum, quoad eius fieri poterit, prohibebis, sed si fierent, manifeste detestaberis et contra ea (ut supra dictum est) protestaberis. ...».

Morone con la sua solita intelligenza smaliziata più volte sollecita la venuta di Contarini, si compiace della sua partenza: «la presenza del quale, quantunque non si possi sperar da questa Dieta molto bene, nondimeno è più che necessaria almeno per schifare l'estremo male» <sup>7</sup>.

In realtà Morone nonostante il suo razionalismo, quasi cinico per la sua sincerità, cerca anche in questi mesi di spingere Roma alla Riforma e alle necessarie concessioni alle chiese di Germania, come comunione *sub utraque* e matrimonio dei preti: tutto dipen-

de dai principi e quelli cattolici non sono da meno di quelli protestanti; se si andrà al colloquio, Carlo V sarà costretto a cedere. Contarini arriva a Regensburg l'11 marzo ma per più di un mese non si combina nulla per ritardi, cacce ecc. Ma il 28 aprile il Morone può già scrivere a Roma della *leadership* che Contarini ha già conquistato sul non facile gruppo dei teologi cattolici e la sua soddisfazione cresce con lo svilupparsi dei colloqui:

«... et il R<sup>mo</sup> Legato satisfa ad plenum con ogni bontà, prudentia et dottrina, et sono ridutte le cose in termine, che li trè Catholici in tutto penderanno dalla volontà di S. S<sup>mo</sup> R<sup>mo</sup> circa gli dogma et il Dottor Ecchio, qual o per particular zelo della Religione, o per odio delli adversarii, o per una certa professione d'esser sempre stato antesignano contra di loro, et anche per propria persuasione della memoria, dottrina et ingegno suo, pareva voler esser il moderator, anzi legislator di tutti queti negotii, con mala contentezza d'ogn' uno, per mostrarsi alquanto contentioso, ove non bisognava, si lascia trattar da S. S<sup>mo</sup> R<sup>mo</sup> con mansuetudine straordinaria, et in mia presentia S. S. R<sup>mo</sup> due volte in molti punti di philosophia et theologia senza gran contentione l'ha rimesso dalle opinioni sue quantunque forti antique et molto radicate. Spero, ch' ancor Lutherani si lasceranno ridur (come Mons' di Granvella mi ha dato intentione) a venir alla presentia di S. S<sup>mo</sup> R<sup>mo</sup> per il bon concetto, qual pigliano di lei, et forse concederanno alla qualità della persona, quel che fin qui non hanno voluto conceder alla dignità del luoco, et per quel primo si stabilirà quest' altro, perchè molte volte adviene, che gl' huomini non manco honorano le dignità di quel che facciano le dignità gl' huomini.

... La sodisfattione, qual si ha del R<sup>mo</sup> Legato, ogni hora cresce, et Mons' di Granvella et gli altri Ministri dicono, ch' Iddio per sua bontà l'ha creato a questo effetto, perchè si porta con grandissima mansuetudine, prudentia et dottrina, nella quale (pace d'ognuno) è reputato avanzare tutti gl' altri, quali sono in questo luoco, di maniera che gli adversarii istessi cominciano non solo ad amarlo, ma ancora a reverirlo con grande honore di N. S. et de quella Santa Sede Apostolica»<sup>5</sup>.

4. Non entro nemmeno nell'andamento interno dei lavori sul quale penso si estenderà l'analisi degli altri relatori di questa tavola rotonda. I colloquianti sono, com'è noto, Eck, Gropper e Pflug da parte cattolica; Melantone e Bucero da parte protestante; presidenti-mediatori Granvelle e Federico conte del Palatino. Dal 28 aprile al 2 maggio la discussione (sulla base di un testo informale elaborato a Worms e che verrà poi chiamato «Il libro di

Regensburg») verte su *de justificatione*, con la conclusione positiva del noto accordo; segue l'inizio della discussione sull'autorità della Chiesa e sull'interpretazione della Scrittura, subito sospesa il 4 maggio; poi la discussione sui sacramenti e in particolare sull'eucaristia e transustanziazione con il chiarimento dell'impossibilità di una formula di concordia e la definitiva rottura: il 22 maggio il colloquio di religione è finito e la discussione si trasferirà nella sede politica della dieta con la presentazione delle conclusioni agli stati e le lunghe trattative per il compromesso finale tra imperatore e principi per la pubblicazione del *recesso* a cui accenneremo più avanti. Certo è, per tornare al colloquio, che sui sacramenti e sull'autorità della Chiesa romana la posizione di Contarini è molto decisa: nessun compromesso o accordo «palliatto» è possibile, le concessioni ambigue rappresentano il peggiore dei mali. Su di un punto solo vorrei fermarmi un istante: Morone e Contarini di perfetta intesa operano perché la spaccatura non solo sia chiara e non equivoca nelle sue motivazioni in modo da non ritorcersi contro la Sede Apostolica, ma non avvenga sul primato papale, sul problema dell'autorità del papa ma su altri punti, nodali per la dottrina cattolica: Roma non è tanto d'accordo poi finisce per accettare, almeno dal punto di vista tattico, l'utilità di questa impostazione. Basta un'occhiata alla corrispondenza del Contarini stesso da Regensburg per essere persuasi. Particolarmente interessanti sono le lettere al card. Farnese dell'11, 13, 18 e 23 maggio 1541:

«... A me pare R. mo Sig. re che in questo colloquio procediamo talmente, che d'alcuno mai si possa dire che N. S. re ovvero la S. ta Sede Apostolica lo abbia interrotto per non amare la concordia, si come spesso ne hanno per l'adietro calunniati. Ma se si romperà li Cesarei o vero li Protestanti lo romperanno o vero essa verità dalla quale se volessero recedere si farà chiara (...) io mi fidarò in Dio, starò saldo nella verità e procederò con l'aggiuto di Dio per modo che il mondo mai potrà incolpare la sede apostolica come perturbatrice della concordia et della pace, ma ben conservatrice delli dogmi christiani (...). Bisognava star saldi in tre punti. Il primo mantenere in tutto e per tutto la verità della fede; il secondo non si lasciar ridurre ad esplicare il senso cattolico con parole ambigue poichè nasceva da questo senza dubbio maggior scissura et discordia che prima. Il terzo di procedere con via et modo che tutta la Germania et Christianità conoscesse la discordia non procedere nè dalla Sede Apostolica nè

da Cesare, ma dalla pertinacia loro nella falsità (...). Hanno poi conferito de ordine hierarchico ecclesiae, dove si tratta delli vescovi et arcivescovi, et tandem del primato del pontefice; qui hanno detto che laudano tutto quest'ord<sup>me</sup>, ma che non sanno come li loro vescovi qui in Germania possono essere vescovi che significa soprintendenti, non attendendo essi punto ad alcuna soprintendenza del suo grege, ben sono boni et grandi principi, ma non vescovi. Dispiacque etiam a Protestanti questo vocabolo, «hierarchico» dove s'inclode principato, il quale nome pareo loro tirannico, cosa certe ridicolosa et vorrebbero che si dicesse de ordine ecclesiastico. Quanto al primato del pontefice per quanto costoro mi hanno riferito non fecero molta difficoltà ...»<sup>9</sup>.

In quest'ultima lettera c'è la radice, a mio avviso, di un possibile approfondimento rispetto alle interpretazioni tradizionali di Ratisbona: il rifiuto del «principato» ecclesiastico da parte dei principi e vescovi della Germania e la posizione equivoca in cui si trova il papato nel sostenere i principati ecclesiastici di fronte allo Stato moderno. Non si tratta di accuse di corruzione o di cedimento agli interessi temporali (anche se alla più estrema propaganda protestante è più conveniente insistere sulla corruzione della corte romana anziché discutere la prassi della «corte» in se stessa) ma di una messa in questione dell'intera posizione politica del papato e di quella parte dell'episcopato che rivendica ancora la conservazione di prerogative statali. Le conseguenze politiche sono enormi ma prima di accennarne desidero soltanto dire che Contarini era consapevole, in modo tradizionale e non molto profondo, del problema; l'autorità del pontefice in quanto tale non dipende che da Dio — egli dice nella conclusione del *De potestate pontificis* — per quanto storicamente l'impero abbia potere su di lui come principe di Roma:

«... Nec ostat his que diximus, quod Costantinopolis Imperatores Pontifices Romanos confirmabant, quasi ab Imperatoribus potestatem haberent, non a Deo. Nam nullus sanae mentis putauerit potestatem Pontificis, qua gerit vicem Christi, ab Imperatore pendere. Sed quoniam Pontifices ab Imperatoribus habuerant urbis Romae Imperium, quo res Italiae maxime nitebatur, ideo praeter clerum Romanum et populum requirebatur etiam Imperatoris suffragium ad Pontificem eligendum, eius tamen autoritas, quatenus Pontifex est, non princeps Romanus, a Deo est non ab homine aliquo. Cum ergo historia, ratio, et evidentissima Christi oracula nobis ostendant a Christo Dei filio datam esse Romano Pontifici autori-

tatem, & potestatem hanc, qua vicem Christi gerit, nullus nisi pertinax, et qui partes, quas temere suscepit, tueri velit, inficias iuerit, Christiani hominis esse fateri, et credere Pontificis potestatem non ab hominum consensu pendere, sed divinitus produisse»<sup>10</sup>.

È la teorizzazione del discorso da lui già fatto come ambasciatore veneziano a Clemente VII nel 1529 e che ho riportato in altra sede: lo Stato pontificio come «aggiunto», accessorio al papato<sup>11</sup>.

5. Per questo lo scenario politico ha un peso determinante nella vicenda di Ratisbona e non rappresenta soltanto un fondale scenico di liti, intrighi e tentativi di mediazioni. La lotta per cui si combatte a fondo è su questo: da una parte i principi protestanti con i loro consiglieri cercano di portare a compimento la formazione delle Chiese territoriali con il loro inglobamento nello Stato cercando di conquistare anche il massimo di autonomia dall'Impero; da parte di Roma non si deve soltanto lottare contro i principi protestanti ma anche contro parallele tendenze dei principi cattolici che sembra mirino agli stessi risultati dei protestanti con altri mezzi. Per Contarini i principi cattolici vogliono solo imitare i protestanti facendo la guerra con i denari del papa: «... così vorriano essi farsi grandi con l'arme, essendo capi catholici, et, non havendo un quattrino, pensano di fare la guerra con li denari di N.S. re et delli clerici di Germania ...»<sup>12</sup>. Del resto anche Morone aveva scritto allo stesso Farnese il 17 marzo: «Tutte le parti attendono sotto pretesto della religione alli soi privati interessi et commodi»<sup>13</sup>. Solo dopo il fallimento del colloquio Morone e Contarini si danno da fare per promuovere la lega cattolica anche se tra mille dubbi e perplessità. Lo stesso Carlo V ribatte sul tema: «Quanto poi alla lega de cattolici disse, questi che si chiamano cattolici, come sono li duchi di Baviera, ne restano però di spogliare la chiesa per diverse vie ...»<sup>14</sup>.

Se poi si allarga l'orizzonte al di fuori della Germania il panorama si chiarisce (o si incupisce) notevolmente. In Italia negli stessi mesi del colloquio di Ratisbona si acutizza la lotta tra Ascanio Colonna e Paolo III: il peso di questa vicenda nelle relazioni tra Roma e Carlo V è molto superiore a quanto comunemente si crede; il papa nonostante tutte le dichiarazioni in contrario è convinto che dietro Ascanio ci sia l'appoggio voluto dell'imperatore e cerca di condizionare al ritiro di quest'appoggio la sua posizione

a Ratisbona. Anche dalla nunziatura di Francia (l'osservatorio del nunzio Girolamo Dandino è interessante anche per il suo silenzio quasi completo sugli aspetti religiosi del colloquio, aspetti ritenuti in certo qual modo secondari) si pone il problema come un problema di equilibrio europeo e si applaude allo «scorno» dell'imperatore<sup>15</sup>.

La Francia ha paura di una pace tedesca; il papa come capo di Stato punta sulla neutralità per difendere lo Stato pontificio (dopo l'esperienza del sacco di Roma) e non può in ogni caso schierarsi a fianco dell'Impero perché la sua paura di fondo è proprio quella di venire trasformato in un cappellano di Carlo V. Queste sono le posizioni quando, finiti i colloqui religiosi, la palla passa di nuovo ai politici nella dieta a partire dall'8 giugno. Già il 9 giugno il Morone scrive al Cervini il suo dispiacere per aver avuto ragione, nel suo pessimismo, e per il fallimento del suo tentativo di adeguarsi all'ottimismo del Contarini:

«Quanto al fatto della religione, sappia V. Rev<sup>ma</sup> S. per certo ch' io non manco al debito in ricordare quanto me occorre al Rev.<sup>mo</sup> legato, et intendere li trattati per diverse vie, et advisarne S. S. Rev<sup>mo</sup> et dargli le scritte, ma parlo et scrivo sobriamente, prima perchè poco importa et poi per mia disgratia son reputato inimico della pace, il che Dio sa, quanto è contrario al vero, purchè la pace fusse christiana, doppo etiam perchè subodoro (et non posso pensare, da onde si venghi) che qui si sa assai di quel che si scrive a Roma, ma non resto per questo di fare il debito quanto posso, schiffando il mio danno, ma non lasciando però il beneficio publico fin a quel termino che si conviene a me, trovandosi qui il Rev<sup>mo</sup> legato, nè credi V. Rev<sup>mo</sup> S. che de mia volontà in niuna cosa si passano li termini scritti da Roma, et son certo ch' e Rev<sup>mo</sup> legato fa il medemo in quel ch' io vedo et penso lo faccia in tutto, non ostante che la molta bontà de S. S. Rev<sup>mo</sup> gli ha fatto alcuna volta credere, che ogn' uno sia buono et vadi a buono camino et ha anchora fatto ch' io contra l'esperienza propria et contra la ragione ho voluto (come si fa in le cose della fede) captivare l'intelletto mio et tribuendo poco al mio giudicio dar' intendere a me stesso quel che non potea capire et soprannaturalmente credere che si potesse fare qualche bene, havendo però per adrieto sempre creduto et scritto il contrario, come hora credo et dubito che tutto il mondo vederà, cioè che, o non si farà concordia, il che non sarà senza maggiore danno, o si farà con grandissima rovina della religione, et questo sarà il frutto delli trattati»<sup>16</sup>.

6. Nella dieta del giugno-luglio la rappresentanza pontificia

(Contarini e Morone sembrano agire sempre più congiuntamente) è completamente spiazzata di fronte al correre degli avvenimenti e alle pressioni impellenti della politica dell'imperatore. Una strategia era stata formulata da Contarini nella lettera al Farnese del 29 maggio sino alla concessione dell'*utraque specie*:

«... Primo a me parebbe necessario in questa dieta, che si determinasse, che Protestanti non potessero prendere piu nella protezione et lega loro alcuno di quelli che hora sono Cattolici ne città, ne signore o vero gentilhomino ne alcun'altro et che fra Cattolici si fermasse bene la lega cattolica defensiva. La seconda è questo, importa il tutto che qui in Germania si facesse una buona reformatione et buona provisione Christiana, che consiste, che li vescovi con la vita et con la diligenza et con predicatori et con precettori idonei procurassero che la fede cattolica fosse insegnata, si come fanno i protestanti, li quali non mancano (in) punto alcuno di ogni diligentia in predicare, leggere et ampliare la loro setta ...

Sono scorso colla penna piu di quello che volevo, ma certamente io non mi posso contenere; ritornando dunque è necessario in queste provincie fare questa reformatione et attendere con ogni diligenza all'istruzione del popolo, è necessario anco un altro, una cosa che per quanto sono travagliato per diverse vie, è entrato in capo a questi popoli, et massime a nobili, che si faccia male a non comunicarsi sub *utraque specie*; io ragionando con molti l'ho compreso chiaramente. Alcuni vescovi catholici hanno l'istessa opinione onde è gravissimo pericolo che per questa causa sola molti et molti non si facciano Lutherani, i quali con questa concessione stariano saldi Cattolici, pero non essendo questo rito necessario e usandosi da Greci, ne è molto tempo che si usava in alcune chiese occidentali. In questo gran pericolo dopo bene et bene considerato il tutto a me pareria, che S.<sup>ta</sup> S.<sup>ta</sup> con ogni ragione potria porre questo rito in libertà di tutti li Germani, certamente questa concessione saria molto utile»<sup>17</sup>.

Ma Roma nicchia e Contarini riunendo i vescovi tedeschi, il 7 luglio ha, a mio avviso, l'ultimo grande colpo d'ala con questo primo richiamo ad una Chiesa tedesca cattolica riformata che possa essere elemento di pressione per la convocazione di un prossimo concilio generale:

«Ritorno hora a dirli dell'offitio lo quale ho fatto con questi Reverendi et Ill.mi SS.ri vescovi li quali di parere di Mons.<sup>r</sup> Reverendissimo Magontino (Albrecht von Brandenburg) convocai qui alla mia stanza alli 7 di questo (...) feci con modestia et christianissime parole un'esortazione a Sig.rie di questa santa riforma così necessaria a questi tempi, dilatandomi nelle parti necessarie con ogni mode-

stia et essortandoli per nome di N. Sig. re come V.S. Reverendissima mi scrive che io dovessi fare. Mi udirono attentamente, poi si ridussero assieme in un'altra sala, dove stettero un buon pezzo et ritornati mi fecero risposta per lo reverendo vescovo Londense (Johann von Weeze) et prima ringratiarono Sua Santità et me della esortatione paterna affermando che sempre sariano buoni figliuoli et servitori di Sua Santità et a quella santa sede. Poi mi pregorono ch'io li dovessi dare in scriptis li capi delle cose ch'io havevo detto, in ultimo poi dissero alcune bone parole della volonta bona che havevano conosciuta in me verso di loro natione et persone et m'aggiunsero con tanta instantia quanta mai saprei dire che pregano N. S.<sup>c.</sup> che presto presto e piu che presto celebrasse il concilio senza fallo alcuno perchè altramente certissimamente tutta Germania si farebbe Lutherana, non ci era alcun altro riparo che il concilio, mi pregarono in ultimo efficacemente ch'io facessi off. con la Maesta Cesarea che non affrettasse tanto la sua partita, ma che rimanesse in Germania. Jo havendoli prima detto che N. S.<sup>c.</sup> aveva proposto il concilio a Cesare et ch'era di ardentissimo animo di farlo li replicai l'istesso et promessili di far caldissimo offitio con Sua Santità, si come faccio, perchè in vero Monsig.<sup>r</sup> Reverendissimo è necessario e più che necessario che Nostro Signore celebri con ogni celerità questo concilio, altrimenti io vedo perduta tutta questa provintia e tutto il resto della Christianità in gran travaglio per questa setta Lutherana e qui bisogna metterci del buono ...»<sup>18</sup>.

Sono semi buttati e qualcosa crescerà, ma la politica ha tempi brevi e non permette che ciò influisca sulle decisioni delle diete. Carlo V è dominato dall'incubo dell'imminente ripresa della guerra contro la Francia e dall'offensiva di Solimano in atto in Ungheria: con la vittoria di Buda il 30 luglio questi conquista l'Ungheria e vano sarà il tentativo di riconquista della spedizione imperiale nel settembre-ottobre successivo. È in questa situazione che Carlo V agisce nel luglio 1541 (anche sotto la pressione della sua partenza per l'Italia e per Algeri) ottenendo dalla dieta (dopo diverse bozze respinte) l'approvazione il 29 luglio di un *recesso* equivoco, valido in realtà soltanto per i patti segreti che ne modificavano sostanzialmente le clausole ufficiali legando provvisoriamente all'Impero le varie parti in contrasto. Proprio nella misura in cui Carlo V è convinto che una riunione pacifica e duratura non è possibile, vuole una pace qualsiasi ad ogni costo nel tempo breve proprio per prepararsi alla guerra nel tempo lungo: in pratica è la concessione della tolleranza, del *cuius regio* con la contemporanea adesione alla lega cattolica e l'imbocco della stra-

da che porterà dopo qualche anno alla battaglia di Mühlberg. Ciò che è certo è che se Carlo V riesce ad evitare un completo fallimento, il legato papale esce invece sconfitto su tutta la linea, senza alcun rimedio: non certo umanamente o religiosamente, ma politicamente senza dubbio.

7. Si ritorna quindi fatalmente ad un discorso globale sul Contarini e sul suo passaggio, nel quale Ratisbona costituisce certamente il punto di svolta, verso la concezione del cattolicesimo come «fortezza assediata» e quindi verso lo spirito della Controriforma<sup>19</sup>.

Certo è che Contarini si allinea ormai perfettamente alle istruzioni di Paolo III che indicano il concilio generale come unica strada per «determinare li articoli della fede» e per «reformare quelli abusi che sono trascorsi nella chiesa» ma senza alcuna tolleranza o concessione ai protestanti<sup>20</sup>. Le stesse espressioni Contarini esporrà fedelmente all'imperatore nel colloquio finale, con una completa adesione alle istruzioni ricevute da Roma: «Io parlai a S.M. tà circa le cose di religione, pregandola, che non comportasse, che qui si facesse tolerantia alcuna ...»<sup>21</sup>. Riprendendo le magistrali riflessioni del Rückert e quelle svolte dai relatori che ci hanno preceduto, mi pare di poter terminare dicendo che qui a Ratisbona si conclude il tentativo del Contarini di trasformare l'esperienza interiore degli anni giovanili in ecclesiologia: rimane l'ansia verso la riforma della Chiesa ma da raggiungere e conseguire non tanto con un progetto organico di riforma quanto attraverso le strade misteriose in cui la grazia agisce all'interno degli animi. Si apre una frattura drammatica che io vedo come costante dolorosa, piaga aperta, mai sanata e come tale quanto mai fertile, ancora per mille strade, nel cattolicesimo tridentino e post-tridentino dei decenni e dei secoli successivi. Non è certo soltanto il passaggio dalla «theologische Unklarheit» alle definizioni dogmatiche del concilio di Trento, ma si tratta anche (e forse soprattutto) della occlusione degli spazi ampi di riflessione teologica e spirituale che avevano caratterizzato la ricerca del cristianesimo di fronte alle nuove esigenze del mondo moderno (nelle diverse tendenze ed espressioni) sotto la pressione delle ideologie e degli schieramenti politici.

NOTE

- <sup>1</sup> Espressione analoga è ripresa in H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1973<sup>1</sup>, pp. 437-438.
- <sup>2</sup> P. MATHESON, *Cardinal Contarini at Regensburg*, Oxford 1972, p. 181.
- <sup>3</sup> *Ibid.*, p. 27.
- <sup>4</sup> *Nuntiaturberichte aus Deutschland* s. I., 1534-59, V, a c. di L. Cardauns, Gotha 1909, pp. 153-155.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 453-454.
- <sup>6</sup> *Concilium Tridentinum* (Ed. Societas Goerresiana), IV, Friburgo Br. 1904, pp. 192-193.
- <sup>7</sup> Per la lettera al card. Farnese, datata 25 febbraio 1541, si veda F. DITTRICH, *Die Nuntiaturberichte Morones vom Reichstage zu Regensburg (1541)*, «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», IV (1883), p. 435 e passim.
- <sup>8</sup> Dispacci del Morone in data 28 aprile e 3 maggio 1541, *ibid.*, pp. 449 e 454.
- <sup>9</sup> L. V. PASTOR, *Die Correspondenz des Cardinals Contarini während seiner deutschen Legation (1541)*, «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», 1 (1880), pp. 383, 386, 391, 392.
- <sup>10</sup> *De potestate pontificis, quod divinitus sit tradita*, in *Gasparis Contareni cardinalis opera*, Parisiis 1571, p. 587.
- <sup>11</sup> P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, Bologna 1982, p. 47.
- <sup>12</sup> Lettera al card. Farnese del 30 marzo 1541, citata in MATHESON, *Cardinal Contarini ... cit.*, p. 72 n.
- <sup>13</sup> La citazione è da H. LUTZ, *Kaiser, Reich und Christenheit in Politik, Kultur und Religion in Werdeprozess der frühen Neuzeit*, Klagenfurt 1982, p. 185.
- <sup>14</sup> Lettera del Contarini al card. Farnese, 19 giugno 1541, in PASTOR, *Die Correspondenz* cit., p. 483.
- <sup>15</sup> Si vedano i dispacci del Dandino da Blois del febbraio-maggio 1541 in *Correspondance des nonces en France. Capodiferro, Dandino et Guidiccione. 1541-1546*, a c. di Lestocquoy (*Acta Nuntiaturae Gallicae*, 3), Rome-Paris 1963, pp. 40-57.
- <sup>16</sup> *Nuntiaturberichte ... cit.*, V, p. 65.
- <sup>17</sup> PASTOR, *Die Correspondenz ... cit.*, pp. 475-76.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 491-492: lettera al card. Farnese, 9 luglio 1541.
- <sup>19</sup> Cfr. MATHESON, *Cardinal Contarini ... cit.*, p. 163.
- <sup>20</sup> Lettera del card. Farnese del 7 luglio, in *Nuntiaturberichte ... cit.*, VII, p. 23.
- <sup>21</sup> Contarini al Farnese, 22 luglio, in MATHESON, *Cardinal Contarini ... cit.*, p. 168 n.

I COLLOQUI DI RATISBONA:  
L'AZIONE E LE IDEE DI GASPARE CONTARINI  
(Tavola rotonda)

Intervento di  
PAOLO RICCA

1. *Lo spirito di Ratisbona*

C'è un interesse storico a rivisitare, alla luce dei risultati dell'indagine storiografica recente, i colloqui di Ratisbona del 1541 e il ruolo svolto dal card. Contarini<sup>1</sup>. Ma c'è anche un interesse ecumenico, perché *mutatis mutandis* i colloqui di Ratisbona, che allora si conclusero con un insuccesso, rivivono oggi in un gran numero di dialoghi bilaterali e multilaterali, che caratterizzano la fase attuale dei rapporti tra le varie confessioni cristiane, le quali, da circa 25 anni e più, stanno dando vita a una sorta di Ratisbona permanente o Ratisbona prolungata. Sarebbe interessante mettere a confronto i colloqui del 1541 con quelli moderni e in particolare studiare le ragioni dell'insuccesso di allora e quelle dei successi (almeno parziali) di oggi. Ma questo esula dalle finalità della nostra 'tavola rotonda': il compito dello storico non è di attualizzare il passato ma di decifrarlo. Può però non essere inutile ricordare che, a dispetto del fallimento di allora, lo spirito di Ratisbona ha ripreso nel nostro tempo a soffiare con forza e comincia forse proprio in questi anni a portare i frutti attesi invano nel 1541. Ma appunto: il passato non è mai veramente passato finché rivive nella memoria dei vivi; tanto meno lo è quando rivive nella loro storia.

I limiti di tempo propri di un intervento accanto ad altri nel corso di una 'tavola rotonda' impongono una concisione estrema, che talora potrà parere eccessiva, ed obbligano a concentrarsi — anche qui in termini molto succinti — sugli aspetti essenziali della questione. È quanto cercheremo di fare.

## 2. Una situazione teologica fluida

Gasparo Contarini, fedele fino in fondo al papa e alla curia ma anche sensibile a talune istanze evangeliche fondamentali del movimento di riforma avviato da Martin Lutero, è per molti versi un personaggio emblematico, che riassume ed esprime le posizioni, le speranze e le contraddizioni di una parte cospicua e significativa, anche se alla fine perdente, del cattolicesimo della prima metà del 16° secolo — un cattolicesimo evangelico o evangelismo cattolico in bilico tra una forte esigenza di riforma interna giudicata indilazionabile, e le esitazioni davanti alle scelte della riforma 'protestante' avvertita come troppo radicale. I colloqui di Ratisbona, di cui Contarini fu lo «*spiritus rector*»<sup>2</sup>, racchiudono in sé il paradosso di essere stati il luogo e il momento del massimo avvicinamento tra le due parti già contrapposte della cristianità occidentale («Mai la cristianità occidentale divisa sembrò più vicina a ritrovare la sua unità»<sup>3</sup>), e allo stesso tempo il luogo e il momento della rottura praticamente definitiva. Contarini è allo stesso tempo molto vicino e molto lontano dal protestantesimo. Non stupisce che l'Inquisizione lo abbia sospettato e accusato di cripto-luteranesimo, censurando (però solo nel 1589) il suo scritto sulla giustificazione. D'altra parte non stupisce neppure che l'accordo in un senso miracolosamente raggiunto a Ratisbona sull'articolo della giustificazione non solo sia stato respinto tanto a Roma quanto a Wittenberg, ma a Ratisbona stessa non abbia avuto séguito, quanto meno non abbia prodotto i frutti che sarebbe stato legittimo attendersi e che probabilmente Contarini stesso si attendeva.

Quel che va ricordato e forse sottolineato è che nel 1541 le ortodossie confessionali non erano ancora state fissate e i relativi fronti cattolico e protestante non si erano ancora irrigiditi. La situazione teologica era ancora relativamente fluida o aperta e nulla di irreversibile era ancora accaduto. L'assetto futuro della cristianità occidentale non era ancora stato deciso. Perciò le qualifiche di 'cattolico' e 'protestante', a cui non si può non ricorrere, vanno adoperate nella consapevolezza che nel 1541 esse individuano realtà parzialmente diverse da quelle che esse individueranno 20-25 anni più tardi. Il processo di confessionalizzazione della cristianità occidentale, in corso da un ventennio e più, era tutt'altro

che concluso. Non solo il cattolicesimo romano non aveva ancora ricevuto la sua impronta tridentina ma anche il luteranesimo e il calvinismo erano ancora alla ricerca della loro definitiva sistemazione confessionale: per il luteranesimo essa avverrà intorno al 1580 e per il calvinismo intorno agli anni 1560. Nel 1541, le qualifiche 'protestante' e 'cattolico' erano più aperte e meno rigidamente definite di quanto non lo siano diventate in seguito. Posizioni considerate ancora ortodosse dal punto di vista cattolico (come quella, appunto, delle due giustizie e della doppia giustificazione) saranno poi sconfessate come tali (il concilio di Trento la condannerà esplicitamente). Sull'altro versante, posizioni che un Bucero, ad esempio, si sentiva, a Ratisbona, di accreditare come 'protestanti' (addirittura — sembra — una sua disponibilità ad accettare la nozione di transustanziazione, a patto che la si intendesse e spiegasse come 'trasformazione spirituale' o 'mutazione mistica') identificheranno pochi anni o decenni più tardi punti di vista e di fede tipicamente ed esclusivamente cattolici.

Una situazione teologicamente fluida come quella ora evocata rese allora possibile un accordo teologico impensabile nei decenni futuri e che, per quanto parziale e precario, resta oggi ancora significativo. La rottura tra protestantesimo e cattolicesimo romano poteva essere evitata, *in extremis*? Ratisbona dev'essere considerata, retrospettivamente, come una grande «occasione mancata»<sup>4</sup>, l'ultima prima della separazione definitiva? Probabilmente no. La ricomposizione nell'unità della coscienza cristiana lacerata non era più possibile, ma non tanto perché «era già troppo tardi»<sup>5</sup> (una Ratisbona anticipata di un decennio o di un ventennio non avrebbe verosimilmente avuto un esito diverso), quanto perché nelle due parti in causa le ragioni della verità (cioè di quella che ciascuna parte confessava come verità cristiana irrinunciabile) contavano di più delle ragioni dell'unità. 'Unità' significava allora, per ciascun interlocutore, vittoria palese o segreta del proprio punto di vista. Per nessuna delle due parti la verità stava oltre la propria posizione. Del resto la Riforma protestante aveva posto la fede cristiana, e quindi la chiesa nel suo insieme, davanti a degli *aut-aut* che lasciavano (e lasciano) poco spazio a posizioni intermedie. La rottura, in realtà, si era già consumata intorno agli anni Venti. Eppure, il parziale accordo di Ratisbona è un fatto eloquente: esso attesta che la spaccatura della chiesa d'Occi-

dente non è avvenuta di colpo; è il risultato di un lungo e lento processo, nel corso del quale la 'impossibile possibilità' di una ricezione della Riforma di Lutero da parte della chiesa cattolica del tempo prese corpo a più riprese nella speranza e negli sforzi di uomini come Gasparo Contarini e non pochi altri, sui due fronti, e sfociò in iniziative unitarie come i colloqui del 1541, che non diedero i frutti sperati non perché tardive ma perché premature. Ratisbona è fallita non perché è avvenuta troppo tardi ma troppo presto.

### 3. *La teologia di Contarini*

Già nel 1872, in un saggio apparso su *Archivio Veneto*, Giuseppe de Leva formulava le tre ipotesi principali intorno a cui si è polarizzato il dibattito storiografico su Contarini fino ai nostri giorni. Heinz Mackensen, in uno studio del 1960 sul ruolo teologico di Contarini a Ratisbona, le ha riprese e riproposte, con qualche variante nella formulazione<sup>6</sup>.

La prima ipotesi è quella di un Contarini vicino alle posizioni luterane. Pur utilizzando una terminologia ancora largamente debitrice della teologia tradizionale, il discorso di Contarini tenderebbe verso una sostanziale accettazione del punto di vista della Riforma. Il suo ruolo teologico a Ratisbona sarebbe stato dettato dal suo orientamento cripto-luterano di fondo. È questa la posizione sostenuta, tra gli altri, da Theodor Brieger con molto calore e molta dottrina, in una sua bella e documentata monografia di oltre un secolo fa<sup>7</sup>. Contarini era, secondo Brieger, «il capo della tendenza evangelica all'interno della vecchia chiesa italiana»<sup>8</sup>; c'era in lui «una disposizione d'animo religiosa che sotto diversi profili merita di essere chiamata evangelica»<sup>9</sup>. Certo, Contarini non s'identifica con l'evangelismo luterano. Egli è e resta fino alla fine cattolico convinto e fedele. Dopotutto, è un cardinale! Com'è noto c'è una sua produzione teologica, anche di tipo controversistico, in cui spiccano uno scritto in difesa del papato ed una *Confutatio Articulorum seu Quaestionum Lutheranorum* del 1532, che è una risposta e confutazione cattolica dei principali articoli della Confessione di Augusta. Alcuni critici, come il Matheson, attribuiscono scarso peso al pensiero teologico, compreso quello con-

troversistico, di Contarini considerandolo «privo di qualsiasi originalità» e chiedendosi «come mai il suo lavoro teologico sistematico sia così poco ispirato e così poco ispiratore, mentre l'uomo, la sua vita e la sua opera sono così piene di interesse»<sup>10</sup>. Altri però sono meno negativi ed osservano che la *Confutatio*, ad esempio, rivela «una conoscenza approfondita e una piena padronanza del tema»<sup>11</sup>, per cui diventa tutt'altro che priva di interesse o di significato la constatazione (fatta da molti) che nella *Confutatio* la critica delle posizioni luterane è piuttosto mite, e anzi diventa, per dirla con Brieger, almeno su alcuni punti, «assai più una conferma che una confutazione di Lutero»<sup>12</sup>. Tanto è vero che il cattolico Jedin si sente in obbligo di precisare: «È fuor di dubbio che Contarini ha interpretato la dottrina luterana del peccato originale, della penitenza e dell'eucaristia *troppo* favorevolmente»<sup>13</sup>.

Va da sé che il quadro non è univoco e che situazioni e personaggi presentano non poche contraddizioni. Su molti punti regnava l'incertezza e l'indecisione, e una certa confusione dei linguaggi. Certe questioni dovevano ancora maturare. Contarini stesso sembra avere più volti: «interiormente così vicino ai Riformatori» (sempre secondo Brieger)<sup>14</sup>, è anche contemporaneamente amico di Loyola e suo grande estimatore. Eppure, dice Brieger, il credente Contarini è, sul punto della giustificazione, un luterano. L'articolo 5 dell'accordo di Ratisbona, che parla della giustificazione, può essere considerato «un prodotto dello spirito contariniano»<sup>15</sup>, anche se non si può dimostrare che sia materialmente uscito dalla sua penna. Il pensiero di Contarini sulla giustificazione è comunque esposto con ogni desiderabile chiarezza nel *Tractatus seu Epistola de justificatione* apparso a Ratisbona nel maggio del 1541, a commento e in appoggio all'articolo 5: vi compare, secondo Brieger, «la genuina dottrina evangelica della giustizia mediante la fede»<sup>16</sup>. Conclusione: «È indiscutibile che a Ratisbona la Riforma di Wittenberg e la corrente riformatrice della vecchia chiesa italiana si sono date la mano»<sup>17</sup>.

Questa è, a grandi linee, la prima ipotesi: quella di un Contarini che, come cattolico, sostiene e difende una dottrina della giustificazione sostanzialmente luterana, e cioè: l'uomo è giustificato per fede senza le opere; queste entrano naturalmente in gioco ma solo in sede di santificazione, con ricompensa ma senza merito. Aggiungiamo che questa immagine di un Contarini cripto-luterano

è stata parzialmente rettificata da Brieger stesso in anni e studi successivi. Oggi è per lo più abbandonata. Il Matheson, ad esempio, conclude la sua indagine affermando non senza ragione che il luteranesimo di Contarini in fondo è un'illusione. Contarini e Lutero sono tra loro più distanti di quel che potrebbe apparire a prima vista. Non lo sono tanto sul modo di esprimere la dottrina della giustificazione quanto sul ruolo che le assegnano all'interno della fede cristiana. Mentre per Lutero la giustificazione è il perno teologico e spirituale del cristianesimo, il suo centro vitale, ciò intorno a cui tutto ruota e da cui tutto dipende, per Contarini la sua portata «è circoscritta all'ambito della pietà privata, alla vita spirituale dell'individuo»<sup>18</sup>. Torneremo su questo punto ma era utile intanto segnalare, a proposito di quella che potremmo chiamare la *concordia discors* di Ratisbona, che il dissenso segreto nascosto dentro il consenso sull'articolo 5 non riguarda la formulazione della dottrina della giustificazione ma la sua posizione e funzione all'interno del sistema teologico cristiano.

La seconda ipotesi sulla teologia di Contarini è quella secondo cui egli si sarebbe allineato sulle posizioni di compromesso elaborate da uomini come Albert Pighius (ca. 1490-1542) e Johann Gropper (1503-59), esponenti della cosiddetta «teologia di Colonia»<sup>19</sup>. Al rapporto tra Contarini e questo orientamento teologico dedica particolare attenzione Heinz Mackensen<sup>20</sup>, in costante dialogo critico con la monografia di Hans Rückert<sup>21</sup>, di oltre mezzo secolo fa ma tutt'altro che invecchiata, che egli stesso considera «la migliore e più accurata esposizione dello sviluppo teologico di Contarini in generale»<sup>22</sup>. Il valore di questo lavoro è duplice: in primo luogo Rückert supera l'*impasse* cui era giunta la ricerca storiografica sulla dottrina contariniana della giustificazione «quasi ipnotizzata»<sup>23</sup> dal proposito di stabilire se essa fosse evangelica o cattolica, impostando il problema in modo nuovo, cercando cioè, con una «indagine storico-genetica»<sup>24</sup>, di far luce sulla natura della dottrina ripercorrendo le tappe del suo sviluppo; in secondo luogo, studiando la genesi e la successiva evoluzione della teologia di Contarini, Rückert ha messo bene in luce il suo tomismo iniziale e di fondo, che col passare degli anni si è indubbiamente affievolito senza però essere mai veramente superato, malgrado le nuove esperienze fatte da Contarini sia sul piano del cammino di fede sia su quello della riflessione teologica. L'in-

contro con la pietà e spiritualità del movimento cattolico riformatore italiano e il confronto teologico con Pighius, Gropper e altri, hanno aperto davanti a Contarini nuovi orizzonti spirituali, gli hanno suggerito nuovi pensieri e nuovi sentimenti. Tutto ciò però non è stato rifiuto, secondo Rückert, in un sistema teologico abbastanza organico e compatto da poter reggere il confronto critico con quello di Tommaso e anzi porsi come alternativa, almeno parziale, ad esso o come suo parziale superamento. «Egli [Contarini] non era in grado di realizzare questa impresa»<sup>25</sup>. Pesa negativamente, sulla teologia di Contarini, quella che Rückert chiama «il dramma della frammentarietà»<sup>26</sup>. A conclusioni analoghe giunge Mackensen: è vero che Contarini teologo (quello degli scritti sistematici e apologetici) è rimasto fino alla fine fortemente segnato dal tomismo, ma è anche vero che il Contarini credente (quello in particolare dell'epistolario, su cui torneremo tra poco) «rivela una fondamentale tendenza emotiva e religiosa che lo portava su una posizione per molti aspetti contraria al tomismo ma comprensiva e conciliante nei confronti del luteranesimo»<sup>27</sup>. Questa posizione però restò fino alla fine «ancora parzialmente radicata in una fiducia tomista nella ragione»<sup>28</sup> e quindi in questo senso lontana dalle posizioni di Lutero e, in particolare, del suo *sola fide*. Ci si può chiedere, sulla base della documentazione a nostra disposizione, fino a che punto la teologia di Contarini sia uno specchio assolutamente fedele della sua esperienza religiosa. Potrebbe darsi che la trasposizione dottrinale di quest'ultima non sia perfettamente riuscita e che il profilo del Contarini credente non coincida esattamente con quello del Contarini teologo: il credente potrebbe aver fatto esperienze e maturato convinzioni che il teologo non sarebbe riuscito a elaborare a fondo sul piano della sistemazione dottrinale. Potremmo così ipotizzare un Contarini larvamente «luterano» come esperienza religiosa ma invincibilmente «tomista» come impostazione teologica.

Per rispondere alla domanda se Contarini si sia fatto a Ratisbona portavoce delle posizioni di conciliazione proprie dei «teologi di Colonia», sarebbe utile poter stabilire se e fino a che punto la sua dottrina della giustificazione e in particolare della «doppia giustizia» sia maturata in Contarini a contatto con gli scritti e il pensiero di Pighius e Gropper. Era questa, in sostanza, la convinzione di Franz Dittrich, nella sua grande e tuttora insostituibile mo-

nografia su Contarini. Riprendendo punti di vista formulati alcuni decenni prima da Joseph Döllinger contro tesi opposte di Leopold von Ranke, Dittrich sostiene che «la teoria della doppia giustizia non è affatto sorta in Italia ma fu elaborata per primo da un teologo del Basso Reno, Albert Pighius»<sup>29</sup>, dal quale Contarini l'avrebbe ricavata. Al termine di un'analisi molto accurata e minuziosa delle varie fasi del dialogo teologico tra Contarini e Pighius<sup>30</sup> sui temi del peccato originale, della fede, delle opere, della giustificazione, Dittrich giunge alla conclusione che mentre non si può affermare che Contarini abbia «semplicemente adottato» la teoria di Pighius della doppia giustizia, si può invece ritenere che dialogando con lui e leggendo i suoi scritti, abbia ricevuto «lo stimolo» e l'orientamento fondamentale per la dottrina cui darà poi espressione nella formula di Ratisbona<sup>31</sup>. In sostanza, il trattato di Pighius *Sulla giustificazione, la fede e le opere* sarebbe «la fonte effettiva»<sup>32</sup> della dottrina esposta e difesa da Contarini a Ratisbona.

Secondo Rückert invece le cose stanno diversamente. È vero che Contarini ha dialogato con Pighius sulla dottrina della doppia giustizia e su altri punti correlati, ma il dialogo non è sfociato in un accordo bensì in un disaccordo. «A Regensburg e in occasioni successive Contarini e Pighius si sono disputati sulla doppia giustizia, senza che un'intesa tra i due sia stata raggiunta»<sup>33</sup>. Il confronto con Pighius può aver ulteriormente confermato Contarini nella bontà della scelta della dottrina della doppia giustizia come formula di consenso tra cattolicesimo e protestantesimo, ma questa dottrina egli non l'aveva presa da Pighius bensì da Gropper, e più precisamente dal suo *Enchiridion Christianae Institutionis*, che è l'opera, secondo Rückert, in cui «per la prima volta con ogni chiarezza viene sostenuta una doppia giustizia»<sup>34</sup>. Segue una analisi approfondita ed una accurata esposizione della nozione di doppia giustizia (la *iustitia inhaerens* e la *iustitia Christi imputata*) e dei loro reciproci rapporti, cercando di stabilire quale delle due sia per Contarini decisiva davanti a Dio: risulta che in certi testi l'accento cade sulla *iustitia imputata*, in altri invece cade sulla giustizia acquisita e praticata<sup>35</sup>. In sostanza il Contarini di Ratisbona è, per così dire, teologicamente bifronte: la fede è, per lui come per Gropper, *assensus* e *fiducia*, le due giustizie sono intimamente intrecciate l'una nell'altra, nessuna è sufficiente senza l'altra,

piuttosto si richiamano a vicenda e si inverano l'una nell'altra; le opere sono necessarie ma non sufficienti, servono a rivelare che la grazia è indispensabile; la grazia dunque è l'evento decisivo e risolutivo, mentre la nozione di merito perde consistenza, tanto che Contarini vi rinuncia del tutto. Secondo Rückert, questa comprensione della giustificazione corrisponde nelle linee fondamentali a quella di Gropper, anche se «l'accentuazione dei singoli momenti è diversa nei due»<sup>36</sup>. Ma Rückert sa anche che Contarini era stato, ben prima di avere a che fare con i «teologi di Colonia», sotto l'influenza del movimento riformatore cattolico italiano, per cui «nulla impedisce di supporre che già prima della lettura dell'*Enchiridion* di Gropper, le nozioni di *iustitia Christi* e *meritum Christi* fossero diventate importanti per lui [Contarini]»<sup>37</sup>, nel quadro della dottrina della giustificazione. Gropper cioè avrebbe confermato, irrobustito e sviluppato idee e tendenze già familiari a Contarini perché presenti nel cattolicesimo riformatore italiano. Il ruolo di Gropper resterebbe comunque fondamentale, nel senso che a lui risalirebbe la proposta teologica di Contarini a Ratisbona. Quest'ultima rifletterebbe dunque le posizioni della «teologia di Colonia».

C'è però una terza ipotesi sulla genesi e sulla fisionomia della teologia di Contarini. È sostenuta, tra gli altri, da Mackensen, il quale afferma che malgrado i contatti piuttosto intensi e certamente significativi avuti con Pighius e Gropper, Contarini non è un esponente della «teologia di Colonia», che non è stata da lui importata dal Basso Reno in Italia *via* Ratisbona. Al contrario, «la sua dottrina della giustificazione è scaturita dalle correnti teologiche di impronta paolina e agostiniana che non hanno mai cessato di esistere in Italia»<sup>38</sup> e che erano particolarmente vive nel cattolicesimo riformatore. A suffragio di questa tesi Mackensen utilizza ampiamente (e a buon diritto) le trenta lettere del giovane Contarini agli amici Quirini e Giustiniani, giovani patrizi veneziani fattisi monaci camaldolesi, scoperte solo nel 1942 e pubblicate da H. Jedin nel 1953<sup>39</sup>. Due lettere soprattutto sono importanti: la seconda della serie, in data 24 aprile 1511, in cui Contarini narra come il sabato santo di quell'anno fece l'esperienza della grazia immeritata di Dio che accoglie il peccatore in virtù della passione di Cristo «sufficiente et più che bastante», per cui Dio Padre è pronto a cancellare completamente «el debito

che io haveva contracto, ché io per me mai non era sufficiente satisfarlo»<sup>40</sup>. Secondo Jedin, s'è trattato di «una esperienza paragonabile ed apparentata sul piano dei contenuti con la 'esperienza della torre' dell'agostiniano di Wittenberg»<sup>41</sup>. La seconda lettera è l'ultima della serie ed è del 7 febbraio 1523: qui Contarini apre il suo cuore all'amico Giustiniani ed afferma, in sostanza, di aver ottenuto per fede quella stessa pace interiore e certezza di salvezza che gli avrebbe potuto dare la scelta di vita monacale; egli dichiara di esser giunto «in questa firma conclusione, la quale, benché prima io l'havesse lecta et l'havesse saputo dire, niente di meno ora per la experientia io la penetro benissimo con lo intelletto mio, cioè che niuno per le opere sue se puol iustificare ... ma bisogna rincorrere a la divina gratia la quale se ha per la fede in Iesu Christo ...». E ancora: «... bisogna che se iustificamo per la iustitia de altri, cioè de Christo, al quale coniungendose, la iustitia sua se fa nostra, né de nui stessi fidarsi in un minimo puncto, ma dire: «A nobis retulimus responsum mortis»<sup>42</sup>. Si ha effettivamente l'impressione di trovarsi qui davanti a un'esperienza analoga a quella di Lutero, e non è avventato riconoscere in essa la radice di quella componente 'luterana' presente nella formula di Ratisbona. In questo senso può non aver torto Jedin nel ritenere che «l'enigma di Ratisbona trova una spiegazione» nelle lettere ora citate<sup>43</sup>. Quanto meno viene in esse documentata l'esperienza 'luterana' di Contarini e viene provato che la sua teologia non è ripresa da Pighius e Gropper ma sgorga in fondo da un'esperienza personale, che a sua volta va collocata nell'area dell'umanesimo cristiano, che pur operando all'interno della chiesa e del credo tradizionali, era però percorso e animato da una viva pietà cristocentrica alimentata da una acuta consapevolezza del proprio peccato e da un'intima fiducia nella grazia divina. Si può quindi in conclusione concordare con la tesi secondo cui «Contarini rappresentava, su questo punto [la giustificazione] il pensiero di colui che si potrebbe chiamare il Lutero cattolico, cioè Girolamo Seripando»<sup>44</sup>.

Questa panoramica sulla teologia di Contarini a Ratisbona, pur riuscendo a descriverne la genesi, a individuare l'ambito in cui è sorta e le esperienze di cui si è nutrita, e a tracciarne il profilo essenziale, rischierebbe di darne, alla fine, un'immagine deformata se non si tenesse nel debito conto un'importante osservazione cri-

tica di Peter Matheson, per il quale — tanto vale dirlo subito — Contarini fu un «teologo dilettante»<sup>45</sup> e a Ratisbona, malgrado un clima umano disteso ed amichevole, «il dialogo non raggiunse mai alcuna profondità»<sup>46</sup>. L'importante osservazione di Matheson è la seguente: la critica storiografica è stata in genere talmente ipnotizzata (per riprendere il termine adoperato da Rückert) dall'accordo insperato raggiunto sulla giustificazione, che ha finito per interpretare il Contarini teologo e diplomatico a Ratisbona a partire da questo accordo anziché seguire il cammino inverso (che Matheson predilige e adotta), e cioè interpretare l'accordo sulla giustificazione a partire dall'azione complessiva, teologica e diplomatica, svolta da Contarini a Ratisbona. È quest'ultima, secondo Matheson, che «offre la chiave per capire come Contarini intendesse la giustificazione»<sup>47</sup>. L'accordo sulla giustificazione ha erroneamente accreditato Contarini come cripto- o semiluterano per il semplice motivo che questo accordo è stato isolato dall'insieme della trattativa, nella quale non si giunse ad accordo alcuno né sulla questione dell'autorità della Scrittura nella chiesa né sulla questione della comprensione dell'eucaristia<sup>48</sup>. Se l'accordo sulla giustificazione fosse stato un vero accordo, non avrebbe potuto non costituire una premessa sufficiente per raggiungere un accordo su questi altri punti. Il fatto che ciò non sia accaduto rivela la precarietà dell'accordo sulla giustificazione. Più che di un accordo si trattò dell'illusione di un accordo. Conseguentemente, se alla fine i colloqui fallirono, non fu perché l'articolo sulla giustificazione concordato a Ratisbona non venne approvato né a Roma dal papa né a Wittenberg da Lutero, è perché i suoi stessi artefici non furono capaci di trarne le dovute conseguenze né in sede ecclesiologica né in sede eucaristica. Il fallimento dei colloqui non è stato decretato da fuori, era in qualche modo implicito già nei testi di Ratisbona, o meglio nelle contraddizioni, meglio ancora nelle discontinuità e incoerenze che contenevano. La domanda che ci dobbiamo porre è la seguente: che senso e valore può avere un accordo sulla giustificazione che non riesca a prolungarsi in un accordo sull'autorità nella chiesa e sulla comprensione dell'eucaristia? E inversamente: quale luce, o meglio quali ombre, getta sull'accordo raggiunto intorno alla dottrina della giustificazione il disaccordo non superato sulla questione dell'autorità nella chiesa e sulla comprensione della Cena? Probabilmente Conta-

rini non ha capito in profondità la vera natura della Riforma protestante, riducendola troppo facilmente a una sollevazione della coscienza morale in una situazione ecclesiastica degradata e decadente.

Questa almeno è l'impressione che si ricava dalla conclusione della *Confutatio* del 1532, sovente e non a torto citata, proprio perché documenta bene la sostanziale incomprendimento della Riforma da parte di Contarini. Egli scrive infatti che ciò di cui c'è bisogno «per placare l'agitazione dei Luterani» e «vincere i loro errori», è solo «buona volontà, amore per Dio e per il prossimo, vera umiltà»<sup>49</sup>. Non occorrono dunque libri, discorsi forbiti («ciceroniani»), sottili argomentazioni «ma solo una vita esemplare, in umiltà e senza sfarzo, non cercando altro che Cristo e il bene del prossimo. Con queste armi, credetemi, si potrebbero facilmente vincere non solo i luterani ma anche i turchi e gli ebrei»<sup>50</sup>. Se la comprensione che Contarini aveva della Riforma nel 1541 a Ratisbona era ancora sostanzialmente quella espressa nella *Confutatio* del 1532, era inevitabile che la trattativa si concludesse con un fallimento. Da un fraintendimento così totale non poteva nascere alcun accordo duraturo, ma solo — appunto — l'illusione di un accordo.

#### 4. *L'ecumenismo di Contarini*

I colloqui di Ratisbona, così come li ha condotti Contarini, sono un piccolo capolavoro di strategia ecumenica nel senso migliore del termine. In questo senso, malgrado l'esito infausto e l'insuccesso finale, restano ancora un modello nel loro genere. Il principio-base sembra essere il seguente: ci si accordi sull'essenziale, il resto verrà da sé. Per la parte protestante, l'essenziale era la giustificazione per fede; per la parte cattolica era la natura gerarchica e l'autorità infallibile della chiesa da un lato, e dall'altro la dottrina sacramentale (in particolare la transustanziazione). Ciascuna parte cerca di venire incontro all'altra in ciò a cui essa tiene di più. A questo punto si impongono almeno due considerazioni. La prima è che può effettivamente darsi che Contarini sia davvero venuto molto incontro ai protestanti sul punto cruciale della giustificazione (che era, in qualche modo, la bandiera stessa del prote-

stantesimo), nella speranza (in sé perfettamente plausibile) che i protestanti sarebbero poi stati più accomodanti sulle altre questioni — in particolare su quelle di ordine ecclesiologico e sacramentale che, in un'ottica protestante, parevano (e in un certo senso sono) di rango inferiore a quello della dottrina della giustificazione. Il piano strategico avrebbe dovuto funzionare così: la parte cattolica fa concessioni sul punto in cui i protestanti sono intransigenti, cioè sulla giustificazione, nella speranza che la parte protestante faccia a sua volta concessioni sui punti in cui i cattolici sono intransigenti. Insomma: il cattolico è flessibile là dove il protestante è intransigente, affinché il protestante sia flessibile là dove il cattolico è intransigente. L'operazione però non è andata in porto, per il motivo che diremo tra breve.

La seconda considerazione da fare è che la strategia ecumenica di Contarini era tutt'altro che un abile calcolo politico. La giustificazione per fede non era per Contarini una dottrina straniera al suo mondo interiore, un puro *locus* teologico cui non corrispondeva un 'vissuto' della fede, per cui poteva diventare 'merce di scambio' nel corso di una trattativa ecumenica. Tutt'altro! La giustificazione per fede è stata — come risulta dalle pagine precedenti — l'esperienza religiosa fondamentale del giovane Contarini, e sembra corrispondere, nei suoi tratti essenziali, all'esperienza di Lutero, anche se quest'ultima sembra essere stata più 'sconvolgente' nel senso proprio del termine: ha sconvolto il suo universo spirituale, ha cancellato un tipo di fede generandone un altro opposto, ha capovolto i termini del discorso teologico. Di questo non c'è traccia in Contarini. La differenza tra Lutero e Contarini a proposito della giustificazione non riguarda la qualità dell'esperienza ma il diverso peso che essa ha avuto nei due uomini: mentre in Contarini essa sembra essere rimasta confinata nell'ambito dell'esperienza religiosa individuale e della pietà personale, in Lutero essa è diventata il centro teologico del cristianesimo e la chiave della sua comprensione e interpretazione.

Se questo è vero, cominciano a diventare chiare le ragioni del fallimento dell'accordo di Ratisbona sulla giustificazione. Perché è abortito? Perché non ha mantenuto le promesse che sembra contenere? A ben guardare, l'accordo sulla giustificazione soffre di una doppia precarietà. La prima è comune a tutti i documenti del genere, nei quali si cerca, partendo da posizioni confessionali di-

verse, una formulazione comune di punti tradizionalmente controversi della fede e della dottrina cristiana. Questi testi, proprio perché devono conciliare posizioni diverse e talora divergenti, non possono non ricorrere a formule polivalenti, che hanno il vantaggio di essere condivise ma lo svantaggio di consentire (e mascherare ad un tempo) non solo una ovvia pluralità di interpretazioni ma anche una loro possibile difformità. Resta sovente un dubbio circa la consistenza dell'accordo raggiunto. Il rischio di giocare volutamente sull'equivoco esiste e per questo gli equilibri verbali ed interpretativi faticosamente conseguiti restano alquanto precari. Ciò nondimeno possono e devono essere apprezzati perché comunque dischiudono un orizzonte di consenso possibile e di convergenza in atto. Non stupisce quindi che Calvino, molto sensibile agli sforzi a favore dell'unità della chiesa, abbia lodato, come è noto, l'articolo di Ratisbona sulla giustificazione. In una sua lettera a Farel, da Ratisbona, dell'11 maggio 1541, egli scrive: «Sull'articolo *De iustificazione* la contesa fu più aspra [che su quello intorno al libero arbitrio]. Tuttavia è stata redatta una formula che, con alcuni emendamenti, le due parti hanno ricevuto. Quando ne leggerai la copia allegata a questa lettera, che riproduce il testo definitivo, ti meraviglierai — ne sono certo — che i nostri avversari abbiano concesso tanto. I nostri infatti hanno mantenuto la sostanza della vera dottrina; cosicché nulla vi è contenuto che non si trovi nei nostri scritti. So che tu avresti desiderato un'esposizione più chiara e in questo mi trovi consenziente. D'altra parte se consideri con che tipo di persone stiamo conducendo questa trattativa, riconoscerai che il risultato raggiunto è davvero notevole»<sup>31</sup>. Nozioni come quella di *fides viva et efficax*, o quella di *fides iustificans* inteso come *illa fides, quae est efficax per charitatem* sono evidentemente considerate soddisfacenti da Calvino, anche se possono essere lette in chiave molto diversa dalla sua<sup>32</sup>. La debolezza dell'accordo di Ratisbona sulla giustificazione non sta nella scontata polivalenza delle formule, sta piuttosto nel fatto che non si dice chiaramente quali interpretazioni devono ritenersi escluse di comune accordo dalla formula adottata dalle due parti. L'accordo di Ratisbona è stato possibile proprio e solo perché non si sono fissati i confini (che possono essere ampi ma non illimitati) dell'interpretazione legittima della formula di consenso.

Ma la ragione principale della precarietà dell'accordo sulla giustificazione raggiunto a Ratisbona è un'altra. Ne abbiamo già fatto cenno: è lei il vero 'tallone d'Achille' dell'accordo. Eccola: un accordo sulla giustificazione, per essere davvero significativo e produttivo, avrebbe necessariamente dovuto essere preceduto da un accordo sul ruolo da assegnarle all'interno dell'esperienza e della teologia cristiana. Oggi diremmo che bisognava pregiudizialmente accordarsi sulla collocazione della dottrina della giustificazione nella 'gerarchia delle verità'. Probabilmente già allora, e comunque oggi, il vero dissenso, quello decisivo, non risiede nel modo di formulare la dottrina della giustificazione ma nel ruolo che le si riconosce, o meno, all'interno del cristianesimo. L'accordo raggiunto a Ratisbona non ha funzionato perché è avvenuto nel quadro di un disaccordo (ingenuamente ignorato? volutamente taciuto?) sul ruolo di questa dottrina. Non stupisce quindi che l'accordo sia rimasto in splendido isolamento e si sia rivelato incapace di generarne altri.

Nella lettera sopra citata, Calvino prosegue così il suo resoconto: «Si è poi giunti alla *Chiesa*. I pareri concordavano sulla definizione da dare ma cominciarono a divergere sui suoi poteri. Siccome nessun accordo era possibile, parve bene omettere tale articolo»<sup>33</sup>. Sulla questione dei *sacramenti*, pur attraverso vivi contrasti, si andò avanti fino alla *Cena*. Ma «qui ci fu uno scoglio insormontabile»<sup>34</sup>. Essendo l'accordo sulla giustificazione privo di respiro (potremmo definirlo un accordo 'nato morto'), non se ne poté trarre conseguenza alcuna in sede ecclesiologica e sacramentale. Era inevitabile che la rottura avvenisse, come infatti è avvenuta, sulla comprensione della chiesa, e in particolare sulla natura e portata della sua *potestas*. Era inevitabile poi che il disaccordo sulla *potestas* della chiesa si prolungasse, come è puntualmente avvenuto, nel disaccordo sui sacramenti e in particolare sulla comprensione della Cena, «scoglio insuperabile». Insomma, già a Ratisbona appare chiaro che quel che divide protestantesimo e cattolicesimo è il dogma della chiesa.

Resta un'ultima questione, che in un certo senso è la principale. Può essere formulata così: che cosa dobbiamo pensare del 'cuore teologico' (se così lo possiamo chiamare) dell'accordo di Ratisbona, cioè della dottrina della 'doppia giustizia' (*duplex iustitia*), quella *imputata* e quella *inhaerens*, la prima donata gratuitamente

da Cristo, la seconda inerente (congenita, potremmo dire) all'uomo rigenerato in Cristo — entrambe considerate necessarie ed operanti nell'evento complessivo della giustificazione e santificazione del peccatore? La formula *duplex iustitia* come tale non ricorre nell'enunciato dell'articolo 5 sulla giustificazione, ma la sostanza della dottrina c'è. Eccola in sintesi.

Il primo movimento (*motus*) dello Spirito Santo nell'uomo è quello che lo induce al pentimento. Un secondo movimento suscita la fede, che è un volgersi fiducioso a Dio per mezzo di Cristo, credendo fermamente alle promesse divine. Questa fede «riceve lo Spirito Santo, la remissione dei peccati, l'imputazione della giustizia e innumerevoli altri beni»<sup>55</sup>.

Questa fede, mediante la quale il peccatore è giustificato, è la *fides iustificans* che corrisponde alla *iustitia imputata*. Essa è subito e ripetutamente descritta come *viva et efficax*, il che significa che questa fede non viene all'esistenza «se simultaneamente non viene anche infuso l'amore che sana la volontà». La fede che giustifica è dunque «quella fede, che è efficace per mezzo dell'amore». Colui che è giustificato riceve, insieme (*simul*) alla giustizia di Cristo che gli viene imputata, una giustizia inerente (alla sua nuova vita di cristiano, di *renatus*, dice il testo), che lo spinge a vivere giustamente e a praticare la volontà di Dio. Come la *fides iustificans* corrisponde alla *iustitia imputata*, così la *fides efficax per charitatem* corrisponde alla *iustitia inhaerens*. A motivo della giustizia inerente «siamo detti giusti perché facciamo le opere di giustizia». Fondamentale resta però la *iustitia imputata* «senza la quale non vi può essere alcuna giustizia» né alcuna certezza di salvezza. La giustizia inerente, quella in virtù della quale cerchiamo di fare la volontà di Dio, è sempre imperfetta e insufficiente, perciò non può certificare la nostra salvezza. La salvezza «ci viene imputata per Cristo e il suo merito, non per la dignità o la perfezione della giustizia a noi comunicata in Cristo». E le opere? Esse sono il frutto della grazia nella nostra vita. La grazia ci sollecita a non restare «oziosi» ai primi rudimenti del nostro rinnovamento ma a «crescere». Le buone opere saranno premiate da Dio, non però per un loro valore intrinseco ma «nella misura in cui accadono nella fede e sono dallo Spirito Santo che abita in noi, col concorso del libero arbitrio quale agente parziale». In conclusione, coloro che dicono che siamo giustificati per sola fede, devono contemporaneamente

(*simul*) trasmettere la dottrina della penitenza, del timore di Dio, del giudizio di Dio, delle buone opere, affinché tutto l'evangelo venga predicato».

Che cosa pensare di tutto ciò? «L'articolo 5 non va oltre l'accostamento della *iustitia imputata* e della *iustitia inhaerens*, anche se è evidente che nella fondazione della nostra *iustitia* l'accento cade sulla *iustitia imputata*»<sup>56</sup>. Effettivamente è così, e in questo senso l'articolo 5 sulla giustificazione può essere considerato sostanzialmente protestante, o vicino alle posizioni protestanti, quanto meno può essere letto e interpretato in chiave protestante. Calvino, quindi, aveva visto giusto. Certo, non si va oltre l'accostamento delle due giustizie e l'affermazione (decisiva) che la giustizia imputata precede quella inerente. Questa precedenza è però più teologica che cronologica e le due giustizie sembrano essere le due facce della stessa medaglia: la giustizia giustificante si manifesta subito anche come giustizia inerente (*simul*). In questo *simul* non ulteriormente esplorato e non veramente chiarito nelle sue implicazioni, è racchiuso il segreto dell'accordo (e del disaccordo!) di Ratisbona.

Ma questo *simul* è anche e forse soprattutto lo specchio dell'anima di Contarini, che racchiude in sé le due giustizie, le quali corrispondono ai due poli della sua spiritualità: il polo 'luterano' e il polo 'tomista'. Il primo corrisponde all'esperienza della *iustitia imputata*, fatta il sabato santo del 1511; il secondo corrisponde all'esperienza della *iustitia inhaerens* ricevuta dalla tradizione della chiesa. Contarini cercò di subordinare la seconda alla prima e in un certo senso ci riuscì. Ma la tensione tra le due giustizie permane. Essa risale al Nuovo Testamento stesso: è la tensione tra Gesù e la teologia ebraica dominante del suo tempo, o quella tra Paolo e Giacomo. È una tensione fortissima, che deve restare tale, affinché la verità dell'Evangelo non venga appannata. La domanda che ci si può porre è se il *simul* di Ratisbona rifletta tale tensione o non tenda invece troppo ad allentarla.

<sup>1</sup> Benché sia iniziato già all'indomani della conclusione dei colloqui da parte degli stessi protagonisti e dei più autorevoli portavoce delle due parti in causa (dando subito luogo a una grande varietà di interpretazioni, molto critiche le une, quasi entusiaste le altre), e benché sia proseguito sino ai nostri giorni, con pause più o meno prolungate ma senza soste definitive, il dibattito storiografico su Ratisbona e in particolare sulla portata teologica dell'accordo sulla giustificazione non dà segni di stanchezza, non accenna ad esaurirsi, sembra anzi rinnovarsi ad ogni generazione di studiosi.

<sup>2</sup> K. GANZER, «Contarini», in *TRE* (= Theologische Realenzyklopädie), 8, De Gruyter, Berlin-New York 1981, p. 204.

<sup>3</sup> E. LÉONARD, *Histoire du Protestantisme*, I, Presses Universitaires de France, Paris 1961, p. 216.

<sup>4</sup> Così, tra gli altri J. LORTZ, *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Münster 1968, p. 29, cit. da W. VON LOEWENICH, *Duplex iustitia. Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jahrhunderts*, Steiner Verlag, Wiesbaden 1972, p. 33.

<sup>5</sup> VON LOEWENICH [Nota 4], p. 33.

<sup>6</sup> H. MACKENSEN, *Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 1960/1, p. 39, n. 12.

<sup>7</sup> TH. BRIEGER, *Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk des Jahres 1541*, Perthes, Gotha 1870.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>10</sup> P. MATHESON, *Cardinal Contarini at Regensburg*, Clarendon Press, Oxford 1972, p. 173.

<sup>11</sup> MACKENSEN [Nota 6], p. 39.

<sup>12</sup> BRIEGER [Nota 7], p. 44.

<sup>13</sup> H. JEDIN, *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe*, Aschendorffsche Verlag-sbuchhandlung, Münster i. W. 1949, p. 13. In questo volumetto Jedin offre una versione completa in tedesco della *Confutatio* contariniana (19-48).

<sup>14</sup> BRIEGER [Nota 7], p. 45.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 55. Brieger ha fatto del *Tractatus* un'analisi accurata e approfondita, giungendo a questa conclusione: «La dottrina della giustificazione del nostro cardinale, stando alle parole che adopera, può essere, su questo o quel punto singolo, di centro e fare concessioni a destra e a sinistra; ma nella sostanza, nella tendenza o — diciamo piuttosto — nella disposizione interiore, nel suo palpito vitale, essa è genuinamente protestante» (TH. BRIEGER, *Die Rechtfertigungslehre des Cardinal Contarini, kritisch dargestellt und verglichen mit der des Regensburger Buches*, in «Theologische Studien und Kritiken», 1872/1, p. 141 s.).

<sup>17</sup> BRIEGER [Nota 7], p. 55 s.

<sup>18</sup> MATHESON [Nota 10], p. 179.

<sup>19</sup> L'espressione risale al fatto che l'*Enchiridion* di J. Gropper — un manuale religioso popolare in cui tra l'altro l'autore sostiene, mutuandola da Pighius, la

dottrina della 'doppia giustizia' sostenuta poi da Contarini a Ratisbona — fu pubblicato come appendice al volume contenente i canoni del sinodo provinciale di Colonia del 1536, apparso nel 1538 con il titolo *Concilium Coloniense*. Quest'opera «fu molto presto conosciuta anche in Italia, accolta con vivo apprezzamento nella cerchia degli amici di Contarini, molto diffusa e letta» (F. DITTRICH, *Gasparo Contarini 1483-1542. Eine Monographie*, 1885, Reprint De Graaf, 1972, p. 660).

<sup>20</sup> MACKENSEN [Nota 6], pp. 44-56.

<sup>21</sup> H. RÜCKERT, *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis*, Marcus und Webers, Bonn 1926.

<sup>22</sup> MACKENSEN [Nota 6], p. 49.

<sup>23</sup> RÜCKERT [Nota 21], p. 3.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 108. La relativa ma effettiva debolezza del Contarini teologo è rilevata anche da W. von Loewenich nella sua già citata [Nota 4] monografia sulla posizione di Lutero circa la formula della *duplex iustitia* adottata a Ratisbona. Le pagine 38-47 sono dedicate alla «Approvazione di Contarini». Si concludono così: «Alcuni vedono la dottrina della giustificazione di Contarini come rigorosamente cattolica, gli altri la considerano protestante; ha ragione la terza concezione, secondo la quale si tratta di un compromesso. Ma questo innegabile compromesso dev'essere onorato come il tentativo, degno di rispetto, di rispondere all'esigenza fondamentale posta dalla Riforma ma senza ignorare le obiezioni giustificate che [da parte cattolica] le si possono muovere. Come teologo sistematico Contarini può deludere; come uomo e cristiano resta però degno di essere onorato. In lui l'elemento religioso contava di più che la forza creativa della teologia» (47).

<sup>27</sup> MACKENSEN [Nota 6], p. 55.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>29</sup> DITTRICH [Nota 19], p. 660.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 662-667.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 668.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 669.

<sup>33</sup> RÜCKERT [Nota 21], p. 98, n. 3.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 92 e 93.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 103 s.

<sup>38</sup> MACKENSEN [Nota 6], p. 49.

<sup>39</sup> H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1953.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>44</sup> LÉONARD [Nota 3], p. 216.

<sup>15</sup> MATHESON [Nota 10], p. 174.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>18</sup> Per quanto concerne l'eucaristia, cfr. tra gli altri l'ampio saggio di P. FRAENKEL, *Les protestants et le problème de la transubstantiation au Colloque de Ratisbonne. Documents et arguments, du 5 au 10 mai 1541*, in «Oecumenica», 1968, pp. 70-116.

<sup>19</sup> JEDIN [Nota 13], p. 47.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>21</sup> *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, a cura di A.-L. HERMINJARD, VII (1541-42), Georg, Genève-Bâle-Lyon 1886, p. 111.

<sup>22</sup> Contarini, secondo Dittrich, le intendeva nel senso della teologia della Riforma, non nel senso della teologia scolastica: la dimensione dell'amore non precede ma segue l'atto della giustificazione; la fede diventa *efficax per charitatem* non prima ma dopo l'avvenuta giustificazione, gratuita e immeritata (DITTRICH [Nota 19], p. 654).

<sup>23</sup> HERMINJARD [Nota 50], p. 111.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>25</sup> Il testo dell'articolo 5 è riprodotto integralmente nell'originale latino in DITTRICH [Nota 19], pp. 651-53. È da qui che lo citiamo.

<sup>26</sup> VON LOEWENICH [Nota 4], p. 36.

## CONCLUSIONI DEL CONVEGNO

Il quinto centenario della nascita di Martin Lutero ha fornito l'occasione per programmare, a Venezia, un convegno sul grande uomo di stato veneziano Gasparo Contarini. A causa delle vicende verificatesi nella cristianità europea intorno alla figura di Lutero, egli ebbe, negli ultimi anni della sua vita, la fortuna di essere promosso al cardinalato e di trovarsi impegnato in un estremo tentativo per ristabilire l'unità dottrinale della Chiesa.

Il caso ha voluto che il convegno, rinviato di un anno, sia stato tenuto nel centenario della pubblicazione della biografia del Contarini dovuta a Franz Dittrich, professore di storia della Chiesa, diritto ecclesiastico e arte cristiana a Braunsberg nell'Ermland (Prussia Orientale) <sup>1</sup>. Tale biografia venne scritta nel clima del «Kulturkampf» tedesco, attorno agli anni milleottocosettanta, dopo la formazione degli stati tedesco e italiano e dopo il Concilio Vaticano e costituì un contributo ad una serena affermazione del Cattolicesimo tedesco dovuta alla profonda erudizione dell'autore ed alla sua decisa fedeltà alla tradizione dottrinale del Concilio di Trento che le dispute e i conflitti verificatisi all'interno della Chiesa tedesca non avevano turbato. Ma è già di per sé degno di nota il fatto che l'autore, scegliendo come argomento il Contarini, scelse un personaggio che era stato considerato, nel secolo della Riforma protestante, un teologo di unione e quindi non più totalmente in linea con la Chiesa post-tridentina.

Franz Dittrich nacque nel 1839 e morì nel 1915 <sup>2</sup>. Dal 1872 fu docente di storia della Chiesa, diritto ecclesiastico e arte cristiana nel seminario di Braunsberg; dal 1893 fu deputato del partito cattolico (il Zentrum) nella Dieta prussiana. Egli godeva di grande stima e fiducia da parte delle massime gerarchie dello stato prussiano; nel 1903 gli fu conferita la prepositura della cattedrale di Frauenburg nell'Ermland. La sua fama di ricercatore e scienziato è dovuta ai «Regesten» e alla biografia del Contarini. In se-

guito pubblicò una Storia del Cattolicesimo nell'antica Prussia dal 1525 (anno della abolizione dello Stato dei cavalieri dell'Ordine Teutonico) fino alla fine del '700<sup>3</sup>. Verso la fine della sua vita uscì un suo scritto sul «Kulturkampf» nell'Ermland<sup>4</sup>. Il valore dell'autore come critico storico è indiscusso anche per il fatto che, durante i suoi studi, egli ebbe contatti con Franz Overbeck, storico della Chiesa protestante, e, fra i cattolici, con Ignaz von Döllinger. Il Dittrich rimase però sempre fedele alla sua Chiesa, malgrado certe riserve espresse inizialmente a proposito del Concilio Vaticano. Egli è il rappresentante di un cattolicesimo culturalmente aperto, ma assolutamente fedele alla linea segnata dal Concilio di Trento. Le formule dottrinali del Concilio vengono usate più volte nella biografia del Contarini per dimostrare l'ortodossia delle espressioni in favore dell'unione impiegate dal Contarini durante il colloquio di Ratisbona. Tale colloquio costituisce, malgrado l'ampiezza del panorama biografico, il nucleo segreto dell'opera. Il Cattolicesimo di fronte al movimento luterano e protestante in genere, questo è il tema e il filo conduttore di quest'opera di 880 pagine. In essa l'autore sviluppa il materiale raccolto in un'ampia ricerca e pubblicato quattro anni prima nel volume «Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini»<sup>5</sup>. La biografia venne salutata fin dall'inizio come un tentativo di rendere giustizia, da parte cattolica — dopo tanti libri dedicati dai Protestanti ai riformatori — ai fedeli difensori della Chiesa cattolica e venne espresso l'augurio da parte del suo recensore che se ne potesse avere presto una traduzione italiana<sup>6</sup>. Il «Contarini» di Dittrich rimane il punto di partenza per ogni studio su questo personaggio anche se, dal punto di vista storiografico generale, si potrebbe desiderare una considerazione della sua personalità storica indipendentemente dalle gravi vicende del Protestantismo nelle quali fu coinvolto. Tale desiderio fu soddisfatto in parte dalla monografia di Herbert Hacker: «Die Staatsschrift Gasparo Contarinis und die politischen Verhältnisse Venedigs im 16. Jahrhundert»<sup>7</sup>. Ma l'argomento venne trattato in maniera storicamente più estesa e magistrale nella relazione preparata per il nostro convegno dal prof. Gaetano Cozzi su: «Lo stato veneziano inteso come tradizione nell'opera politico-religiosa di Contarini negli anni venti e trenta del 500». Questa relazione può essere considerata il punto centrale del convegno.

È appena necessario ricordare il grande progresso compiuto nelle ricerche sul Contarini dal ritrovamento e dalla pubblicazione, nel 1953, di 30 sue lettere giovanili agli amici padovani Giustiniani e Querini<sup>8</sup>. Lo Jedin accompagnò questa sua scoperta con una interpretazione assolutamente personale e comprensibile solo se vista nell'ambito della ricerca eseguita in Germania intorno a Lutero e della situazione apologetica di una parte della teologia cattolica tedesca di quel tempo. Tale interpretazione continuò ad affermarsi nella storiografia tedesca per i trent'anni successivi. Il Contarini avrebbe avuto, in occasione della confessione pasquale del 1511, una crisi religiosa e una drammatica esperienza interiore paragonabile al cosiddetto «Turmerlebnis» di Lutero, con la scoperta del significato della giustizia di Dio nella lettera di Paolo ai Romani (Romani 1-17), cioè della giustificazione donata da Dio all'uomo attraverso la fede. Con questa esperienza il Contarini verrebbe a costituire, assieme al gruppo dei suoi amici veneziani, un nuovo esempio del movimento riformista cattolico che precedette la riforma protestante, paragonabile addirittura all'«Oratorio del Divino Amore»<sup>9</sup>.

Il significato di questo nuovo ritrovamento di lettere è senza dubbio molto importante per la spiegazione della biografia del Contarini anche dal punto di vista religioso. Tuttavia è emerso nel frattempo, nella interpretazione dello Jedin come nelle altre sue opere, una insistente volontà apologetica di fronte al Protestantismo che lo induceva a cercare sempre di trovare la primogenitura della «riforma cattolica» nei confronti della «Riforma» (cioè quella protestante che in tedesco si chiama Reformation, non semplicemente Reform)<sup>10</sup>. Nel caso del Contarini gli parve di essere giunto ad una prova inconfutabile della sua tesi attraverso fonti antecedenti a Lutero. Ma, esaminate più da vicino, le prove non reggono. Non si potrà mai andare più in là del riconoscimento di un generale bisogno di riforme nella Chiesa del 1500 e del verificarsi di tentativi paralleli fra i quali quello di Lutero ebbe maggiori conseguenze. La questione della precedenza non può essere risolta basandosi su indicazioni temporali del resto neppure chiare. Il preconetto dello Jedin non poteva che ostacolare la conoscenza obiettiva, equilibrata e di ampio respiro di un personaggio come il Contarini. Durante questo convegno è stato preso

atto in modo positivo e critico delle fonti scoperte dallo Jedin e della sua interpretazione da monsignor Tramontin e dalla professoressa Elisabeth Gleason. È stato portato a conoscenza in una ricchissima conferenza del professor Eugenio Massa anche un ulteriore materiale inedito proveniente dai manoscritti del lascito dell'amico Paolo Giustiniani. È auspicabile il compimento dell'edizione di esso, più volte interrotta. Ma il Massa ha operato soprattutto uno smantellamento del mito — secondo lui inventato dallo Jedin — del gruppo semi-monastico degli amici veneziani della cui spiritualità il «Turmerlebnis» del Contarini non sarebbe stato che una espressione individuale. Analoghe riserve sono state espresse dalla prof. Gleason nei riguardi del confronto tra la confessione pasquale del 1511 e la scoperta riformatrice di Lutero nota con il nome di «Turmerlebnis». Possiamo anche aggiungere che l'espressione «Turmerlebnis» come esperienza emotiva e psicologica da localizzarsi in un certo luogo e ad una certa data, è completamente scomparsa dal linguaggio dell'ultima generazione di studiosi di Lutero. La spinta riformatrice di Lutero viene ora esaminata in termini molto più oggettivi come un procedimento di esegesi biblica con varie tappe e svolte nel quale sono presenti, naturalmente, anche spinte e reazioni emotive. Ma non si tratta certo, in primo luogo, di una espressione di incertezza circa la salvezza e di un malriuscito atto di umiliazione personale<sup>11</sup>.

Ma se in questi recenti sviluppi storiografici la figura del Contarini è stata giustamente reintegrata nel suo ambiente originario veneziano, non si può tuttavia ignorare l'importanza storica della divisione della cristianità occidentale e della formazione di due, tre, o quattro rami<sup>12</sup> diversi con le sue inevitabili conseguenze per gli stati europei. Le dimensioni di questo avvenimento sorpassano con il loro peso storico gli eventi di ogni ambiente particolare, sia esso pure dell'importanza e del fascino della Venezia cinquecentesca: quindi il Contarini verrà sempre studiato soprattutto per la parte da lui avuta nella storia religiosa dell'epoca. Non esiste però un conflitto tra i due aspetti della ricerca, si direbbe anzi che l'allargamento della trattazione del personaggio del Contarini, la comprensione più piena della sua attività nell'ambito veneziano serve anche come base per la conoscenza della parte da lui svolta in seguito nelle vicende della Chiesa. Contarini a Ratisbona può venire compreso meglio sullo sfondo ideologico e psicolo-

gico della sua formazione veneta. La lacuna più grave nella programmazione di questo convegno si è rivelata nel fatto che i risultati e i suggerimenti apportati dalle relazioni — risultati che in parte già si trovavano nella storiografia — non si sono amalgamati in una visione unitaria del personaggio durante la tavola rotonda conclusiva dedicata ai colloqui di Ratisbona. I tre relatori della tavola rotonda si sono trovati costretti a tenere tre monologhi, anche se interessanti. Solo nella discussione è stata sollevata la questione se sia veramente utile tentare di attualizzare in termini «ecumenici» o «antiecumenici» le formule di unione espresse a Ratisbona. Non si partecipa meno ai problemi del tempo presente se si suggerisce una impostazione rigidamente storica nel trattare di un personaggio come il nostro. La via indiretta sarà anche qui la più veloce per raggiungere un progresso, data la enorme quantità di dati storici e sociopsicologici che ingombrano il terreno.

Utile per l'andamento del convegno è stata l'ampia eppur concentrata sintesi biografica data come introduzione da monsignor Silvio Tramontin; sono stati anche simpatici — se così si può dire — i giudizi accorati dell'oratore sulle manchevolezze della Chiesa cattolica al tempo della grande scissione, anche se il giudizio così radicalmente negativo a proposito di Clemente VII va forse un po' oltre i limiti posti dalla giustizia storica.

Ho già accennato ai grandi meriti della relazione del Prof. Massa. Devo aggiungere che il pensiero di Tommaso - Paolo Giustiniani intorno alla vita religiosa come vita attiva al servizio di Dio fin sulla soglia dell'inferno — un inferno piuttosto metaforico — è emerso anche nelle sue analogie con certe esperienze mistiche del basso Medioevo. Si sarebbe potuto pensare anche alle esperienze del giovane Lutero con la sua concezione della «*resignatio ad infernum*» nella umile sottomissione alla volontà di Dio<sup>13</sup> e così pure alle esperienze di Ignazio di Loyola e di Calvino. Il tema dell'ascesi — nella vita religiosa come nella vita in mezzo al mondo — oltrepassa i limiti confessionali e la solita divisione tra Medioevo e Mondo moderno: è comunque un tema caratteristico del tempo di Gasparo Contarini il quale, con la sua esperienza della grazia e dell'infinita bontà e misericordia di Dio e con la sua scelta cosciente di una vita civile, ha dato un contributo sia personale che di significato generale a queste tendenze di una società in trasformazione.

Come il Contarini svolgesse poi il suo servizio dello stato, su quali basi ideologiche e con quali espressioni teoriche, è stato messo magistralmente in luce dal prof. Cozzi. La saggezza e l'intuizione quasi profetica del Contarini sono emerse soprattutto nel modo in cui guidò la legazione romana alla corte di Clemente VII, basato su di una profonda riflessione intorno alle esigenze politiche e spirituali del tempo. Tali esigenze richiedevano, secondo il Contarini, un ripensamento della propria funzione storica e ideologica sia da parte della Repubblica Veneta che da parte della Chiesa romana.

Si potrebbe indicare a questo punto un pericolo emerso nei successivi riferimenti a questo problema e prudentemente evitato dal Prof. Cozzi. Si tratta della tentazione di leggere in chiave anacronistica le osservazioni fatte dal Contarini a Clemente VII nel 1529 parlando della necessità di subordinare le questioni dello Stato della Chiesa alle esigenze del primato del Papa sulla cristianità, cioè la tentazione di intenderle quasi come una anticipazione della «questione romana» e dei patti lateranensi. Sono emersi anche i contrasti interni verificatisi nella classe politica veneziana intorno al movimento evangelico, per esempio nella questione dell'asilo.

Si potrebbe inoltre osservare che a Venezia, come pure nel Contarini, esisteva una tendenza conciliaristica che si può trovare in gran parte d'Europa al tempo della Riforma. Nel suo trattato sui concilii più famosi indirizzato a Paolo III il Contarini passò subito dagli otto Concilii ecumenici del primo millennio ai Concilii di unione con la Chiesa orientale del tardo Medioevo, senza neppure far cenno ai Concilii lateranensi dell'alto Medioevo, menzionando solo di sfuggita il V Concilio lateranense<sup>14</sup>.

Si può anche ricordare che Venezia diede alla Riforma il suo grande storico della Chiesa Mattia Flacio Illirico, inviato a Wittenberg nel 1539 dallo zio fra Baldo Lupetino per continuarvi i suoi studi. Venezia fece eseguire quindici anni dopo, mediante annegamento, la pena di morte pronunciata contro fra Baldo il quale, nei lunghi anni passati in carcere non aveva vacillato nella sua confessione di fede evangelica. La Repubblica si uniformò così alle esigenze di una Italia mutata in senso controriformistico mantenendo però, anche nei decenni seguenti, una limitata indipendenza in materia politico-religiosa. A questo mutamento di

clima è legata la sorte della dottrina del Contarini e dei suoi scritti nella Chiesa della Controriforma.

Ora ci resta da parlare brevemente delle tre relazioni dedicate ad argomenti teologici, affidate ai professori Gleason, Aldo Stella e Boracco, nonché del problema del colloquio di Ratisbona. Elisabeth Gleason, nella sua ampia relazione, ci ha dato una vera e propria sintesi delle strutture teologiche del pensiero del Contarini sulla Riforma. Ciò ha permesso al prof. Stella — il quale doveva parlare della teologia del Contarini — di limitarsi a mettere in rilievo gli aspetti filosofici platonizzanti di questo pensiero, dell'adesione del nostro ad un aristotelismo «avicenniano», come egli l'ha voluto definire, cioè con sfumature platoniche, verificatasi già durante il periodo della sua formazione a Padova. Questi aspetti sono stati poi trattati soprattutto nella esposizione della grande controversia del Contarini col suo maestro Pietro Pomponazzi sull'immortalità dell'anima<sup>15</sup>. Il relatore si è mostrato piuttosto scettico verso le consuete affermazioni intorno alla formazione aristotelico-tomistica del Contarini<sup>16</sup>, problema che necessita di ulteriori ricerche. Pare però che non si possano ancora considerare interpretazioni erranee le molteplici analogie con la dottrina tomistica e le poche deviazioni da essa che sono state rilevate da Hanns Rückert nella sua opera giovanile del 1926 «Lo sviluppo teologico del cardinale Gasparo Contarini»<sup>17</sup>. L'autore sostiene con buona documentazione l'influenza delle idee di Lutero sul Contarini e il loro intrecciarsi con le nozioni tomistiche come pure l'influsso esercitato su di lui dalle formulazioni espresse da Johannes Gropper nel 1538 intorno alla giustificazione. In base a questa ricerca non si può negare che, a partire dal 1523, il Contarini, esprimendo la sua fede, abbia cominciato ad usare i termini paolini divenuti ormai caratteristici della dottrina di Lutero sulla giustificazione.

È evidente che qui il Contarini ha fatto un passo avanti nei riguardi del suo modo di esprimersi circa l'esperienza di grazia del 1511. Ho già detto come la Prof. Gleason abbia messo in dubbio la possibilità di paragonare tale esperienza del 1511 al «Turmerlebnis». Vorrei aggiungere che il Contarini, nel descrivere la sua esperienza pasquale del 1511, ammonisce apertamente l'amico Giustiniani poiché egli nella propria esperienza religiosa, dà ancora troppa importanza al «timor Dei» piuttosto che all'amore di

Dio<sup>18</sup>. Il Contarini giustifica così la sua scelta per una vita cristiana allo stato civile contro l'opzione dell'amico più anziano per la vita eremitica.

Sono stati poi analizzati vari altri scritti tra cui, con particolare rilievo, la visione gerarchica del mondo, di impronta forse pseudodionisiana, esposta nel «*Primae philosophiae compendium*»<sup>19</sup> con l'affermazione dell'accesso razionale dell'uomo alla conoscenza di questo ordine divino. Anche qui si nota la differenza con Lutero: per il Contarini le deficienze nel funzionamento dell'ordine istituito sono dovute a mancanze personali anziché ad una concezione erronea delle strutture stesse della Chiesa (come afferma invece Lutero). Si potrebbe iniziare qui un discorso anche sulle matrici occamistiche del pensiero di Lutero. La differenza fondamentale fra i due teologi è evidente nel modo in cui viene affrontata la questione del diritto divino del potere pontificio. Il Contarini difende tale potere sulla base della sua teoria della conoscenza neoplatonico-pseudodionisiana<sup>20</sup> in contrapposizione alla concezione esegetico-sperimentale e nominalistica di Lutero. La concezione contariniana della natura innata delle istituzioni sociali — acquisita durante i suoi studi ed attuata come principio nel servizio dello stato veneziano — forma anche la base del suo punto di vista intorno alla riforma della Chiesa a cui giunse interpretando testi canonici erronei in materia di potere assoluto del papato. Le idee riformatrici del Contarini vennero così costruite sulla base di questa concezione, secondo la quale la natura del potere spirituale della Chiesa era conferita da Dio e razionalmente riconoscibile. Tali idee sfociano nella visione di un papato riformato sotto il cui governo spirituale il popolo di Cristo potrebbe sperimentare già in terra una felicità celeste, un papato che avrebbe la funzione di un supremo garante della pace fra i principi d'Europa.

Per spiegare il fallimento del tentativo di unione dottrinale di Ratisbona sono state addotte durante il convegno varie ragioni, come già nella letteratura recente. Si possono distinguere due tipi di risposte a questa domanda, risposte che forse si integrano a vicenda. La prima spiegazione è teologica. Secondo essa gli interlocutori di Ratisbona non si sarebbero intesi sulla portata generale e particolarmente su quella ecclesiologica della formulazione della giustificazione per fede. La giustificazione per fede, intesa

come esperienza solo personale (nel caso del Contarini) si troverebbe opposta alla stessa dottrina intesa come principio di struttura dell'insieme della Chiesa con il suo diritto e la sua concezione gerarchica<sup>21</sup>. L'altra ipotesi, o meglio l'altra dimensione della realtà storica indicata per trovare una spiegazione, riguarda gli interessi politici delle potenze germaniche ed europee che contrastavano l'unione. È la spiegazione data, tra altri, da Heinz Mackensen e nella tavola rotonda dal Prof. Prodi<sup>22</sup>. La questione teologica, dopo diciassette anni di confederazioni politiche e religiose all'interno del Sacro Romano Impero Germanico e dopo vent'anni di lotta fra la casa d'Asburgo e quella di Francia, era stata soffocata da troppi interessi di potere.

Ciò è indiscutibile e si può quindi concludere che le forze di un uomo solo come il Contarini furono, per vari aspetti, insufficienti. Esse erano troppo deboli per indicare con efficacia alla Chiesa la possibilità di una esistenza sganciata dal potere temporale (come egli aveva tentato di fare nel 1529 di fronte a Clemente VII). Erano inoltre insufficienti anche per promuovere con efficacia una formula certamente buona dal punto di vista teologico (come riconobbe esplicitamente Lutero)<sup>23</sup> ma non in grado di imporsi in modo convincente a quanti, tedeschi ed europei, prendevano parte a quel gioco di poteri contrastanti che aveva coinvolto la cristianità. Quanto al significato teologico, è chiaro che le forze del mondo cristiano nella realtà esistenti erano sostenute da convinzioni troppo divergenti e si esprimevano in forme culturali troppo diverse perché si potesse attuare una riunione sulla base di alcune nuove formule. La questione della Messa e quella dell'ultima istanza di appello nella Chiesa erano profondamente legate a queste forme del Cristianesimo reale che contrastavano la parte opposta fino a definirla eretica oppure anticristiana. Gli evangelici venivano considerati «eretici» e, dal canto loro, consideravano Chiesa dell'Anticristo la chiesa papale. Mi permetto di osservare qui che le due etichette non hanno lo stesso significato. Per la parte cattolica gli avversari qualificati come eretici si trovano fuori dalla Chiesa mentre nel pensiero di Lutero, l'Anticristo operava sempre dentro la Chiesa minacciandola dall'interno con un travestimento<sup>24</sup>.

A parte ciò non si può considerare, a mio avviso, privo di valore il consenso verbale raggiunto a Ratisbona sulla giustificazione

per fede «donata» e «inerente». Non si trattava di una «doppia» giustificazione ma piuttosto della stessa giustizia di Cristo che si comunica tutta all'uomo nel momento della fede e che però si attua in modo soltanto imperfetto nel processo dell'esistenza dello stesso uomo. Perfetto è il dono dato alla fede, imperfetto rimane quanto poi l'uomo trova ed attua in sé, partendo dal dono perfetto<sup>25</sup>. Questo consenso verbale poteva costituire un punto di incontro per ulteriori sviluppi positivi in una situazione di «coesistenza» pacifica di varie maniere di vivere la fede. Quello che però non esisteva era questa situazione di apertura. La cristianità era divisa, anche dal punto di vista religioso, da un contrasto troppo profondo perché l'abisso che si era aperto potesse venire colmato in un istante. Anche nella vita religiosa del corpo sociale della Chiesa universale qualcosa doveva mutare. Esperienze personali come quelle del Contarini potevano essere mediatrici ma non erano sufficienti e neppure sufficientemente chiarite per aprire la strada ad una evoluzione del genere nella situazione di quel momento. La storia della Riforma non era ancora giunta alla sua conclusione, ma non si poteva neppure credere che le forze in movimento si sarebbero potute arrestare.

#### NOTE

- <sup>1</sup> F. DITTRICH, *Gasparo Contarini 1483-1542. Eine Monographie*, Braunsberg 1885, ristampa anast. Nieuwkoop 1972.
- <sup>2</sup> Le indicazioni biografiche sono ricavate dal *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2<sup>a</sup> ed., III (1959), col. 427 s. La letteratura ivi indicata non è disponibile a Berlino (ovest), almeno in gran parte.
- <sup>3</sup> F. DITTRICH, *Geschichte des Katholizismus in Altpreussen von 1525 bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, 2 voll., Braunsberg 1901/1903.
- <sup>4</sup> ID., *Der Kulturkampf im Ermulande*, Berlin 1913.
- <sup>5</sup> ID., *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini*, Braunsberg 1881.
- <sup>6</sup> B. OTTO S.J., *Gasparo Contarini, eine Friedensgestalt des 16. Jahrhunderts*, in «Stimmen aus Maria-Laach», 31 (1886), S. 38-48.
- <sup>7</sup> H. HACKER, *Die Staatsschrift Gasparo Contarinis und die politischen Verhältnisse Venedigs im 16. Jahrhundert*, Heidelberg 1940.
- <sup>8</sup> H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà II», 1959, pp. 51-117; stampato come estratto (p. 1-67) già nel 1953.
- <sup>9</sup> ID., *Ein «Turmerlebnis» des jungen Contarini*, in «Historisches Jahrbuch der

Görresgesellschaft» 70, 1951, s. 115-130; ripubblicato in JEDIN, *Kirche des Glaubens - Kirche der Geschichte*, Ausgewählte Aufsätze I, Freiburg etc. 1966, pp. 167-180.

<sup>10</sup> ID., *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern 1946.

<sup>11</sup> La migliore introduzione recente alla problematica si trova in OTTO HERMANN PESCH, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982.

<sup>12</sup> Due: cattolicesimo e protestantesimo in generale. Tre o quattro: includendo la divisione tra Luteranesimo e Calvinismo e la nuova formazione della Chiesa d'Inghilterra. Si potrebbe anche parlare di cinque rami, tenendo conto della corrente detta «radicale» o di «sinistra» del movimento evangelico. Tratto più o meno comune di questa corrente è un distacco dalla vita politica con la sua problematica, sia che l'ufficio di magistrato venga considerato come inconciliabile con l'esistenza cristiana, sia comunque che in pratica sussistano piccoli gruppi che non coincidono con nessuna formazione politica e per i quali quindi il problema non si pone. Anche il cattolicesimo è meno monolitico di quanto pare, se si pensa agli ordini religiosi e alle sette medievali, fino allo scisma boemo. A queste divisioni interne corrispondono nell'epoca moderna altre lotte di scuola e d'indirizzo. Si pensi a Giansenismo e Gesuiti.

<sup>13</sup> Lutero sviluppa qui idee già espresse da Jean Gerson. Si veda la monografia di KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972, p. 112 segg., e un volume d'Atti d'un Convegno dedicato in parte alla «mistica» in Lutero (che viene normalmente considerato come un pensatore non mistico, ma che si serve in larga misura d'un linguaggio trovato nella mistica tedesca p.es. di Tauler): *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. (Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Järvenpää, Finlandia, 11.-16. August 1966)*, a cura di Ivar Asheim, Göttingen 1967.

<sup>14</sup> *Conciliorum magis illustrium summa ad Paulum Tertium pontificem maximum (Opera)*, Parigi 1571, pp. 546-563). Contarini chiama «nono concilio ecumenico», secondo il linguaggio dei Greci, il concilio di Firenze del 1439. Egli osserva, all'occasione del primo sinodo «ecumenico», cioè quello di Nicea del 325: «Hoc loco non duco praetereundum esse a Graecis illas synodos appellatas Oecumenicas, in quibus Graeci, Latiniq; pariter convenere» (p. 563 C).

<sup>15</sup> DITTRICH, *Gasparo Contarini* cit., p. 219 ss.

<sup>16</sup> Così ancora nella voce di K. GANZER, *Contarini*, della *Theologische Realenzyklopädie*, vol. VIII, 1981, p. 205, linea 35-39.

<sup>17</sup> H. RÜCKERT, *Die theologische Entwicklung des Kardinals G. Contarini*, in *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 6, Bonn 1926. Il libro è stato ispirato dal maestro del Rückert, il grande studioso di Lutero Karl Holl (1866-1926).

<sup>18</sup> Lettera di Contarini a Giustiniani, 24.4.1511, in H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli (Archivio Italiano per la Storia della Pietà II)*, 1959, p. 63, linea 27; p. 64, linea 43 - p. 65 linea 16.

<sup>19</sup> DITTRICH, *Gasparo Contarini ...* cit., p. 253 ss.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 297 ss.

<sup>21</sup> P. MATHESON, *Cardinal Contarini at Regensburg*, Oxford 1972, p. 179 s.:

«Unlike Luther Contarini had not remoulded his whole doctrine of the Church in terms of his understanding of justification».

<sup>22</sup> H. MACKENSEN, *The Diplomatic Role of Gasparo Cardinal Contarini at the Colloquy of Ratisbon of 1541*, in *Church History* 27, 1958, pp. 312-337. In questo senso s'esprime anche LUTZ, *Reformation und Gegenreformation (Oldenbourg Grundriss der Geschichte*, 10), Wien-München 1979, p. 52.

<sup>23</sup> 29.6.1541; *Luthers Werke* (edizione di Weimar), Briefwechsel vol. 9, nr. 3637, linea 70 ss.

<sup>24</sup> G. SEEBASS, *Antichrist*, voce in *Theologische Realenzyklopädie* III, 1978, p. 29 s. Nella lettera citata del 29.6.1541 Lutero considera come inganno satanico la formula buona in sé sulla giustificazione, se gli avversari non aggiungono la confessione di aver insegnato diversamente fino ad ora. «Non si può conciliare Cristo e la serpe» (linea 4).

<sup>25</sup> Buona è la definizione data da Erwin Iserloh alla formula di Ratisbona: «L'unica giustizia di Cristo, il mediatore, effettua nel rapporto dell'uomo con Dio Padre la grazia e propiziazione piena, e rinnova l'uomo e lo santifica, senza però arrivare qui all'attuazione piena». *Handbuch der Kirchengeschichte*, ed. da H. Jedin, vol. IV, Freiburg-Basel-Wien 1967, p. 289.

BIBLIOGRAFIA CONTARINIANA

1. Opere

Nella prima edizione delle opere del Contarini, GASPARIS CONTARENI CARDINALIS, *Opera*, Parisiis, apud Sebastianum Nivelium, 1571 e nell'edizione veneziana, sottoposta alla censura del domenicano Marco Medici, pubblicata da Aldo Manuzio jr. nel 1578, ripresa nel 1589 da Damiano Zenario con il solo mutamento del frontespizio per una nuova diffusione degli esemplari rimasti invenduti, furono pubblicati i seguenti scritti:

*De elementis et eorum mixtionibus libri V*, dedicati a Matteo Dandolo, scritti fra il 1530/35 (prima edizione: Parisiis, per Nicolaum Divitem, 1548);

*Primae philosophiae compendium*, dedicato a Paolo Giustiniani il 30 agosto 1527 (prima edizione: Parisiis, ex typ. Guglielmi Nigri, 1556);

*De immortalitate animae libri II*, a Pietro Pomponazzi (il 1° libro apparve anonimo in *Apologia magistri Petri Pomponatii ...*, Bononiae, per mag. Justinianum Leonardi Ruberiensem, die 3 feb. 1518, e col nome dell'autore, autonomamente, Venetiis, apud haeredes Octaviani Scoti, 1525; il 2° libro apparve per la prima volta nell'edizione del 1571);

*Non dari quartam figuram syllogismorum secundum opinionem Galeni*, a Oddo degli Oddi, scritto intorno al 1534;

*De homocentris*, commento alla *Homocentrica sive de stellis* di Girolamo Fracastoro, scritto nell'aprile del 1531;

*De ratione anni*, due lettere a J.G. de Sepulveda, scritte a Roma il 1° maggio 1539 e il 5 febbraio 1540 (prima edizione: *Epistolae clarorum virorum*, Lugduni, apud haeredes Sebastiani Gryphii, 1561, pp. 26-39);

*De magistratibus et republica Venetorum libri V*, scritto tra il 1524 e il 1534 (prima edizione latina: Parisiis, ex officina Michaelis Va-

scoiani, 1543; traduzione francese di J. Charrier, Paris, Galiot du Pré, 1544; traduzione italiana di Giovanni Antonio Clario che usa lo pseudonimo E. Anditimi, Venezia, Girolamo Scotto, 1544; traduzione inglese di Lewes LewKenor, London, John Windet for Edmund Mattes, 1599);

*De sacramentis christianae legis et catholicae Ecclesiae libri IV*, scritti nell'inverno del 1539/40 (prima edizione: Florentiae, apud Laurentium Torrentinum, 1553);

*Scholia in epistolas divi Pauli*, del 1542;

*De officio episcopi libri II*, del 1517 (la lettera dedicatoria a Pietro Lippomano, assente nelle edizioni del 1571 e 1578, in G. FRAGNITO, *Cultura umanistica e riforma religiosa. Il «De officio viri boni ac probi episcopi» di Gasparo Contarini*, in «Studi veneziani», 11 (1969), pp. 185-87);

*Katechesis sive christiana instructio*, ovvero il *Formulario di fede* redatto per gli eterodossi modenesi nel 1542 (prima edizione: Florentiae, apud Laurentium Torrentinum, 1553; traduzione italiana: *Instructio christiana volgare di monsignor Gasparo Contarino*, In Fiorenza, appresso Lorenzo Torrentino, 1553; edizione critica in M. FIRPO-D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone. Edizione Critica. III. I documenti difensivi*, Roma 1985, pp. 190-221);

*Conciliorum magis illustrium summa*, a Paolo III del 1537 (prima edizione: Florentiae, apud Laurentium Torrentinum, 1553);

*Confutatio articulorum seu questionum Lutheranorum*, del 1530 (edizione critica a cura di F. HÜNERMANN in G. CONTARINI, *Gegenreformatorsche Schriften (1530 c.-1542)*, Münster in Westfalen 1923 (Corpus Catholicorum, 7), pp. 1-22);

*De potestate pontificis, quod divinitus sit tradita*, dedicato a Nicolò Tiepolo, dell'aprile 1534 (prima edizione: Florentiae, apud Laurentium Torrentinum, 1553; edizione critica di F. HÜNERMANN in G. CONTARINI, *Gegenreformatorsche*, pp. 35-43, da integrare con F. GAETA, *Sul «De potestate pontificis» di Gasparo Contarini*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 13 (1959), pp. 391-96);

*De iustificazione*, a messer Angelo, teologo di Ercole Gonzaga, scritto il 25 maggio 1541 (edizione critica di F. HÜNERMANN in G. CONTARINI, *Gegenreformatorsche*, pp. 23-34 e in *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova*

*collectio*, XII, Friburgi Brisgoviae 1966, pp. 314-22);

*De libero arbitrio*, dedicato a Vittoria Colonna il 13 novembre 1536 (prima edizione della versione originale italiana in *Quattro lettere di monsignor GASPARO CONTARINO Cardinale, nella prima delle quali si tratta con bellissimi et dottissimi discorsi onde avviene ch'essendo Dio vero et buono si pervegna ad esso più tosto con la volontà che con l'intelletto, conciosiacosa ch'è il vero così obietto dell'intelletto com'è il buono obietto della volontà. Nella seconda quali sono più nobili et perfette, le scienze speculative o vero le virtù morali et, in caso che non si potessero avere insieme, quale sia più eleggibile da noi, o la scienza o l'innocentia. Nella terza dell'utilità del Concilio. Nella quarta del libero arbitrio*, In Fiorenza, appresso Lorenzo Torrentino, 1558, pp. 57-76);

*De praedestinatione*, a Lattanzio Tolomei della fine del 1537 (edizione critica di F. HÜNERMANN in G. CONTARINI, *Gegenreformatorsche*, pp. 44-67. Il testo originale italiano è stato edito da A. STELLA, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 15 (1961), pp. 421-41);

*Explanatio in Ps. Ad te levavi oculos meos*, di epoca incerta, per la sorella suor Serafina.

Non furono inclusi nelle edizioni del 1571 e del 1578:

il *Consiglio facto sopra le cose del Rev. do padre Fra Hieronimo Savonarola*, del 1516, edito da F. GILBERT, *Contarini on Savonarola: An Unknown Document of 1516*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 59 (1968), pp. 145-50;

la lettera a Trifone Gabriel del 24 dicembre 1530 su *Qual differenza fosse fra mente et intelletto*, in *Delle lettere volgari di diversi nobilissimi huomini et eccellentissimi ingegni ...*, Venezia 1544, pp. 110-14;

le altre due lettere a T. Gabriel del 10 gennaio 1531 e del 13 dicembre 1532 sul rapporto tra volontà e intelletto e tra scienze speculative e virtù morali in *Quattro lettere di monsignor GASPARO CONTARINO*, In Fiorenza, appresso Lorenzo Torrentino, 1558, pp. 9-40 (la terza lettera di questa raccolta sull'utilità del Concilio è erroneamente attribuita al Contarini);

*Ad apologiam fratris Francisci Georgii ...*, della primavera del 1537, in F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Card. Gasparo Con-*

tarini, Braunsberg 1881, pp. 271-77;  
 l'*Oratio ad deputatos de reformanda ecclesia habita* nel 1537, in *Concilium Tridentinum*, XII, pp. 153-55;  
*De potestate pontificis in usu clavium*, a Paolo III del 1538, e il *De potestate pontificis in compositionibus*, a Paolo III del 1538, editi insieme in GASPARIS CONTARENI CARDINALIS, *Ad Paulum III. Pont. Max. De Potestate Pontificis in usu clavium et compositionibus duae Epistolae*, Florentiae, s.e. (ma Lorenzo Torrentino), 1558 (edizione critica della prima in *Concilium Tridentinum*, XII, pp. 151-53, e della seconda in J. LE PLAT, *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*, II, Lovanio 1784, pp. 608-15);  
*Modus concionandi*, per i predicatori della diocesi di Belluno della fine del 1538, in F. DITTRICH, *Regesten*, pp. 305-09;  
 l'esortazione ai vescovi tedeschi del 1541 in G. B. MORANDI, *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti originali di mons. Lodovico Beccadelli, arcivescovo di Ragusa*, I/2, Bologna 1779, pp. 197-99;  
 la *De concilii celebratione sententia*, dell'ottobre 1541, in *Concilium Tridentinum*, IV, pp. 208-10;  
*Instructio pro praedicatoribus*, dell'ottobre 1541, erroneamente attribuita da A. M. Querini al cardinale Reginald Pole, in *Epistolarum Reginaldi Poli S.R.E. Cardinalis et aliorum ad ipsum collectio*, III/1, Brixiae 1748, pp. 75-82;  
*De poenitentia*, al card. Reginald Pole, del luglio 1542, in F. DITTRICH, *Regesten*, pp. 353-61;  
 i memoriali cui il Contarini collaborò: *Consilium de emendanda ecclesia*, in *Concilium Tridentinum*, XII, pp. 131-45;  
 e *Consilium quattuor delectorum*, dell'autunno del 1537, *ivi*, pp. 208-15.

## 2. BIOGRAFIE, LETTERE ED ALTRE FONTI

La biografia latina scritta da Giovanni Della Casa in IOANNIS CAESAE, *Latina Monimenta, quorum partim versibus, partim soluta oratione scripta sunt*, Florentiae, In officina Iuntarum Bernardi filiorum, 1564, pp. 77-133.

La biografia italiana scritta da Ludovico Beccadelli fu edita per la

prima volta da A. M. QUERINI, *Vita del cardinale Gasparo Contarini scritta da Monsignor Lodovico Beccatello. Alla quale si fanno succedere alcune aggiunte spettanti alla medesima*, In Brescia, per Giovan Maria Rizzardi, 1746, e successivamente da G. B. MORANDI in *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti originali di mons. Ludovico Beccadelli, arcivescovo di Ragusa*, I/2, Bologna 1799, pp. 9-59. Sui problemi relativi a queste biografie si veda G. FRAGNITO, *Memoria individuale e costruzione biografica. Beccadelli, Della Casa, Vettori alle origini di un mito*, Urbino 1978.

Manca un'edizione critica delle lettere del / al Contarini, molte delle quali sono ancora inedite in numerose biblioteche ed archivi italiani (alcune indicazioni in P. O. KRISTELER, *Iter Italicum*, 2 voll., London-Leiden 1963-67, *ad indicem*). Solo una piccola parte dei carteggi del Contarini fu pubblicata da F. DITTRICH, *Regesten ...*, il quale, inoltre, regestò molte lettere edite da A. M. QUERINI, *Epistolarum Reginaldi Poli S.R.E. Cardinalium et aliorum ad ipsum collectio*, 1-3, Brixiae 1744-48, e da G. B. MORANDI, *Monumenti ...*, I/2, pp. 61-216, con interventi censori e non poche sviste.

I dati relativi alle fonti per la biografia del Contarini e alle lettere forniti dal Dittrich vanno integrati con:

Venezia, Archivio di Stato, *Segretario alle voci, Pregadi*, reg. I, 1v, 26v, 27v, 43v, 78r;

*Segretario alle voci, Maggior Consiglio*, reg. I, f. 1v;

Venezia, Biblioteca Marciana, *Raccolta Consegi*, Ms. It., cl. VII, 818 (= 8897), ff. 122r, 293r;

*Genealogie di Marco Barbaro*, Ms. It., cl. VII, 925 (= 8594), f. 274r;

M. BARBARO, *Nozze di Nobili*, Ms. It., cl. VII, 156 (= 8866), ff. 66v-67r, 127v-128r;

G. A. CAPELLARI VIVARIO, *Il Campidoglio Veneto*, I, f. 303v;

Ms. It., cl. VII, 1009 (= 7447), ff. 477 (dispacci durante l'ambasceria a Carlo V);

Ms. It., cl. VII, 1043 (= 7616), ff. 341 (dispacci durante l'ambasceria a Clemente VII);

P. VALERIANO, *De infelicitate litteratorum*, Venezia 1620, pp. 27-28;

*Annales Camaldulenses*, a c. di G. B. Mittarelli e A. Costadoni, IX, Venetiis 1773, col. 446-599;

A. ZENO, *Lettere*, VI, Venezia 1785, p. 67;  
 V. SCHULTZE, *Dreizehn Depeschen Contarini's aus Regensburg an den Cardinal Farnese (1541)*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 3 (1879), pp. 150-84;  
 T. BRIEGER, *Nachwort zu den von V. Schultze mitgeteilten Depeschen Contarini's*, *ivi*, pp. 308-12;  
 ID., *Zur Correspondenz Contarini's während seiner deutschen Legation. Mitteilungen aus Beccadelli's Monumenti*, *ivi*, pp. 492-523;  
 L.V. PASTOR, *Die Correspondenz des Cardinals Contarini während seiner deutschen Legation (1541)*, in «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», 1 (1880), pp. 321-92 e 473-501;  
 T. BRIEGER, *Aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Beiträge zur Reformationsgeschichte*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 6 (1882), pp. 574-622;  
 F. DITTRICH, *Die Nuntiaturberichte Morones vom Reichstag zu Regensburg 1541*, in «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», 4 (1883), pp. 395-402 e 618-97;  
 M. SANUTO, *I Diarii*, voll. 53, Venezia 1879-1903, *ad indicem*;  
 F. WEISER, *Ein Bericht des Gasparo Contarini über die Heimkehr der Victoria von der Magalhaens'schen Expedition*, in «Mitteilungen des Institut für österreicher Geschichtsforschung», 5 (1884), pp. 446-50;  
 F. DITTRICH, *Nachträge zur Biographie Gasparo Contarinis*, in «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft», 8 (1887), pp. 271-83;  
 J. RAINERI, *Diario bolognese*, a c. di C. RICCI e O. GUERRINI, Bologna 1887, pp. 7-73;  
 W. FRIEDENSBURG, *Der Briefwechsel Gasparo Contarinis mit Ercole Gonzaga*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 2 (1899), pp. 161-222;  
 E. SOLMI, *Lettere inedite del cardinale Gasparo Contarini nel carteggio del cardinale Ercole Gonzaga*, in «Nuovo Archivio Veneto», 7 (1904), pp. 245-274;  
 E. SOLMI, *Gasparo Contarini alla Dieta di Ratisbona secondo i documenti inediti dell'Archivio Gonzaga di Mantova*, in «Nuovo Archivio Veneto», 13 (1907), pp. 5-33 e 69-93;  
*Nuntiaturberichte aus Deutschland*, S. I, 1534-59. V-VII, a c. di L. Cardauns, Gotha 1909-12, *ad indicem*;  
 H. JEDIN, *Contarini und Camaldoli*, Roma 1953 (estratto pubbli-

cato separatamente dell'«Archivio Italiano per la Storia della Pietà», 2 (1959), pp. 59-118);  
 P. GIOVIO, *Lettere*, a c. di G.G. Ferrero, I, Roma 1956, pp. 126, 166, 225, 236, 264, 291; II, *ivi* 1958, pp. 154, 205;  
 F. GAETA, *Nunziature di Venezia*, I-II, Roma 1958-1960, *ad indicem*;  
 A. CASADEI, *Lettere del cardinale Gasparo Contarini durante la sua legazione di Bologna*, in «Archivio Storico Italiano», 118 (1960), pp. 77-130 e pp. 220-285;  
*Concilium Tridentinum*, ed. Soc. Goerresiana, I-XII, Friburgi Br. 1965-1980, *ad indicem*;  
*Acta graduum academicorum Gymnasii Patavini ab anno 1501 ad annum 1525*, a c. di E. Martelozzo Forin, III, 1, Padova 1969, pp. 49, 34, 103, 15;  
 J. PFLUG, *Correspondance*, a c. di J.V. Pollet, I-II, Leiden 1969-73, *ad indicem*;  
 M.A. FLAMINIO, *Lettere*, a c. di A. Pastore, Roma 1978, *passim*.

### 3. BIBLIOGRAFIA

Tutt'ora indispensabile F. DITTRICH, *Gasparo Contarini, 1483-1542, Eine Monographie*, Braunsberg 1885 (ristampa anastatica Nieuwkoop 1972), al quale si rinvia per i riferimenti bibliografici precedenti il 1885, da integrare con:  
 A. MASINI, *Bologna perlustrata*, parte 3<sup>a</sup>, Bologna 1666, p. 212;  
 L. DOGLIONI, *Ragionamento sopra la controversia di Giambattista Casale con Giovanni Barozzi per occasione del Vescovado di Belluno, Venezia 1781*;  
 S. MUZZI, *Annali della città di Bologna dalla sua origine al 1796*, vol. VI, Bologna 1844, pp. 495-99;  
 W. BRAUN, *Kardinal Gasparo Contarini oder der Reform-katholizismus unserer Tage im Lichte der Geschichte*, Leipzig 1903;  
 F. HÜNERMANN, *Die Rechtfertigungslehre des Kardinal Gasparo Contarini*, in «Theologische Quartalschrift», 101 (1921), pp. 1-22;  
 H. RÜCKERT, *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarini*, Bonn 1926;  
 H. JEDIN, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum*

(1537-1543), in «Römische Quartalschrift», XXXV (1927), pp. 351-68;

H. HACKERT, *Die Staatsschrift Contarinis und die politischen Verhältnisse Venedigs in 16. Jahrhundert*, Heidelberg 1940;

L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, V, New York 1941, pp. 552-56;

H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1949;

ID., *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma Cattolica*, Brescia 1950, pp. 32-37;

ID., *Ein 'Turmerlebnis' des jungen Contarini*, in «Historisches Jahrbuch», 70 (1951), pp. 115-30 (ora in tr. it. in *Chiesa della Fede Chiesa della Storia*, Brescia 1972, pp. 606-23);

ID., *Contarini, Gasparo*, in «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques», XII, Parigi 1956, pp. 772-84;

R. CESSI, *Paolinismo preluterano*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Cl. di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», S. VIII, 12 (1957), pp. 3-30;

H. MACKENSEN, *The diplomatic role of Gasparo Cardinal Contarini at the Colloquy of Ratisbon*, in «Church History», 27 (1958), pp. 312-37;

H. JEDIN, *Gasparo Contarini e il contributo veneziano alla riforma cattolica*, in «La civiltà veneziana del Rinascimento», Firenze 1958, pp. 103-24 (e in *Chiesa della Fede ...*, pp. 624-39);

R.M. DOUGLAS, *Jacopo Sadoleto 1477-1547. Humanist and Reformer*, Cambridge, Mass., 1959;

L.V. PASTOR, *Storia dei Papi*, V, Roma 1959;

C. DIONISOTTI, *Chierici e laici nella letteratura italiana del primo Cinquecento*, in «Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento», Padova 1960, pp. 167-85 (ora in una versione ampliata in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1977, pp. 55-88);

H. MACKENSEN, *Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 51 (1960), pp. 36-57;

C. GIACON, *L'aristotelismo avicennistico di Gasparo Contarini*, in «Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia», IX, Firenze 1961, pp. 109-119;

E. GILSON, *Autour de Pomponazzi: problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 28 (1961), pp. 206-30;

F. GAETA, *Alcune considerazioni sul mito di Venezia*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 23 (1961), pp. 58-75;

E. GREGORIĆ GLEASON, *Cardinal G. Contarini (1483-1542) and the beginning of Catholic Reform* (diss.), Berkeley 1963;

G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963, pp. 277-97;

E. GILSON, *L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVIe siècle*, in «Umanesimo europeo e umanesimo veneziano», Firenze 1963, pp. 31-61;

G. DE LUCA, *Letteratura di Pietà a Venezia dal '300 al '600*, Firenze 1963, pp. 43-59;

P. BARBAINI, *La letteratura del cardinale Gasparo Contarini nel riformismo religioso del secolo XVI*, in «Miscellanea Carlo Figini», Venegono Inferiore 1964, pp. 207-19;

S. TRAMONTIN, *Il 'De officio episcopi' di Gasparo Contarini*, in «Studia Patavina», 12 (1965), pp. 292-303;

I. CERVELLI, *Storiografia e problemi intorno alla vita religiosa e spirituale a Venezia nella prima metà del '500*, in «Studi Veneziani», 8 (1966), pp. 447-76;

F. GILBERT, *Cristianesimo, Umanesimo e la bolla «Apostolici Regimini» del 1513*, in «Rivista Storica Italiana», 79 (1967), pp. 976-90;

F. GILBERT, *The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice*, in «Studies in the Renaissance», 14 (1967), pp. 172-84;

PH. MCNAIR, *Peter Martyr in Italy. An Anatomy of Apostasy*, Oxford 1967;

M.V. ANDERSON, *Biblical Humanism and Roman Catholic Reform (1501-1542): Contarini, Pole and Giberti*, in «Concordia Theological Monthly», 39 (1968), pp. 686-707;

W.J. BOUWSMA, *Venice and the Defense of Republican Liberty. Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley-Los Angeles 1968, pp. 144-53;

G. MOREL, *Gasparo Contarini negli appunti del Mazzuchelli*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 103 (1968-69), pp. 279-303;

A. PALLUCCHINI, *Considerazioni sui grandi teleri del Tintoretto della Madonna dell'Orto*, in «Arte Veneta», 23 (1969), pp. 54-68;

G. FRAGNITO, *Cultura umanistica e riforma religiosa. Il «De officio*

*viri boni ac probi episcopi*» di Gasparo Contarini, in «Studi Veneziani», 11 (1969), pp. 75-189;

F. GILBERT, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini*, in «Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E.H. Harbison», a c. di T.K. Rabb e J.E. Seigel, Princeton 1969, pp. 90-116;

A. PROSPERI, *Tra Evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969;

J.B. ROSS, *Gasparo Contarini and his friends*, in «Studies in the Renaissance», 17 (1970), pp. 192-232;

ID., *The emergence of Gasparo Contarini: a Bibliographical Essay*, in «Church History», 41 (1972), pp. 1-24;

P. MATHESON, *Cardinal Contarini at Regensburg*, Oxford 1972;

G. FRAGNITO, *Ancora sul «Beneficio di Cristo»*, in «Studi urbinate», 40 (1971/72), pp. 3-16;

ID., *Gli «spirituali» e la fuga di Bernardino Ochino*, in «Rivista Storica Italiana», 84 (1972), pp. 777-813;

L.J. LIBBY JR., *Venetian History and Political Thought after 1509*, in «Studies in the Renaissance», 20 (1973), pp. 7-45;

M. ROSA, *In margine al «Trattato del beneficio di Cristo»*, in «Quaderni storici», 12 (1973), pp. 284-88;

A. ROTONDO, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in «Storia d'Italia, V, I Documenti», Torino 1973, pp. 1428 e 1433;

G. MICCOLI, *La storia religiosa, ivi*, II, Torino 1974, pp. 946-954;

C. VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli 1974, pp. 223-28;

G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, in «Studi Veneziani», 16 (1974), pp. 117-225;

I. CERVELLI, *Machiavelli e la crisi dello Stato veneziano*, Napoli 1974, pp. 289-330;

A. SANTOSUOSSO, *On the authorship of Della Casa's Biography of Cardinal Gasparo Contarini*, in «Renaissance Quarterly», 28 (1975), pp. 183-89;

D. CANTIMORI, *Idee religiose agli inizi del Cinquecento in Italia*, in «Umanesimo e religione nel Rinascimento», Torino 1975, pp. 247-58;

C. GINZBURG - A. PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul*

*«Beneficio di Cristo»*, Torino 1975;

P. SIMONCELLI, *Nuove ipotesi e studi sul «Beneficio di Cristo»*, in «Critica storica», 12 (1975), pp. 320-88;

T. BOZZA, *Nuovi studi sulla Riforma in Italia. I. Il Beneficio di Cristo*, Roma 1976;

J.I. TELLECHEA IDIGORAS, *Contarini, Pole, Morone, denunciados por el Cardenal Francisco de Mendoza (1560)*, in «Fray Bartolomé Carranza y el Cardenal Pole. Un navarro en la restauracion catolica de Inglaterra (1554-1556)», Pamplona 1977, pp. 283-302;

O. LOGAN, *The Ideal of the Bishop and the Venetian Patriciate: c. 1430 - c. 1630*, in «Journal of Ecclesiastical History», 29 (1978), pp. 415-50;

E.M.A. BANKS, *Tintoretto's religious imagery of the 1560's*, (diss.), Princeton 1978, pp. 126-33;

S. SETTIS, *La «Tempesta» interpretata. Giorgione, i committenti, il soggetto*, Torino 1978, pp. 137-42;

M. ROSA, *«Il Beneficio di Cristo». Interpretazioni a confronto*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 40 (1978), pp. 609-20;

F. GRAIFF, *L'«Examen duodecim articulorum Martini Lutheri» di Ambrogio Fiandino*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 58 (1978), pp. 624-28;

G. FRAGNITO, *Memoria individuale e costruzione biografica. Beccadelli, Della Casa, Vettori alle origini di un mito*, Urbino 1978;

ID., *Sul viaggio in Egitto di Pellegrino Brocardo (1556)*, in «Rivista Geografica Italiana», 86 (1979), pp. 359-60;

S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano 1979, pp. 263-71;

P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma 1979;

R. FINLAY, *Politics in Renaissance Venice*, London 1980;

O.G. HAITSMAN MULIER, *The myth of Venice and the Dutch republican thought in the seventeenth century*, Assen 1980;

A. PROSPERI, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in «Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere», Torino 1981, pp. 178-80, 187-88, 215-16;

A. VENTURA, *Scrittori politici e scritture di governo*, in «Storia della cultura veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento»,

- III, Vicenza 1981, pp. 550-53;  
 F. GAETA, *L'idea di Venezia*, *ivi*, pp. 633-41;  
 A. PASTORE, *Marcantonio Flamini. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milano 1981;  
 M. FIRPO - D. MARCATTO, *Il primo processo inquisitoriale contro il cardinal Giovanni Morone (1552-1553)*, in «Rivista Storica Italiana», 93 (1981), pp. 71-142;  
 R. PALLUCCHINI - P. ROSSI, *Tintoretto. Le opere sacre e profane*, Milano 1982, pp. 63-5;  
 M. FIRPO - P. SIMONCELLI, *I processi inquisitoriali contro Savonarola (1558) e Carnesecchi (1566-1567): una proposta di interpretazione*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 18 (1982), pp. 203 e 247;  
 G. FRAGNITO, *Il cardinale Gregorio Cortese nella crisi religiosa del Cinquecento*, in «Benedictina», 30 (1983), pp. 421-59; 31 (1984), pp. 79-89 e p. 102;  
 ID., *Il contributo di Hubert Jedin agli studi su Gasparo Contarini (1483-1542)*, in «Humanitas», 38 (1983), pp. 629-643 e 668-71;  
 ID., *Contarini, Gasparo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», vol. 28, Roma 1983, pp. 172-192;  
 A. STELLA, *Movimenti di riforma nel Veneto nel Cinque-Seicento*, in «Storia della cultura veneta. Dalla Controriforma alla fine della Repubblica. Il Seicento», IV/1, Vicenza 1983, pp. 1-21;  
 M. FIRPO, *Gli «spirituali», l'Accademia di Modena e il Formulario di Fede del 1542: controllo del dissenso religioso e nicodemismo*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 20 (1984), pp. 40-111;  
 A. NIERO, *Riforma cattolica e concilio di Trento a Venezia*, in «Cultura e società nel Rinascimento tra riforme e manierismi», a cura di V. BRANCA e C. OSSOLA, Firenze 1984, pp. 77-82;  
 G. FRAGNITO, *Aspetti della censura ecclesiastica nell'Europa della Controriforma: l'edizione parigina delle opere di Gasparo Contarini*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 21 (1985), pp. 3-48;  
 M. TAFURI, *Venezia e il Rinascimento*, Torino 1985, pp. 112-22;  
 M. FIRPO - D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone. Edizione Critica, III. I documenti difensivi*, Roma 1985, pp. 44-70;  
 E. PERUZZI, *Note e ricerche sugli «Homocentrica» di Girolamo Fracastoro*, in «Rinascimento», 25 (1985), pp. 252-58.

FINITO DI STAMPARE  
PER I TIPI DELLA  
STAMPERIA DI VENEZIA  
NEL LUGLIO 1988

508-87