



2016 | LXXXII | 2-3

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

IL CONCILIO LATERANENSE IV A 800 ANNI DALLA SUA CELEBRAZIONE

Una rilettura teologica

a cura di

NICOLA CIOLA

ANTONIO SABETTA - PIERLUIGI SGUAZZARDO



Lateran University Press

I TEMI “RECOEPTI” DEL LATERANENSE IV IN PROSPETTIVA STORICO-TEOLOGICA

*Antonio Sabetta**

0. Introduzione

Il Concilio Lateranense IV, che non di rado nella storia viene ricordato soprattutto come il Concilio indetto per convocare una crociata o per prendere una serie di provvedimenti disciplinari e di natura giuridica riguardanti la vita della chiesa e le abitudini ministeriali dei preti, in realtà colpisce per l'abbondanza di tematiche teologiche centrali che hanno avuto una “storia degli effetti” fino a diventare argomento consueto – il più delle volte acquisito o in alcuni casi ancora discusso – nella riflessione teologica come nella ricezione magisteriale; e questo non solo nel senso che talvolta il Lateranense IV ha recepito questioni dibattute ma anche nel senso che, diciamo, ha “anticipato i tempi”, guadagnandosi il merito di impiegare per la prima volta a livello di documenti magisteriali di un concilio universale certi termini o certe affermazioni o tematiche. Questo non vuol dire che il Lateranense IV abbia avuto il ruolo (tranne in un caso) di iniziare la riflessione teologica a proposito, ma di essere stato il primo luogo del magistero universale a recepire discussioni presenti nella riflessione teologica, rappresentando così un punto di non ritorno per il futuro, come in riferimento all'impiego della parola transustanziazione. L'essere così stato il Lateranense IV un punto significativo e “singolare”, non vale solo per l'aver il Concilio prodotto un altro Simbolo di fede, ma soprattutto per temi che normalmente non riconduciamo al Lateranense IV, probabilmente perché a questo Concilio la scena fu rubata dopo qualche secolo dall'imponente Concilio di Trento. Mi riferisco a questioni teologiche che spaziano dalla teologia sacramentaria all'ecclesiology, all'antropologia teologica e all'escatologia, alla gnoseologia teologica e, ovviamente, alla teologia trinitaria.

* Professore Incaricato di *Teologia Fondamentale*, Facoltà di Teologia, PUL.

Vorrei perciò presentare alcune di queste tematiche, che sono diventate dato acquisito o oggetto di discussione ricorrente nella teologia e nel magistero, evidenziando anche il paradosso consistente nel fatto che non di rado nessuno si è ricordato che certe cose erano state già dette dal Lateranense IV. Del resto una sommaria ricognizione delle citazioni del Lateranense IV nei documenti del successivo magistero ordinario, ci mostra non solo una ristrettezza di riferimenti, ma anche che diversi di questi riferimenti concernono tematiche disciplinari-giuridiche più che teologiche. Ad esempio il precetto della confessione sacramentale annuale lo ritroviamo indicato nella costituzione di Giovanni XXII sugli errori di G. de Pully (cf. *DH* 922 che rimanda a *DH* 812), nel Decreto sulla penitenza del Concilio di Trento (cf. *DH* 1683 e il can 8 in *DH* 1708 con rimando ancora a *DH* 812); lo stesso per la questione dell'illiceità dei matrimoni clandestini, con Trento che stabilisce le “pubblicazioni” (cf. il decreto *Tametsi* [*DH* 1814] che rimanda alla costituzione 51 [*DH* 817]); e ancora l'affermazione – questa volta direi però più dogmatica che giuridica – che l'eucaristia può essere celebrata solo dal sacerdote *rite ordinatus* torna nel documento della Congregazione per la Dottrina della Fede *Mysterium Ecclesiae* del 1973, nel documento *Sacerdotium Ministeriale* del 1983, nell'ammonizione a H. Küng del 1975, nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC)¹ e in *Ecclesia de Eucharistia* 29.

Ad ogni modo in questo breve testo piuttosto indicherò i temi *recoepti* e dunque ripercorrerò alcune tematiche del Lateranense IV che hanno avuto una grande eco.

1. L'opzione per Pietro Lombardo

Prima di entrare nei contenuti inizierei da un aspetto che ha avuto conseguenze importanti sul modo di fare teologia, da una decisione del Concilio che ha segnato la teologia fino al sec. XVI. Si tratta in questo caso di una singolarità ed initialità propria del Lateranense IV e non è nemmeno la più nota, perché la peculiarità più riconosciuta all'assise del 1215 è l'essere stato il primo concilio ecumenico ad impiegare il termine *transustanziazione*.

Di solito pensiamo che il primo (ed unico) caso in cui un Concilio ecumenico abbia raccomandato un teologo sia stato il Vaticano II, cosa che fece anche Paolo VI quando al n. 24 della *Lumen Ecclesiae* scrive che «per la prima volta, un Concilio Ecumenico raccomanda un teologo, e questi è San Tommaso»,

¹ Nel n. 1536 scrivendo che i vescovi validamente ordinati conferiscono validamente i tre gradi del sacramento dell'ordine, il CCC rimanda a quanto scrive la cost. 1 del Lateranense IV (*DH* 802).

mentre invece ben prima del Vaticano II è il Lateranense IV che fa una scelta precisa a favore di Pietro Lombardo (cf. *DH* 804). Certo non ci fu una raccomandazione per Pietro Lombardo ma la preferenza a lui accordata fu decisiva per il Lombardo e per la teologia.

La scelta del Concilio ebbe ripercussioni significative dal punto di vista non tanto dei contenuti (la teologia del Lombardo non spiccava per perspicacia speculativa o altro) ma del modo di fare teologia perché tutta la scolastica medievale come insegnamento e produzione sarà segnata da Lombardo le cui *Sententiae* riceveranno la consacrazione canonica come manuale scolastico dal Lateranense IV². Passeranno pochi anni e tra il 1223 e il 1227 Alessandro di Hales prepara una *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, opera che attirò i rimproveri di R. Bacone che accusava Alessandro di Hales di aver fomentato il quarto peccato della teologia. È interessante notare la virulenta polemica di Bacone contro l'aver attribuito importanza al libro delle *Sententiae* del Lombardo come testo di base della Facoltà, commentare il quale è la gloria di tutti i teologi; infatti, scrive polemicamente il maestro francescano, chi legge le sentenze ha a disposizione l'ora principale a suo piacimento, mentre chi legge la Bibbia deve mendicare un'ora; inoltre chi legge le *Sententiae* può disputare ed è considerato un maestro, mentre chi legge la Bibbia non accede alle *disputationes*. Così il testo della facoltà viene subordinato al solo compendio di un maestro; ma in teologia si diventa dottori grazie al vero testo che è la Scrittura, come vediamo presso i dottori del passato, e questo testo non può venire compreso se si dà la priorità alle *Sentenze*; infatti, «le questioni che devono essere cercate nel testo per la sua esposizione, come accade in ogni facoltà, sono già separate dal testo. E viene chiamato "curioso" chi vuole discutere le questioni necessarie e proprie della teologia nel testo e non verrebbe ascoltato se non fosse un uomo di grande autorità o valevole nelle questioni proprie, utili e necessarie»³.

Sta di fatto, come scrive Chenu, che, rispetto al Lombardo, «nessun teologo fu tanto discusso, come prova la lista crescente delle "positiones in quibus *Magister* non tenetur", nessuno fu tanto accreditato, visto che le sue *Sententiae* saranno fino al XVI secolo e oltre la base dell'insegnamento teologico»⁴; ad esse infatti si rifacevano tutti coloro che si apprestavano a scrivere *summae* o

² «La presa di posizione di Innocenzo III al concilio Lateranense IV a favore del Lombardo contro Gioacchino da Fiore è indubbiamente all'origine del successo della sua raccolta *Liber sententiarum*, che diventerà manuale di studio e oggetto di commento dei maggiori Maestri di teologia medievale» (A. Cozzi, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2019, 529).

³ ROGERI BACON, *Opera quaedam hactenus inedita*, vol. I/II *Opus minus*, edited by J.S. BREWER, London 1859, 229-230.

⁴ M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1986, 369.

compendi di teologia, senza dimenticare che l'inizio della carriera magistrale dei teologi del sec. XIII avveniva con il commento alla raccolta di sentenze del Lombardo⁵. Sempre secondo Chenu il diventare la raccolta del Lombardo il libro di testo dell'insegnamento non fu senza grave detrimento per il nutrimento scritturistico⁶. La scelta del Lateranense IV ebbe dunque conseguenze significative per la teologia e l'opzione per il Lombardo, di cui si conferma l'ortodossia, fu il chiaro segno «del preciso orientarsi del magistero ecclesiastico all'alba del nuovo secolo verso l'approvazione di una concezione del sapere teologico come disciplina del ragionamento discorsivo sul dogma»⁷.

Chiarito questo aspetto importante del Lateranense IV, pertinente piuttosto il modo di fare teologia, veniamo ora ad indicare alcuni temi del Concilio che sono stati recepiti nella riflessione teologica e magisteriale, riconoscendo al Concilio del Lateranense IV il giusto merito per la loro proposizione.

2. *L'analogia*

Inizierei dalla questione dell'analogia che viene richiamata nella cost. 2 contro gli errori trinitari di Gioacchino da Fiore. In un passaggio, spiegando la diversità di significati da attribuire al termine *unum* (una cosa sola, cf. *Gv* 17,22) il concilio scrive esplicitamente che il senso va inteso differentemente se ci riferisce ai fedeli (e significa "unione di carità nella grazia") o alle persone divine (per le quali indica l'unità di identità nella natura) e ciò in ragione della diversità di significati che una parola può avere se riferita alla creatura o a Dio creatore, in forza del principio secondo cui «inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (*DH* 806). La questione dell'analogia è diventata oggetto dell'interesse teologico in virtù soprattutto del suo valore di strumento per il discorso umano su Dio, ovvero della fondazione epistemologica del carattere cognitivo delle affermazioni su Dio. È stato san Tommaso ad avere avuto un ruolo decisivo nel rendere l'analogia tematica centrale del discorso dell'uomo su Dio, per quanto la dottrina tomista dell'analogia sia piuttosto occasionale⁸ e dibattuto sia anche il significato che il Dottore angelico attribuisce all'analogia.

⁵ Cf. L. SILEO, *Il libro: forme d'insegnamento e generi letterari*, in G. D'ONOFRIO (direzione di), *Storia della teologia nel Medioevo. II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996, 559-561.

⁶ Cf. M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, 371.

⁷ G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Città Nuova, Roma 2011, 343.

⁸ Tra i luoghi tommasiani più importanti sono da ricordare i passaggi del *De Veritate* in particolare la q. 2 a. 11 (ad 5), la q. 23, a.7 (ad 9) e quindi la *Summa Theologiae*, soprattutto l'art. 3 di I, 4 e la q. 13 della prima parte (sui nomi di Dio).

Sta di fatto che anche nei documenti magisteriali la tematica dell'analogia è una delle questioni più citate in riferimento al Lat. IV. Un esempio è la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* di Giovanni Paolo II che al n. 8 si riferisce all'analogia parlando dell'uomo come immagine e somiglianza di Dio (stesso contesto in cui Tommaso in *Summa Theologiae* I,4,3 si riferisce all'analogia); il testo afferma che nell'idea dell'uomo come "immagine e somiglianza di Dio" si manifesta l'idea che in realtà la Rivelazione biblica sia un discorso di Dio su se stesso che fa all'uomo con linguaggio umano e dunque anche servendosi di antropomorfismi. La ragione della possibilità che in questo modo Dio possa comunicare con l'uomo risiede nel fatto che se l'uomo in quanto creato è simile a Dio, di conseguenza anche Dio in quanto creatore è in qualche misura "simile" all'uomo, e, proprio in base a questa somiglianza, egli può essere conosciuto dagli uomini. Allo stesso tempo, però, aggiunge Giovanni Paolo II, «il linguaggio della Bibbia è sufficientemente preciso per segnare i limiti della "somiglianza", i limiti dell'"analogia". Infatti, la rivelazione biblica afferma che, se è vera la "somiglianza" dell'uomo con Dio, è ancor più essenzialmente vera la «non somiglianza» (cf. Num 23,19; Os 11,9; Is 40,18; 46,5; cf., Lat. IV, DH 806), che separa dal Creatore tutta la creazione. In definitiva, per l'uomo creato a somiglianza di Dio, Dio non cessa di essere colui "che abita una luce inaccessibile" (ITm 6,16): è il "Diverso" per essenza, il "totalmente Altro"».

Dieci anni dopo, Giovanni Paolo II tornava a riferirsi all'analogia nell'enciclica *Fides et ratio* dove troviamo un accenno fugace ma non per questo non significativo. Nel n. 84, all'interno del cap. VII dedicato alle esigenze e ai compiti attuali che la fede pone alla ragione, viene considerata tra le altre la questione del valore veritativo e oggettivo delle affermazioni che la ragione compie sulla realtà e anche su Dio. Contro i riduzionismi epistemologici provenienti dalle scienze ermeneutiche che prescindono dal verificare le possibilità della ragione di scoprire l'essenza della realtà, bisogna ribadire che la fede presuppone la capacità del linguaggio umano «di esprimere in modo universale – anche se in termini analogici, ma non per questo meno significativi – la realtà divina e trascendente. Se non fosse così, la parola di Dio, che è sempre parola divina in linguaggio umano, non sarebbe capace di esprimere nulla su Dio» (84).

All'analogia infine si riferisce anche il CCC nella sezione iniziale (*L'uomo è "capace" di Dio*). Ancora una volta la questione è la portata veritativa e oggettiva delle affermazioni umane su Dio. In altre parole quanto l'uomo dice di Dio non rischia di rimanere del tutto inutile relativamente a Dio o di ridurre Dio a quanto l'uomo può percepirne con il rischio di un inarrestabile scivolamento nell'ontoteologia? Il CCC ribadisce che il linguaggio umano su Dio, pur

esprimendosi alla maniera umana, raggiunge realmente Dio stesso, per quanto non se ne possa evidentemente esaurire il mistero; in tal senso il n. 43 citando anche *Summa contra gentiles* I,30 sottolinea giustamente la prevalenza della dissomiglianza rispetto alla somiglianza, il prevalere del dover riconoscere ciò che Dio non è, rispetto a ciò che Dio è. Da questo punto di vista l'epistemologia di Tommaso rimane sempre sullo sfondo con l'affermazione che, nel caso di Dio, non essendoci proporzione tra causa e effetto (creazione), tutto ciò che si può dire della causa deve partire dall'effetto (essendo l'effetto più noto della causa *quoad nos*) sarà il giungere all'esistenza della causa (*an sit*) ma mai alla natura della causa (*quid sit*)⁹.

Certamente la dottrina cattolica non ha mai presentato la teoria metafisica dell'*analogia entis* come un dogma¹⁰ ma senza dubbio un grande impulso al riconoscimento della sua centralità nel discorso umano su Dio corretto dal punto di vista della fede (oltre che metafisico) è provenuto da E. Przywara il quale ha affermato che l'analogia sarebbe la «forma fondamentale del cattolicesimo in seguito alla disputa che ne accompagnò la formulazione»¹¹, e che l'analogia «non è soltanto il principio o la forma di una nuova teologia possibile, quanto piuttosto l'auto-esplicitazione della posizione della Chiesa nei confronti di tutte le teologie possibili»¹²; un'analogia, si badi bene, «da considerarsi nella formulazione datale dal Concilio Laterano IV (1215) sia per quanto riguarda il contenuto, sia per quanto riguarda il metodo dell'intima unità di natura e soprannatura, di filosofia e teologia»¹³. Un principio-formula che, secondo Przywara, contiene «i tre elementi costitutivi dell'unico ordine concreto della

⁹ Si veda a tal proposito *Summa Theologiae* I,2,2, ad 3. Essendoci una sproporzione tra causa ed effetto, partendo da effetti non proporzionati alla causa non si può avere una conoscenza perfetta della causa (la *quidditas*); ma tuttavia da qualunque effetto si può dimostrare con certezza che esiste la causa. Con riferimento a Dio, dagli effetti prodotti da Dio si può dimostrare che Dio esiste, sebbene attraverso essi non lo possiamo conoscere perfettamente nella sua essenza. Nel Commento al *De Trinitate* di Boezio, Tommaso aveva scritto che gli effetti sono di due tipi: alcuni sono adeguati alla potenza della loro causa, e per mezzo di essi è possibile conoscere interamente la causa, e di conseguenza anche la sua essenza (*quidditas*). Altri, invece, non conservano questo tipo di uguaglianza, e pertanto non consentono di comprendere la potenza dell'agente, e di conseguenza neppure la sua essenza (*quod est*), ma solo la sua esistenza; «e così la conoscenza dell'effetto funge da principio per conoscere l'esistenza (*an est*) della causa allo stesso modo in cui la quiddità (*quidditas*) della causa medesima funge da principio quando essa si conosce attraverso la sua forma. Questo è il modo in cui ogni effetto si rapporta a Dio, e perciò nella nostra condizione non possiamo arrivare a conoscere null'altro di Dio se non la sua esistenza» (*Super Boetium De Trinitate*, q. 1, art. 2 *responsio*, in TOMMASO, *Commenti a Boezio*, a cura di P. PORRO, Bompiani, Milano 2007, 95).

¹⁰ Cf. P. SEQUERI, *Analogia*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1977, 348.

¹¹ E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, introduzione e traduzione di P. VOLONTÉ, Vita e Pensiero, Milano 1995, 245.

¹² *Ivi*, 274.

¹³ *Ivi*, 246.

salvezza: la creaturalità naturale, la partecipazione soprannaturale alla natura divina, la redenzione soprannaturale»¹⁴. Non possiamo non ricordare qui che proprio la declinazione che Przywara diede all'*analogia entis* suscitò la reazione veemente e polemica di K. Barth che propose in alternativa l'*analogia fidei* come principio proprio del protestantesimo e che ultimamente indicava, dal punto di vista della conoscibilità e dell'accesso conoscitivo a Dio, l'idea che si conosce Dio soltanto tramite la sua Parola e che dunque qualunque accesso a Dio che avvenga al di fuori del principio della sua autorivelazione è da escludere e da ritenere opera dell'Anticristo. Lungi dall'essere l'idea di *ens commune* presente in Dio e nella creatura (quale fondo che rende possibile la somiglianza come la dissomiglianza) la base del discorso su Dio – dunque a prescindere da Cristo – la rivelazione di Dio è l'unico fondamento pensabile della conoscenza di Dio¹⁵.

Senza entrare più in dettaglio nel dibattito teologico sull'analogia, certo non di rado la profonda diffidenza verso l'analogia in ambito protestante, talvolta accolta anche in ambito cattolico, si unisce ad una diffidenza verso la stessa metafisica cristiana di modo che si replica sul versante teologico quello che la critica all'ontoteologia sostiene a livello filosofico. In realtà «la riflessione va condotta intorno al rapporto *analogia fidei/analogia entis*, e al tentativo di pensare un'*analogia fidei* che non intenda contrapporsi all'*analogia entis*, la quale, a sua volta, lungi dal volersi costituire come forma di conoscenza autonoma e separata dalla Rivelazione, chiama in causa proprio la dimensione cosmico-antropologica dell'automanifestazione di Dio e quindi poggia sulla creazione e si esprime nella forma dell'esercizio della ragione creata. [...] Nel "più bello di tutti i legami", infatti, la dottrina cattolica rinviene una distanza maggiore della vicinanza, a salvaguardia della trascendenza del soprannaturale e del carattere gratuito del suo irrompere nella storia»¹⁶.

¹⁴ *Ivi*, 262. Giustamente Sequeri fa notare che lo sviluppo dottrinale della nozione di analogia proposta da Przywara è piuttosto personale rispetto alla tradizione classica, ed altrettanto personale è l'idea che l'*analogia entis* «identifichi la discriminante della dottrina cattolica circa il rapporto tra Dio e il mondo, nonché il fondamento teorico dell'affermazione dottrinale della conoscibilità "naturale" di Dio» (*Analogia*, 349).

¹⁵ La teologia cattolica rivendicherebbe «il possesso di un principio sistematico, che non è Cristo Signore, ma un principio astratto – appunto l'*analogia entis* – in base al quale, già nella precomprensione filosofica (della teologia naturale) può essere conosciuto il rapporto fra Dio e creatura, di modo che, in ultima analisi, la rivelazione di Dio in Gesù Cristo si presenta come il compimento di un senso e di una scienza già esistenti prima, anche se forse non nel senso di una metafisica libantesi sopra la fede e la coscienza. Ma il posto che Cristo assumerà nella sua funzione di compimento è visto già "prima": in un'ontologia che antecede l'ordine della rivelazione e non può essere infranta da essa. L'immagine cattolica del mondo quindi presenta per principio due vertici: la rivelazione e la sua pretesa sono in essa relative» (H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, 53).

¹⁶ G. LORIZIO, *Il progetto: verso un modello di teologia fondamentale fondativo-contestuale in prospettiva sacramentale*, in Id. (ed.), *Teologia fondamentale. 1. Epistemologia*, Città Nuova, Roma 2004, 437.

3. La tematica eucaristica

Ma non è solo l'analogia a costituire un tema divenuto centrale nella riflessione teologica, perché il contributo del Lateranense IV è fondamentale anche per la tematica sacramentale, in particolare per l'eucarestia e l'aspetto connesso dell'ecclesiologia eucaristica; e per questo colpisce che, ad esempio, in un testo come *Ecclesia de Eucharistia* di Giovanni Paolo II non ci si riferisca al Lateranense IV che viene citato una sola volta circa la questione della validità dell'eucarestia solo se celebrata da un ministro validamente ordinato (cf. n. 29).

Come sappiamo a partire dal XII secolo nella Chiesa latina si vanno costituendo una teologia sacramentaria e una progressiva dogmatizzazione della pratica sacramentaria¹⁷ che troverà poi in Trento un punto di approdo. In questo processo di precisazione e affinamento della tematica sacramentale Innocenzo III svolge un ruolo importante. Si pensi ad esempio alla confessione di fede per i Valdesi del 1208, che assume e prende in esame il settenario sacramentale facendo propria l'opzione presente nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che nel IV libro¹⁸ presenta i sette sacramenti della legge nuova e li indica in quelli che tutti conosciamo, seppure con un ordine differente rispetto alla confessione di fede per i Valdesi.

La tematica sacramentale torna al Lateranense IV dove si insiste anzitutto sull'unità eucaristica della chiesa. Nella professione di fede l'eucaristia viene posta prima del battesimo indicando così probabilmente «un certo cambiamento nella spiritualità in confronto con l'Antichità, come se, ormai, la Chiesa si definisse anzitutto come eucaristica prima di darsi battesimale»¹⁹. Riguardo all'eucarestia, il Lateranense IV di fatto assume due dati della teologia dell'epoca. Il primo è l'utilizzo del termine "specie" per distinguere l'elemento sensibile del pane e del vino; il secondo è ancora più interessante per la storia degli effetti del termine. Infatti per la prima volta in un testo conciliare e magisteriale si impiega la parola transustanziazione; così nella definizione contro Albighesi e Catari: «... Iesus Christus cuius corpus et sanguinis in sacramento alteris sub specibus panis et vini veraciter continentur, transubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguine potestate divina» (*DH* 802).

Il concetto di transustanziazione, stando alla testimonianza anonima di un discepolo, sarebbe stato coniato da Roberto Pollus (m. 1147-50) ed è te-

¹⁷ Cf. H. BOURGEOIS, *La costituzione della sacramentaria (dal XII al XIV secolo)*, in B. SESBOÛÉ (direzione di), *Storia dei dogmi. III. I segni della salvezza*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, 99.

¹⁸ Cf. *Le sentenze*, IV, 2, in *PL* 192, 841-842.

¹⁹ H. BOURGEOIS, *La costituzione della sacramentaria (dal XII al XIV secolo)*, 103.

stualmente documentabile intorno al 1155-56 in Rolando Bandinelli²⁰, futuro papa Alessandro III, e poi nella *Expositio canonis missae* attribuita a Pier Damiani, nonché in Pietro di Poitiers e Guitmondo di Aversa. Ma non c'è dubbio che dietro all'impiego anche del vocabolo al Concilio c'è il segno di Innocenzo III che non ancora pontefice verso la fine del 1100 pubblica un testo di spiegazione approfondita della messa intitolato *De sacro altaris mysterio*, successivamente rielaborato dopo l'elezione a pontefice. Ebbe quest'opera, che ebbe importanza e diffusione fino all'epoca moderna, nel quarto libro contiene un commento al canone romano a partire dalla consacrazione²¹, e lì più volte compare il riferimento anche lessicale alla transustanziazione²². Aggiungiamo che lo stesso Innocenzo III parlò della transustanziazione nella importante lettera all'arcivescovo Giovanni di Lione del 29 novembre 1102: «quaesivisti siquidem, quis formae verborum, quam ipse Christus espressit, cum in porpus et sanguinem suum panem transsubstantiavit et vinum...» (DH 782).

Nel *De sacro altaris mysterio* in diversi luoghi si fa riferimento alla transustanziazione. Nel cap. VII, affermando che la trasformazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo non implicano alcuna possibilità di esaurimento o di diminuzione del corpo di Cristo (come l'olio nell'orcio della vedova di Zarepta), Innocenzo scrive che la carne e il sangue non si formano *materialiter* dal pane e dal vino ma «la materia del pane o del vino si muta nella sostanza della carne e del sangue senza che al corpo sia aggiunto nulla ma transustanziosandosi (*transsubstantiantur*) nel corpo»²³. Mentre nel cap. XIX Innocenzo risponde alla domanda se il pane si transustanzi in Cristo, il cap. XVII ci dice quando si ha la transustanziazione e il cap. XX ci parla della modalità della transustanziazione. Escludendo la teoria dell'annichilazione l'autore ribadisce che l'essenza del pane viene mutata nella sostanza del corpo di Cristo non per unione ma per transizione secondo una trasformazione sostanziale e non formale. Scrive Innocenzo: «come infatti talvolta la forma cambia senza la sostanza, così a volte cambia la sostanza senza la forma, mai però l'una delle due con l'altra. La sostanza talvolta si trasforma in qualcosa che è ma non era, come la verga nel serpente (*Es* 7,9), e allora la forma si trasforma insieme alla sostanza. Altre volte si trasforma

²⁰ Cf. A. PIOLANTI, *La transustanziazione*, in Id. (a cura di), *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Desclée & C., Roma-Parigi-Tournai-New York 1957, 221 n. 2.

²¹ Cf. PL 217, 851-886.

²² Per l'esattezza nel cap. VII (PL 217, 861), XVII (PL 217, 868), XIX (PL 217, 869), XX (*De modo transsubstantiationis*) (PL 217, 870-871), XXXII (PL 217, 877); due riferimenti sono anche nel libro V: nel cap. II (PL 217, 887) e XIV (PL 217, 896).

²³ PL 217, 861.

in ciò che era e non è più, come il pane nell'Eucaristia, e allora la sostanza si trasforma senza la forma»²⁴.

Come si può notare il linguaggio non è ancora esattamente quello che diventerà quando a partire da Alberto Magno ci si riferisce al concetto aristotelico di sostanza, che pur viene riformulato, dal momento che la posizione aristotelica impedisce di pensare ad una mutazione dell'essenza qualora gli accidenti restino completamente conservati. Sarà poi Tommaso d'Aquino ad offrire una fondazione attenta e dettagliata della dottrina della transustanziazione²⁵; nella *Summa Theologiae* il Dottore Angelico spiega che mentre nel mondo naturale ogni ente finito in atto può operare una conversione soltanto formale secondo le leggi naturali, Dio, in forza della sua virtù divina, può trasformare tutta la natura dell'ente e produrre non soltanto delle conversioni formali, ma può trasmutare tutto l'ente in modo che tutta la sostanza di un ente si converta per intero nella sostanza di un altro, il che è quanto accade nell'eucaristia, dove tutta la sostanza del pane e del vino si convertono in tutta la sostanza del corpo e del sangue di Cristo, trasformazione che non rientrando tra le specie delle mutazioni naturali, può essere detta con termine proprio transustanziazione²⁶.

La dottrina della transustanziazione sarà confermata nel 1274 dal Concilio di Lione. Nella Professione di fede dell'imperatore greco Michele Paleologo, dopo aver affermato che i sacramenti della chiesa sono sette, si aggiunge che nel sacramento dell'eucaristia «il pane è veramente transustanziato (*transsubstantiatur*) nel corpo e il vino nel sangue del nostro Signore Gesù Cristo» (*DH* 860)²⁷; nel 1341 Benedetto XII nella lettera *Cum dudum* agli Armeni, in cui propone una spiegazione della dottrina cattolica, puntualizza che «post dicta verba consecrationis panis et vini sit facta transsubstantiatio panis et vini in verum corpus Christi et sanguinem» (*DH* 1018).

Nonostante la ricezione magisteriale, la dottrina della transustanziazione non convincerà tutti i teologi ed alcuni, come Duns Scoto e Occam, con motivazioni diverse, non escluderanno la possibilità anche della consustanziazione. Tuttavia il magistero si orienterà sempre più verso la transustanziazione come si vede già nel decreto per gli Armeni del 1439 dove si dice che in forza delle parole del sacerdote che parla «in persona Christi», «la sostanza del pane si trasforma in corpo di Cristo e la sostanza del vino in sangue» (*DH* 1321). Certo in questo testo non si impiega il vocabolo della transustanziazione; la dottrina sacramenta-

²⁴ Ed. it. INNOCENZO III, *L'eucaristia*, a cura di S. FIORAMENTI, LEV, Città del Vaticano 2000, 160-162 (*PL* 217, 871).

²⁵ Cf. *Summa Theologiae* III, 75.

²⁶ Cf. *Summa Theologiae* III, 75,4, resp.

²⁷ «L'audacia del IV concilio del Laterano [sul termine transustanziazione] ha dunque degli effetti duraturi» (H. BOURGEOIS, *La costituzione della sacramentaria [dal XII al XIV secolo]*, 106).

ria implica che vi sia un cambiamento reale degli elementi visibili ma non vede come indispensabile il vocabolo "transustanziazione", per quanto un secolo più tardi agli stessi Armeni sarà rimproverato di non accogliere tale linguaggio²⁸.

Naturalmente il luogo che sancisce il valore dogmatico della transustanziazione è stato il Concilio di Trento. Ora la cosa che stupisce (ma fino ad un certo punto) è che nel Decreto sull'Eucarestia dove si parla di transustanziazione – ovvero il cap. 4 e il can. 2 – non c'è alcun riferimento al Lateranense IV²⁹. Nel cap. 1 si afferma che nel divino sacramento dell'eucaristia dopo la consacrazione del pane e del vino nostro Signore Gesù Cristo «vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri» (DH 1636); nel cap. 3 si aggiunge che dopo la consacrazione «verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere» (DH 1640). Come si può notare anche il linguaggio è molto prossimo a quel *veraciter continentur* del Lateranense IV. Quando poi si va al capitolo dedicato alla transustanziazione (e al relativo canone) il testo riferisce che con la consacrazione del pane e del vino si opera la *conversio* di tutta la sostanza del pane e del vino nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo e che tale conversione si chiama *convenienter et proprie* transustanziazione (cf. DH 1642 e 1652). Certo non bisogna dimenticare che se circa la reale conversione delle specie e la reale presenza di Cristo in seguito al cambiamento oggettivo delle specie vi era unanimità di veduta, circa l'utilizzo del termine transustanziazione al Concilio c'erano anche perplessità per il rischio intrinseco che nell'esprimere un dato della fede si finisse con il canonizzare un linguaggio teologico³⁰; per queste ragioni «tanto gli atti del concilio quanto la redazione finale della dottrina, attestano che esso non ha voluto imporlo come Nicea ha imposto il *consostanziale*. Si deve in ogni caso riconoscere il limite tanto ecclesiale che culturale di tale termine»³¹.

4. Extra Ecclesia nullus omnino salvatur

La singolarità del Lateranense IV nel proporre per la prima volta in sede di magistero universale alcune tematiche o categorie (anche se già presenti

²⁸ Cf. *ivi*, 111.

²⁹ La cosa si potrebbe spiegare con il fatto che avendo di fronte Lutero e i riformatori, Trento cerca di appellarsi più ad autorità come Scrittura e Padri che riferirsi troppo spesso al magistero.

³⁰ «La "canonizzazione" del termine tecnico *transustanziazione* è stato oggetto di ripetute discussioni, praticamente fino all'ultimo giorno, perché alcuni sottolineavano che questo termine, relativamente recente, non trovava l'unanimità nelle diverse scuole» (B. SESBOÛÉ, *La dottrina sacramentaria al concilio di Trento*, in *Id.* [direzione di], *Storia dei dogmi. III*, 147).

³¹ *Ivi*, 147.

nella riflessione teologica), non si esaurisce nell'essere stato il primo Concilio ad optare per un teologo o ad impiegare il termine transustanziazione; esso infatti è stato anche il primo Concilio dove è risuonato l'adagio patristico *extra ecclesia nulla salus*. A dire il vero la formulazione testuale è la seguente: «una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur» (DH 802); credo si veda ancora la mano di Innocenzo III che nella lettera all'arcivescovo di Tarragona contenente la professione di fede prescritta ai Valdesi del 1208 aveva scritto: «corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haereticorum sed sanctam Romanam catholicam, apostolicam, extra quam neminem salvari credimus» (DH 792). Certo possiamo condividere l'opinione di chi sostiene che l'unica novità apportata dal testo è che la confessione di fede adesso è quella di un concilio generale dell'Occidente (il che non è certo da poco)³², però colpisce che qualche teologo, facendo la storia dell'espressione ricordi giustamente la professione di fede prescritta ai Valdesi e poi passi direttamente alla bolla *Unam sanctam* (cf. DH 870) senza nemmeno citare il Lateranense IV³³. Giustamente nel magistero torna la formula nella *Unam sanctam* del 1302 ma senza dubbio il passaggio più significativo è la bolla *Cantate Domino* del Concilio di Firenze (1442) dove viene citata la frase di Fulgenzio di Ruspe. Così recita il testo: «La chiesa crede fermamente, confessa e annuncia che “nessuno di quelli che sono fuori della chiesa cattolica, non solo i pagani” (FULGENZIO DI RUSPE, *De fide seu de regula fidei ad Petrum* 38), ma anche i giudei o gli eretici e gli scismatici, potranno raggiungere la vita eterna, ma andranno nel fuoco eterno [...] se prima della morte non saranno stati ad essa riuniti» (DH 1351).

Ovviamente non è questo il luogo per ripercorrere la storia di recezione, utilizzo e interpretazione di una formula tra le più controverse, sia a livello teologico che magisteriale³⁴; mi riferisco solo ad un punto di arrivo, altrettanto complesso e dibattuto, rappresentato dalla *Dominus Jesus* che, per sua esplicita affermazione, si pretende essere la corretta ermeneutica dell'affermazione del Lateranense IV. Il documento, infatti, nella nota 82 scrive testualmente che le parole contenute nel n. 20 dicono come debba essere inteso il senso della nota formula *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur*, formula citata con le esatte parole del Lateranense IV:

³² Cf. B. SESBOUÉ, “Fuori dalla chiesa nessuna salvezza”. *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, 69.

³³ Mi riferisco alla dimenticanza in G. CANOBBIO, *Nessuna salvezza fuori della chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Queriniana, Brescia 2009, 214-215.

³⁴ A tal proposito i lavori di F.A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church: Tracing the History of the Catholic Response*, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2002 e quelli citati di Sesboué e Canobbio possono essere di riferimento.

«Deve essere *fermamente creduto* che la "Chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza. Infatti solo Cristo è il mediatore e la via della salvezza; ed egli si rende presente a noi nel suo Corpo che è la Chiesa. Ora Cristo, sottolineando a parole esplicite la necessità della fede e del battesimo (cf. *Mc* 16,16; *Gv* 3,5), ha insieme confermato la necessità della Chiesa, nella quale gli uomini entrano per il battesimo come per una porta" (*Lumen gentium*, n. 14. Cf. *Ad gentes*, n. 7; Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3). Questa dottrina non va contrapposta alla volontà salvifica universale di Dio (cf. *I Tm* 2,4); perciò "è necessario tener congiunte queste due verità, cioè la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e la necessità della Chiesa in ordine a tale salvezza" (*Redemptoris missio*, n. 9. Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 846-847). La Chiesa è "sacramento universale di salvezza" (*Lumen gentium* 48) perché, sempre unita in modo misterioso e subordinata a Gesù Cristo Salvatore, suo Capo, nel disegno di Dio ha un'imprescindibile relazione con la salvezza di ogni uomo (cf. S. CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6: *CCL* 3, 253-254; S. Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 24, 1: *SC* 211, 472-474). Per coloro i quali non sono formalmente e visibilmente membri della Chiesa, "la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale. Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito Santo" (*Redemptoris missio*, 10). Essa ha un rapporto con la Chiesa, la quale «trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre» (*Ad gentes*, 2. Nel senso qui spiegato deve essere interpretata la nota formula *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur* [cf. Conc. Lateranense IV, Cap. 1. *De fide catholica*: *DH*, n. 802]. Cf. anche *Lettera del Sant'Offizio all'Arcivescovo di Boston*: *DH*, 3866-3872)».

5. La dottrina della creazione

A conferma della portata dottrinale, oltre e più che disciplinare, del Lateranense IV sta anche un'ulteriore inizialità a livello di magistero conciliare, quello della dottrina della creazione.

Circa la creazione, il Concilio afferma nella *constitutio De Fide catholica*: «unico principio dell'universo creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e materiali che con la sua forza onnipotente (*sua omnipotentis virtute*) fin dal principio del tempo creò dal nulla (*de nihilo*) e l'uno e l'altro ordine di creature: quello spirituale e quello materiale, cioè gli angeli e il mondo terrestre, e poi l'uomo, quasi partecipe dell'uno e dell'altro, composto di anima e di corpo. Il diavolo, infatti, e gli altri demoni sono stati creati da Dio naturalmente buoni, ma da se stessi si sono trasformati in malvagi» (*DH* 800).

E qui notiamo che per la prima volta un concilio ecumenico utilizza l'espressione *de nihilo* che rappresenta uno degli aspetti centrali della dottrina

della creazione, rivendicando la chiesa il carattere libero e la bontà originale del disegno creatore di Dio. Anche in questo caso si sente l'influsso di Pietro Lombardo. Infatti nella *distinctio* I del libro II delle *Sententiae*, il Lombardo nel mostrare che è uno il principio di tutte le cose scrive: «creator enim est qui *de nihilo* aliquid facit. Et creare proprie est *de nihilo* aliquid facere; facere vero non modo *de nihilo* aliquid operari, sed etiam *de materia*. [...] Hoc enim nomen soli Deo proprie congruit, qui *de nihilo* quaedam, et *de aliquo* aliqua facit»³⁵.

Il Lateranense IV vuole opporsi a tendenze dualiste e lo fa ribadendo che l'uomo partecipa degli esseri corporei e spirituali e che il male non è legato né alla materia né alla creazione ma alla libertà della creatura. Viene affermata quindi la bontà originale della creazione anche se si insiste di più sulla *omnipotens virtus*. Sarà però il concilio di Firenze a sottolineare e mettere in primo piano la bontà della creazione. Nella bolla *Cantate Domino* (1442), senza che venga citato il Lateranense IV, leggiamo: la sacrosanta chiesa romana «crede fermissimamente, professa e predica, che un solo vero Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo è il creatore di tutte le cose visibili e invisibili, il quale quando volle, creò per sua bontà (*bonitate sua*) tutte le creature spirituali e corporali, buone, naturalmente, perché hanno origine dal sommo bene, ma mutevoli perché fatte dal nulla (*de nihilo*); afferma che non vi è natura cattiva in se stessa, perché ogni natura, in quanto tale, è buona» (*DH* 1333). È ormai la bontà che viene messa in primo piano, quella di Dio che è il motivo della creazione e la ragione per cui ciò che è creato è buono in quanto creato. Sempre il Lombardo nella citata *distinctio* I al n. 3 scrive: «credamus ergo rerum creaturarum coelestium terrestrium, visibilium vel invisibilium causam non esse nisi bonitatem Creatoris, qui est Deus unus et verus. Cuius tanta est bonitas [...] alios velit esse participes»³⁶.

La riflessione sulla creazione ritorna in un documento magisteriale conciliare nel cuore della modernità compiuta con il Vaticano I che, nella temperie della seconda metà dell'Ottocento, prende posizione contro le due tentazioni/derive: il fideismo e, soprattutto per quanto pertiene la creazione, il razionalismo esemplificato da teologi di estrazione tedesca come Hermès e Günther. Questo contesto spiega le aggiunte che apporta la *Dei Filius* la quale a Dio creatore di tutte le cose dedica il cap. I. L'insistenza ora è sulla libertà dell'evento creatore e sulla ragione, quella bontà di Dio scevra da qualunque finalità necessaria quale l'essere Dio di Dio (che toglie libertà alla creazione) o l'accrescimento della sua beatitudine (che impedisce di vedere nella creazione un atto disinteressato scaturente solo dalla bontà che, in quanto bene, è *diffusivum sui*).

³⁵ PL 192, 651 (corsivi miei).

³⁶ PL 192, 653.

Nei tre paragrafi del cap. I, il Dio che la Chiesa confessa è una sostanza spirituale (*substantia spiritualis*), unica e singolare (*singularis, simplex*), dunque irriducibile ad una idea di Dio panteista o materialista. Segue quindi che: a) nel concetto stesso di Dio è insita la distinzione fra Dio e il mondo; b) la creazione rimane un atto libero e gratuito; c) l'essere di Dio rimane al di sopra di tutto ciò che è distinto da Lui³⁷. Ora la cosa interessante è che sulla creazione la *Dei Filius* cita esplicitamente le parole del Lateranense IV (in particolare la creazione dal nulla, che ora non è più *de nihilo* ma *ex nihilo*³⁸), con una formulazione in positivo della creazione dal nulla, poiché il can. 5 aggiunge che tutte le cose che il mondo contiene in quanto create dipendono da Dio nella totalità della loro sostanza, ma tace sulla struttura trinitaria della creazione, dal momento che il Lateranense IV aveva attribuito l'opera creatrice al Dio trinitario, Padre, figlio e Spirito Santo, considerati come un principio unico. Questo tacere e limitare il riferimento al Dio unico è indicativo del fatto che «l'affermazione della creazione esce, in un certo modo, dal quadro tradizionale del Credo, per essere trattata in quello dei "preamboli della fede" (*praeambula fidei*), preliminari alla rivelazione e accessibili, di diritto, alla ragione. [...] Inoltre la creazione è presentata senza alcun legame con la storia della salvezza»³⁹. Il contesto del Vaticano I spiega la scelta operata. L'orizzonte è la difesa della capacità della ragione di poter giungere malgrado la sua debolezza storica a conoscere con certezza (*certo cognosci posse*) Dio come creatore di tutte le cose e pertanto senza negare il carattere trinitario o storico-salvifico della creazione, esso viene sottinteso per dare centralità alla creazione quale luogo mediante cui la ragione può conoscere Dio (cf. *Rm* 1,18ss) e i suoi attributi metafisici fondamentali. Sulla creazione il Lateranense ha fissato punti importanti, lo attesta tra l'altro il fatto che anche il *CCC* vi si riferisce sulla questione della creazione dal nulla (cf. 296) e la bontà della creazione (cf. 299).

6. Conclusione

Ho insistito molto sul paradosso di un concilio che viene ricordato soprattutto per ragioni non coincidenti con i temi teologici trattati, che pur hanno avuto un ruolo importante al punto che diverse questioni hanno fatto il loro ingresso nella riflessione esplicita magisteriale proprio al Lateranense IV. Ho

³⁷ Cf. *DH* 3001-3003.

³⁸ Cf. il can. 5 del cap. I (*DH* 3025).

³⁹ L.S. LADARIA, *La dottrina della creazione nella scolastica medievale*, in B. SESBOUÉ (direzione di), *Storia dei dogmi. II*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, 76.

cercato di evidenziare i temi principali a cui si potrebbero aggiungere anche altri elementi, basti pensare l'affermazione significativa per l'escatologia: «tutti risorgeranno coi corpi di cui ora sono rivestiti per ricevere, secondo che le loro opere siano state buone o malvagie, gli uni la pena eterna con il diavolo, gli altri la gloria eterna col Cristo» (DH 801); affermazione che sarà citata anche da CCC 1035 (nota 630).

Forse l'ambito su cui più si spende il Lateranense IV – la teologia trinitaria – a parte l'affermazione significativa dell'incarnazione come opera di tutte le persone della Trinità, non lascerà molto il segno nella teologia successiva, se non altro perché la collocazione storica del Concilio fa sì che la sua riflessione teologica manchi di un tassello che diventerà fondamentale per la teologia scolastica del sec. XIII, ovvero l'Aristotele etico e metafisico che entrerà in Occidente attraverso la mediazione del pensiero arabo⁴⁰. Così il Lateranense IV mentre opta per il Lombardo – dando il via libera al suo ruolo centrale per l'argomentare teologico – è costretto anche a sposare una metafisica sostanzialista (quella del maestro delle Sentenze) che cederà il posto, grazie all'infrastruttura filosofica aristotelica, alla metafisica dell'essenza di Tommaso la quale diventerà se non normativa quanto meno di riferimento.

La preoccupazione di Innocenzo fu potremmo dire precipuamente pastorale, nel senso di una riforma della Chiesa che cercasse di arginare i problemi cospicui e drammatici esistenti, derivanti soprattutto dalle criticità presso i vescovi e il clero la cui ignoranza rimaneva la causa *principaliter* di tutti i mali della Chiesa⁴¹. Se a ciò si aggiunge che l'impronta che Innocenzo voleva dare alla teologia e alla Chiesa dovette fare i conti con la sua morte sopravve-

⁴⁰ La conoscenza e la diffusione delle opere di Aristotele avvenne nel mondo latino medievale occidentale (cf. J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2003; G. FEDERICI VESCOVINI, *L'aristotelismo latino*, in G. D'ONOFRIO [direzione di], *Storia della teologia nel Medioevo. III. La teologia delle scuole*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 227-271) in tre fasi distinte (nel Rinascimento ci sarà la quarta ed ultima fase). La prima incomincia nei secc. V-VII con la diffusione delle traduzioni ad opera di Boezio delle *Categorie* e del *Perihermeneias*, che vanno a costituire il corpus della cosiddetta *logica vetus*. La seconda fase ha inizio nel sec. XII con la traduzione dell'intero corpus delle opere di Aristotele, anzitutto gli altri testi dell'*Organon*, ovvero gli *Analitici Primi e Secondi*, i *Topici*, le *Confutazioni sofistiche*. Queste opere di logica contengono la teoria aristotelica del sillogismo e della scienza, la quale diventerà il presupposto fondamentale e necessario dello sviluppo dialettico della teologia e dell'evoluzione progressiva della questione relativa al senso della teologia (e della "teologia come scienza"). Nel sec. XIII abbiamo infine la diffusione delle altre opere, psicologiche, etiche e metafisiche e il tentativo di recuperare il genuino Aristotele separandolo dalla lettura che Avicenna prima e più problematicamente Averroè dopo, ne avevano fatto. È bene ricordare che l'aristotelismo medievale ebbe un carattere piuttosto spurio, perché al genuino Aristotele si unirono «dottrine ed insegnamenti diversi, fortemente influenzati dalla filosofia e dalle scienze arabe ed ebraiche, nonché da una sopravvivenza della tradizione del neoplatonismo tardo pagano» (G. FEDERICI VESCOVINI, *L'aristotelismo latino*, 235).

⁴¹ Come ebbe a dire Innocenzo III nel discorso di apertura l'11 novembre 1215: «omnis in populo corruptela principaliter procedit a clero» (PL 217,678).

nuta pochi mesi dopo la conclusione dell'assise conciliare – il che impedì un rapido e duraturo seguito al suo progetto riformatore (senza con questo negare l'oggettiva applicazione delle istanze conciliari che significò un sensibile cambiamento della prassi e della vita della Chiesa) – e poi qualche secolo dopo, con la scena totalmente occupata dal Concilio di Trento – il Concilio della modernità ai suoi albori – si comprende allora una certa oggettiva trascuratezza verso il merito e il ruolo che il Lateranense IV ha avuto nel fare entrare, spesso per la prima volta nella riflessione conciliare parole, tematiche, categorie non marginali che risulteranno poi talvolta controverse e feconde, ma che sistematicamente diventeranno contenuto condiviso e abituale del modo di pensare e intendere il *depositum fidei*.

Antonio Sabetta
sabetta@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano