Gian Luca Potestà

PER UNA SEMANTICA STORICA DELLE VISIONI MEDIEVALI

Nella sua opera pionieristica (1981) su *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Peter Dinzelbacher definiva la visione come esperienza subita in estasi (condizione definita variamente nelle fonti latine: *raptus*, *excessus*, *extasis*) o in sogno da chi viene trasferito in modo soprannaturale dal proprio ambiente in un altro spazio, dove gli è rivelato qualcosa che prima era celato e che egli è chiamato a manifestare[1]. In verità, la definizione non dava conto della varietà di esperienze visionarie attestate dalle fonti; nello stesso volume, poche pagine più sotto, alla nozione di visione era così giustapposta quella di apparizione, definita come la condizione di chi in stato di veglia gode di una esperienza eccezionale, senza dislocazione e a seguito in genere di un comando ricevuto dall'alto. Questione non trascurabile: la distinzione concettuale istituita da Dinzelbacher non trova fondamento nelle fonti latine medievali, che – lo riconosceva lui stesso – ben raramente riferiscono di *apparitiones*, per di più non attribuendo significato univoco al termine[2]. Nelle pagine iniziali il volume presentava una tabella delle visioni letterariamente documentate, elencate in ordine cronologico dal VI al XIV secolo, periodo che segna un tornante in forza del passaggio dal latino alle lingue volgari[3]. Utile tentativo di messa a fuoco di un tema storiograficamente fino ad allora alquanto trascurato, l'opera risultava peraltro contrassegnata da diversi limiti, a partire dall'insufficiente semantizzazione del concetto di "autentico" e dall'inadeguata problematizzazione storica delle visioni in quanto costrutto, dottrinale e letterario. Precisamente su questi aspetti intende soffermarsi il presente fascicolo della «Rivista di storia del cristianesimo», sul fondamento delle nuove prospettive di ricerca aperte negli ultimi decenni.

In *De Gen. ad litteram* XII Agostino distingue tre generi di visione: corporea (è il vedere con gli occhi oggetti reali, in presenza di essi); spirituale (è il vedere con la mente oggetti non materialmente presenti: ne fanno parte sogni, fantasie, apparizioni, rivelazioni); intellettuale (è la forma più alta del vedere, che eleva alla contemplazione del divino, ovvero alle sue teofanie). Agostino formula la tripartizione in un contesto propriamente ermeneutico,

[1] P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Hiersemann, Stuttgart 1981, p. 29. La definizione viene ripresa quasi alla lettera in Id., *«Revelationes»*, Brepols, Turnhout 1991, p. 17.

[2] P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur*, p. 33.

[3] *Ibi*, pp. 13-21; il catalogo si trova nuovamente riprodotto, con limitate correzioni e irrilevanti aggiornamenti, in Id., *«Revelationes»*, pp. 89-108.

in relazione all'avvertita esigenza di definire precisamente l'esperienza di Paolo in occasione del suo rapimento al terzo cielo[4]. La classificazione offrì nei secoli successivi un solido ancoraggio dottrinale[5]. Semplificando al massimo, si può dire che a partire da essa ci si interrogò sia sull'oggetto e sui limiti delle possibilità di conoscenza umana del divino[6]; sia sugli assetti dei territori ultraterreni visitati da Paolo – e si comprende in questa luce la notevole fortuna della *Visio Pauli* nell'Occidente medievale[7].

Rispetto alla tripartizione agostiniana, al di fuori degli ambiti propriamente teologici e filosofici dovette risultare diffusa la distinzione, più semplice e immediatamente comprensibile, tra *visiones ordinariae* e *visiones extraordinariae*. Gli articoli raccolti in questa sezione monografica intendono occuparsi precisamente di queste ultime, in riferimento a trattati teologici in prosa e in versi, agiografie ed *exempla*, racconti di miracoli e testi profetici. I contributi s'interrogano, in chiave propriamente storica, su contesti, circostanze e modi di produzione e di trasformazione delle visioni; su finalità e utilizzi di esse; su percorsi di verifica dottrinale e di controllo istituzionale miranti a discernerne il valore veritativo. Non si tratta dunque qui né di bagatellizzare né di avvalorare esperienze conoscitive extraordinarie, bensì di cercare innanzi tutto di comprendere quali funzioni esse fossero destinate ad assolvere nel discorso di chi decise di metterle per iscritto. Ricordando una celebre espressione di Jan Assmann, si potrebbe dire che ci si vuole interrogare non «su come siano andate realmente le cose», bensì su modi e scopi dei discorsi visionari, sulle loro funzioni e strategie nella semantica storica di determinate culture[8].

---

[4] *2Cor* 12,2-4, cit. in S. Aureli Augustini *De Genesi ad litteram libri duodecim*, XII.1, ed. I. Zycha, Tempsky - Freytag, Pragae - Vindobonae - Lipsiae 1894 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 28), Pars prima, p. 379.

[5] Cfr. B. Newman, *What did it mean to say 'I saw'? The clash between theory and practice in medieval visionary culture*, in «Speculum» LXXX (2005), pp. 1-43.

[6] Prime fondamentali indicazioni al riguardo in B. McGinn, *«Visio dei»: Seeing God in medieval theology and mysticism*, in C. Muessig - A. Putter (eds.), *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, Routledge, London 2007, pp. 15-33. Sul dibattito scolastico in relazione ai limiti della concettualizzazione agostiniana in ordine alla conoscenza del divino si veda B. Faes de Mottoni, *Mosè e Paolo: figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del secolo XIII*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge» CXVII (2005), pp. 83-113, nuovamente pubblicato in Ead., *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, pp. 17-48.

[7] Per la genesi dell'opera cfr. J.N. Bremmer - I Czachesz (eds.), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Peeters, Leuven 2007. Per la diffusione in Occidente, T. Silverstein, *«Visio Sancti Pauli», the History of the Apocalypse in Latin together with nine Texts*, Christophers, London 1935; Id., *The Vision of St. Paul. New Links and Patterns in Western Tradition*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» XXVI (1959), pp. 199-248 e soprattutto L. Jiroušková, *Die «Visio Pauli»: Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter, unter Einschluss der alttschechischen und deutschsprachigen Textzeugen*, Brill, Leiden-Boston 2006.

[8] J. Assmann, *Non avrai altro dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, tr. it. il Mulino, Bologna 2007, p. 53.

Parecchi anni fa Robert Lerner propose di collegare le esperienze visionarie rivendicate da teologi e profeti radicalmente innovatori e intimamente convinti del progresso nella conoscenza umana con le loro esigenze di trovare autorevoli giustificazioni da opporre ai custodi della conservazione dottrinale. Sarebbe certo riduttivo pretendere di riportare meccanicamente ogni esperienza visionaria a soggetti e istanze del genere. La questione della valenza legittimante delle visioni si pone peraltro ben al di fuori dell'orizzonte dell'«estasi difensiva» circoscritto da Lerner[9].

Ildegarda di Bingen pone l'intera sua produzione dottrinale nella luce umbratile della visione e sottolinea che all'origine del suo pensare teologico e profetico vi è sempre un vedere in stato di veglia, e non in sogno (il sogno è per definizione esposto al rischio della tentazione diabolica). Messa alla prova di una rilettura diacronica dei suoi scritti, la visionarietà della badessa renana manifesta peraltro, per restare al lessico di Lerner, i tratti di una «estasi offensiva». Il 1163 può essere visto come anno-cerniera nella sua produzione teologica, allorché Ildegarda passa da una preoccupazione fondamentalmente soteriologica alla formulazione di una teologia della Creazione. La spinta le viene dalla intenzione polemica nei confronti di posizioni dualistiche di cui è venuta nel frattempo a conoscenza. La sua visionarietà riceve un formidabile impulso precisamente all'altezza di tale svolta e in connessione con tali preoccupazioni: «tutti i testi di contenuto antiereticale di Ildegarda cominciano con un'introduzione a carattere visionario»[10].

La varietà delle funzioni legittimanti cui assolvono le visioni è comunque più estesa. Le visioni mariane narrate nei racconti cistercensi di miracoli prodotti fra XII e XIII secolo fungono da motivo autocelebrativo nel quadro della liturgia mariana e delle celebrazioni eucaristiche proprie dell'ordine monastico, impegnato fin dalle origini a rimarcare il proprio legame strettissimo con la Vergine in quanto sua patrona[11]. Una ricognizione compiuta su di un arco più ampio illustra le funzioni decisive che le visioni eucaristiche (e le visioni di miracoli eucaristici) adempiono per un pubblico disparato, nel dare conto di ardui passaggi relativi a dottrine ecclesiastiche in via di graduale definizione e ridefinizione. Esse accompagnano e scandiscono l'evoluzione della riflessione in materia sacramentale, con riguardo sia al mistero della presenza reale di Cristo nelle specie consacrate, sia alle prerogative richieste ai celebranti e alle forme liturgiche da rispettare[12].

Una profezia tramandata in ambito minoritico, frutto dell'assemblaggio di tre visioni attribuite a Francesco d'Assisi sul futuro dell'Ordine e del pa-

---

[9] Cfr. R.E. Lerner, *Dissenso estatico*, in Id., *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Viella, Roma 1995, pp. 67-94, in part. 78. Si tratta della traduzione italiana di *Ecstatic Dissent*, originariamente pubblicato in «Speculum» LXVII (1992), pp. 33-57.

[10] Cfr. M. Rainini, «*Sanctissimam humanitatem Filii Dei negant*». *Ildegarda e gli eretici fra visione e teologia in Germania nel XII secolo*, *infra*, pp. 333-358, in part. 340.

[11] Cfr. L. Braca, *The institutional value of the Virgin Mary in the Cistercian miracle collections (1170s-1220s), infra*, pp. 393-412.

[12] Cfr. G. Raffo, *Vedere il corpo di Cristo: a proposito dell'evoluzione dei resoconti di visioni eucaristiche dal IX al XIII secolo*, *infra*, pp. 413-428.

pato, come pure una visione di Giovanni di Jenstein, arcivescovo di Praga, riguardante la visitazione della Vergine, permettono di cogliere un ulteriore aspetto della storicità delle visioni[13]. Come i testi profetici, anche i racconti di visioni sono continuamente rimodellabili e aggiornabili. In verità, quasi ogni testo narrativo è suscettibile di trasformazioni in vista di nuove finalità e diversi utilizzi e come tale rivela all'occhio dell'osservatore stratificazioni successive. Quelle visioni hanno tuttavia caratteristiche specifiche, in quanto presentano in origine latenze di significato, successivamente svelate nel corso del tempo lungo percorsi di esplicitazione e insieme di graduale arricchimento. Rivelazioni progressive: un genere che registrerà il suo trionfo in età contemporanea nel progressivo arricchirsi e dischiudersi dei segreti di Fatima.

Il contributo posto a chiusura della sezione monografica del fascicolo presenta motivi d'interesse particolari[14]. La riflessione di Jean Gerson sul discernimento delle visioni si costituisce nel vivo di una interlocuzione ravvicinata e conflittuale con l'apologia della visionarietà di Brigida di Svezia compiuta dal suo confessore Alfonso Pecha. Alla disinvolta appropriazione delle visioni di Brigida da parte dell'Obbedienza romana nella fase iniziale del Grande Scisma fa riscontro e si oppone la cautela e la messa in guardia nei confronti dell'abuso visionario da parte del teologo parigino, un aspetto consistente della cui speculazione mira a circoscrivere e limitare il proliferare incontrollato delle visioni. Con Gerson torna così in primo piano un tema centrale per il cristianesimo fin dai primi secoli: il discernimento degli spiriti. Questo comporta la produzione di saperi teologici, giuridici, scientifici e medici piegati a convalidarle oppure a decostruirle e così invalidarle.

Variamente declinata nella tradizione filosofica antica e nella tradizione giudaica, nelle narrazioni evangeliche e nei testi cristiani delle origini, la questione del discernimento degli spiriti aveva ricevuto una particolare torsione in ambito monastico a partire dal IV secolo, traendo alimento dai richiami di *1Gv.* 4 («Probate spiritus, an ex Deo sint») e di *Heb.* 5, 14 («Perfectorum autem est solidus cibus: eorum, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali»). Il discernimento si esercita sulla varietà dei carismi. In *1Cor.* 12 Paolo aveva accostato e nel contempo distinto nettamente i carismi del compiere miracoli, della profezia, del discernimento degli spiriti, del parlare in lingue e dell'interpretarle, riportandoli tutti all'iniziativa dello Spirito.

In età medievale il passo paolino è reso oggetto di rinnovato e specifico interesse precisamente a partire dagli ultimi decenni del secolo XIV, in special modo in relazione al moltiplicarsi delle visioni mistiche e profetiche strettamente correlate a determinati interessi e finalità ecclesiastico-politici. Non si

---

[13] Cfr. rispettivamente M. Lodone, *La profezia di san Francesco. Autorità, autenticità e identità francescana tra XIV e XV secolo*, *infra*, pp. 359-374; P. Richterová, *The Archbishop of Prague John of Jenstein and the Legend of the introduction of the Feast of the Visitation of the Blessed Virgin Mary*, *infra*, pp. 375-392.

[14] Cfr. I. Iribarren, *Les stratégies visionnaires de Jean Gerson. La «Josephina» comme réponse aux revendications brigittines*, *infra*, pp. 313-332.

comprenderebbe il dibattito tardomedievale intorno al discernimento degli spiriti se si prescindesse dal rilievo propagandistico assunto dalla produzione di visionarie quali Caterina da Siena, Brigida di Svezia, Marie Robine, Jeanne d'Arc. A sua volta, la produzione di teologi quali Enrico di Langenstein, Pietro d'Ailly, Jean Gerson attesta non solamente la loro preoccupazione per un'attenta verifica delle visioni. È in gioco una questione di autorità. Si tratta di stabilire a chi spetti nella Chiesa la parola autoritativa, chi detenga in essa la più alta funzione di giudizio.

Oltre il conflitto fra parola teologica e parola profetica e mistica, sullo sfondo di tali dibattiti scorgiamo in controluce controversie riguardanti l'autorità dottrinale di soggetti e istituzioni che si richiamano a carismi differenti[15]. Il discernimento degli spiriti comporta infatti non solo il dispiegamento delle competenze di "periti", ma altresì il rafforzamento e il consolidamento delle autorità preposte al riconoscimento e all'instaurazione del vero, del giusto e del puro, chiamate come tali a contrastare credenze, dottrine e comportamenti religiosi e morali centrifughi. La decisione sull'autenticità di una visione dipende in ultima analisi dall'esito di un conflitto di autorità intorno ad essa.

---

[15] Cfr. al riguardo G.L. Potestà (ed.), *Autorität und Wahreit. Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren*, Oldenbourg, München 2012.