

PROFEZIA E NECESSITÀ DEL *PROPHETATUM* DA PIETRO DI CAPUA A TOMMASO D'AQUINO

ANNA RODOLFI

Abstract: In the early thirteenth century, the connection between the immutability of the truth of prophecy and the necessary character of the announced event, i.e. the modal aspect of the prophetic utterance, is discussed in the *quaestiones de prophetia* of Peter of Capua, Stephen Langton, William of Auxerre, Alexander of Hales, Philip the Chancellor, Albertus Magnus and, later, Thomas Aquinas. According to all the authors mentioned in the paper, the necessitarianism of the *prophetatum* (the object of prophecy) occurs only at the logical-propositional level, i.e. in the form of the logical relation connecting the condition or antecedent and the consequent. The fact that 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 realised, even if necessary *per accidens*, as a conditional fact.

Keywords: Prophecy; Necessity; Thomas Aquinas; Peter of Capua; William of Auxerre; Stephen Langton.

English title: *Prophecy and the Necessity of the Prophetatum from Peter of Capua to Thomas Aquinas*

1. *Status quaestionis*

Nel contesto teorico delle *quaestiones de prophetia* elaborate in ambito universitario lungo l'intero arco del secolo XIII, in base alla definizione di Cassiodoro («Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum aut per facta aut per dicta quorundam immobili veritate pronuntiat») che ne costituisce il punto di partenza indiscusso, un tratto peculiare della profezia è rappresentato dalla modalità con cui il profeta annuncia un evento futuro: *immobili veritate*¹. In base alla definizione di Cassiodoro che sintetizza tutti gli elementi che concorrono a tale

* Il presente saggio è pertinente alla 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).

1 Cfr. CASSIODORUS 1958, *praef.* c. 1: «Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum, aut per facta aut per dicta quorundam, immobili veritate pronuntiat». La definizione di profezia di Cassiodoro è posposta all'autorità di Agostino da Roberto Grossatesta, cfr. RODOLFI 2018, 51.

fenomeno (causa efficiente, oggetto, causa materiale, causa finale²) la profezia è dunque sempre vera: ma cosa significa questo? Cosa implica e da cosa dipende il carattere di immutabilità? La risposta unanime dei maestri universitari, autori di tali questioni strutturate attraverso un approccio anche filosofico al tema in questione³, è indicare nell'origine divina e, più precisamente, nella prescienza divina il fondamento unico della verità immutabile del messaggio pronunciato dal profeta⁴. Il profeta infatti legge il futuro secondo il modo ineffabile della causa immutabile divina, al di fuori del tempo e tuttavia nelle condizioni proprie del tempo, ricevendo la conoscenza da Dio: «Unde et propheta sic potest describi: propheta est rei future precognitor, preter tempus, sub temporalibus conditionibus, et a Deo»⁵.

La risposta non mancava tuttavia di aspetti problematici, se messa alla prova di alcuni casi specifici di rivelazioni profetiche narrate nella Sacra Scrittura (quelle di Giona, Cristo a Pietro, Isaia, Caifa).

Si produce, in una certa misura, uno scarto tra approccio teorico alla nozione di profezia e narrazione biblica delle profezie. Tale scarto è esemplificativo del distacco che matura nell'arco del secolo XIII, tra la pratica dell'esegesi biblica alto medievale e lo sviluppo della teologia come scienza⁶.

Nella Bibbia si danno due casi paradigmatici: quando il profetato non si realizza (come nel caso della profezia di Giona) o allorché appare invece necessario e necessitante, con il rischio di togliere merito o responsabilità al destinatario della profezia (caso della profezia di Cristo a Pietro). La specificità e la proble-

2 È Alberto Magno, in particolare, che riconduce la definizione cassiodorea allo schema delle quattro cause aristoteliche: la causa finale dell'ispirazione profetica è denotata dall'espressione *denuntians*; la causa efficiente è resa evidente dall'espressione *divina*; la causa formale dal termine *inspiratio*, mentre la causa materiale attraverso l'espressione *rerum eventus*, cfr. ALBERTUS MAGNUS 1985, 49.

3 Per un'analisi della concettualizzazione della profezia presente nelle questioni DECKER 1940; TORRELL 1977 e la sua raccolta di saggi TORRELL 1992; SCHLOSSER 2020. Per ulteriori aspetti e autori intervenuti sul tema, cfr. RODOLFI 2016.

4 Cfr. ad esempio, SUMMA DUACENSIS 1955, 130: «Ad quod intelligendum, scilicet unde accidit illa veritatis immobilitas, dicimus quod a speculo in quo legunt futura pronuntiantes». L'origine solo divina della profezia è ribadita limitando il ruolo dell'angelo ad una funzione solo preparatoria. Sulla tematizzazione del ruolo dell'angelo nella rivelazione profetica, mi sia consentito rinviare a RODOLFI 2025(1).

5 Cfr. SUMMA DUACENSIS 1955, 129.

6 Cfr. CHENU 1999; PORRO 2011.

maticità di questi casi di profezia era del resto stata messa a fuoco molto presto dai pensatori che avevano iniziato a muovere i primi passi rispetto alla costruzione di una teoria della profezia. Partendo dalla glossa a *Mt. I, 22*⁷, la tradizione teologica aveva infatti distinto tre tipi di profezia: quella di minaccia (ad esempio la profezia di Giona che profetizza la distruzione di Ninive ai suoi abitanti⁸), 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 «sine nostro libero arbitrio», a prescindere cioè dal concorso della volontà umana (ad esempio, in Isaia, la profezia del concepimento di Cristo da parte di una 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)⁹. In questi casi il rapporto tra profezia e verità si pone in modo diverso e conosce diversi tipi di immutabilità o necessità.

Alle soglie del XIII secolo, all'interno delle primissime e sintetiche *quaestiones de prophetia*, come quelle di Pietro da Capua, Stefano Langton, Guglielmo d'Auxerre, viene dato spazio al nesso tra immutabilità della verità della profezia e carattere necessario dell'evento annunciato, cioè all'aspetto modale dell'enunciato profetico. Si tratta di un interesse preponderante rispetto all'aspetto gnoseologico che catalizza invece l'interesse dei profetologi solo in un secondo momento, come effetto indiretto della fortuna crescente della dottrina gnoseologica del *De anima* aristotelico nel secolo XIII. Ora, dal momento che l'annuncio profetico ha un fine escatologico ed ha per oggetto la condotta umana e la volontà creata libera che ad essa soggiace, diventa importante in vista del fine stesso salvaguardare tale libertà. Ma se la profezia predice un futuro necessario, la libertà degli atti umani viene meno.

A partire dalla fine del secolo si assiste all'applicazione della discussione della prescienza divina in generale al caso specifico della profezia e anzi delle singole profezie (Caifa, Giona, Isaia, la profezia di Cristo a Pietro, ecc.), ciascuna

7 GLOSSA 1992, 1, 22: «Non est necessitas rerum ex eloquio prophetarum sed sola exhibitio veritatis».

8 Ion. 3,4.

9 Sui tipi di profezia, cfr. SCHLOSSER 2000, 161-173; FAES DE MOTTONI 2004, 57-77.

con le sue peculiarità. Sullo sfondo delle analisi che si concentrano in modo caratteristico sulla semantica degli enunciati profetici ci sono infatti le discussioni della questione della prescienza divina in Abelardo e Pietro Lombardo nel XII secolo¹⁰, ma ancora prima in Severino Boezio nel *De consolatione philosophiae* e in Anselmo d'Aosta nel *De concordia et praescientia Dei*¹¹.

Rispetto al tema generale della prescienza divina che mette in rapporto il piano dell'eternità con quello del tempo, le profezie presentano un elemento particolare, poiché stabiliscono un nesso fra due eventi entrambi collocati nel tempo e distinti da uno scarto cronologico: uno situato nel passato (l'evento è l'annuncio o l'enunciazione profetica di Isaia: "Isaia disse") e uno proiettato nel futuro (l'evento profetizzato oggetto dell'annuncio: «la vergine concepirà»). Il problema è che 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 dunque necessario¹². Se poi l'evento passato è l'enunciazione di una profezia (Isaia *dixit* «Ecce virgo concipiet») ciò sembra comportare una sorta di trasferimento di necessità dal passato al futuro: è infatti necessario (in quanto passato) che Isaia abbia detto una profezia, ed è necessario, proprio in

10 Cfr. MARENBOON 2005, 55-57; WCIORKA 2020. Un altro caso di analisi semantica applicata nell'ambito della discussione sulla profezia è rappresentato dalla discussione riservata alla profezia di Caifa, L'analisi del caso di Caifa, profeta malgrado la sua mala fede e la mancata consapevolezza di quanto annuncia, si dipana attraverso una serie di interrogativi in parte standardizzati. Innanzitutto: la profezia di Caifa può essere considerata profezia a tutti gli effetti, è cioè riconducibile ad uno dei tipi di profezia riconosciuti dalla tradizione o di visione profetica? (*ad quem speciem prophetiae reducitur prophetia Caiphae?*); profetizzando l'uccisione di Cristo, Caifa ha peccato? (*Utrum peccavit hoc dicendo*); Caifa era o no ispirato dallo Spirito santo (come esige la definizione di Cassiodoro)?; inoltre, dal momento che mentre parlava era guidato da un interesse personale che non aveva palesato agli altri membri del sinedrio, ha detto il vero o il falso? (*utrum Caiphas dixerit verum vel falsum*), cfr. RODOLFI 2016, 165-187.

11 BOETHIUS 2005, V, 6; Per il *De concordia*, si veda ANSELMUS 1940, 250-252. Sulla posizione di Boezio circa il rapporto tra prescienza e determinismo della volontà, cfr. ad esempio, W. CRAIG 1988, 79-98.

12 Seconda la trattazione aristotelica, passato e presente sono sottoposti alla necessità: ciò che è accaduto in istante x, sia esso necessario o contingente, nell'istante successivo diventa necessario «ciò che non può essere altrimenti», ARISTOTELE, *Metaphysica*, Δ, 5, 1015a34-1015b6. Anche il presente possiede la caratteristica della necessità, ARISTOTELE, *De interpretatione*, IX, 19a23-25: «Che dunque ciò che è sia quando è e che ciò che non è non sia quando non è, è necessario». Cfr. EDIDIN-NORMORE, 1982, 179-189; NORMORE 1982, 358-381. Per quanto riguarda le radici del dibattito trecentesco su profezia e futuri contingenti, cfr. SCHABEL 2000, 17-66.

quanto oggetto della profezia, che l'evento profetizzato si realizzi. Nel caso della profezia di origine divina sembra dunque che gli enunciati corrispondenti e proferiti nel passato implicino in senso forte la necessità degli accadimenti annunciati, con la conseguente negazione dei futuri contingenti, del libero arbitrio, della libertà e responsabilità umana (nel caso della profezia di Pietro, ad esempio, questo vorrebbe dire che Pietro non è responsabile del rinnegamento di Cristo)¹³.

2. Pietro da Capua: verità e necessità della profezia

Uno dei primi tentativi di analisi del problema della necessità del profetato si trova in uno dei più antichi autori di questioni profetologiche, Pietro Capuano autore di una *Summa* scritta a Parigi intorno al 1200¹⁴. In essa la trattazione del tema della profezia è preceduta da quella della prescienza divina e della predestinazione. Nel preambolo della questione XX *de prophetia*, Pietro osserva che la profezia non pone in nessun modo la *necessità* degli eventi futuri profetizzati, ma solo una *verità* certa, segnalando così la non coestensività dei due concetti di verità e necessità anche nel caso della profezia.

Un determinato evento profetizzato non può infatti, secondo Pietro, essere considerato necessario in modo assoluto, anche se si è certi che si verificherà. Ciò che è necessario è infatti solo che *un* evento profetato avvenga, ma non è necessario che avvenga proprio uno specifico evento: Dio avrebbe infatti potuto predisporre una diversa profezia e pertanto un diverso accadimento di eventi. Riguardo all'attributo di immutabilità proprio della verità della profezia, secondo la definizione di Cassiodoro, Pietro propone due interpretazioni. Una ha a che fare con l'enunciato profetico, l'altra con l'evento. Nel primo caso immutabile è sinonimo di verità certa, nel secondo immobile significa immutabile, ma allora questa immutabilità va espressa in maniera ipotetica "è *immutabile*" se si profetizza che un fatto avvenga:

13 Sul trasferimento della necessità del passato sul futuro, cfr. WCIÓRKA 2020; LIMONTA 2021, 147-150. Per una problematizzazione dell'argomento che a partire dalle posizioni di Tommaso e Ockham, procede fino al dibattito moderno, cfr. WIERENGA 1991; MICHON 2005, 147-199.

14 Cfr. PETRUS CAPUANUS 2004, 10.

Sicut praedestinatio Dei non indicit eventibus rerum necessitatem - sed tantum veritatem -, sic prophetia rerum eventibus non necessitatem, sed certam veritatem, indicit. Quamvis enim aliquid sit prophetatum, non ideo necesse est illud evenire, quia adhuc ex futuro pendet, sed certum est quod eveniet; hoc totum est necessarium ut, si est prophetatum, eveniet [...] ergo, ex quo prophetatum est, immobile est et immutabile, quin eveniat¹⁵.

Pietro ribadisce la distinzione tra necessità e verità rispetto alla profezia di Isaia sul concepimento della Vergine e dunque sulla necessità dell'incarnazione di Cristo. Il detto di Isaia è necessariamente un detto profetico, ma non significa che sia necessariamente vero perché il profeta può dire il falso, data la sua umanità. Dal fatto che Isaia abbia scritto la frase profetica, non deriva, secondo Pietro, che Cristo si debba incarnare di necessità:

Necessarium est hoc esse scriptum a propheta: non enim "hoc esse scriptum a propheta" est "hoc esse vere scriptum a propheta"; immo potest falso esse scriptum a propheta; sed non est necessarium hoc esse propheticè scriptum, quia "hoc esse propheticè scriptum" est "hoc esse vere scriptum"; quod non est necessarium, sicut nec hoc esse verum¹⁶.

Riguardo alla profezia di Isaia sul concepimento della Vergine e alla sua appartenenza al tipo di profezia di predestinazione che, secondo la glossa a Matteo, come si è detto, ha luogo senza l'intervento del libero arbitrio, Pietro introduce una considerazione interessante e cioè che in alcune profezie di predestinazione, la condizione del libero arbitrio è soddisfatta in senso mistico e non alla lettera («semper impletur mystice, sed non semper ad litteram»); è questo il caso della profezia di Isaia, perché se non ammettiamo il coinvolgimento della volontà di Maria, sarebbe potuto succedere che l'incarnazione di Cristo avvenisse in una donna priva di fede (cosa che alcuni, osserva Pietro, tuttavia ammettono):

De eo vero quod dicitur, quod sine nostro arbitrio impletur, obicitur: hec prophetia potuit impleri sine humano arbitrio: "ecce virgo concipiet"; ergo sine arbitrio virginis; ergo ita ut virgo non assentiret; ergo ita ut non crederet; ergo Christus potuit assumere carnem de incredula: quod quidam plane concedunt¹⁷.

15 Ibidem, 299.

16 Ibidem, 300.

17 Ibidem, 305-307.

Pietro allora precisa come vada intesa la clausola «sine nostro arbitrio», sottolineando come la volontà sia una potenza complessa dell'anima, rispetto alle due alternative in suo potere, affermare o negare (assentire e dissentire): «liberum enim arbitrium quasi duas habet partes: unam affirmativam, scilicet: si vult aliquid, illud est; aliam negativam, quia si non vult aliquid, illud non est; hec autem ibi fuit, quia, si virgo non vellet assentire, non conciperet; sed affirmativa non erat ibi: non enim si vellet concipere conciperet»¹⁸. La volontà si articola infatti dinamicamente in due parti, una positiva che assente e l'altra negativa che rifiuta. Pertanto, per la profezia del concepimento di Cristo, si può dire che il libero arbitrio della Vergine non era presente nella misura in cui lo era solo nella sua parte negativa poiché, se non avesse voluto, non avrebbe concepito. Che la profezia non si sia realizzata col concorso del libero arbitrio di Maria, significa per Pietro che non era presente la parte positiva, quella dell'assenso. Più correttamente, almeno per Pietro, essa si è realizzata col concorso parziale della Vergine, della parte negativa della volontà, dal momento che non ha dissentito. Questo attenua il carattere di necessità del concepimento da parte di Maria, poiché anche il suo arbitrio ha concorso alla realizzazione dell'evento, introducendo un elemento di contingenza e di merito.

Un altro caso che sembra attestare la natura necessaria del profetato riguarda la considerazione del caso per eccellenza di profezia di prescienza, la profezia di Cristo a Pietro del suo triplice rinnegamento, narrata nel Vangelo di Giovanni. Nell'analisi di questo caso, come in quello di Isaia, Pietro evidenzia la differenza tra verità e necessità. Qui il carattere di necessità sarebbe addirittura duplice: nella misura in cui ne parla l'evangelista Giovanni, Cristo ha pronunciato la profezia con necessità; d'altro canto, poiché Cristo (in quanto Dio) è presciente, anche il rinnegamento di Pietro profetizzato è necessario: «Esto quod heri dixerit Christus Petro “ter me negabis”, et Petrus cras negabit. Necessarium est Christum dixisse hoc, demonstrato hoc enuntiabile: “Petrum esse negaturum Christum”; ergo necessarium est hoc esse dictum a Christo [...]; ergo necessarium est Petrum esse negaturum Christum»¹⁹. Pietro ammette, nel *respondeo*, la necessità del detto del Vangelo di Giovanni in virtù della necessità del passato: se infatti Giovanni ha detto ieri che “Pietro rinnegherà Cristo”,

¹⁸ Ibidem, 306-307.

¹⁹ Ibidem, 312.

“Giovanni ha detto ciò” non equivale a “Giovanni ha detto veramente ciò”. Non concede tuttavia che per questo motivo Cristo fosse necessitato a profetizzare a Pietro, ma solo che è vero che Cristo ha profetizzato a Pietro e che è vero ciò che ha profetizzato, perché la verità appartiene intrinsecamente a ciò che è oggetto di un suo enunciato:

Posito quod heri simul cum Christo dixerit Ioannes “Petrus negabit Christum”, concedo quod necessarium est Ioannem dixisse hoc, quia “Ioannem dixisse hoc” non est “Ioannem vere dixisse hoc”. Sed non concedo: “necessarium est Christum dixisse hoc”, quia “Christum dixisse hoc” est “Christum vere dixisse hoc”, id est “hoc esse verum”. Quod patet non esse verum. Cum ergo ponitur hoc nomen “Christus” in subiecto, veritas innuitur circa enuntiabile, et ideo non est concedendum quod sit necessarium Christum dixisse hoc²⁰.

Vi è tuttavia un secondo argomento a favore del carattere necessario della profezia di Cristo a Pietro, basato sulla necessità dell’azione con cui Cristo ha enunciato la profezia e sul fatto che la verità appartiene alla parola di Cristo. Pietro risponde dapprima riportando la posizione secondo cui la necessità riguarda solo l’azione di parlare, ma non il suo contenuto, perché Cristo avrebbe potuto pronunciare un’altra verità, una verità differente. Dando poi la propria risposta, osserva che quella specifica azione di enunciare la profezia in quanto azione provvidenziale è necessaria solo *per accidens* (non in assoluto), in quanto oggetto della provvidenza (che ne è la condizione e che poteva prevedere un’azione diversa): «Nos tamen dicimus: verum est illam actionem fuisse actionem enuntiandi et necessarium est illam actionem fuisse; sed non est necessarium illam fuisse actionem enuntiandi, quia accidentale fuit ei esse actionem enuntiandi»²¹.

A ulteriore chiarimento della natura della profezia di Cristo, Pietro introduce una distinzione teorica tra le due azioni simultanee del proferire e dell’enunciare: la prima si traduce nella voce, la seconda direttamente nell’enunciato; la prima è composta perché si avvale del medio della voce per significare, la seconda è semplice perché formula direttamente l’enunciato. Nell’ottica di Pietro, nel caso in cui qualcuno (anche Cristo) abbia parlato nel passato, è necessaria

²⁰ Ibidem, 311.

²¹ Ibidem, 314-315.

solo l'*actio proferendi*, di emissione della voce, ma non l'*actio enuntiandi*, che consiste nell'esprimere quell'enunciato specifico:

[distingue] inter actionem illam vocem proferendi, que fuit composita, et actionem enuntiandi, que fuit simplex, et simul incepit e desiit esse. Actio vero proferendi vocem transit in vocem [...]. Actio vero enuntiandi transit in ipsum enuntiabile. Actionem proferendi vocem necessarium est fuisse, sed non actionem enuntiandi, quamvis et ipsa desierit esse.

Con questa distinzione Pietro sembra depotenziare ulteriormente l'effetto necessitante della profezia sul profetato. L'aver pronunciato una frase implica solo la necessità di questo semplice fatto linguistico, non l'enunciazione di un certo contenuto che è invece contingente come l'accadere della *res*. Profetizzare l'avvento dell'Anticristo implica solo che l'aver proferito quelle parole è un fatto necessario, ma non implica che di fatto nascerà l'Anticristo: «Sicut esto quod aliquis dixerit: “antichristus, qui erit, nascetur”; illa actio qua enuntiavit iste hoc desiit esse; non tamen necessarium eum fuisse»²². Ma, per sostenere il necessitarismo, c'è un ulteriore elemento importante che può determinare l'effetto necessitante dell'azione divina di Cristo, cioè la sua volontà: al di là della conoscenza, è infatti impossibile pensare che Cristo abbia detto qualcosa senza volerlo. Se dunque ha proferito la profezia, ciò implica che ha voluto farlo e dunque che ha voluto il rinnegamento di Pietro. Contro questo argomento, Pietro Capuano osserva che la verità riguarda solo il *dictum*, ma non la *res*: è vero che Cristo ha detto quelle parole, ma non in modo sostanziale (*de re*) perché ciò equivarrebbe ad affermare che Dio ha voluto il peccato: «Respondeo. “Voluit Petrum esse negaturum Christum”: si de dicto agas, verum est; si de re, falsum, sicut “Deus vult istum peccare” de dicto vera, de re falsa»²³. Questo duplice piano dell'enunciato profetico di Cristo viene ribadito da Pietro ancora nelle ultime battute conclusive della *quaestio* XX. Egli sostiene che il rinnegamento di Pietro è contemporaneamente necessario e contingente: necessario in quanto oggetto della profezia di Cristo infallibile proferita nel passato, ma contingente perché voluto da Pietro che era libero di non volerlo: «Necessarium est hoc esse dictum

²² Ibidem, 316.

²³ Ibidem, 318. Per una prima analisi della posizione di Langton sulla necessità del passato, WCIÓRKA 2018, 25-32.

a Christo: “Petrum esse negaturum”; sed si aliquid est dictum a Christo, illud est verum; ergo necessarium est hoc esse verum; ergo “Petrum esse negaturum Christum” est necessarium; sed similiter contingens est ut Petrus neget Christum; ergo idem est necessarium et contingens; ergo idem est necessarium et non necessarium»²⁴.

3. Stefano Langton: le due parti della volontà

La questione della necessità implicata dalla profezia di prescienza e di predestinazione in rapporto con il profetato e il libero arbitrio, è anche il tratto caratterizzante con cui Stefano Langton esamina le singole profezie (Giona, Caifa, Isaia, Pietro) nelle tre questioni profetologiche (qq. 21-23) presenti nelle *Quaestiones theologiae* (1200-1206)²⁵. Anche Langton adotta un approccio di tipo logico-linguistico. La trattazione della profezia è innanzitutto la trattazione dello statuto logico e semantico dell'enunciato profetico attraverso la considerazione di specifiche profezie.

La necessità implicata dal *dictum* profetico, per Stefano, vale in generale (*quaecumque*) o meglio, solo da un punto di vista formale, per via dello scarto temporale tra il *dictum* e la sua realizzazione, ma non vale per casi specifici di profezie:

Quaecumque prophetia demonstrata, haec vera “necesse est hanc prophetiam impleri”, sed nullum dictum, <si> nulla vox demonstrantur [...]. Et haec vera “sumus in medio tempore inter prophetiam et impletionem; necesse est istum prophetasse et necesse est quod iste prophetavit impleri”. Set si ad aliquod dictum determinate fiat descensus, falsum est quod dicitur²⁶.

Per quanto riguarda il caso specifico della profezia di predestinazione della Vergine nella profezia di Isaia, Stefano appare debitore della riflessione di Pietro Capuano dal quale riprende la distinzione tra due parti del libero arbitrio. Di conseguenza anche per lui non è del tutto vero che la profezia di predestinazione avvenga «sine nostro libero arbitrio»:

²⁴ Ibidem, 318.

²⁵ LANGTON 2014, I, q. 21a, 425.

²⁶ Ibidem, q. 21b, 430. Allo stesso proposito, ibidem, q. 21c, 432: «Hec est vera “necesse est hanc prophetiam adimpleri”, non tamen hoc propheticum dictum vel illud».

due sunt partes liberi arbitrii, ut velle et nolle, que ad hoc ut alie prophetie impleantur sine utraque parte liberi arbitrii, quia si homo non vult non habebit vitam eternam, si vult, id est si per eum non steterit, habebit. Set secus est hic: non enim in hac prophetia exigitur utraque partes liberi arbitrii, quia si nollet beata virgo non impleta esse de ea, set non sequitur quod quia hoc vellet ideo adimpleretur.

Che la profezia in quanto profezia di predestinazione si avveri “senza il libero arbitrio” significa che non dipende dal volere di Maria che accada x, mentre vale che se Maria non vuole, x non accade (non avviene l’incarnazione). Un’altra precisazione è necessaria per Stefano: il pronome “nostro” («nostro arbitrio»), deve essere assunto in maniera distributiva: cioè sta a indicare il libero arbitrio di chiunque (*nullius*).

Senza il nostro libero arbitrio significa perciò senza il libero arbitrio di nessuno: («Nostro intelligatur per distributionem, idest nullius arbitrium necessarium est ad hoc ut prophetia praedestinationis adimpleatur»). Quanto al coinvolgimento del libero arbitrio, Stefano spiega che il caso della profezia di predestinazione relativo a Maria (che riguarda un accadimento sovranaturale, il concepimento virginale) è diverso da quello della profezia di prescienza di Pietro (che riguarda un accadimento umano, il rinnegamento) in cui invece è coinvolto il libero arbitrio:

hec fuit prophetia prescientie: huic necesse est admisceri arbitrium Petri, quia si vellet negare Petrum impleretur, si nollet negare non impleretur; et ita prophetia praescientiae nostrum admiscetur arbitrium. In Petro enim non potuit hoc impleri nisi adiunct eius arbitrio (in potestate enim eius fuit velle et nolle), Petri ergo arbitrium ad impletionem huius exgebatur; nullius vero arbitrium ad impletionem huius «Ecce virgo concipiet et pariet» necessarium fuit.

Mentre il rinnegamento avviene (e la profezia si avvera) anche perché Pietro lo vuole, il concepimento virginale avviene attraverso lo Spirito Santo e grazie al non diniego di Maria.

4. Guglielmo d'Auxerre: necessità assoluta e necessità determinata

Anche Guglielmo d'Auxerre affronta il problema della necessità del profetato nella *Summa aurea* (databile attorno al 1226-1229²⁷), nei primi due capitoli del settimo trattato dedicato alla profezia. Rispetto alle questioni sintetiche e quasi schematiche di Pietro da Capua e di Stefano Langton, la riflessione di Guglielmo è più estesa e articolata attorno a una pluralità di interrogativi anche di natura epistemologica. Inizia inoltre ad essere tematizzato l'aspetto più propriamente gnoseologico della profezia, con il richiamo alla dottrina agostiniana delle tre visioni che diventerà canonico nella seconda metà del secolo²⁸. Diversamente da Pietro Capuano e Stefano Langton, Guglielmo indaga il problema della *necessitas prophetati* come un problema a sé stante, svincolato dal caso particolare delle profezie di Isaia e di Cristo.

La sua trattazione è caratterizzata dalla presenza di un lessico logico tecnico. Il primo accenno alla questione del carattere necessario e necessitante della profezia si trova nel capitolo I della *Summa*, a proposito del sintagma «immobili veritate» della definizione di Cassiodoro. Guglielmo precisa che immutabilità equivale qui a una necessità determinata, ma non assoluta. La condizione è che con il termine *prophetia* si intenda il *prophetatum*²⁹. Se col termine *prophetia* s'intende il *prophetatum* (e non semplicemente il fatto pronunciato, perché non significa nulla che una voce "accade"), è allora vero che la profezia è necessaria: «Unde hec est duplex: omnem prophetiam necesse est evenire, ut <per> prophetiam accipias ipsum prophetatum, non vocem prophetalem, quia nihil esset <dictu> vocem evenire. Si hec dictio "necesse" significet ibi necessitatem absolutam, falsa est. Si determinatam, vera est»³⁰.

27 Cfr. ARNOLD 1995, 1-10.

28 Cfr. AUGUSTINUS 1894, XII, c. VI, 15-19, 240-245; c. VII, 16-18, 242-245; c. VIII, 19, 244-245.

29 La precisazione si ricollega al fatto che in apertura di questione, Guglielmo individua cinque accezioni del termine profezia: «Notandum autem quod hoc nomen "prophetia" quattuor modis accipitur, quia dicitur prophetia sermo propheticus, secundo actus prophetandi, tertio ipsum prophetatum [...]. Quarto modo dicitur prophetia donum prophetiae, scilicet habitus mentis qua conosci anima res quae aperte sibi ostenduntur a Deo. Quinto etiam modo potest dici prophetia ipse actus procedens ex tali habitu, scilicet actualis cognitio talium rerum. Utroque istorum modorum potest accipi in praedicta definitione. Est enim prophetia divina inspiratio, idest scientia inspirata a Deo», GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS 1982, 131.

30 Ibidem, 146. Guglielmo affianca alla *necessitas absoluta* e alla *necessitas determinata*, una seconda coppia terminologica: *necessitas inherentie* e *necessitas coherentie*, cfr. ibidem, 147.

Contro l'*instantia*³¹ avanzata a favore della necessità, secondo la quale il rapporto di necessità del profetato è analogo alla necessità assoluta dell'esempio aristotelico degli *Analitici Primi* "ogni uomo è razionale" (che l'*instantia* propone nella variante "omne grammaticum est sciens"), Guglielmo osserva che il caso proposto è in realtà un caso di fallacia per anfibia (*fallacia amphiboliae*). Essa consiste infatti in un'affermazione ambigua perché l'esempio è suscettibile di una necessità analitica, assoluta o *necessitas inherentiae* (quella che determina il soggetto in relazione al predicato: "il grammatico è necessariamente sapiente"), ma anche di una necessità relativa, *determinata* o *necessitas coherentiae* ("se è grammatico è necessariamente sapiente").

Guglielmo esamina poi un secondo argomento a favore della necessità del profetato: i profeti vedono e conoscono quanto sono chiamati ad annunciare là dove le cose hanno unità e necessità assoluta, cioè in quel *librum vitae* che è la mente di Dio. Guglielmo osserva che la considerazione non dà luogo a un vero argomento, poiché si tratta piuttosto di una *tropica locutio*³², un'affermazione basata sull'immaginazione. Il profeta vede sì *in libro vitae*, ma annuncia le cose come diverse e contingenti. Non è dunque vero che ciò che il profeta legge nella mente di Dio sia perciò stesso necessario: «Dicimus quod tropica locutio est, cum dicitur: omnes res esse unum in Verbum Dei [...]. Sicut enim Deus videt res ut diversas et ut sunt future et videt eas in contingentia, si contingentia sunt future, ita proprie ibi legunt eas et ita nuntiant eas». Del resto, aggiunge Guglielmo, facendo proprio il monito della Glossa a Mt I, 22 (che lui però attribuisce ad Agostino), dalle parole dei profeti non segue la necessità, ma solo la verità: «Unde dicit Augustinus: "Non est necessitas rerum ex eloquio prophetarum, sed sola exhibitio veritatis", id est sola rerum manifestatio prout venturae sunt»³³.

Sulla distinzione tra necessità assoluta e necessità condizionata, cfr. MICHON 2004, 58-63.

31 Sul significato del termine *instantia* e la sua funzione come metodo argomentativo, in particolare nella riflessione filosofica del secolo XII, cfr. IWAKUMA 1987.

32 Si tratta di una nozione largamente utilizzata nell'opera di Agostino a scopo ermeneutico, cfr. LAU 2011 (lo studio compie un censimento delle occorrenze, anche alla luce di espressioni che possono essere considerate sinonime).

33 GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS 1982, 147.

Guglielmo dedica anche un capitoletto specifico alla questione, il quarto, dal titolo: «De necessitate prophetati»³⁴. L'argomentazione a favore della necessità del profetato si articola in due momenti. Prima di tutto si afferma la necessità del profetato, in quanto il *dictum* del profeta che ha parlato, possiede la necessità del passato, propria di ogni azione compiuta. Si osserva poi che poiché la causa della profezia è lo Spirito Santo, quanto è profetato non dipende dal futuro, esattamente come la sua causa divina: «ergo nec causa secundum quod causa, nec effectus secundum quod effectus dependebat de futuro; ergo necessarium est hoc dictum fuisse propheticum. Sed si hoc est dictum propheticum, hoc erit; ergo necessarium est hoc fore»³⁵. Contro la necessità del profetato, nella *solutio*, Guglielmo distingue invece due livelli del discorso. La necessità riguarda semplicemente il *dictum* in quanto pronunciato nel passato. È invece esente da necessità l'oggetto del *dictum* (cioè il *prophetatum*) perché lo Spirito Santo, causa dell'ispirazione nel profeta, non era necessitato a rivelare quell'oggetto, e dunque non era necessario nemmeno che quel *dictum* (ispirato dallo Spirito Santo non necessitato) fosse pronunciato profeticamente: «Necessarium est hoc fuisse dictum, sed non necesse est hoc fuisse dictum propheticum, quia non necesse quod Spiritus Sanctus illud revelaverit, cum non sit necesse quod propheta huius scientiam habuit»³⁶.

Se dunque s'intende derivare la necessità del profetato dalla rivelazione avvenuta da parte dello Spirito e la necessità che il *dictum* sia stato pronunciato profeticamente, si commette per Guglielmo una fallacia riguardo al conseguente, perché è solo *ex post* che si può stabilire il carattere profetico del *dictum*: «Est ibi fallacia secundum consequens a superiori inferius afirmando, sicut patet ex superius dictis: ex futuro pendet quod propheta habuit scientiam huius propter

34 Un capitolo specifico *De necessitate prophetati* si trova anche nell'Anonimo di Assisi, verso la fine della sua *quaestio de prophetia*. Dopo aver precisato che la clausola cassiodorea *immobili veritate*, riguarda in particolare la profezia di predestinazione e quella di prescienza, contro il trasferimento della necessità dal *dictum* al *prophetatum*, l'autore anonimo sottolinea che esistono due tipi di necessità assoluta e condizionata (*respectiva*), o ancora meglio necessità della conseguenza, non del conseguente: «duplex est necessitas, absoluta et respectiva. In prophetato non est necessitas absoluta set respectiva sive consequentie vel coerencie. Sicut "omne grammaticum de necessitate est sciens"; similiter necessario sequitur quod si est prophetatum quod sit verum, non tamen sequitur quod sit necessario verum», cfr. TORRELL, 1992(2), 309.

35 GUILLELMUS AUTISSIORENSIS 1982, 157.

36 Ivi.

relationem que intelligitur in hoc nomine “scientia”, que relatio exigebat suam correlationem in futuro»³⁷.

5. Rolando da Cremona: modalità della predicazione nell’enunciato profetico

In apertura della sua trattazione profetologica nella terza parte della *Summa* (1230 circa), riguardo all’espressione cassiodorea *immobili veritate*, Rolando da Cremona chiarisce subito che «equivocatio est in isto tunc immobili»³⁸. Secondo la sua opinione, il termine *immobili* non significa che, da un punto di vista materiale, la profezia non possa “essere mobile”, cioè mutare ed essere diversa (che non sia possibile un’altra profezia), bensì che, da un punto solo formale, il profetato non può accadere diversamente da come è stato annunciato nel passato dalla profezia già pronunciata: «Non enim dicitur ibi immobili quod non possit moveri, ideest mutari aliter quam prophetatum est, sed dicitur immobile quod non movebitur, idest non eveniet aliter quam prophetatum est»³⁹. L’approccio è anche questo caso di tipo logico: Rolando spiega che se il termine *veritas* è preso in maniera disgiunta (*divisim*) dal participio *denuncians*, allora è falso che la verità della profezia è immutabile, mentre la stessa cosa è vera se i due termini sono presi insieme (*coniunctim*). L’immobilità appartiene alla verità della profezia in quanto oggetto di un enunciato profetico:

*Prophetia est divina inspiratio eventus rerum denuncians immobili veritate, ut intelligatur iste terminus immobili veritate respicere istum terminum denuncians coniunctim. Si intelligatur divisim, tunc falsum esset quod dicitur per illam diffinitionem, secundum quod distinguitur ista duplex esse. Prophetatum necesse est evenire. Quia, si intelligatur composita, vera est, ut intelligatur coniungi forma, que designatur per hoc nomen prophetatum, cum forma, que designatur per hoc verbum evenire. Si autem divisa intelligatur, falsa est*⁴⁰.

Dopo la trattazione della profezia di Giona, caso paradigmatico della profezia “mobile”, nella misura in cui non si realizza, troviamo quasi a suo corollario,

37 Ivi. Sulla nozione di *fallacia consequentis*, le sue attestazioni (alle quali si può aggiungere quella di Guglielmo d’Auxerre) e i suoi utilizzi tra XII e XIII secolo, cfr. MARMO 2023.

38 *Summa Magistri Rolandi Cremonensis* 2017, III, VI, 7, 208.

39 Ivi.

40 Ivi, 209.

come già in Guglielmo d'Auxerre e nell'Anonimo di Assisi⁴¹, un capitolo specifico dedicato alla questione («Utrum omnia accidunt de necessitate quecumque dicunt prophete prophetice»), segno della progressiva codificazione della questione. In quanto profezia "mobile", la profezia di Giona rischia di comportare la falsità della profezia, finendo per mettere in crisi la credibilità del profeta.

D'altra parte, anche per Rolando il problema della necessità del profetato è il venir meno della responsabilità umana. Il caso della crocifissione di Cristo è paradigmatico. Se fosse vero che ogni profetato è necessario, osserva Rolando, gli ebrei non avrebbero colpa della crocifissione: «Si sic; ergo de necessitate iudei crucifixerunt Dominum. Ergo non debet eis imputari; quod falsum est. Si non, non est ergo necessarium quod illud quod ipse predicit propheta accidat; immo potest aliter contingere». Di fronte a questa impasse, bisogna precisare, secondo Rolando, a cosa appartiene propriamente la necessità e in quale misura. Derivare la natura profetica dal detto di Isaia, cioè dal fatto che Isaia ha parlato, non vale ed è, come in Guglielmo d'Auxerre, una fallacia del conseguente (*fallacia consequentis*), perché Isaia può parlare senza profetizzare. Ma se Isaia ha parlato in maniera profetica, allora è vero che quanto è stato profetizzato accade necessariamente:

Nec hoc argumentum valet. Necesse est hoc esse dictum ab Ysaia propheta: ergo necesse est hoc esse dictum prophetice. Prima vera est, et conclusio falsa, et est ibi fallacia consequentis. Quoniam si aliquid dictum est prophetice ab Ysaia, dictum est prophetice, se non convertitur consequentia quod, si aliquid dictum est ab Ysaia propheta, quod dictum sit prophetice. Illud enim quod dictum est prophetice, potest non esse dictum prophetice. Unde omnia quae predicta fuerunt a prophetis antequam evenirent, si erant contingentia, poterant non esse prophetata, vel poterant non esse prophetiae⁴².

In aggiunta, Rolando precisa che tutti gli eventi profetizzati sono in quanto tali contingenti (cioè possono non essere oggetto di enunciati profetici) fin tanto che il profeta non li profetizza nel suo annuncio. Se invece diventano oggetto dell'annuncio profetico allora il loro accadere è necessario.

41 Cfr. *supra*, nota 34.

42 Ibidem, 219.

6. Filippo il Cancelliere: la prescienza divina causa della profezia

Diversamente dagli altri autori, Filippo il Cancelliere, nel suo ampio trattato profetologico nella *Summa de bono* (1232-1234), fonda la causa della immutabilità della profezia e della necessità del profetato sulla scienza divina. La profezia in quanto forma di conoscenza, afferma Filippo, non è causata infatti dalle cose, come la conoscenza sensibile lo è dai sensi. Ne segue che la profezia in quanto tale non può essere causa delle cose profetizzate, così come gli astronomi – profeti naturali – non causano i fenomeni astronomici in virtù dei loro giudizi: «*prophetia non dependet ut causata a rebus prophetatis, sicut scientia que fit per sensum. Similiter prophetia non est causa illarum rerum; sive enim prophetaret sive non, nichilominus evenirent; sicut propter iudicium quod astronomi faciunt non causantur res inferiores, neque causant iudicium*»⁴³. Ciò detto, profezia e profetato si implicano a vicenda, in quanto riconducibili a un'unica causa esemplare che è Dio che pensa, giudica e causa le cose: «*Et dicendum est quod prophetia et prophetatum se consequuntur infallibiliter propter hoc quod veritas existentis in utroque est una causa exemplaris, scilicet divina scientia. Nam scientia divina futurorum necessario ponit ipsa futura et ipsa imprimit cognitionem similem de illis*»⁴⁴. La profezia in quanto similitudine, segno, della prescienza divina *pone* pertanto la necessità del profetato (che si realizzi), anche se non *causa* tale necessità. La necessità del profetato può essere ammessa per Filippo. Essa rappresenta la conclusione di una sorta di sillogismo, in cui va però esplicitata la premessa minore che è fondamentale, cioè che ogni profetato è previsto da Dio: «*Licet ergo prophetia non sit causa, est tamen per similitudinem transformatam a causa, propter quod ponit necessariam illationem rei prophetatae. Quod potest videri per huiusmodi argumentationem. Omne quod previsum necessario eveniet. Omne prophetatum est a Deo previsum. Ergo prophetatum necessario eveniet*»⁴⁵.

Come già Stefano Langton e prima di lui Pietro Capuano, anche per Filippo tale necessità non comporta tuttavia la mancanza di libero arbitrio nella realizzazione dell'avvenimento, in particolare quando la profezia riguarda azioni malvagie (come il rinnegamento di Pietro). La profezia, osserva Filippo, è in-

43 PHILIPPUS CANCELLARIUS 1985, III, I, q. 6, 510.

44 Ibidem, 511.

45 Ivi.

fatti similitudine della prescienza divina solo nell'aspetto epistemologico, cioè nell'essere conoscenza vera, ma non in quello efficiente della prescienza divina e non ha dunque valore di causa di quanto accade né in senso remoto, né in senso prossimo perché la restituzione dell'evento richiede il concorso della volontà dei soggetti coinvolti:

Sed differentia est, quia si previsum, necessario eveniet; eodem modo si est prophetatum necessario eveniet; tamen quia prescitum a Deo necessario eveniet, scilicet in quibusdam, scilicet in bonis quorum causa est, in malis autem actionibus, que ex libero arbitrio, non est ita. Sed non quia prophetatum, ideo eveniet etiam in bonis; trahit enim prophetia a Dei scientia similitudinem veritatis, sed non causalitatis⁴⁶.

7. Alessandro di Hales: l'enunciato profetico come segno linguistico

Anche Alessandro di Hales dedica attenzione alla questione della necessità del profetato nel *membrum* 9 «An futurum contingens prophetatum necesse sit evenire», della sua lunga *quaestio de prophetia* (1230 circa), contenuta nelle *Quaestiones "Antequam esset frater"*. A partire dall'argomento canonico che deriva la necessità del profetato "per trasferimento" dalla necessità dalla profezia in quanto *dictum de praeterito*, Alessandro nel suo *respondeo* distingue tra aspetto logico, l'enunciato (la *denuntiatio*) e aspetto ontologico, la *res quae subest ipsi denuntiationi*. L'enunciato è solo un segno linguistico e il profetato è necessario solo *per accidens*; mentre la profezia in quanto tale acquisisce necessità in senso proprio *ex post*, solo una volta che è avvenuto:

Cum dicitur "hoc est prophetatum", duo dicuntur, quorum unum transit in praeteritum, alterum non. Unum autem illorum est ipsa denuntiatio; alterum autem est veritas rei quae subest ipsi denuntiationi. Quantum ergo est de prolatione, transit prophetatum; quantum autem est de veritate quae subest prolationi tanquam signo, sive tanquam sub signo, non transit, sed illa veritas futura est, re existente de qua est prophetia. Prophetatum ergo quoad prolationem transit in praeteritum, et est necessarium per accidens; quoad quid autem dicitur contingens⁴⁷.

⁴⁶ Ivi.

⁴⁷ Cfr. ALEXANDER DE HALES 1960, q. 18, *De prophetia*, 330. Sulla nozione di *necessitas per accidens* le sue attestazioni (alle quali può essere aggiunto il caso di Alessandro) e le sue applicazioni, cfr. LIMONTA 2021. Per un'analisi teorica della nozione di *necessitas accidentalis*

8. Alberto Magno: Prescienza divina e necessità del presente

Più di una decina di anni dopo le trattazioni di Ugo e Filippo, anche Alberto Magno riflette sull'argomento. Lo fa all'interno della *quaestio de prophetia* (1245-1249⁴⁸) che risente ancora di una modalità di analisi, quello della divisione in sintagmi della definizione cassiodorea, adottato nelle questioni profetologiche dell'inizio del secolo. Egli affronta infatti il tema commentando il sintagma *immobili*, saldando in modo esplicito la nozione di prescienza a quella di profezia, come aveva iniziato a fare anche Filippo il Cancelliere. La verità della profezia e dunque la necessità del profetato vale, per Alberto, solo sotto la condizione della presenza dell'ispirazione e, tuttavia, *nihil ponit*, la profezia non ha cioè potere causativo o necessitante; essa implica solo la necessità della conseguenza e non del conseguente (il profetato):

Ad hoc quod ultimo quaeritur de hoc quod dicit "immobili veritate", dicendum, quod immobilis veritas dicitur eventuum futurorum non simpliciter, sed secundum quod cadit sub inspiratione prophetica. Hoc autem est secundum ordinem ad causas superiores, quae nihil ponunt in re, sed tantum respectu rei sunt. Et quod hoc sit verum, patet, quia causae superiores aequaliter sunt respectu rei existentis et non existentis; unde, cum nihil ponant in re non existente, nihil ponunt nec in re existente, sicut patet in praescientia, praedestinatione, prophetia et fide; unde dicuntur causae consequendi, et non consequentis⁴⁹.

nella tematizzazione della prescienza divina, cfr. MICHON 2005, 64-74. Un'altra trattazione piuttosto estesa sull'effetto necessitante della profezia rispetto al suo oggetto è quella di Ugo di S. Cher. Egli lo discute nella parte conclusiva della sua *quaestio de prophetia* (verso il 1235), nella parte intitolata *de officio prophetarum* (per la sua ricchezza argomentativa, la questione di Ugo diviene un punto di riferimento per Tommaso d'Aquino e Alberto Magno, cfr. TORRELL 1981 e TORRELL 1992). La discussione è inserita all'interno di una *quaestio* molto articolata che recepisce e insieme rielabora gli spunti sulla gnoseologia del profeta, già presenti in Guglielmo d'Auxerre. L'approccio all'argomento specifico è, come già in Guglielmo, di tipo linguistico. Ma l'originalità della trattazione è il parallelismo stabilito da Ugo tra l'enunciato profetico e l'articolo di fede nella misura in cui anche quest'ultimo comporta una aspettativa di realizzazione: l'esempio menzionato è la fede di Abramo nell'incarnazione di Cristo, messo in parallelo con la profezia di Isaia del concepimento della Vergine Maria. Senza dilungarci qui sull'argomentazione analizzata in altra sede, va segnalato che anche per Ugo, come per Guglielmo, il profetato non risulta necessario in assoluto, per una sorta di trasferimento della necessità del passato posseduta dalla profezia proferita, ma possiede soltanto una necessità di tipo condizionale, cioè subordinata alla condizione che chi parla, parli in modo profetico in senso proprio. Sull'analisi sviluppata da Ugo attorno a questo tema, cfr. RODOLFI 2025(2). Sulla logica temporale sviluppata nell'analisi degli articoli di fede, cfr. NEUCHELMANS 1973, 177-181.

48 Questa, in particolare, è la datazione proposta da TORRELL 1981, 202.

49 ALBERTUS MAGNUS 1985, 53.

Alberto recupera in questo contesto le soluzioni formulate da Severino Boezio e Anselmo d'Aosta – nominati esplicitamente – rispetto al possibile determinismo sui futuri contingenti posto della prescienza divina. Da un punto di vista dei fatti futuri e contingenti, l'ispirazione divina, così come il detto profetico che la veicola, così come la conoscenza di un fatto presente che di per sé, non rende necessario il fatto, né lo fa accadere («nihil operando circa ordinem eveniendi»):

Et hoc, ut intelligatur, sciendum, quod omnis causa, a qua res simpliciter denominatur possibilis vel necessaria, non tantum ponit causalitatem suam circa exitum illius rei [...]. Causa autem, quae est respectu rei tantum, non respicit nisi exitum rei, nihil ponendo circa ea per quae exit in esse; sicut si dicam me vidente te currere, tu de necessitate curris, visio mea non operatur cursum in te, nec aliquid eorum per quae fit cursus, et tamen necessario sequitur, quod si ego video te currere, tu curris. Et hoc modo prophetia et praescientia respiciunt eventum rerum futurarum nihil operando circa ordinem eveniendi. Et ideo immobilitas ista vocatur ab Anselmo necessitas suppositionis in libro praescientiae et liberi arbitrii, et a Boethio necessitas condicionis, et a magistris necessitas consequentiae, et non consequentis⁵⁰.

9. Tommaso d'Aquino: causa remota e cause prossime del contingente

Veniamo infine a Tommaso d'Aquino. Nel suo corpus profetologico (la *quaestio* XII *de veritate*, e le qq. 171-174 della *Secunda Secundae*) diventa preponderante

50 Ivi. Tra i *magistri* menzionati da Alberto, c'è probabilmente Ugo di Cher (cfr: «ut notetur necessitas consequencie, non consequentis, id est si prophetatum necessario eveniet», HUGUS DE SANCTO CARO 1977, 55) e la *SUMMA HALENSIS* 1924-1948, p. 1, inq. 1, tr. 5, sect. 2, q. 1, 270. In linea con la posizione di Alberto, troviamo un suo attento lettore, Nicola di Pressoir che, nelle sue *quaestiones de prophetia*, attinge a piene mani dalla *quaestio* del maestro tedesco. Nicola ribadisce la contingenza del *prophetatum*, anche se è necessaria la sua realizzazione in quanto oggetto di un annuncio profetico che è segno della prescienza divina che è cioè che è propriamente “immobile”: «unde bene sequitur: Deus inspirat cognitionem prophete de hoc futuro, ergo illud erit, et si previdit Deus ita fore ita erit, et hoc est necessarium si Deus inspiravit hoc prophete hoc esse; et tamen hoc fore in se est contingens. Unde, ut dictum est, illa immobilitas non importat immobilitatem nisi sub conditione sive necessitatem respectivam. Unde bene sequitur; Deus inspiravit prophete hoc vel hoc; est in dei prescientia; ergo hoc erit, et est necessaria haec conclusio; tamen prophetatum ipsum in se est contingens. Sic ergo patet quod cum dicitur “immobilis veritas”, immobilis non autem dicit immobilitatem sive necessitatem absolutam, sed solum in ordinatione ad causam superiorem sive dei prescientiam; tamen dei prescientia sive dei inspiratio non est causa ponens effectum in esse de necessitate, unde non est inconveniens quod prophetatum sit contingens et tamen veritas huiusmodi in causa est immobilis», RODOLFI 2015, 274.

l'interesse epistemologico per la profezia che è innanzitutto per lui una forma di conoscenza⁵¹. Ma Tommaso tocca anche il tema dell'immutabilità della verità e il problema connesso della necessità del profetato. Nell'articolo 11 della *quaestio XII de veritate* «Utrum in prophetia inveniatur immobili veritate», prende infatti in esame le due conseguenze problematiche implicate dal fatto che la profezia sia una partecipazione alla prescienza divina, per quanto transitoria, enigmatica («in speculo et in enigmatibus»⁵²) e dovuta unicamente al dono di Dio del *lumen propheticum*: da un lato la profezia che non si realizza (il caso Giona), dall'altro la necessità imposta al futuro contingente. La soluzione si apre con l'invito di Tommaso a non confondere i futuri profetizzati (*res prophetatae*) e la loro conoscenza. Tali aspetti hanno, a ben guardare, un'origine diversa dalla quale traggono, per Tommaso, il loro specifico modo di essere. Le cose profetate si riferiscono infatti alle cause prossime e traggono da esse il carattere mutevole, anche se è vero che, in ultima istanza, tutte le cause prossime sono riferibili a una causa prima immobile.

La conoscenza profetica, al contrario del profetato, ha come causa prossima la causa prima, cioè la prescienza di Dio e pertanto è immobile come quest'ultima, essendo suo segno:

Dicendum quod in prophetia duo est considerare, scilicet ipsas res prophetatas et cognitionem quae de eis habetur; et horum invenitur diversus ordo originis [...]. Omnis autem effectus in necessitate et contingentia sequitur causam proximam et non causam primam; unde ipsae res prophetatae mobiles sunt, sed prophetica cognitio est immobilis sicut et divina praescientia a qua derivatur ut exemplatum ab exemplari: sicut enim ex hoc quod veritas intellectus est necessaria sequitur quod enuntiatio quae est signum intellectus habeat necessariam veritatem, ita ex hoc ipso quod divina praescientia est immobilis sequitur quod prophetia quae est signum eius immobilem habeat veritatem⁵³.

51 «Prophetia primo et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet cognoscunt quaedam quae sunt procul remota ab hominum cognitione, unde possunt dici prophetae a phanos, quod est apparitio, quia scilicet eis aliqua quae sunt procul, apparent», cfr. THOMAS DE AQUINO 1962, II-II, q. 171, a. 1. Sulla dottrina della conoscenza del profeta in Tommaso, cfr. J.-P. TORRELL 1992(2); GHISALBERTI 1996; THOMAS DE AQUINO 2005; THOMAS DE AQUINO 2006.

52 I Cor. 13, 12.

53 THOMAS DE AQUINO 1964, q. 12, a. 11, *solutio*, 259.

Il profetato dunque, osserva Tommaso, è immobile o necessario solo *per accidens*, nella misura in cui è oggetto di una conoscenza profetica; capita infatti normalmente ed è, per lui, un assunto generale che qualcosa possa essere diverso se considerato in sé o rispetto a qualcosa che gli si aggiunge come una condizione, nel caso specifico, l'essere oggetto di una conoscenza vera:

nihil prohibet aliquid inesse per accidens alicui secundum se sumptuo quod eidem per se inest alio addito; sicut homini per accidens inest moveri, per se vero homini inquantum est currens, sic etiam et huic rei quae propheta-tur non per se competit esse immobilem, sed solum in quantum prophetata; unde convenienter in diffinitione prophetiae ponitur⁵⁴.

Nella trattazione più tarda della *Secunda Secundae*, Tommaso aggiunge un'ulteriore considerazione – ricavata direttamente dall'ambito epistemologico – a spiegazione dello scarto modale che si può produrre tra la profezia e la sua realizzazione. Egli precisa che il profeta si esprime al futuro per essere compreso da chi lo ascolta, qualcuno per il quale l'avvenimento non è ancora, ma il profeta in realtà, in virtù dell'esperienza fuori dall'ordinario che vive, vede l'evento come già realizzato, come una cosa presente, senza però che il suo annuncio imponga necessità all'evento stesso:

certitudo divinae praescientiae non excludit contingentiam singularium futurorum, quia fertur in ea secundum quod sunt praesentia et iam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quae est «divinae praescientiae» similitudo impressa vel «signum» immobili sua veritate futurorum contingentiam non excludit⁵⁵.

Conclusione

Al termine di questo percorso, si può notare come nel corso del XIII secolo, le *quaestiones de prophetia* tematizzino sistematicamente un'implicazione problematica dell'immutabilità della profezia, secondo la definizione di Cassiodoro, cioè la necessità del profetato. Se nelle prime questioni, quella di Pietro Capuano e quella di Stefano Langton, la necessità del profetato costituisce il tema

⁵⁴ Ibidem, ad 1, 260.

⁵⁵ THOMAS DE AQUINO 1962, II-II, q. 171, a. 6, ad 1, 742.

principale e la chiave di lettura per commentare le singole profezie bibliche, nel caso di interventi più tardi come quelli di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino il tema viene toccato all'interno di una cornice più articolata, che si occupa in maniera prevalente della profezia nella sua dimensione di conoscenza, piuttosto che di annuncio.

Nell'arco temporale che va da Pietro Capuano a Tommaso d'Aquino si situano autori come Guglielmo d'Auxerre, Rolando da Cremona, Alessandro di Hales, Filippo il Cancelliere che documentano un passaggio graduale tra i due approcci. Ma la prospettiva logico-linguistica privilegiata all'inizio del '200 da Pietro torna ad essere pressoché esclusiva con Ockham e altri autori del secolo XIV per i quali il fenomeno profetico testimoniato dalla Bibbia è propriamente oggetto di fede e non necessita pertanto di discussioni relative al suo statuto o al meccanismo gnoseologico della mente del profeta⁵⁶. La definizione di profezia di Cassiodoro rimane di riferimento, ma viene menzionata quasi solo come punto di avvio per introdurre discussioni relative al rapporto tra prescienza e futuri contingenti, lasciando sullo sfondo la discussione gnoseologica del profeta sistematizzata da Tommaso.

Al di là delle differenze d'impostazione generale sul tema della profezia, gli autori che abbiamo interrogato si propongono tutti di delimitare o sfumare un'interpretazione deterministica in senso forte dell'enunciato profetico. Lo fanno utilizzando una terminologia tecnica e appropriata all'analisi logico-linguistica: *divisim*, *coniunctim*, *necessitas determinata*, *necessitas respectiva*, *necessitas coherencie*, *necessitas inherentie*, *necessitas consequentis*, *fallacia consequentis*. Le strategie argomentative messe in atto grazie a questo armamentario concettuale mirano a delimitare l'ambito della necessità in senso forte, ad esempio distinguendo la verità della profezia dalla sua necessità, definendo l'oggetto a cui la necessità si applica (o non si applica), giocando sull'articolazione temporale del fenomeno profetico in modo da non rendere automatico o immediato il trasferimento di necessità dal passato dell'enunciazione profetica all'evento futuro.

Un'importante chiave di lettura consiste nel mettere in evidenza la natura condizionata delle verità profetiche. Un enunciato profetico non descrive nell'i-

56 Cfr. FEDRIGA, LIMONTA 2015.

stante 1 un fatto completamente determinato nell'istante 2, ma definisce le condizioni di verità di un enunciato al futuro che si presenta sempre come una proposizione condizionale implicita. La profezia predice l'effettivo verificarsi di un evento nel modo seguente: l'evento avverrà (necessariamente) se si verifica una combinazione (contingente) di situazioni che causano l'evento. Le profezie, quindi, sono da intendersi come "segni" che, poggiando sulla certezza della fede, rimandano alla prescienza divina e funzionano di regola per collegare i termini linguistici dell'enunciato profetico alle *res* quando queste ultime sono assenti, obbedendo a un fine escatologico, la salvezza.

Per tutti gli autori qui trattati, la necessità del profetato (l'oggetto della profezia) si dà dunque solo a livello logico-proposizionale, nella forma cioè della relazione logica che congiunge la condizione o l'antecedente (se Isaia ha profetizzato) e il conseguente (è necessario che la Vergine concepisca il figlio di Dio). Il fatto che la profezia sia segno della prescienza divina implica invece che essa non abbia una capacità causativa rispetto al suo contenuto, che resta in sé contingente fin quando non si realizza come fatto condizionato, necessario soltanto *per accidens*.

ANNA RODOLFI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE*

* anna.rodolfi@unifi.it; Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Via della Pergola 60, 50121 Firenze FI, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8036-0756>.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTUS MAGNUS 1985 = ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de prophetia*, in ALBERTUS MAGNUS, *Quaestiones*, ed. ALBERT FRIES, 44-72, Münster, Aschendorff, 1985.

ALEXANDER DE HALES 1960 = ALEXANDER DE HALES, *Quaestiones disputatae antequam esset frater*, ed. VICTORIN DOUCET, Quaracchi, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1960.

ANSELMUS 1940 = ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, in ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Opera Omnia. Volumen secundum*, ed. FRANCISCUS SALESIUS SCHMITT, 243-288, Roma, Thomas Nelson & Sons, 1940.

ARNOLD 1995 = JOHANNES ARNOLD, *"Perfecta communicatio". Die Trinitätheologie Wilhelms von Auxerre*, Münster, Aschendorff, 1995.

AUGUSTINUS 1894 = AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, ed. JOSEPH ZYCHA, Prage-Vindobone-Lipsie, Tempsky-Freytag, 1894 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 28).

BOETHIUS 2005 = ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. CLAUDIO MORESCHINI, Berlin, De Gruyter, 2005.

CASSIODORUS 1958 = CASSIODORUS, *Expositio Psalmorum*, ed. MARC ADRIAEN, Turnhout, Brepols, 1958 (Corpus Christianorum Series Latina, 97).

CHENU 1995 = MARIE-DOMINIQUE CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, trad. INES ANDREINI ROSSI, Milano, Jaca Book, 1995.

CRAIG 1988 = WILLIAM L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, Brill, 1988.

DECKER 1940 = BRUNO DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau, Müller und Seiffert, 1940.

EDIDIN, NORMORE 1982 = AARON EDIDIN, CALVIN NORMORE, «Ockham on Prophecy», *International Journal for Philosophy of Religion* 13 (1982), 179-189.

FAES DE MOTTONI 2004 = BARBARA FAES DE MOTTONI, «Profezia e consilium. Deus mutat sententiam, non consilium», in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella*

cultura medievale, ed. CARLA CASAGRANDE, CHIARA CRISCIANI, SILVANA VECCHIO, 57-77, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2004.

FEDRIGA, LIMONTA 2015 = RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, “*Prophetæ non dixerunt falsum*. Spazio percettivo e spazio semantico nelle teorie della profezia di Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015), 399-431.

GHISALBERTI 1996 = ALESSANDRO GHISALBERTI, «Il lessico della profezia in S. Tommaso d’Aquino», *Cristianesimo nella Storia* 17 (1996), 349-368.

GLOSSA 1992 = GLOSSA MARG. SUPER MATTHEUM, BIBLIA LATINA CUM GLOSSA ORDINARIA, facsimile reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg, 4 voll., Turnhout, Brepols, 1992.

GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS 1982 = GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, ed. JEAN RIBAILLER, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1982.

HUGUS DE SANCTO CARO 1977 = 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, 3-56, Leuven, Leuven University Press 1977.

IWAKUMA 1987 = YUKIO IWAKUMA, «*Instantiae: An Introduction to a Twelfth Century Technique of Argumentation*», *Argumentation* 1 (1987), 437-453.

LANGTON 2014 = STEPHANUS LANGTON, *Quaestiones theologiae, liber I*, ed. RICCARDO QUINTO, MAGDALENA BIENIAK, Oxford, Oxford University Press, 2014.

LAU 2011 = DIETER LAU, «Augustins Tropus-Begriff: Umfang und Struktur: Beitrag zu einer tropologischen Hermeneutik», *Wiener Studien* 124 (2011), 181-229.

LIMONTA 2021 = ROBERTO LIMONTA, «*Undoing the Past. Necessitas per accidens e logica temporale nel De divina omnipotentia*», *Noctua* 8(1-2) (2021), 138-175.

MARENBOON 2005 = JOHN MARENBOON, *Le temps, l’éternité et la prescience de Boèce à Thomas d’Aquin*, Paris, Vrin, 2005.

MARMO 2023 = COSTANTINO MARMO, «The fallacia consequentis between Term Logic and Sentence Logic in its Medieval Reception», in *The fallacia consequentis between Term Logic and Sentence Logic in its Medieval Reception*, ed. LEONE GAZZIE-

RO, LAURENT CESALLI, CHARLES H. MANEKIN, SHAHID RAHMAN, TONY STREET, MICHELE TRIZIO, 45-74, Turnhout, Brepols, 2023.

MICHON 2004 = CYRILLE MICHON, *Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la Providence*, Paris, PUF, 2024.

NEUCHELMANS 1973 = GABRIEL NEUCHELMANS, *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam-London, North Holland, 1973.

NORMORE 1982 = CALVIN NORMORE, «Future Contingents», in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. NORMAN KRETZMANN, ANTHONY KENNY, JAN PINBORG, 358-381, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

PETRUS CAPUANUS 2004 = CARLO PIOPI, *La dottrina sui nomi essenziali di Dio nella Summa theologiae di Pietro Capuano. Edizione critica delle quaestiones I-XXIV*, Roma, Edizioni della Santa Croce, 2004.

PHILIPPUS CANCELLARIUS 1985 = PHILIPPI CANCELLARII *Summa de bono, pars posterior*, ed. NICOLAI WICKI, Berne, Francke, 1985.

PORRO 2011 = PASQUALE PORRO, «Dalla pagina alla scientia. L'identificazione tra libri e sapere scientifico nel Medioevo scolastico e il caso anomalo della teologia», *Quaestio* 11 (2011), 225-253.

RODOLFI 2014 = ANNA RODOLFI, «*Cognitio obumbrata*». *Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2014.

RODOLFI 2015 = ANNA RODOLFI, «Le quaestiones de prophetia attribuibili a Nicola du Pressoir (ms. Madrid 4008, ff. 52ra-82vb)», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 82 (2015), 227-316.

RODOLFI 2016 = ANNA RODOLFI, «Propheying and Being a Prophet. The Case of Caiaphas as an Evil Prophet, from Hugh of Saint-Cher to Thomas Aquinas», in *Prophets and Prophet in the Middle Ages*, ed. ALESSANDRO PALAZZO, ANNA RODOLFI, 165-187, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2016.

RODOLFI 2018 = ANNA RODOLFI, «*Quecumque 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*, ed. LUCA BIANCHI, ONORATO GRASSI, CECILIA PANTI, 49-64, Canterano, Aracne, 2018 (*Flumen sapientiae*, 7).

RODOLFI 2025(1) = ANNA RODOLFI, «Angels and Prophets in Thirteenth-Century Latin Prophetology», in *Medieval Debates on Foreknowledge: Future Contingents, Prophecy, and Divination*, ed. ALESSANDRO PALAZZO, Turnhout, Brepols, 2025.

RODOLFI 2025(2) = ANNA RODOLFI, «Prescienza di Dio, contingenza e verità della profezia in Ugo di S. Cher», in *Prescienza, profezia, determinismo e futuri contingenti tra antichità e medioevo*, a cura di ANNA RODOLFI, MADDALENA SARTINI, Firenze, Società editrice fiorentina, 2025.

ROLANDUS CREMONENSIS 2007 = ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa Magistri Rolandi Cremonensis, Liber III*, ed. LUIGI CORTESI, UMBERTO MIDALI, Bergamo, Corponove, 2017.

SCHABEL 2000 = CHRISTOPHER SCHABEL, *Theology at Paris, 1316–1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Aldershot, Ashgate, 2000.

SCHLOSSER 2000 = MARIANNE SCHLOSSER, *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, Paderborn, Schöningh, 2000.

SUMMA DUACENSIS 1955 = PALÉMON GLORIEUX (ed.), *La Summa Duacensis (Douai 434)*, Paris, Vrin, 1955.

SUMMA HALENSIS 1924-1948 = ALEXANDER OF HALES, *Summa theologica*, Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1924-1948.

THOMAS DE AQUINO 2006 = S. THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité, Question XII La Prophétie (De Prophetia)*, ed. SERGE-THOMAS BONINO, JEAN-PIERRE TORRELL, Vrin, Paris, 2006.

THOMAS DE AQUINO 1962 = THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae. 2. Pars IIa IIae*, ed. PIETRO CARAMELLO, Taurini, Marietti, 1962.

THOMAS DE AQUINO 1964 = THOMAS DE AQUINO, *Quaestio de veritate 12*, in THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputate*, ed. RAIMONDO SPIAZZI, 234-267, Taurini-Rome, Marietti, 1964.

THOMAS DE AQUINO 2005 = THOMAS D'AQUIN, *La Prophétie, Somme théologique IIa IIae q. 171- 178*, ed. JEAN-PIERRE TORRELL, Paris, Cerf, 2005.

TORRELL 1977 = JEAN-PIERRE TORRELL, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Leuven,

1977.

TORRELL 1981 = JEAN-PIERRE TORRELL, «La question disputée De prophetia de saint Albert le Grand. Edition critique et commentaire», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981), 197-232.

TORRELL 1992(1) = 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*, ed. JEAN-PIERRE TORRELL, 251-317, Fribourg, Editions Universitaires, 1992.

TORRELL 1992(2) = JEAN-PIERRE TORRELL, «Le traité de la prophetie de saint Thomas et la théologie de la revelation», in *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge, XII-XIV siècles : études et textes*, ed. JEAN-PIERRE TORRELL, 205-229, Fribourg, Editions Universitaires, 1992.

WCIÓRKA 2018 = WOJCIECH WCIÓRKA, «Necessity and Future-Dependence», *Vivarium* 56 (2018), 1-46.

WCIÓRKA 2020 = WOJCIECH WCIÓRKA, «Mitigating the Necessity of the Past in the Second Half of the Twelfth Century: Future-Dependent Predestination», *Vivarium* 58 (2020), 29-64.

WIERENGA 1991 = EDWARD WIERENGA, «Prophecy, Freedom, and the Necessity of the Past», *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 425-445.