

Barbara Faes

Ispirazione, visione, rivelazione: note per un lessico della profezia nelle teologie della prima metà del secolo XIII*

Forse la più acuta e certamente suggestiva definizione del linguaggio profetico e delle sue condizioni è stata data in poche e icastiche parole non da un teologo, né da uno studioso di storia delle religioni, né da un filosofo, ma da un letterato scomparso da poco, Giovanni Pozzi, che nel capitolo *L'alfabeto delle sante*, in *Scrittrici mistiche italiane* affermava¹:

Il linguaggio profetico nasce dal confronto tra una persona concreta e un Dio personale quando quest'ultimo la investe di una comunicazione carismatica che deve essere enunciata a nome suo. Il profeta ha accesso ai segreti di Dio per scelta di Dio stesso e ne trasmette le risposte in ordine alla vita spirituale. Mentre il mistico è passivo, il profeta è attivo; mentre l'esperienza del primo è personale, quella del profeta è pubblica; mentre il primo tende all'annientamento di sé, il profeta non conosce dissoluzione. Il ruolo del mistico prospetta l'annichilazione dell'io, l'abbandono di Dio fino alla cessazione dell'atto e della stessa percezione dell'atto; invece il ruolo profetico comporta una presenza intensa di Dio e un io coinvolto fervidamente in ciò che si percepisce. Di qui il diverso linguaggio: l'uno il mistico fatto di poche parole, che costrette a rappresentare sottrazioni e assenze, vagano agli estremi limiti della frontiera linguistica; l'altro, il profetico, di parole che tanto più giuste quanto più rudi e crude, marciano senza inciampi sulla via maestra della Parola.

Giovanni Pozzi, proprio perché interessato alla scritture delle mistiche e quindi alle parole profferite o riportate per iscritto, sottolineava nella profezia – e non a caso parlava esplicitamente di linguaggio profetico e non di profezia – il valore della comunicazione, dell'annuncio, che è indubbiamente uno degli elementi del lessico medievale della profezia. Invece io vorrei soffermarmi su altri elementi, appunto l'ispirazione, la rivelazione, la visione.

* Lo scritto mantiene la forma colloquiale dell'esposizione orale, riducendo al massimo l'apparato di note e selezionando i riferimenti bibliografici.

¹ *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Genova, Marietti, 1988, pp. 27 ss.

Per far ciò esaminerò tre teologi del primo trentennio del secolo XIII, Guglielmo di Auxerre, Alessandro di Hales, Ugo di Saint Cher, perché proprio in questo periodo – diversamente che nei precedenti – ci si interroga in maniera più sistematica sulla profezia all'interno di quadri istituzionali più definiti, quali la Facoltà di teologia di Parigi. Come in questo periodo il sapere teologico si viene gradatamente disancorando dalla lettura della sacra pagina, ovvero dalle sacre Scritture, e tende a costituirsi con una sua fisionomia autonoma e "scientifica" legata anche al modello aristotelico della scienza, così per certi aspetti avviene per il sapere profetico. Mentre nel secolo XII ci si interrogava, soprattutto nei testi di esegesi biblica, sull'essenza della profezia e la prospettiva di chi se ne occupava – si pensi ad esempio a Pietro il Venerabile – era nel complesso apologetica, ora, spesso in forma di questioni staccate dal commento scritturario, ci si interroga sul suo statuto; e la riflessione su di esso denuncia il ricorso a un *corpus* di autorità patristiche ormai consolidato spesso veicolato e fissato nella glossa (per esempio Agostino per la teoria della visione, Gregorio Magno per la differenza tra piano divino e sua attuazione nel contingente), ma denuncia anche progressivamente l'adozione di regole ermeneutiche di matrice aristotelica riguardanti le diverse tappe di conoscenza di una certa realtà.

Più precisamente due sono gli interrogativi che si pongono chiaramente nel secolo XIII, già intorno agli anni trenta, sulla profezia: che cosa essa sia e come funzioni, in altre parole come abbia luogo l'apprensione della verità colta dal profeta in base a una certa psicologia della conoscenza.

Articolando ulteriormente poi la prima domanda, ci si chiede se la profezia sia un *habitus*, ovvero una qualificazione permanente dello spirito del profeta, oppure semplicemente un dono, un atto passeggero; se sia un carisma, cioè una grazia *gratis data*, una grazia data cioè in funzione della missione che un soggetto deve compiere, o invece una *gratia gratum faciens*, una grazia santificante.

E articolando la seconda domanda sul funzionamento psicologico della conoscenza, ci si chiede per esempio se il profeta veda nello specchio dell'eternità; che cosa sia questo specchio; dei tre tipi di visioni – corporea, immaginativa o spirituale, e intellettuale – illustrati da Agostino nel libro XII del *De Genesi ad litteram*, quale sia detenuta dal profeta, e quali siano i diversi tipi di categorie della profezia². Per queste ultime va ricordato che nel Medioevo si era soliti distinguere tra profezia di predestinazione, il cui compimento è infallibile, che riguarda solo beni, e si realizza senza il nostro libero arbitrio e un esempio di tal genere era considerata la profezia di Isaia (7, 4) *Ecce Virgo concipiet*; profezia di prescienza, il cui compimento è infallibile, ma può riguardare anche mali, e si realizza con il nostro libero arbitrio e di tale tipo era ritenuta la

² L'enucleazione di tutti i motivi qui brevemente elencati è desunta da J.-P. TORRELL, *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age XIIe-XIVe siècles. Études et textes*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1992, in part. p. 232.

profezia (ma per taluni era solo una predizione) sulla triplice negazione di Pietro prima del canto del gallo (Mt. 26, 34); di minaccia o *comminationis*, il cui compimento non è infallibile, e che ha come scopo la conversione del peccatore: tale era ritenuta la profezia di Giona (3, 4) sulla distruzione di Ninive, da Dio però risparmiata, perché i suoi abitanti fanno penitenza.

Il lessico medievale della profezia, almeno per il primo trentennio del secolo XIII, si costruisce principalmente intorno alla definizione fornita da Cassiodoro:

Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum, aut per facta aut per dicta quorundam, immobili veritate pronuntiat.³

Pier Lombardo riprende tale definizione, esplicitandone un punto, eliminandone un altro. Infatti per lui:

Est igitur prophetia inspiratio vel revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuntians.⁴

Da questa prima definizione emerge che ispirazione e rivelazione sono per lui sinonimi, che i fatti (*facta*) e le parole (*dicta*) con cui secondo Cassiodoro si annunciano gli eventi, sono omissi.

Guglielmo di Auxerre riprende la definizione di Cassiodoro-Lombardo⁵, e dopo aver individuato quattro significati di profezia (può designare il discorso profetico, l'atto di profetizzare, il contenuto profetico, il dono profetico, ovvero l'*habitus*, l'attitudine della mente del profeta capace di conoscere apertamente le cose mostrategli da Dio), chiarisce che 'ispirazione di Dio' vuol dire essere una conoscenza ispirata da Dio⁶.

Anche Alessandro di Hales presenta la medesima definizione⁷, ma ne aggiunge anche un'altra tratta da Gregorio Magno: *Prophetia est revelatio secretorum*⁸; quindi rispetto a Guglielmo mostra di avere una concezione più completa di essa, perché assumendo quella del Lombardo insiste sull'elemento dell'ispirazione, ovvero sul fatto che essa è una conoscenza che, diversamente dalla naturale, non parte dal basso, ma si attua dall'alto; assumendo quella di Gregorio Magno, invece, insiste sulle caratteristiche degli oggetti o realtà, che la profezia

³ CASSIODORO, *Expositio Psalmorum, Praef.* 1, Turnholti, Brepols, 1958 (CCSL, 97), p. 7.

⁴ PIER LOMBARDO, *Glossa in Psalmos, prol.*, PL 191, col. 58B.

⁵ GUGLIELMO DI AUXERRE, *Summa aurea*, II.1, tr. VII, *De prophetia*, c. 1, ed. J. Ribaillicr, Paris-Grottaferrata, Centre National de la Recherche Scientifique - Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1982 (Spic. Bon. 17), p. 142: "Prophetia est divina inspiratio rerum eventus immobili veritate denuntians".

⁶ *Ivi*, p. 143: "Est enim prophetia divina inspiratio, scilicet scientia inspirata a Deo".

⁷ ALESSANDRO DI HALES, *Quaestiones disputatae "Antequam esset frater"*, q. 18, *De prophetia, disp.* 1, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Firenze, Ad Claras Aquas, 1960 (Bibl. Franc. Sch. Medii Aevi 19), p. 293: "Prophetia est divina inspiratio rerum eventus immobili veritate denuntians".

⁸ *Ibid.*, ex Gregorio Magno, *Commentarium in Ezechielem*, 1, 1, PL 76, col. 787A: "Recte prophetia dicitur, non quia praedicat ventura, sed quia prodit occulta".

rivela, ovvero sul fatto che tali oggetti sono segreti. Inoltre Alessandro aggiunge che la profezia comporta due elementi: la visione e l'annuncio di tale visione: *In prophetia duo sunt: visio et denuntiatio sequens visionem*⁹. Ora il secondo (la *denuntiatio*) è rintracciabile nella definizione di Cassiodoro-Lombardo (*pronuntiat / denuntians*), la visione, invece, no. Ciò che comunque importa sottolineare è come in poche righe compaiano quattro termini (*inspiratio, revelatio secretorum, visio et denuntiatio*) propri del lessico sulla profezia e come su due di essi, la *visio* e la *denuntiatio*, Alessandro articoli tutta la sua riflessione sulla profezia che consegna in due *disputationes*¹⁰.

Ma il contributo più interessante a livello terminologico mi sembra la sua definizione di ispirazione e la chiarificazione che di questa dà: *Inspiratio est in spiritu designatio*¹¹, che tradurrei l'ispirazione è un segno, un'impronta, nello spirito. Ma che cosa è lo spirito? Lo spirito in questa accezione, chiarisce Alessandro, è la stessa sostanza dell'anima: considerata infatti in se stessa, l'anima si chiama spirito, invece comparata al corpo che anima, si chiama appunto anima¹². L'origine di questa distinzione è nello pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*, come hanno ben sottolineato gli editori di Quaracchi¹³; ciò che invece è proprio di Alessandro è il fissare su questa distinzione due tipi di conoscenze che si costituiscono in modo opposto. Una è appunto la conoscenza che ha luogo nell'anima, l'altra quella che ha luogo nella profezia: la prima è ascensiva, la seconda discensiva; con la prima si sale dalle potenze inferiori alle superiori, ovvero dai sensi, all'immaginazione, all'intelletto; con la seconda – quella profetica – si scende dalla potenza superiore (l'intelletto), preventivamente illuminata, alla potenza inferiore, ovvero nello spirito¹⁴.

Diversa è la nozione di ispirazione in Ugo di Saint Cher. Essa va colta e contestualizzata all'interno della sua riflessione su ciò che per lui è la profezia e quali sono i costituenti di essa. Prima di parlare della sua concezione dell'ispirazione, è pertanto opportuno soffermarsi almeno a grandi linee su quella di profezia, perché da essa si chiarisce anche il significato dei termini 'visione' e

⁹ *Ibid.*

¹⁰ La prima *disputatio* tratta della visione, la seconda della *denunciatio*.

¹¹ ALESSANDRO DI HALES, *Quaestiones disputatae "Antequam esset frater"*, cit., p. 296.

¹² *Ivi*, p. 297: "Item accipitur spiritus aliquando pro ipsa substantia animae secundum se ipsam: secundum enim quod per se sumitur, spiritus dicitur; secundum autem quod ad corpus comparatur, anima. Et sic dicto spiritu, omnis prophetia dicitur 'in spiritu designatio', ad differentiam illarum cognitionum, quae dicuntur esse in anima".

¹³ *De spiritu et anima*, PL 40, coll. 784, 788.

¹⁴ ALESSANDRO DI HALES, *Quaestiones disputatae "Antequam esset frater"*, cit., pp. 297 ss.: "Illa enim cognitio proprie est in anima, quae fit mediante sensu vel mediante ratione, quando scilicet per vires inferiores ascendit cognitio ad superiores, ut a sensu ad imaginationem, ab imaginatione ad intellectum. Secundum vero quod dicitur 'designatio in spiritu' descendit cognitio a superiori vi, quae prius illuminatur, ad vires inferiores". Cfr. anche J.-P. TORRELL, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Leuven, Spicilegium sacrum lovaniense, 1977, p. 125.

‘rivelazione’, che – come detto – sono gli altri due termini chiave del lessico della profezia. Per Ugo profezia significa visione profetica, e nella sua totalità ed integrità è costituita di tre elementi: l’apparizione di immagini che ha luogo nella facoltà immaginativa dell’anima, e questa apparizione è propriamente la visione; la rivelazione di ciò che è celato sotto tali immagini, ovvero l’illuminazione della mente del profeta, per conoscere, comprendere la verità nascosta sotto di esse; l’annuncio della cosa rivelata¹⁵. Profeti, propriamente, sono stati Isaia, Daniele e Geremia, poiché le loro profezie hanno assolto queste tre condizioni, mentre profeta in senso meno stretto è stato ad esempio il sacerdote Caifa (Giov. 11, 50-51), cui apparvero immagini che doveva annunciare senza che ne comprendesse il significato¹⁶; o ancor meno il Faraone, che in sogno ha soltanto la visione delle vacche grasse e magre, che però non sa interpretare (a questo sarà demandato Giuseppe) e che non era previsto dovesse divulgare.

Dei tre elementi della profezia, il terzo, ovvero l’annuncio, è il più trascurato: per Ugo infatti è più importante ciò che il profeta vede e come lo vede, piuttosto che ciò che annuncia, perché annuncia e a chi annuncia; la sua dottrina della profezia va dunque principalmente considerata come una dottrina della conoscenza, ed essendo tutto sommato scarsa la funzione comunicativa del profeta, irrilevante risulta una sua eventuale posizione pubblico-sociale. Del tutto assente poi è una sua qualche funzione politica.

Quanto alla rivelazione, vanno sottolineate tre peculiarità: anzitutto che la rivelazione di ciò che è nascosto (*eius quod latet*), ossia la comprensione del significato dell’immagine o della visione, rimanda direttamente alla definizione di Gregorio Magno, che però Ugo qui non cita.

Poi – e ciò è più importante – che la rivelazione, punto nodale, decisivo, della dottrina della profezia, non è assimilabile alla visione. Infatti la presuppone, ovvero la rivelazione include la visione, ma non viceversa, perché a essa – alla rivelazione – è demandato il compito di svelare, enucleare, interpretare i dati che la visione offre: insomma il veggente – e tale fu il Faraone – vede e basta; il profeta – e tale fu, per Ugo, Giuseppe – vede e interpreta, ovvero rivela il senso nascosto di una visione, sia sua che di altri (appunto del Faraone). Il profeta, dunque, per questo aspetto è assimilabile al filosofo, o all’espositore delle sacre Scritture, poiché tutti e tre interpretano.

¹⁵ UGO DI SAINT-CHER, *De prophetia*, in TORRELL, *Théorie de la prophétie*, cit., pp. 10 ss.: “Michi autem videtur sine preiudicio quod prophetia secundum quod diffinitur a Cassiodoro, dicitur ipsa visio prophetica que tria importat: primum est apparitio ymaginum que fit in parte anime spirituali, idest in vi ymaginativa; secundum est revelatio eius quod later sub imagine ostensa, sive illuminatio mentis ad cognoscendum veritatem sub ymagine ostensa latentem; tertium est denunciatio rei revelate propter quam fit revelatio prophetis” (cfr. anche p. 152).

¹⁶ Caifa profetizza senza sapere che la morte di Cristo sarà salvifica per il popolo. Dal racconto evangelico poi non risulta quale tipo di immagini ha avuto Caifa.

Infine che rivelazione ed illuminazione sono indissolubilmente congiunte, perché il significato intelligibile adombrato nell'immagine, è decodificato dal profeta grazie a un'illuminazione che gli perviene da Dio, o meglio dallo Spirito santo, dunque in virtù di un aiuto soprannaturale (appunto la grazia).

In realtà, a ben vedere, il termine 'rivelazione' assume nella disamina di Ugo configurazioni diverse a seconda del contesto in cui si trova; contesto che è essenzialmente duplice, poiché riguarda o la connotazione temporale dell'oggetto rivelato, oppure l'agente della rivelazione. In ambedue questi ambiti, inoltre, è rintracciabile un uso debole e un uso forte di tale termine.

Vediamo il primo ambito, quello della connotazione temporale dell'oggetto rivelato. Ugo distingue un significato comune e uno proprio di profezia. Secondo il primo – quello comune e dunque più debole di profezia – quest'ultima è la rivelazione fatta da Dio di qualsivoglia realtà nascosta, sia passata, presente o futura. Propriamente, invece, la profezia è la rivelazione di qualche cosa che avverrà. Infatti secondo l'etimologia del nome indicata da Isidoro di Siviglia *prophetari enim dicitur quasi procul fari et propheta procul fans*¹⁷, la profezia è rivelazione di cose che sono lontane (*procul*), cioè – precisa Ugo – rivelazione soltanto di cose future¹⁸.

Vediamo il secondo ambito, quello dell'agente della rivelazione. Anche in questo caso, seppure raramente, talvolta il termine 'rivelazione' può essere impiegato in senso debole, per esempio quando si afferma che agente della rivelazione è un angelo. Poiché di questa propriamente Dio soltanto è l'autore, ovvero Egli solo può illuminare la mente del profeta, quando si dice che l'angelo rivela – ovvero illumina – la mente di costui, si deve intendere che lo fa preparandola a ricevere l'infusione della luce di Dio: l'angelo opera insomma come il pedagogo, la cui funzione di insegnare consiste – attraverso la parola, l'ammonizione e la rimozione di ostacoli – nel preparare il discente a ricevere una conoscenza, di cui pertanto egli non è l'autore, ma piuttosto l'introduttore¹⁹. Da questa accezione più debole, consegue che né l'angelo può propriamente essere profeta, né propriamente una sua rivelazione può dirsi profezia²⁰.

¹⁷ ISIDORO DI SIVIGLIA, *Ethimologiae*, VII, 8, 1 ss., PL 82, col. 283.

¹⁸ UGO DI SAINT-CHER, *De prophetia*, cit., ad 9, p. 16: "[...] proprie prophetia est de re futura, sumitur tamen aliquando communiter pro revelatione qualibet occultorum facta a Deo sive preteritorum sive presentium sive futurorum [...]. Ideo signanter describit prophetiam Cassiodorus sub disiunctione dicens: "Prophetia est divina inspiratio vel revelatio", ut notaret hanc duplicem acceptionem prophetie. Sed si initatur rationi vocabuli dicemus quod prophetia est revelatio eorum que procul sunt, idest futurorum tantum. Praeterita enim et presentia non dicuntur procul esse a cognitione inquantum huiusmodi, sed futura tantum quorum cognitio est Dei tantum" (cfr. anche p. 157).

¹⁹ *Ivi*, ad 11, p. 16, cfr. anche p. 157.

²⁰ *Ivi*, ad 12, p. 17: "[...] angelus proprie non debet dici propheta, nec revelatio facta ab angelo debet dici prophetia".

Più frequentemente il termine è usato in senso forte, ovvero quando è Dio a prendere l'iniziativa di rivelare e alla sua totale discrezione è lasciato sia il volere rivelare, come l'opposto voler occultare una verità²¹. Più propriamente è lo Spirito santo che rivela il significato nascosto di una immagine²². E in questo senso forte il termine è regolarmente impiegato per designare il secondo elemento della profezia, ovvero la *revelatio rei occulte* di gregoriana memoria. Questo per quanto attiene alla rivelazione.

Ma, chiarito il rapporto rivelazione-visione e rivelazione-illuminazione e i vari significati del termine, per tornare al quesito iniziale, che cos'è l'ispirazione per Ugo? E soprattutto quale è il rapporto profezia-ispirazione-rivelazione? Ovvero ogni profezia è ispirazione, e fino a che punto ispirazione e rivelazione sono sinonimi, come indicava la definizione di Cassiodoro-Lombardo? Premesso che per Ugo l'ispirazione si distingue o in relazione agli agenti ispiratori, oppure in relazione al soggetto che viene ispirato, infatti può riferirsi o allo spirito *a quo*, e allora è l'intervento ispiratore di Dio, degli spiriti angelici o demoniaci, oppure può riferirsi allo spirito *in quo*, ossia all'anima del soggetto o a una sua potenza specifica in cui tale intervento ha luogo, in ambedue questi ambiti l'ispirazione si duplica, assumendo un significato proprio e uno comune.

Se si analizza infatti l'ispirazione in relazione allo spirito *in quo*, essa (come peraltro la rivelazione), ha appunto due significati corrispettivi e dipendenti dal significato attribuibile al termine *spiritus*. Quest'ultimo può designare o una potenza interiore specifica, ovvero la facoltà immaginativa, e questo è il significato proprio di esso, cui corrisponde l'ispirazione in senso proprio; oppure può indicare l'anima nella sua totalità, ovvero la potenza che ha la capacità di conoscere tutte le forme, corporee, spirituali, intellettuali, e questo è il significato comune di spirito. Ora secondo il primo modo, quello proprio, solo la profezia che si attua tramite una visione spirituale (o immaginativa) è ispirazione; invece in un senso più largo, ovvero comune, ogni profezia può dirsi ispirazione, ovvero l'impressione di immagini e di una luce nello spirito, qualunque sia il modo della visione²³.

Se si analizza l'ispirazione in relazione agli agenti ispiratori (spirito *a quo*), alla luce dei due elementi costitutivi di questa definizione di ispirazione *Dicitur enim inspiratio ipsa similitudinum impressio et rei latentis sub similitudine revelatio*²⁴, si osserva che tali agenti operano in modo diverso: mentre lo Spirito santo infatti imprime immagini sulla facoltà immaginativa dell'uomo, ma anche gli rivela le realtà nascoste sotto tali immagini, angeli e demoni invece si

²¹ *Ivi*, ad 6, p. 13: "Quando autem aufertur prophetia, potest auferri sola Dei voluntate qui quando vult revelat, quando vult occultat".

²² *Ivi*, ad 8 bis, p. 15, cfr. anche p. 158.

²³ *Ivi*, ad 8, pp. 14 ss., cfr. anche pp. 174 ss.

²⁴ *Ivi*, ad 8 bis, p. 15.

limitano ad imprimere immagini, ma non possono rivelare il loro significato nascosto. Detto altrimenti, quando lo Spirito santo ispira, l'ispirazione è praticamente identica alla profezia, quando ispirano gli angeli o i demoni, ispirazione e profezia non sono uguali²⁵.

Da questo quadro emerge che il rapporto ispirazione-rivelazione non è per Ugo come era per Cassiodoro-Lombardo. Mentre nella loro definizione di profezia i due termini si equivalgono (*Prophetia est inspiratio vel revelatio*), Ugo vi legge infatti non una sinonimia, ma una voluta disgiunzione, che indica una duplice accezione di profezia: *inspiratio* indica la profezia in senso proprio, come si è visto, ossia la rivelazione riguardante solo gli eventi futuri, *revelatio* la profezia in un'accezione più larga, ovvero la rivelazione di qualsiasi realtà nascosta passata, presente, futura²⁶.

Non solo, adducendo la definizione di ispirazione come "impressione di similitudini e come rivelazione della realtà nascosta sotto la similitudine", mostra che la rivelazione è solo uno dei due costituenti dell'ispirazione (il primo è l'impressione di immagini nella mente del profeta) e in questo senso preciso, la rivelazione di ciò che è nascosto sotto un'immagine, ha – come si è visto – un sinonimo costante che indica inequivocabilmente la sua portata: esso è l'illuminazione della mente²⁷ ad opera di Dio o di altri agenti subordinati preparatori (gli angeli).

Il lessico medievale della profezia nel primo trentennio del secolo XIII, come si può notare, è abbastanza articolato e non ancora del tutto fissato. Comunque Guglielmo di Auxerre, Alessandro di Hales, ma soprattutto Ugo, inaugurano una linea concettuale nella riflessione sulla profezia, nella quale si colloca più tardi Tommaso, che con chiarezza distingue, ma anche raccorda, rivelazione ed ispirazione, come ha esemplarmente messo in luce di recente J.-P. Torrell nella sua riedizione del trattato della profezia della II-II²⁸.

Ma vi sono stati anche altri modi di trattare questo argomento. Bonaventura, per esempio (ma siamo ormai oltre la metà del secolo XIII), che non si è occupato in modo sistematico del problema della profezia, ne ha colto la portata in una prospettiva di teologia della storia, che può essere per noi anche oggi un monito sul senso di fare la storia. Afferma infatti nelle *Collationes In Hexaëmeron*:

²⁵ *Ibid.*: "Habet autem inspiratio duplicem comparisonem: unam ad spiritum a quo, alteram ad spiritum in quo. [...] Dicitur enim inspiratio ipsa similitudinum impressio et rei latentis sub similitudine revelatio. Utrumque est a Spiritu Sancto, sed primum potest esse ab angelo et a diabolo; habet enim potestatem super vim imaginativiam ut in ea formet ymagines quasdam rerum. [...] Inspiratio ergo in quantum est ab angelo vel diabolo non est prophetia vel pars prophetie, sed in quantum est a Spiritu Sancto a quo est significationis occulte cognitio". Cfr. inoltre p. 177.

²⁶ Cfr. *supra*, n. 18.

²⁷ Cfr. *supra*, n. 15.

²⁸ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, La prophétie (II-IIae, qq. 171-178)*, a cura di J.-P. Torrell, Éditions de la Revue des jeunes, Paris, Cerf, 2005.

Chi ignora il passato, non può conoscere il futuro, perché se conosco questo seme, so quale albero germinerà da esso, ma se non so di quale albero è questo seme, non so quale albero esso genererà. Pertanto la conoscenza del passato è un seme rispetto al futuro. Mosè narra il passato per rivelazione, e poiché l'Antico Testamento era dato in funzione degli avvenimenti futuri, i profeti narravano il passato, come Mosè che profetizzava sulla creazione del mondo passato per conoscere gli avvenimenti futuri.²⁹

²⁹ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, 3, 3, 11, ed. F. Delorme, Firenze, Ad Claras Aquas, Ex. Typ. Collegii S. Bonaventura, 1934 (Bibl. Franc. Sch. Medii Aevi 8), p. 172.