

«neque sequitur de quolibet: hoc est futurum, ergo erit». Ugo di S. Cher e la contingenza della profezia

Anna Rodolfi

1. La profezia e la sua definizione

Imprescindibile punto di partenza per la trattazione della profezia nel XIII secolo è la definizione di Cassiodoro. Nel prologo alla sua *Expositio super Psalmos*, discutendo della profezia divina, egli pone l'accento proprio su un aspetto che sarà ampiamente discusso nei trattati *de prophetia* del XIII secolo, ovvero il carattere immutabile della verità con la quale i profeti proclamano e annunciano l'avvento degli accadimenti futuri. Tale aspetto viene esplicitato nella definizione secondo la quale la profezia è l'annuncio ispirato da Dio degli avvenimenti futuri con verità immutabile: «*Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum aut per facta aut per dicta quorundam immobili veritate pronuntiat*»¹. Questa definizione, per il tramite di Pietro Lombardo che la riprese contribuendo a veicolarla², esercitò un grande influsso sulla discussione dei teologi del XIII secolo e costituì il punto di partenza di quei trattati sulla nozione di profezia che si susseguono fino agli anni '70 e fanno del secolo della Scolastica il secolo della profetologia medievale.

¹ Il presente saggio fa parte della ricerca finanziata dal Ministero dell'Università e della Ricerca, PRIN 2022 PNRR: "Social, Political, and Religious Prognostication and its Roots: Philosophical Strategies for Coping with Uncertainties and Planning the Future" (P2022BMJ5A). Cfr. CASSIODORUS, *Expositio Psalmorum*, ed. Marc Adrien, Turnhout, Brepols, 1958 (CCSL 97), pref. c. 1, p. 7.

² PETRUS LOMBARDUS, *Expositio in Psalmos, praef.*, (PL 191,58b).

Accanto alla sua definizione, il fenomeno della profezia pone due problemi distinti a chi la voglia studiare filosoficamente. Il primo problema si pone *ex parte cognitionis*, cioè da un punto di vista gnoseologico e verte, in un ambito di realismo della conoscenza, su come sia possibile conoscere per il profeta il futuro che ancora non ha realtà. Il secondo problema si pone *ex parte denuntiationis propheticae*, ed è di tipo linguistico e consiste nel chiedersi come è possibile parlare a proposito di una *res* che, in quanto futura, non è determinata in sé in quanto non ancora esistente.

All'interno delle *quaestiones de prophetia* composte durante il XIII secolo, l'interesse prevalente dei pensatori impegnati sul tema e che operano in particolare intorno alla metà del secolo, appare teso alla soluzione soprattutto del primo interrogativo, sulla scia delle sollecitazioni provenienti dalla dottrina della conoscenza del *De anima* di Aristotele e potremmo dire "risolto" o meglio, "argomentato", attraverso il recupero di tale paradigma. Nella costruzione della gnoseologia del profeta, autori come Tommaso d'Aquino e Alberto Magno, non rinunciano in particolare alla centralità del ruolo che le immagini (*i phantasmata*) hanno in quell'ambito, elevate però ad un significato altro rispetto a quello primario e naturale, in virtù del *lumen propheticum* infuso da Dio nella mente del profeta. In virtù di tale *lumen*, il profeta diventa capace di "vedere" oltre il presente e il significato naturale e primario delle immagini, accedendo così ad un tipo di conoscenza fuori dall'ordinario, di norma inaccessibile all'uomo, ovvero la conoscenza del futuro e dei misteri divini³.

Intendo qui concentrare l'attenzione sul secondo problema che si pone ai teorici medievali della profezia, quello che proviene, sempre in relazione ad un altro testo aristotelico, il *De interpretatione*. È il problema che si pone *ex parte denunciationis*, legato al valore di verità delle

³ Cfr. ad esempio JEAN-PIERRE TORRELL, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher* (Ms. Douai 434, Question 481), Leuven, Peeters, 1977, pp. 208-221; SERGE-THOMAS BONINO, *Le rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après saint Thomas d'Aquin*, in «Revue thomiste», 89, 1989, pp. 533-568.

affermazioni profetiche sul futuro e al loro eventuale effetto necessitante⁴. Torniamo dunque alla definizione enunciata in apertura che rappresenta una costante ineludibile per chiunque si accosti a questo tema. Per Cassiodoro la profezia, col suo valore di immutabilità, è segno della prescienza divina ovvero della conoscenza previa del futuro da parte di Dio: qual è il rapporto tra questa conoscenza trasmessa attraverso la rivelazione al profeta (che poi la enuncia per la salvezza del popolo), la libera scelta dell'uomo e la contingenza delle sue azioni? La profezia, come segno della conoscenza divina è infatti infallibile: ciò implica una forma di determinismo per gli accadimenti umani, cioè i futuri contingenti?

L'enunciato attraverso cui il profeta comunica agli altri la sua visione – portando in questo modo a compimento il fine stesso della rivelazione ricevuta data *ad salutem populi* in una dimensione pubblica e non privata – costituisce infatti in sé un esempio di predicazione sul futuro. La profezia è una proposizione sul futuro, enunciata per un fine escatologico dal profeta che parla a nome di Dio: qual è la portata di questa enunciazione il cui valore di verità, data l'origine divina, è accertato per definizione? Si ripropone in sostanza l'alternativa, evidenziata da Aristotele in *De interpretatione* 9 tra verità delle proposizioni relative al futuro e contingenza del futuro: la verità di una proposizio-

4 Per quanto concerne gli aspetti centrali della dottrina gnoseologica del profeta, cfr. si rimanda agli studi fondamentali di BRUNO DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau, Müller und Seiffert, 1940; JEAN-PIERRE TORRELL, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230*, cit., pp. 208-213-226; ID., *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age XIIe-XIVe siècles*, Fribourg, Editions universitaires, Fribourg (Suisse), 1992; MARIANNE SCHLOSSER, «Lucerna in caliginoso loco». Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie, Paderborn, Schöning, 2000. Per ulteriori spunti mi sia consentito rimandare a ANNA RODOLFI, «Cognitio obumbrata». Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII, Firenze SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2016; EAD., «Quicumque loquitur caritas vera sunt». La profezia nel *Dictum 113* di Roberto Grossatesta, in Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XI-XVI). Studi per Pietro B. Rossi, a cura di Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti, Aracne, Canterano (RM), 2018, pp. 49-64.

ne riguardante il futuro se, come in questo caso, accertabile, sembra infatti implicare la necessità di tale futuro⁵.

Come sappiamo, Aristotele ne deriva una conclusione – insostenibile nel caso della profezia divina – in base alla quale le proposizioni sul futuro non sono né vere, né false, ammettendo con ciò un’importante eccezione al principio di bivalenza (quello per cui ogni proposizione è vera o falsa)⁶.

Sul piano teologico, questo tipo di conclusione (cioè la sospensione della bivalenza) comprometterebbe di fatto la conoscenza di Dio, che è per definizione onnisciente e infallibile.

Ora è interessante notare che, per sfumare il determinismo imposto *prima facie* dalla profezia, può essere convocato un argomento “interno” alla dottrina della profezia, connesso ad uno dei tre tipi di

5 Cfr. ARISTOTELE, *De interpretatione* 9, 19a, 23-25: «Se ogni affermazione e ogni negazione fosse vera o falsa, per ogni cosa, sarebbe necessario o che di quella cosa si desse il caso, o che di quella cosa non si desse il caso. Se è vero dire che qualcosa è bianco o che non è bianco, è necessario che qualcosa sia bianco o che non sia bianco. [...] Quindi è necessario o che l'affermazione sia vera o che la negazione sia vera. Ne segue che nulla di ciò che è, o di ciò che accade, o di ciò che accadrà o di ciò che non accadrà è contingente, ma ogni cosa accade per necessità e non potrebbe essere altrimenti [...].» La questione dei futuri contingenti e il loro rapporto con il determinismo e la prescienza divina è stato al centro del dibattito filosofico medievale, in particolare nel secolo XIV coinvolgendo molti autori. Oltre ai saggi presenti in questo volume di L. Campi e A. Corbini, si rimanda ad alcuni studi fondamentali: CALVIN NORMORE, «Future Contingents», in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Cambridge, Cambridge University Press 1982, pp. 358-381; WILLIAM CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, Brill, 1988; CHRISTOPHER SCHABEL, *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and the problem of divine foreknowledge and future contingents*, Aldershot, Ashgate, 2000.

6 Cfr. GABRIËL NEUCHELMANS, *Theories of the proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, Amsterdam-London, North Holland, 1973, pp. 123-181 (per la parte medievale); per quanto riguarda il rapporto tra le verità oggetto di fede e l’immutabilità di Dio si veda pp. 177-184.

profezia “codificati” dalla tradizione teologica, ovvero la profezia *combinationis* o di minaccia⁷.

2. La profezia di minaccia controesempio del determinismo

Partendo dalla glossa a Mt. I, 22, la tradizione teologica infatti aveva distinto tre tipi di profezia: quella di minaccia (ad esempio la profezia di Giona che profetizza la distruzione di Ninive ai suoi abitanti, o quella di Isaia che profetizza al re Ezechia la morte imminente), il cui compimento non è infallibile ed è volta alla conversione e al pentimento del peccatore affinché, “sotto minaccia”, muti la propria condotta scellerata; quella di predestinazione, il cui compimento è infallibile, che riguarda solo un bene e si compie a prescindere dal concorso della volontà umana (ad esempio, in Isaia, la profezia del concepimento di Cristo da parte della vergine); infine la profezia di prescienza che si realizza in modo infallibile, col concorso della nostra volontà e può riguardare anche un male (ad esempio la profezia della triplice negazione da parte di Pietro)⁸.

Possiamo seguirne la trattazione del caso della profezia di minaccia ad esempio in Alberto Magno che elabora una soluzione articolata. Nel *Commento al Vangelo di Matteo*, prima di passare a discutere dei tipi di profezia, egli si sofferma a considerare il potere necessitante e causativo della profezia rispetto al compimento di quanto essa annuncia («*qualiter dicat factum istud esse, ut prophetia impleatur, quasi prophetia necessitatem imponat*»). Dopo aver specificato che la

⁷ È quanto accade esplicitamente nella *quaestio de prophetia* dell’Anonimo di Assisi, cfr. JEAN-PIERRE TORRELL, *Un «De prophetia» de saint Bonaventure?* (Assisi, Bibl. com. 186). *Edition critique, avec introduction et notes*, in *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge, XII-XIV siècles: études et textes*, Fribourg, Editions Universitaires, 1992, pp. 251-317, in part. p. 312.

⁸ Cfr. *Glossa marg. super Mattheum*, 1, 22 (*Biblia latina cum Glossa ordinaria*, facsimile reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg, 4 voll., Turnhout, Brepolis, 1992, vol III, col. 402). Su questo argomento, cfr. MARIANNE SCHLOSSER, «*Lucerna in caliginoso loco*», cit., pp. 161-172.

profezia è vera quando si realizza ciò che è stato profetizzato, Alberto precisa però che la visione o l'annuncio del profeta non sono di per sé causa necessaria dell'avverarsi di quanto profetizzato. La profezia infatti altro non è, osserva Alberto, che il *segno* (cioè indica e non produce o causa) della vera causa di quanto avviene («*prophetia est signum, et istud factum est signatum*»), ovvero il disegno divino (il *consilium Dei*), nel quale è iscritto, dall'eternità, l'accadere di ogni cosa, così come nella realtà, ricorda Alberto, vi sono dei segni naturali di un avvenimento futuro che non possono tuttavia essere considerati in senso proprio, causa di tale avvenimento:

Et ut hoc melius intelligatur, sciendum quod quaedam sunt signa futurorum et non causae, quaedam sunt futurorum causae [...]. Sicut dicimus, quod rubor lunae signum est pluviae, cum tamen nullus dicat colorem rubeum causare pluviam [...]. Similiter futuri facti in nativitate Christi causa est praecordinatio et consilium divinum, quod nihil aliud est, ut dicit Gregorius, nisi immobilis dispositio de futuris. Revelatio autem de hoc facta prophetae non est causa futuri facti, sed signum per hoc quod est causae verae indicium⁹.

Analogamente, la rivelazione di cui gode il profeta non è causa di quanto accadrà in futuro, ma solo suo segno: «Revelatio autem de hoc facta prophetae non est causa futuri facti, sed signum per hoc quod est causae verae indicium». Alberto osserva inoltre che il carattere immutabile della profezia sul piano veritativo, esplicitato da Cassiodoro nella sua definizione divenuta canonica (*immobile veritate denuntians*), deriva unicamente dalla sua natura di segno della prescienza divina la quale, essa sì, è in sé immutabile ed è la causa di quanto accade, anche se in senso remoto, in quanto, tutto ciò che accade fa parte del disegno divino: «Nec veritas prophetiae est immobilis nisi per hoc quod est signum immobilis causae de futuris, quae est dei consilium».

A partire da questo quadro, all'interno del commento ad *Isaia* 38, 12, in connessione ai versetti nei quali Isaia profetizza al re Ezechia am-

⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaeum*, ed. B. Schmidt, Aschendorff, Münster, 1987 (Alberti Magni Opera omnia XXI, 1), p. 40.

malato che presto morirà, Alberto riserva una trattazione specifica alla profezia di minaccia, in relazione al problema che essa suscita allorché, come nel caso analogo della profezia di Giona, il fatto annunciato non si realizza¹⁰.

Il caso della profezia che non si avvera stabilisce, sul piano teorico, una forte tensione con la definizione canonica di profezia di Cassiodoro, secondo la quale, come si è detto, il profeta compie il suo annuncio con verità immutabile. La posta in gioco coinvolta è addirittura il valore di verità della profezia, e dunque di conseguenza la credibilità del profeta e del annuncio profetico: se, per definizione, è proprio della profezia annunciare un evento con verità immutabile, Isaia (che annuncia la morte di Ezechia malato) e Giona (che annuncia la distruzione di Ninive a causa della dissennatezza dei suoi abitanti) sembrano aver detto il falso perché hanno annunciato rispettivamente una morte e una distruzione che poi non si sono verificate. Isaia e Giona hanno forse mentito o sono stati ingannati nella rivelazione che hanno ricevuto, oppure è intervenuto un mutamento nel disegno divino, cioè nel *consilium Dei*? Alberto Magno e i maestri del XIII secolo che analizzano il caso, operarono una distinzione tra il piano del *consilium Dei*, cioè il piano divino immutabile ed eterno, e il piano della *sententia* cioè del giudizio di Dio in base alle cause inferiori, che è poi quanto viene rivelato al profeta. Il *consilium* rappresenta in quest'ottica il piano divino a livello assoluto ed è immutabile, mentre la *sententia* rappresenta il giudizio divino sulla realtà in base alle cause seconde, cioè i meriti dell'uomo e la natura fisica: essa rappresenta il piano divino ordinato ai meriti.

Mentre riassume la soluzione di Gregorio in base alla quale, nella profezia di minaccia Dio non muta il piano assoluto del suo volere,

¹⁰ Per una trattazione specifica dei problemi che pone la profezia di Giona all'interno delle *quaestiones de prophetia*, cfr. BARBARA FAES DE MOTTONI, *Profezia e consilium. «Deus mutat sententiam, non consilium»*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di Carla Casagrande, Chiara Crisciani, Silvana Vecchio, Firenze, SISMEL-Editioni del Galluzzo, 2004, pp. 57-77.

ma solo il piano ordinato («non mutat consilium, sed sententiam»¹¹), Alberto esprime tuttavia l'esigenza di chiarire il termine *sententia*: «Ad hoc respondet, quod mutat deus sententiam, sed non consilium et vult, quod immobilis veritas sit in consilio et non in sententia. Sed tunc queritur, quid vocetur sententia»¹². Egli contesta in particolare l'interpretazione corrente che assimila la *sententia* al senso immediato delle parole in chi ascolta (per cui appunto: «Deus mutat sententiam, non consilium»). Alberto ritiene che una simile interpretazione introduca un'incongruenza nella nozione stessa di profezia: risulterebbe infatti che da un lato Dio usa la profezia per comunicare con gli uomini e, al tempo stesso, rende vana la profezia, nascondendone al destinatario il significato profondo:

Ad hoc dicunt quidam, quod sententia vocatur sensus, quem verba in auribus hominum secundum communem verborum significationem facere consueverunt. Secundum enim illum sensum non semper impletur propheta. Consilium vero dicunt appellari intellectum, quem in secreto scientiae dei habet, et dicunt, quod ille non mutatur [...]. Qui si verum dicunt, mirum est, si deus aliter vult intelligere homines quam ipse intelligat, cum propheta enuntiatio non sit propter alias nisi, ut homines intelligent secretam dei voluntatem¹³.

Alberto propone allora una definizione in parte alternativa dei due termini: il *consilium* è per lui, la «diffinitio dei de futuris» ovvero quanto è stato determinato da Dio dall'eternità. La *sententia* è invece il giudizio ordinato alla determinazione del merito dell'uomo e dunque è soggetto a mutare se muta il comportamento del destinatario della profezia (ad esempio la profezia rivolta ad Ezechia e agli abitanti di Ninive). La *sententia* è perciò vera, in maniera condizionata (dove la condizione è

¹¹ GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Job*, 16, 10, 14, ed. Marc Adriaen, Turnhout, Brepols, 1979 (CCL, 143A), p. 806.

¹² ALBERTUS MAGNUS, *Postilla super Isaiam*, ed. Ferdinand Siepmann, Münster, Aschen-dorff, 1952 (Alberti Magni Opera omnia XIX), p. 403.

¹³ *Ibidem*.

implicita e legata al mutamento dell'arbitrio del suo destinatario) e, si potrebbe dire per questo motivo, muta *secundum quid* (in modo relativo). Tuttavia, in quanto sempre e univocamente ordinata al comportamento e al merito del destinatario, la *sententia*, afferma Alberto, in assoluto non muta mai, anche se il mutamento di volontà da parte dell'uomo, e dunque il suo comportamento cui corrisponde il merito, può far mutare (*flectit* secondo Girolamo) la *sententia* di Dio, nel senso che la distruzione di Ninive o la morte di Ezechia diventano spirituali invece che corporee:

Ad hoc autem et similia dicendum est, quod consilium dei aeterna dicitur “diffinitio dei de futuris”, quae numquam mutatur. Sententia autem dicitur determinatio meriti sive boni sive mali ad malum sive bonum praemium, quae sententia est in prophetia comminationis et saepe mutatur [...]. Causa autem est, quia ex nostro pendet merito, et ideo mutato merito mutatur sententia, secundum ordinem tamen iustitiae numquam mutatur. Semper enim verum est, quod Ezechias morietur secundum causam meriti et quod Ninive subvertetur. Et quia secundum hominem, de quo fit, mutabilis est, secundum ordinem autem iustitiae immutabilis, ideo Hieronymus dicit, quod homo flectit sententiam, deus tamen non mutat eam.¹⁴

Per Alberto dunque, non mutano in realtà né il *consilium*, né la *sententia*, nella sua accezione di giustizia di Dio che si applica ai meriti; la *sententia* muta *secundum quid* se muta la volontà e dunque il comportamento rispetto al quale Dio emette il suo giudizio secondo giustizia.

La distinzione tra due piani consente di evitare che la profezia sia falsificata dal mancato realizzarsi del suo annuncio, e che la credibilità del profeta sia salvaguardata.

3. Profezia di prescienza e necessità

Ma accanto alla profezia di minaccia che sembra offrire lo spazio per mostrare una forma di compatibilità tra prescienza e libertà dell'arbi-

¹⁴ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Postilla super Isaiam*, cit., p. 403.

trio, resta che la profezia, nel suo primo tipo (ad esempio, la profezia di Isaia alla vergine Maria) è segno della prescienza divina, e dunque in quanto tale è enunciato sul futuro, immutabilmente vero, in contrasto con la sospensione aristotelica del principio di bivalenza.

Da parte dei pensatori tardo medievali, in particolare Guglielmo d'Ockham, viene applicato a questo caso un approccio di tipo linguistico e semantico all'enunciato profetico per determinare la coerenza delle inferenze logiche e i modi attraverso i quali sia possibile determinarne il valore di verità¹⁵.

I primi passi in questa direzione modale, slegata dall'interesse gnoseologico della profezia, sono rintracciabili anche in un pensatore che non ha scritto una specifica *quaestio de prophetia*, Bonaventura da Bagnoregio. Nel secondo libro del commento alle *Sentenze* (1255 circa),

¹⁵ Cfr. WOJCIECH WCIÓRKA, *Necessity and Future-Dependence*, in «Vivarium», 56, 2018, pp. 1-46: in part. 3. Per quanto riguarda Ockham, cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, ed. Stephen Brown, N.Y., St. Bonaventure, 1978, q. I, octavo dubio, p. 513: «quaero de revelatis a Prophetis, utrum necessario eveniant ut revelata sunt, aut non. Si sic, cum talia sint futura, sequitur quod eorum oppositum non possit evenire. Si non contra: haec fuit aliquando vera 'hoc est revelatum', demonstrato aliquo tali, igitur semper postea fuit necessaria; et non fuit revelatum tamquam falsum, quia Prophetae non dixerunt falsum, igitur fuit revelatum tamquam verum; igitur necesse est tale revelatum evenire [...]. Dico quod nullum revelatum contingens futurum evenit necessario sed contingenter. [...] omnes prophetiae de quibuscumque futuris contingentibus fuerunt condicionales, quamvis non semper exprimebatur condicio. Sed aliquando fuit expressa, sicut patet de David et throno suo; aliquando subintellecta, sicut patet de Ninive destructione a Iona prophetata: *Adhuc post quadraginta dies et Ninive subvertetur*, nisi scilicet poeniterent; et quia poenituerunt, ideo non fuit destructa». Sulla dottrina profetologica di Ockham, si veda ad esempio ARON EDIDIN, CALVIN NORMORE, *Ockham on Prophecy*, in «International Journal for Philosophy of Religion», 13, 1982, pp. 179-189; RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, Prophetae non dixerunt falsum. *Spazio percettivo e spazio semantico nelle teorie della profezia di Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 26, 2015, 399-431; RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, *Il trattato sulla predestinazione e prescienza divina riguardo ai futuri contingenti di Guglielmo di Ockham*, Roma, Città Nuova, 2019; CÉSAR REIGOSA SOLER, *Ockham on the Puzzle of Prophecy and Future Contingency*, in «Journal of the History of Philosophy», 62, 2024, pp. 567-592.

nella *distinctio XXXVIII*, nella *quaestio II* intitolata «*Utrum necessario Deus praescit quae praescit*» egli mostra in che modo il realizzarsi della profezia come *dictum*, cioè in quanto affermazione sul futuro, si situi sul piano della necessità per quanto riguarda il piano della prescienza di Dio, e su quello della contingenza per quanto riguarda il verificarsi dei fatti dal punto di vista dell'uomo, affermando implicitamente una compatibilità tra prescienza e contingenza. La profezia (l'esempio coinvolto nella discussione è, in particolare, l'avvento dell'Anticristo), è definita da Bonaventura, senza menzione di Cassiodoro, come un *dictum de praeterito pro futuro*, un annuncio detto nel passato e che riguarda un avvenimento futuro («*alio modo dicendum, quod quoddam est dictum de preterito, et pro preterito, sicut si dicatur, Petrum legisse, quoddam de preterito, sed pro futuro, ut Antichristus fuit nasciturus*»).

Il *dictum de futuro* del profeta, in quanto discende dalla prescienza di Dio, è però diverso dalla normale affermazione sul futuro che l'uomo può compiere autonomamente quando prevede il realizzarsi di un evento che si inscrive nel contesto della causalità naturale: la formulazione della previsione diventa vera solo *ex post*, nella misura in cui si realizza l'evento annunciato. La profezia tuttavia, in quanto atto di conoscenza che è per definizione segno dell'infallibile prescienza divina, è una previsione *sui generis* del futuro, in quanto prescinde in sé, quanto alla verità, dal darsi o meno dell'evento annunciato (dalla corrispondenza). È cioè vera già prima del realizzarsi dell'evento, e in una certa misura a prescindere da esso. Anche se poi, dal punto di vista umano, l'affermazione profetica resta per Bonaventura in sé contingente ed è verificata, come sempre, dal futuro accadere o meno dell'evento annunciato: «*quoniam divina cognitio non habet certitudinem a re, quia ad ipsa nec causatur nec oritur, ideo ab illa non dependet; et propterea falli non potest, quamvis connotet futurum. Unde in praescientia haec duo dicuntur, scilicet actus divinae cognitionis, et hunc necessarium est esse sive fuisse; et ordinatio futuri ad illum actum non est necessaria*»¹⁶.

¹⁶ BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentum in IV Libros Sententiarum*, in *Doctoris Seraphici Sancti Bonaventurae... Opera Omnia*, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1882-1885, I, d. xxxviii, a. 2, q. 2, p. 678.

Accenno brevemente a quanto accadrà nel secolo XIV, menzionando il caso del domenicano inglese Robert Holcot in cui il tema del rapporto tra contingenza degli eventi e necessità della profezia divina è messo esplicitamente in relazione alla questione della compatibilità tra prescienza divina e libertà dell'uomo¹⁷. L'implicazione teorica della questione viene immediatamente messa in evidenza nel *Commento alle Sentenze* e sostanzialmente presentata come corollario della stessa definizione cassiodorea di profezia: «*Prophetia est divina inspiratio rerum eventus immobili veritati denuntians. Ergo, si aliquid est prophetatum esse futurum, illud immobiliter erit futurum, et ultra necessario erit futurum*»¹⁸. Un'affermazione analoga si trova nella terza *quaestio* del terzo *quodlibet* in cui Holcot non manca di sottolineare la difficoltà della questione attorno alla quale si dibatte molto («*sic est de ista quaestione apud modernos studentes maxima difficultas*»). La verità assoluta della profezia – stante la sua origine divina – appare incompatibile con la contingenza di quanto profetizzato: tale incompatibilità è enunciata chiaramente da Holcot: non si può sostenere l'infallibilità della profezia divina (e in questo modo salvare la veracità di Dio) e insieme affermare la contingenza degli eventi profetizzati (per salvaguardare la libertà umana e la libertà di Dio):

¹⁷ Per un'analisi della trattazione di tipo modale connessa al tema della profezia e della prescienza, cfr. RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, *Prophetae non dixerunt falsum*, cit.; ID., *Eloquium prophetarum. Prophecies and future contingents in William of Ockham, Walter Chatton and Richard Kilvington*, in *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, a cura di Alessandro Palazzo e Anna Rodolfi, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2020, pp. 235-255.

¹⁸ ROBERT HOLCOT, In *Sent. II*, q. 2, in *Seeing the Future Clearly: Questions on Future Contingents*, ed. P. Streveler-K-H. Tachau, PIMS, Toronto, 1995, p. 173. Sulla teoria della profezia e la prescienza divina, cfr. JOSEPH M. INCANDELA, *Robert Holcot, O.P., on Prophecy, the Contingency of Revelation, and the Freedom of God*, in «*Medieval Philosophy and Theology*», 4, 1994, pp. 165-188: in part. 168; ROBERTO LIMONTA, Deus potest decipere creaturam rationalem. *Dio ingannatore, futuri contingenti e profezia* nel «*Commento alle Sentenze*» di Robert Holcot (in questo volume).

Si dixerimus quod oppositum revelati potest contingere, quod Deus potest decipere, mentiri, perjurare, non solvere quod promisit, et fieri infidelis [...]. Ex alia parte, si dixerimus quod oppositum revelati, vel promissi, vel asserti seu iurati a Deo non potest evenire, videtur derogare divinae potentiae, quo in nullo minuitur propter revelationem, vel iuramentum, vel promissionem factam creaturae. Item, videtur derogare humanae libertati: quia facta revelatione de aliquo cadente sub libera facultate voluntatis, iam fieret necessarium si eius oppositum evenire non potest¹⁹.

Come esempio di predicazione profetica in Daniele, nell'ottava *quaestio* Holcot prende l'annuncio della resurrezione: «resurrectio generalis est propheticæ praedicta, igitur necessario et immutabiliter ita erit, sicut est prophetatum. Antecedens patet in Daniele [...] et aliis; et consequentiam probo per definitionem “prophetiae” quae est ista, scilicet quod prophetia est divina inspiratio rerum eventus immobile veritate denuntians. Igitur, si aliquid est prophetatum fore, illud immobiliter erit». Egli risponde all'argomento sottolineando la compatibilità tra prescienza e contingenza: «quando arguitur per definitionem prophetiae quod “prophetia est divina inspiratio rerum eventus immobili veritate denuntians”, dicendum est quod in prophetiis est veritas quam Deus statuit adimplere, libere tamen et contingenter. Et quia sic implebitur ac si foret veritas necessaria quantum ad eventum saltem, ideo dicitur “veritas immobilis” - non quod sit necessaria absolute, alterum numquam foret prophetia de hiis quae nomine forent facturi»²⁰.

4. Ugo di S. Cher: profetizzare “de ordinatione exitus” e “de exitu ordinationis”

Alla preistoria, per così dire, di questo contesto di discussione proposizionale/modale connesso alla questione del possibile determinismo

¹⁹ Cfr. ROBERT HOLCOT, *Quodlibet III*, q. 3 in *Seeing the Future Clearly: Questions on Future Contingents*, cit., p. 76.

²⁰ Ivi, p. 102.

della profezia come segno della prescienza, appartengono alcune osservazioni compiute da autori che operano tra XII e XIII secolo, all'interno delle primissime e sintetiche *quaestiones de prophetia*, ad esempio Pietro da Capua, Stefano Langton, Guglielmo d'Auxerre, Ugo di S. Cher²¹.

È da notare che la prospettiva di analisi logico linguistica applicata da questi autori alle varie profezie, rappresenta un'eredità probabilmente derivata dalla trattazione che nel secolo XII, Abelardo e Pietro Lombardo avevano riservato alla nozione di prescienza divina²². Quell'approccio è adesso applicato all'analisi delle singole profezie (Caifa, Giona, Isaia, la profezia di Cristo ecc.).

Rispetto al tema più generale della prescienza divina, le profezie hanno questo di particolare, che stabiliscono un nesso fra un evento passato (l'annuncio) e un evento futuro (la realizzazione) tra cui vi è uno scarto temporale. Ora, all'evento passato si applica il principio della necessità del passato stesso, secondo il quale ogni evento passato, in quanto compiuto e irreversibile, è fisso e necessario. Se l'evento passato è l'enunciazione di una profezia divina (Isaia dixit «Ecce virgo concipiet») ciò sembra comportare un trasferimento di necessità dal passato al futuro: è infatti necessario (in quanto passato) che Isaia abbia detto una profezia, ed è necessario che l'evento da lui profetizzato si realizzi²³. Nel caso della prescienza, della fede e ancor più della profezia divina sembra dunque che gli enunciati corrispondenti e proferiti nel passato (dall'uomo di fede, da Dio e dal profeta) implichino in senso forte la necessità degli accadimenti previsti. Ora, poiché la profezia ha

²¹ Cfr. ANNA RODOLFI, *Profezia e necessità del prophetatum da Ugo di Capua a Tommaso d'Aquino*, in *La ragione nella storia*, a cura di Alessandra Beccarisi, Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni-Università degli studi di Torino, 2025, pp. 91-119.

²² Sulla rilevanza dell'analisi logica abelardiana della nozione di prescienza divina e la sua influenza nel dibattito successivo, cfr. JOHN MARENBERG, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, pp. 55-91; IRENE BININNI, *Abelard's Treatment of Logical Determinism in Its Twelfth-Century Context*, in «Vivarium», 58, 2020, pp. 1-28.

²³ A questo proposito, cfr. EDWARD WIERINGA, *Prophecy, Freedom and the Necessity of the Past*, in «Philosophical Perspectives», 5, 1991, pp. 425-445: 426-427.

per oggetto esclusivo il futuro contingente, cioè il futuro dipendente dal libero arbitrio dell'uomo, dire che il futuro profetizzato è necessario, comporta la negazione del libero arbitrio (e di conseguenza della responsabilità morale delle proprie azioni). L'implicazione della necessità del profetizzato è un problema tematizzato in maniera maggiore nelle prime *quaestiones de prophetia* e che invece passa in secondo piano nelle questione collocabili negli anni centrali del XIII secolo, le quali, come si è detto, hanno il loro baricentro tematico piuttosto nella discussione del meccanismo della conoscenza del profeta.

Ora, un esempio paradigmatico di questo approccio al problema del rapporto fra profezia, determinismo e futuri contingenti, può essere considerata la trattazione che ne fa Ugo di S. Cher, nella *quaestio 481 de prophetia*. Il punto in questione è se qualsiasi oggetto di profezia debba avvenire necessariamente («*utrum necessarium sit evenire quicquid est prophetatum*»), cioè appunto il problema del determinismo²⁴.

Riassumiamo qui schematicamente una parte della *solutio*, cercando di far emergere soprattutto il tipo di strategia argomentativa adottata dall'autore.

Per affrontare la soluzione del problema, Ugo mette prima di tutto a fuoco tre premesse:

A) La prima premessa, che è un'analisi logico-linguistica dell'enunciato, pone una interessante analogia tra l'enunciato sulla fede di Abramo nell'incarnazione di Cristo e quello sulla profezia pronunciata da Isaia sul concepimento della Vergine:

«Abramo ha creduto che Cristo si sarebbe incarnato»

e

«Isaia ha predetto profeticamente che la Vergine avrebbe partorito».

Ora, entrambi gli enunciati possono, per Ugo, essere divisi in due parti:

²⁴ Cfr. HUGUS DE SANCTO CARO, *Quaestio de prophetia*, in *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, ed. Jean-Pierre Torrell, Leuven, Spicilegium Sacrum Lovanianens. Études et documents, 1977, pp. 3-58.

l'atto (1) e il suo oggetto (2):

- (1) Abramo ha creduto [che] | (2) Cristo si doveva incarnare
(1) Isaia ha predetto profeticamente [che] | (2) la Vergine avrebbe partorito".

Ugo osserva che la verità dell'intero enunciato dipende dalla verità della parte 2, cioè dal fatto che l'oggetto della *fede* di Abramo e l'oggetto della *profezia* di Isaia si siano effettivamente realizzati (*fuerit verum*): dunque (1+2) è vero solo se 2 è vero²⁵.

B) Seconda premessa

Questo stesso nesso tra 1 e 2 è ribadito da Ugo per negazione, ovvero: poniamo che 2 (cioè "la Vergine partorirà") sia falsa; se è così, segue che anche 1 ("Isaia ha predetto profeticamente") è falsa, nel senso che Isaia *non* ha in realtà predetto profeticamente. In altre parole, 1 e la negazione di 2 sono incompossibili (*incompossibilita*), anche se pressi ciascuno per sé (cioè in maniera divisa e non congiunta, *divisim/coniunctim* secondo il lessico dell'epoca e di Ugo) sono entrambi possibili. Pertanto, è impossibile che: "Isaia ha profetizzato" e "la Vergine non ha concepito"²⁶. L'impossibilità emerge perciò soltanto quando si considerano le due affermazioni congiuntamente, cioè come parti di un'unica proposizione.

C) Terza premessa

Il nesso tra le due parti, 1 e 2, è un nesso tra passato e futuro (tra una proposizione sul passato, *de praeterito*, e una sul futuro, *de futuro*).

²⁵ HUGUS DE SANCTO CARO, *Quaestio de prophetia*, cit., p. 55: «Sicut ergo ad veritatem huius: Habraam credidit Christum esse incarnandum, exigitur quod Christum esse incarnandum fuerit verum; ita ad veritatem huius: Ysaias vidit vel predixit prophetice virginem esse parituram, exigitur quod virginem esse paritum fuerit verum».

²⁶ Ivi, p. 55: «Qui ergo ponit quod virginem esse paritum non fuerit verum, ponit per consequens quod Ysaias non viderit nec dixerit illud prophetice. Sicut ergo ista duo sunt incompossibilita: Abraham credidit hoc et hoc non fuit verum, licet utrumque sit possibile per se, ita ista duo incompossibilita: Ysaias vidit vel dixit prophetice virginem paritum et virginem esse paritum non fuit verum, licet utrumque per se sit possibile».

Ugo distingue due casi riguardo alla verità di 1, cioè dell'atto profetico di Isaia (“Isaia dixit prophetice”): la verità dell'enunciazione profetica avvenuta nel passato “non dipende dal futuro” o “dipende dal futuro”. Nel primo caso, se non dipende dal futuro, significa che il *fatto* dell'enunciato profetico (che cioè Isaia abbia detto quella frase) è necessario in sé in quanto detto nel passato. L'altra possibilità è invece che la verità di “Isaia dixit prophetice” dipenda dal futuro perché parlare profeticamente implica anche la verità del profetato (*ponit veritatem in prophetato*), e dunque l'annuncio è profetico solo se il profetato si avvera in futuro. In questo secondo caso quindi è la verità di tutto l'enunciato (1+2) che dipende dal futuro (*veritas totius dependet a futuro*): «Et ita veritas huius dicti: *Ysaiam vidisse vel dixisse prophetice hoc: “Virgo concipiet”, dependet a veritate huius: “Virgo concipiet”» et veritas huius “Virgo concipiet” dependet a futuro; et ita per consequens veritas totius dependet a futuro»²⁷.*

Poste queste premesse e cioè: 1. il nesso fra la verità di una parte dell'enunciato profetico e la verità di tutto l'enunciato; 2. i casi in cui le due parti sono incompossibili; 3. la dipendenza o meno del passato dal futuro) Ugo affronta il quesito «utrum quicquid prophetatum esse necessarium», cioè la necessità del profetizzato (ovvero il problema del determinismo).

In base a quanto messo in luce dalle prime due premesse, la risposta al quesito «se qualsiasi evento profetizzato sia necessario» cambia se si considerano le due parti dell'enunciato (1 e 2) in modo diviso o congiunto:

Quod ergo primo queritur, utrum necessarium sit evenire quicquid est prophetatum, dicimus si intelligatur coniunctim quod sic, si divisim quod non, ut notetur necessitas consequentie, non consequentis, id est: si est prophetatum necessario eveniet, non tamen: id quod prophetatum est, necessarium est; sicut omne scitum necessarium est esse verum, et tamen non omne scitum est necessarium²⁸.

²⁷ Ivi, p. 55.

²⁸ Ivi, p. 55.

Ugo segnala dunque che la necessità non riguarda il profetizzato in quanto tale (preso a sé, *divisim*), ma solo la *congiunzione* tra l'atto profetico e l'evento (*se* è stato profetizzato, *allora* avverrà necessariamente). In altre parole, la necessità della profezia è necessità che riguarda solo il nesso (o l'implicazione) tra le due parti: per dirlo con le parole Ugo, la necessità riguarda *solo* la conseguenza *e non* il conseguente (*necessitas consequentiae*, non *necessitas consequentis*).

A questo segue un secondo quesito ulteriore (*secundo quaerit*), ovvero quello sulla possibilità che dopo che Isaia ha profetizzato, gli eventi possano accadere diversamente (*aliter evenire*).

Ugo precisa che sotto la condizione che chi ha parlato, lo abbia fatto profeticamente (*manente distinctione prophetica*) tale possibilità non si dà mai. Questo non significa però che preso in sé l'evento profetizzato sia necessario, ma lo è soltanto in quanto oggetto di un enunciato profetico. Negare poi che accada il fatto profetizzato (che dunque sia possibile che accada diversamente, o che accada un fatto diverso da quanto profetizzato) significa, secondo Ugo, semplicemente negare che l'enunciato di Isaia fosse davvero profetico:

Ad id quod secundo querit, utrum postquam Ysaias dixit prophetice “Ecce virgo concipiet”, necesse fuerit sic evenire aut possibile aliter evenire, dicimus quod manente distinctione “prophetica”, necesse est sic evenire, id est: si dixit prophetice necessario eveniet. In se tamen consideratum non est necessarium evenire hoc quod prophetice dixit Ysaias. Et ideo dicit Augustinus quod: “Alius modus nostre liberationis fuit possibilis Deo”, non est contrarium, quia in se consideratum est contingens. Sed in quantum prophetatum est necessarium [...]. Unde quando posuisti quod prophetatum non fuerit verum, posuisti quod non fuit prophetatum²⁹.

In questo modo, tuttavia, Ugo sembra sbilanciarsi nella direzione di una posizione determinista. Per non cadere in questo argomento (con conseguenze negative per la libertà), egli affronta allora un'ultima questione.

²⁹ HUGUS DE SANCTO CARO, *Quaestio de prophetia*, cit., pp. 55-56.

Dato il nesso necessario tra profezia e evento profetizzato (o più precisamente, come si è detto, necessità della conseguenza, non del conseguente) da dove viene allora tale necessità? Prima del pronunciamento profetico, l'evento era infatti soltanto possibile: sembra dunque che l'atto profetico abbia il potere di rendere necessario l'evento che annuncia: «*Sed adhuc restat questio. In veritate Ysaias vidit et dixit hoc prophetice. Ponatur ita. Statim post quero: manente posito, aut necesse est hoc evenire aut non. Si sic, unde illa necessitas, cum ante non esset necessarium sic evenire*»³⁰.

Ugo esamina due soluzioni: una è che la verità della profezia derivi *ex post* dal realizzarsi dell'evento profetizzato («*Alii dicunt quod [...] ita possibile Isaiam non vidiisse vel dixisse prophetice quod vidit vel dixit prophetice, quia visio prophetica dependenciam habet a veritate visi vel dicti prophetice. Unde si visum vel dictum non fuit futurum verum, et visio et dictio eius non fuit prophetica*»³¹). È un'versione della cosiddetta soluzione occamista secondo cui alcune proposizioni sul passato, non sono soggette al principio della necessità del passato in generale, perché il loro valore di verità dipende da eventi futuri contingenti³². Si ha in questo caso una “necessità condizionata o ristretta del passato”: ci sono infatti alcune proposizioni sul passato che dipendono dal futuro, come Ugo aveva detto poco prima. Quello che bisogna dire allora non è che la profezia comporta la necessità del profetizzato, ma al contrario che il darsi dell'evento profetizzato determina la natura profetica dell'enunciato (*ex post*).

³⁰ Ivi, p. 56.

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. GUILLEMUS DE OCKHAM, *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei*, cit., qu. 1, p. 515: «*aliquae sunt propositiones de praesenti secundum vocem et secundum rem, et in talibus est universaliter verum quod omnis propositio de praesenti vera habet aliquam de praeterito necessariam, sicut tales: 'Sortes sedet', 'Sortes ambulat', 'Sortes est iustus', et huiusmodi. Aliquae sunt propositiones de praesenti tantum secundum vocem et sunt aequivalenter de futuro, quia earum veritas dependet ex veritate propositionum de futuro; et in talibus non est ista regula vera quod omnis propositio vera de praesenti habet aliquam de praeterito necessariam*».

Ugo però aggiunge a questa opinione, che aveva una certa diffusione all'epoca³³, una seconda soluzione. Si può sostenere, in un certo senso, che Isaia disse il vero (cioè profetizzò) anche se l'evento non si realizza: profetizzare significa infatti, precisa Ugo, profetizzare un ordinamento delle cose rispetto ad un certo evento (*de ordinatione exitus*) e non l'evento che segue da un ordine delle cose (*de exitu ordinationis*), adottando una distinzione di piani in qualche modo simile a quella applicato al caso della profezia di Giona:

Alii aliter solvunt huiusmodi questionem. Dicunt enim quod licet virgo numquam peperit, Ysaias dicendo vel videndo virginem parituram non vidit vel dixit falsum. Quo denim dixit et vidit: "Virgo concipiet et pariet", intelligitur, id est: virgo est conceptura et paritura. Hoc enim vidit et dicere intendit. Et non sequitur: non pariet, ergo non fuit paritura; neque e contra: est paritura, ergo pariet: neque sequitur de quolibet: hoc futurum, non est sensus: hoc erit, sed est sensus: ordinatum est in rerum natura quod hoc erit. Unde cum dicitur: hoc est futurum, fit enonciatio de ordinatione exitus et non de exitu ordinationis; sed cum dicitur: hoc erit, fit enonciatio de exitu ordinationis, non de ordinatione exitus³⁴.

Occorre in sostanza, secondo Ugo, distinguere fra la "qualità" (*de quolibet*) di futuro di un certo evento possibile (dislocato nel futuro) e il fatto che quell'evento possibile effettivamente si realizzi nel futuro (diventi futuro), e dalla prima non segue necessariamente il secondo. Non tutti gli eventi possibili futuri si realizzano, come accade quando, mentre sono a casa affermo che andrò al cinema; è un evento futuro, ma non necessariamente accadrà: «neque sequitur *de quolibet*: hoc est futurum, ergo erit», dice Ugo. Questo si applica anche al caso della profezia di Isaia e così: "Virgo concipiet et pariet" va letto, secondo Ugo, come "Virgo est conceptura et paritura", cioè non che partorirà necessariamente, ma che il suo parto è iscritto nell'ordinamento futu-

³³ Cfr. WOJCIECH WIÓRCKA, *Mitigating the Necessity of the Past in the Second Half of the Twelfth Century: Future-Dependent Predestination*, in «Vivarium», 58, 2020, pp. 29-64: in part. 32.

³⁴ HUGUS DE SANCTO CARO, *Quaestio de prophetia*, cit., p. 57.

ro delle cose, ordinamento che è vero anche nel caso in cui la Vergine non partorisse.

A fondamento di questa distinzione fra futuri, Ugo introduce una distinzione interessante tra ordine di natura e ordine di congruità: «Est autem duplex ordinatio: una nature, sive necessitatis, altera conveniencie, sive congruitatis [...]. Unde si contigisset quod virgo numquam pareret, nichilominus verum dixit Ysaias, quia ita ordinatum erat apud Deum ordinatione conveniencie³⁵».

In altre parole, la profezia non è un generico (o un semplice) enunciato su un futuro/su un esito futuro contingente qualsiasi (es. “Domani andrò al cinema”, o “Domani ci sarà una battaglia navale”), perché ciò che essa svela è, più in profondità, l’ordinamento della natura delle cose o meglio la *ratio* divina sottesa a tale natura, ordinamento o *ratio* che restano veri anche se poi il singolo evento futuro non si realizza; un ordinamento che corrisponde ad una *ratio congruetatis* o *convenienciae* rispetto al disegno divino. L’enunciato profetico risulta pertanto diverso da un qualsiasi enunciato che annuncia un futuro contingente, indeterminato in modo assoluto. Ugo sembra dunque contestualizzare e sancire questo scarto tra i due tipi di enunciato sul futuro, con particolare riferimento al caso in discussione, cioè profezia di prescienza di Isaia alla Vergine, rimandando ad una cornice teologica che consente di comprendere meglio l’*ordo conveniencie*, attraverso il richiamo all’autorità di Anselmo d’Aosta:

Unde si contingisset quod virgo numquam pareret, nichilominus verum dixit Ysaias, quia ita ordinatum erat apud Deum ordinatione conveniencie. Talis enim infirmitas talem requirebat medicinam, et talis causa perditionis talem causam reparationis; ut sicut homo superbe voluit fieri ut Deus, ita Deus humiliter fieret homo, et sicut per feminam virginem mors venit et vita periit, ita per feminam virginem mors periret et vita rediret. Et multa huiusmodi que ponit Anselmus *Cur Deus homo*. Et hec est conveniencia de qua loquitur Augustinus in predicta : “Alius modus nostre liberationis fuit possibilis Deo, sed nullus aliud nostre sanande miserie fuit conveniens”. Cum ergo dixit Ysaias Virginem paritaram, nihil aliud dixit nisi ordinationem conve-

35 *Ibidem.*

niencie ad hoc quod virgo pareret. Et hoc semper verum est, etiam si virgo numquam pareret³⁶.

Come a ogni malattia si addice un rimedio specifico, per redimere l'uomo che ha voluto essere Dio, spiega Ugo ispirandosi al *Cur Deus homo* di Anselmo d'Aosta, era richiesto (cioè era congruo) che Dio stesso si facesse uomo, e questo sarebbe rimasto vero anche se Dio, nella sua onnipotenza, avesse scelto un'altra via di salvezza per l'uomo. Da questa precisazione sembra emerge in contolute, una nuova e interessante immagine della profezia, intesa alla stregua di una “cura” (provvedimento) rispetto a una “malattia” dell'anima: l'allontanamento da Dio e dal bene.

Questa distinzione tra la profezia sull'ordine della disposizione all'esito di x, e la profezia “secca” sull'esito x (?) che riguarda qualunque frase sul futuro contingente, fornisce ad Ugo un argomento originale per precisare qualcosa di molto rilevante nella dinamica della profezia nel suo valore morale e il suo significato escatologico, ovvero la salvaguardia della libertà del destinatario della profezia divina, che merita così la salvezza. Tale distinzione rende infatti possibile pensare che non solo la profezia di Isaia sul concepimento di Cristo da parte della vergine Maria non sia stato necessitato dal suo annuncio, anche se è avvenuto necessariamente; essa garantisce perfino nel caso della profezia pronunciata direttamente da Cristo del tradimento di Pietro, che Pietro non era necessitato o costretto nel suo rinnegamento, ma libero e che dunque è responsabile del peccato commesso:

quando Dominus dixit Petro: Ter me negabis, fit enonciatio de ordinatione exitus, non de exitu ordinationis [...]. Unde si contingisset quod Petrus non negasset, mutatus esset exitus ordinationis, sed non ordinem exitus. Et ideo, licet Petrus non negasset, tamen Dominus non dixisset falsum, quia non enonciavit de exitu ordinationis, sed de ordine exitus [...] Et si inferat: ergo Petrus non peccaret, non, videlicet quia dictio Domini non compelleret Petrum ad dicendum, immo voluntarie diceret hoc³⁷.

³⁶ Ivi, pp. 57-58.

³⁷ Ivi, p. 57.

Il culmine della potenza veritativa e predittiva della profezia, come si ha nel caso di Pietro di origine direttamente divina, in quanto è addirittura Cristo che la pronuncia, può dunque coesistere secondo Ugo di S. Cher, con la libertà del soggetto, da cui dipende la scelta del bene o del male e l'avverarsi dell'evento, il merito o la responsabilità del peccato.

L'analisi del valore di verità degli enunciati profetici e del tipo di necessità che li contraddistingue sembra sfociare dunque nella *quaestio de prophetia* di Ugo, attraverso un crescendo argomentativo, su un caso paradigmatico per la posta in gioco di tutta la discussione: la verità della profezia pronunciata da Cristo, la libertà dell'arbitrio, il peccato di Pietro.

Nella conclusione della *quaestio* appare così evidente come l'approccio iniziale di tipo logico-linguistico a cui Ugo dà spazio nella sua trattazione, metta capo a considerazioni di tipo morale ed escatologico. Proprio la distinzione tra la profezia sull'ordine della disposizione all'esito di x (*de ordinatione exitus*), e invece la semplice predizione dell'esito (*de exitu ordinationis*), permette a Ugo di concludere sul tema della libertà del soggetto su cui verte la profezia. Nel caso di una profezia di prescienza, come quella di Isaia "Ecce Virgo concipiet" è in gioco innanzitutto la veridicità del profeta: Isaia ha detto il vero in maniera immutabile perché la profezia verteva sull'*ordinatio*, senza che questo implicasse la necessità dell'*exitus*. Se si passa alla profezia di predestinazione, la posta in gioco è invece la libertà del volere del destinatario. Prendiamo la profezia del rinnegamento di Pietro («*Ter me negabis*»). L'autore di tale profezia è Cristo stesso, dunque la profezia è in sé necessariamente vera. Significa che l'evento profetizzato, il rinnegamento di Pietro, era necessario? Se è così, Pietro non ne ha colpa, perché esso si verifica indipendentemente dalla sua volontà, "per effetto" della profezia. Ma il punto è che la frase pronunciata da Cristo, come quella di Isaia, verte sull'*ordinamento* (*de ordinatione exitus*) e non sull'evento. Sarebbe dunque vera anche se Pietro non lo avesse rinnegato: e Pietro avrebbe potuto farlo, proprio perché l'*exitus* di per sé non era necessitato, e la volontà di Pietro era rimasta libera anche dopo che la profezia era stata pronunciata.

Anna Rodolfi

Riassunto All'inizio del XIII secolo, nelle *quaestiones de prophetia*, si dà spazio al nesso problematico tra immutabilità della verità della profezia in quanto dipendente dalla prescienza divina e il carattere necessario dell'evento annunciato, cioè all'aspetto modale dell'enunciato profetico. Per Ugo di S. Cher, oggetto della analisi qui proposta, il necessitarismo del *prophetatum* si verifica solo a livello logico proposizionale, cioè nella forma della relazione logica che collega la condizione o l'antecedente e il conseguente. Il fatto che la profezia sia segno della prescienza divina non implica una capacità causale rispetto al suo contenuto, che rimane contingente in sé finché non si realizza, anche se necessario *per accidens*, come fatto condizionato.

Abstract At the beginning of the 13th Century, within the *quaestiones de prophetia* space is given to the connection between the immutability of the truth of prophecy and the necessary character of the announced event, that is, to the modal aspect of the prophetic statement. For Hugh of S. Cher, the necessitarianism of the *prophetatum* occurs only at the propositional logical level, that is, in the form of the logical relation that connects the condition or the antecedent and the consequent. The fact that the prophecy is a sign of divine foreknowledge does not imply a causal capacity with respect to its content, which remains contingent in itself until it is realized, even if necessary *per accidens*, as a conditioned fact.