

Costantino Gilardi

L'altro Purgatorio: dalla pena e dall'espiazione  
al desiderio e al *fuochoso amore*

7 ottobre 2003

Publicato nella rivista "Psiche", 2 (2003), pp. 128-134

*Non credo sia contentamento di comparare  
a quello de una anima de lo purgatorio,  
excepto quello de li sancti de lo paradiso*  
Caterina da Genova, Ms. D<sup>x</sup>, 325

Tra gli scritti di Caterina Fieschi Adorno<sup>1</sup> ci è pervenuto un *Trattato del Purgatorio*<sup>2</sup> che per epoca e contenuti si discosta dalle trattazioni teologiche precedenti ed ancor più dalla predicazione popolare e dalle numerose visioni<sup>3</sup> che riportano insistite descrizioni sulle atroci pene delle anime purganti.

---

<sup>1</sup> Caterina Fieschi nasce a Genova nel 1447. La sua famiglia, di parte guelfa, aveva dato numerosi uomini di governo e d'armi e due papi, Innocenzo IV (1243-1254) e Adriano V (1276). Incline sin da bambina alla vita monastica, sposa invece nel 1463 Giuliano Adorno. Si iscrive al 22 marzo 1473 una frase da lei pronunciata che sarà la cifra della sua vita: "Amor mio, non più mondo, non più peccati". Da quel momento Caterina intratterrà una relazione con Cristo-Amore non centrata sul perdono, ma sulla *purificazione*. Dopo un primo tempo di penitenza, che si conclude nel 1499, inizia il periodo degli *infuocati discorsi* con i discepoli e delle opere di carità. Dal 1479 il marito Giuliano Adorno affianca Caterina nel servizio agli ammalati dell'Ospedale di Pammatone, di cui Caterina diviene responsabile. A lei viene affidata la gestione del Lazzaretto degli appestati durante la peste del 1493. Il sacerdote Cattaneo Marabotto, discepolo della Confraternita del Divino Amore, diviene per lei maestro e discepolo, direttore spirituale, confessore, ma anche amministratore dei suoi beni e procuratore. Caterina muore nella notte fra il 14 e il 15 settembre 1510 dopo nove anni di malattia. Il 6 aprile 1675 viene beatificata da Clemente X e canonizzata il 30 aprile 1737 da Clemente XII. Cfr. F. von Hügel, *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, 2 voll., Dent-Dutton, London-New York 1908, più volte ristampata; P. Paschini, *Amour (Compagnie du Divin)*, in *Dictionnaire de Spiritualité* (d'ora in poi *DS*), I, Beauchesne, Paris 1937, coll. 531-533; U. Bonzi - M. Viller, *Catherine de Gênes*, in *DS*, II, Paris 1953, coll. 290-325; P. Debongnie, *La grande dame du pur amour. Sainte Catherine de Gênes, 1447-1510*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1960; U. Bonzi, *S. Caterina Fieschi Adorno*, 2 voll., *I. Teologia mistica di s. Caterina da Genova*, Marietti, Torino-Milano 1960, *II. Edizione critica dei manoscritti cateriniani*, Marietti, Torino-Milano 1962 (d'ora in poi rispettivamente *Bonzi I* e *Bonzi II*); G.D. Gordini, *Caterina da Genova*, in *Bibliotheca Sanctorum*, III, Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense-Città nuova, Roma 1963, coll. 984-989; S. Pezzella, *Caterina Fieschi Adorno*, in *Dizionario biografico degli italiani* (d'ora in poi *DBI*), XXII, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1979, pp. 343-345; C. Carpaneto, *Sommersa nella fontana dell'amore. S. Caterina Fieschi Adorno*, 2 voll., *I. La vita*, *II. Le opere*, Marietti, Genova 1987; S. Spanò, *Caterina da Genova*, in *Il grande libro dei Santi*, a cura di C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 1998, I, pp. 385-388; P. Fontana, *Celebrando Caterina. Santa Caterina Fieschi Adorno e il suo culto nella Genova barocca*, Marietti, Genova 1999.

<sup>2</sup> Il *corpus* degli scritti cateriniani è costituito da una *Vita*, da una *Dichiarazione sul Purgatorio*, cui verrà in seguito attribuito il titolo di *Trattato del Purgatorio*, e dal *Dialogo spirituale*. Originariamente questi tre scritti erano un unico testo, successivamente ampliati con interpolazioni dei suoi più fedeli discepoli, che hanno introdotto annotazioni e ricordi attinti ai colloqui con la maestra. È impossibile, allo stato attuale degli studi, distinguere nel *corpus* degli scritti fra un testo sicuramente cateriniano e le interpolazioni dei discepoli. La suddivisione in tre scritti separati fu operata nella *editio princeps* del 1551 della *Vita: Libro de la vita mirabile et doctrina santa de la beata Caterinetta da Genoa, nel quale si contiene una utile et catholica dimonstratione et dechiaratione del purgatorio*, per Antonio Bellono, Genova 1551. L'Inquisizione spagnola nel 1583 annovera tutti gli scritti tra i libri proibiti. Nel 1597 un collegio di esaminatori della facoltà di teologia della Sorbona riconosce la ortodossia degli scritti cateriniani, permettendone le ristampe. Cfr. P. Fontana, *Celebrando Caterina*, cit., Capitolo VI, *Al vaglio dei teologi. Il testo sospettato*, pp. 161-188.

<sup>3</sup> J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1996<sup>2</sup> (ed. or. 1981); si veda in particolare il capitolo III sul fiorire delle visioni e sui viaggi nell'aldilà, pp. 108-142 ed anche Id., *Aspetti eruditi e popolari dei viaggi nell'aldilà nel Medioevo*, in Id., *L'immaginario medievale*, Laterza, Roma-Bari 2003<sup>4</sup>, pp. 75-98 e Id., *Il cristianesimo e i sogni (secoli II- VII)*, ivi, pp. 141-208.

Alcune vite di santi sono piene di visionari racconti riguardanti le apparizioni di anime del Purgatorio e Gregorio Magno stesso conferma il suo insegnamento sul Purgatorio riportando, con una singolare compiacenza, alcune rivelazioni private sulla sorte delle anime tormentate dal fuoco, concedendo ampio spazio all'immaginario.<sup>4</sup>

Yves Congar, in una innovativa comunicazione al colloquio di Vanves nel 1949, dopo aver preso in considerazione le argomentazioni teologiche della Riforma, sottolinea che l'opposizione protestante al Purgatorio, soprattutto di Lutero e di Calvino, è anche da ricercare proprio nella predicazione e nella pietà popolari e nella mania delle visioni:

essi se la sono presa contro il Purgatorio della predicazione popolare e della pietà volgare, così come le aveva ridotte tutto quanto il secolo XV, ossessionato nello stesso tempo dalla paura della morte e dal richiamo della sofferenza, attirato dalla mania per le visioni e le rivelazioni, strapieno di lussureggiante sviluppo dei mezzi inferiori della grazia, come sarebbero indulgenze, pellegrinaggi, moltiplicazione di messe, di uffici per i defunti, di fondazioni.<sup>5</sup>

I teologi riformati hanno attaccato il Purgatorio soprattutto come lo concepivano Eck<sup>6</sup> o Tetzl, ma lo stesso Congar, “perché non sembri che noi attribuiamo loro la colpa di avere attaccato semplicemente una deformazione”,<sup>7</sup> ritiene che si possa dire che è la concezione del Purgatorio della tarda Scolastica ad aver alimentato il clima spirituale del XV secolo e dei seguenti, che di un tema tanto complesso ed oscuro ha sviluppato quasi esclusivamente l'aspetto della *pena* e della *soddisfazione*, con un sorprendente lusso di precisione e dettagli, estraneo all'insegnamento ufficiale della Chiesa che comprende due sole affermazioni: l'esistenza del Purgatorio e la possibilità dei suffragi.<sup>8</sup>

Riferendoci all'insegnamento e al testo pervenutoci di Caterina Fieschi Adorno vogliamo mostrare che, proprio alla fine del XV secolo, esistevano un'altra interpretazione e un'altra teologia del Purgatorio.

### **Interpretazioni e formalizzazioni teologiche del Purgatorio**

Jacques Le Goff, nel 1981, ha ben evidenziato che l'affermarsi di una dottrina del Purgatorio ha sviluppato una geografia che non si limita ad un orizzonte terreno, ma che include un Cielo e un Inferno, spesso localizzati come alto e basso o meglio come una altezza e una profondità, non senza accenti di paura e spavento fino al terrore. Le Goff dedica il capitolo sesto del suo scritto a questa geografia immaginaria che in Irlanda si afferma con il *Purgatorio di san Patrizio* e in Sicilia si immagina nel cratere dell'Etna, concludendo che “in Irlanda il Purgatorio – benché infernale – di san Patrizio non è

---

<sup>4</sup> *Dial.*, IV, 55, *Patrologia Latina*, LXXVII, col. 420; si veda anche J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, cit., pp. 102-107.

<sup>5</sup> Y. Congar, *Le Purgatoire*, in *Le mystère de la mort et sa célébration*, Cerf, Paris 1951, pp. 279-336 (tr. it. *Il Purgatorio*, in *Il mistero della morte*, Edizioni Paoline, Alba 1958, pp. 224-272, da cui citiamo), p. 234.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 228-230.

<sup>7</sup> Ivi, p. 234.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 255-257.

oscurato dall'Inferno. In Sicilia la grande tradizione infernale non ha permesso al Purgatorio di sbocciare. L'antico Inferno ha sbarrato la strada al giovane Purgatorio".<sup>9</sup>

Il lavoro di Le Goff costruisce acutamente la nascita del Purgatorio fino alla sistemazione scolastica ed alla pratica pastorale contemporanea, limitando la sua indagine al XIV secolo.<sup>10</sup> Sia a proposito di Irlanda e di Sicilia e poi a proposito del domenicano Stefano di Bourbon<sup>11</sup> parla di "infernizzazione del Purgatorio", mutuando l'espressione da Arturo Graf.<sup>12</sup> Con Stefano di Bourbon si entra in un cristianesimo della paura<sup>13</sup> ed il Purgatorio viene inserito in un contesto di paura escatologica molto vicino alla paura dell'Inferno. A partire dal XV secolo nella predicazione e nella pietà popolare prevarranno la paura della morte e il pressante richiamo alla espiazione attraverso la sofferenza.<sup>14</sup>

I caratteri della pena del Purgatorio, anticipando sui secoli successivi, sono già illustrati da Stefano di Bourbon con il mezzo degli *exempla* che producono una persuasione ben più significativa del discorso teorico o dottrinale. Riprendendo la formula di Yves Congar, il Purgatorio viene presentato nei secoli successivi come "una vasta organizzazione di tortura".<sup>15</sup>

Lo stesso Le Goff segnala che dal *Dialogo dei miracoli* del cistercense Cesario di Heisterbach, scritto nel 1220 circa, al *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* composto da Stefano di Bourbon tra il 1250 e il 1261, l'atmosfera del Purgatorio muta: non è più improntata alla speranza, come in molti *exempla* precedenti, ma alla paura.

---

<sup>9</sup> J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, cit., p. 234.

<sup>10</sup> Per una trattazione complessiva del Purgatorio rimane fondamentale, anche se datata, la monumentale voce di A. Michel e M. Jugie, *Purgatoire*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* (d'ora in poi *DTC*), XIII/1, Letouzey et Ané, Paris 1936, coll. 1163-1357; si vedano anche: P. Miquel e Ch. de Seyssel, *Purgatoire*, in *DS*, XII/2, Paris 1986, coll. 2652-2676; G. Colzani, *Purgatorio*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, 3 voll., Marietti, Casale 1977, II, pp. 869-880; R. Garrigou-Lagrange, *L'altra vita e la profondità dell'anima*, La Scuola, Brescia 1947: *Il Purgatorio*, pp. 111-159; A. Piolanti, *Il Purgatorio*, Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1957; Id., *L'al di là*, Marietti, Torino 1958; M. Schmaus, *Le ultime realtà*, Edizioni Paoline, Alba 1960 (le pp. 391-442 sono dedicate alla "purificazione dopo la morte"). Per la trattazione del Purgatorio fino al XIV secolo rinviamo inoltre al lavoro del 1981 di Jacques Le Goff (citato alla nota 3) ed ai complementi da lui stesso presi in considerazione al termine del suo libro (pp. 421-426 dell'ed. italiana). Si vedano anche le critiche e le precisazioni a J. Le Goff di L. Génicot in "Revue d'Histoire Ecclésiastique", 78 (1983) pp. 421-426 e di A. Bredero, *ivi*, pp. 429-452.

<sup>11</sup> J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, cit., pp. 353-359.

<sup>12</sup> A. Graf, *Artù nell'Etna*, in *Leggende, miti e superstizioni del Medioevo*, Chiantore, Torino 1925, citato da J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, cit., p. 357 (nuova ed. col titolo *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, a cura di G. Bonfante, Mondadori, Milano 1984).

<sup>13</sup> J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, cit., p. 354.

<sup>14</sup> Per una trattazione complessiva riguardante il passaggio dalle dottrine morali della felicità alle dottrine morali del dovere si veda A. Plé, *Per dovere o per piacere? Da una morale colpevolizzante a una morale liberatrice*, Gribaudi, Torino 1988 ed in particolare le pp. 70-84 riguardanti la crisi dei secoli XIV-XV e le pp. 85-92 riguardanti gli effetti della crisi e cioè la religione come sostegno dell'ordine morale, sociale e politico; si veda anche J. Le Goff, *Il rifiuto del piacere*, in Id., *L'immaginario medievale*, cit., pp. 123-139.

<sup>15</sup> Y. Congar, *Il Purgatorio*, cit., pp. 236 e 256.

In questa opera, trattando del *dono del timore*, l'autore domenicano dedica uno degli *articoli* al timore del Purgatorio futuro e parlando delle ragioni che si debbono avere per temere la pena del Purgatorio, ne enumera sette: l'asprezza (*acerbitas*), la varietà (*diversitas*), la durata (*diuturnitas*), la sterilità (*sterilitas*), la nocività (*dampnositas*), la qualità dei tormenti (*tormentorum qualitas*) e la scarsità di suffragi da parte dei viventi (*subveniencium paucitas*). Sulla qualità dei tormenti ricalca quanto egli stesso ha già detto delle pene dell'Inferno e fonda la scarsità di suffragi sulla sua pessimistica convinzione che "i vivi dimenticano presto i morti".<sup>16</sup>

Anche da questa evoluzione della predicazione e delle successive trattazioni prenderanno forma alcuni aspetti di quei "secoli della paura" individuati e analizzati da Jean Delumeau.<sup>17</sup>

Come noto agli storici della teologia e come ha mostrato Jacques Le Goff, il termine e la dottrina del Purgatorio fanno la loro comparsa nel magistero ufficiale della Chiesa tardivamente, con la lettera di Innocenzo IV del 6 marzo 1254<sup>18</sup> e con l'aggiunta alla professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo durante la sessione IV del secondo Concilio di Lione il 6 luglio 1274.<sup>19</sup> Il *Decretum pro Graecis* del 6 luglio 1439 del Concilio di Firenze riprende quasi letteralmente il testo del 1274 in cui si afferma che coloro che sono morti nell'amicizia di Dio prima di aver fatto dei degni frutti di penitenza sono purificati dopo la loro morte *poenis purgatoriis* e beneficiano dei suffragi dei viventi:<sup>20</sup> sono queste le prime formulazioni dogmatiche del Purgatorio.

---

<sup>16</sup> Citato da J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, cit., p. 355.

<sup>17</sup> J. Delumeau, *La peur en Occident du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris 1978 (tr. it. *La paura in Occidente, secoli XIV-XVIII. La città assediata*, S.E.I, Torino 1979).

<sup>18</sup> "Denique cum Veritas in Evangelio asserat, quod si quis in Spiritum Sanctum blasphemiam dixerit, neque in hoc saeculo, neque in futuro dimittetur ei [Mt 12, 32]; per quod datur intellegi quasdam culpas in praesenti, quasdam vero in futuro saeculo relaxari, et Apostolus dicat, quod «uniuscuiusque opus, quale sit, ignis probabit», et «cuius opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit; sic tamen quasi per ignem» [1 Cor 3, 13-15] et ipsi Graeci vere ac indubitanter credere ac affirmare dicantur, animas illorum, qui, suscepta paenitentia, ea non peracta, vel qui sine mortali peccato, cum venialibus tamen et minutis decedunt, purgari post mortem, et posse suffragiis Ecclesiae adiuvari: Nos, quia locum purgationis huiusmodi dicunt non fuisse sibi ab eorum doctoribus certo et proprio nomine indicatum, illum quidem iuxta traditiones et auctoritates sanctorum Patrum «Purgatorium» nominantes volumus, quod de cetero apud ipsos isto nomine appelletur. Illo enim transitorio igne peccata utique, non tamen criminalia seu capitalia, quae prius per paenitentiam non fuere remissa, sed parva et minuta purgantur, quae post mortem etiam gravant, si in vita fuerunt relaxata" (H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünemann, Ed. Dehoniane, Bologna 1995, n. 838).

<sup>19</sup> "Quod si vere paenitentes in caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis: eorum animas poenis purgatoriis seu catharteriis, sicut nobis frater Iohannes [Parastron O. F. M.] explanavit, post mortem purgari: et ad poenas huiusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et elemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta" (Ivi, n. 856).

<sup>20</sup> Con poche varianti lessicali il Concilio di Firenze riprende la professione di fede del 1274: "item, si vere paenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari: et ut a poenis huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia". Il testo prosegue con le stesse parole di quello del 1274 (Ivi, n. 1304).

La bolla di Leone X *Exsurge Domine* del 15 giugno 1520 censura molte proposizioni di Lutero e specialmente l'affermazione che non si può provare l'esistenza del Purgatorio con uno scritto canonico<sup>21</sup> e che le anime in Purgatorio non sono certe della loro salvezza.<sup>22</sup>

Il Concilio di Trento menziona più volte il Purgatorio, ed in particolare nel celebre decreto sulla giustificazione durante la sesta sessione il 13 gennaio 1547, in cui si afferma l'esistenza di un *reatus poenae temporalis* da cancellare, o in questo mondo o nel futuro, in Purgatorio, prima di poter accedere al regno dei cieli.<sup>23</sup> Il tema del Purgatorio fu ripreso nell'ultima sessione del Concilio, il 3-4 dicembre 1563, in cui fu votato il *Decretum de Purgatorio*, ed il testo è particolarmente interessante sia per i sobri aspetti dottrinali quanto per le precauzioni da tenere presenti nella predicazione. Si fa appello alle Scritture, all'antica tradizione dei Padri, ai Concili e alla sesta sessione dello stesso Concilio Tridentino del 1547, che abbiamo appena citato, per affermare che esiste un Purgatorio e che le anime che vi sono trattenute sono aiutate dai *suffragi dei fedeli* e *soprattutto* possono essere aiutate dal *sacrificio dell'altare*. Il Concilio prescrive ai vescovi di credere e di insegnare la *sana dottrina del Purgatorio* e prescrive anche che nella predicazione popolare rivolta alle persone poco istruite si escludano questioni *troppo ardue* o *troppo sottili*. Ingiunge ai vescovi di impedire che siano divulgate idee *false* o *dubbie* in questa materia e che ciò che ha a che vedere con la *curiositas* o la *superstizione* o che sa di *turpe lucro* sia proibito come *scandaloso* e *offensivo* per i fedeli.<sup>24</sup>

Il Concilio Vaticano I nomina il Purgatorio nella sessione II del 6 gennaio 1870 nella formula della *Professione di fede*, ove sono riprese soltanto le due definizioni

---

<sup>21</sup> Uno dei testi biblici utilizzati per provare l'esistenza del Purgatorio è 2 *Maccabei*, 12, 39-46, ove si parla di un sacrificio offerto da Giuda Maccabeo per dei soldati morti combattendo con oggetti idolatrici sul corpo. Lutero rifiuta questo testo essendo deuterocanonico, non compreso nel canone ebraico: "Purgatorium non potest probari ex sacra Scriptura, quae sit in canone" (H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, cit., n. 1487).

<sup>22</sup> "Animae in purgatorio non sunt securae de earum salute, saltem omnes: nec probatum est ullis aut rationibus aut Scripturis, ipsas esse extra statum merendi vel augendae caritatis. Animae in purgatorio peccant sine intermissione, quamdiu quaerunt requiem et horrent poenas. Animae ex purgatorio liberatae suffragiis viventium minus beantur, quam si per se satisfecissent" (Ivi, nn. 1488-1490).

<sup>23</sup> "... ut nullus remaneat reatus poenae temporalis, exolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna caelorum aditus patere possit" (Ivi, n. 1580).

<sup>24</sup> "Cum catholica ecclesia, Spiritu Sancto edocta, ex sacris Litteris et antiqua Patrum traditione in sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit, *purgatorium* esse [cfr. nota precedente], animasque ibi detentas *fidelium suffragiis*, *potissimum* vero acceptabili *altaris sacrificio* iuvari: praecipit sancta Synodus episcopis ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus et sacris Conciliis traditam, a Christifidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant. Apud rudem vero plebem difficiliore ac subtiliore quaestiones, quaeque ad aedificationem non faciunt et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item vel quae specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant. Ea vero, quae ad curiositatem quandam aut superstitionem spectant, vel turpem lucrum sapiunt, tamquam scandala et fidelium offendicula prohibeant" (Ivi, n. 1820).

dogmatiche riguardanti l'esistenza del Purgatorio ed il suffragio dei fedeli per le anime *ibi detentas*.<sup>25</sup>

Nei testi del Concilio Vaticano II il termine Purgatorio non compare mai esplicitamente, ma nella Costituzione *Lumen gentium* si afferma che nell'attesa della venuta gloriosa del Signore alcuni dei discepoli sono in pellegrinaggio sulla Terra, altri sono *purificati dopo la loro morte*.<sup>26</sup>

La lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede del 17 maggio 1979 su alcune questioni concernenti l'escatologia riprende esplicitamente il termine: “[La Chiesa] crede, infine, per quanto concerne gli eletti, ad una loro eventuale purificazione che è preliminare alla visione di Dio ed è, tuttavia, del tutto diversa dalla pena dei dannati. È quanto la Chiesa intende quando parla di Inferno e di Purgatorio”.<sup>27</sup>

Nel 1992 la Commissione Teologica Internazionale ha pubblicato un documento su *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, documento non ufficiale ma molto autorevole, che dedica un intero capitolo alla purificazione dell'anima dopo la morte.<sup>28</sup>

Come è ben noto, la dottrina del Purgatorio è contestata e rifiutata sia dagli ortodossi<sup>29</sup> che dai protestanti.<sup>30</sup> Lutero, anche dopo la sua rottura con la chiesa romana

---

<sup>25</sup> “Constanter teneo purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis iuvari”: Concilium Vaticanum I, (1869-1870), sessio II, 6 gennaio 1870, *Professio fidei*, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo *et al.*, Istituto per le scienze religiose-Ed. Dehoniane, Bologna, 1991<sup>3</sup>, p. 803, 23-24.

<sup>26</sup> “... alii et discipulis eius in terris peregrinantur, alii hac vita functi purificantur, alii vero glorificantur”: Concilium Vaticanum II (1962-1965), sessio V, 21 novembre 1964, *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, ivi, p. 888, 43-44; ed anche “quam venerabilem maiorum nostrorum fidem circa vitale consortium cum fratribus qui in gloria coelesti sunt vel adhuc *post mortem purificantur*, magna cum pietate haec sacrosancta synodus recipit et decreta sacrorum conciliorum Nicaeni II, Florentini et Tridentini rursus proponit” (Ivi, p. 891, 3-7).

<sup>27</sup> La lettera è stata pubblicata in “Acta Apostolicae Sedis”, 71 (1979), pp. 939-943, pubblicata anche in *Temi attuali di escatologia. Documenti, commenti e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 19-31 (testo latino e traduzione italiana), p. 29.

<sup>28</sup> Commissione Teologica Internazionale, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, ed in particolare il cap. 8, *Purificazione dell'anima per l'incontro con Cristo glorioso*, in *Temi attuali di escatologia*, cit., pp. 73-75: “Si deve evitare assolutamente d'intendere lo stato di purificazione per l'incontro con Dio in modo troppo simile a quello della condanna, come se la differenza tra i due consistesse solo nel fatto che l'uno sarebbe *eterno* e l'altro *temporaneo*; la purificazione dopo la morte è «del tutto diversa dal castigo dei condannati» (Congregazione per la Dottrina della Fede, *Recentiores episcoporum Synodi*, 7, in “Acta Apostolicae Sedis” 71 (1979) 942). In realtà uno stato il cui centro è l'amore e l'altro il cui centro è l'odio non possono essere posti a confronto. Il giustificato vive nell'amore di Cristo. Il suo amore diventa più cosciente con la morte. L'amore che viene ritardato dal possedere la persona amata soffre e col dolore si purifica (cfr. s. Caterina da Genova, *Trattato sul Purgatorio*). San Giovanni della Croce spiega che lo Spirito Santo, come «fiamma viva d'amore», purifica l'anima perché giunga all'amore perfetto di Dio, tanto qui sulla terra come dopo la morte, se fosse necessario; in questo senso stabilisce un certo *parallelismo* tra la *purificazione che avviene nelle cosiddette «notte»* e la *purificazione passiva del purgatorio* (cfr. s. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, 1, 14; Id., *Noche oscura*, 2, 6, 6 e 2, 20, 5). Nella storia di questo dogma, una noncuranza nel mostrare tale profonda differenza tra lo stato di purificazione e lo stato di condanna ha creato gravi difficoltà nella conduzione del dialogo con i cristiani orientali”: *Temi attuali di escatologia*, cit., p. 75.

<sup>29</sup> A. Michel, in *DTC*, XIII/1, coll. 1252- 1264; M. Jugie, in *DTC*, XIII/1, coll. 1326-1352.

<sup>30</sup> A. Michel, in *DTC*, XIII/1, coll. 1264-1278.

ha ammesso per un certo tempo la dottrina del Purgatorio, rigettando invece quella delle indulgenze; nel 1530 nella Dieta di Augusta rifiuta sia la dottrina del Purgatorio che il correlativo valore espiatorio della messa e delle indulgenze. Ancora più energicamente Calvino rifiuta i “supplementi che i papisti aggiungono alle soddisfazioni”, e cioè le indulgenze e il Purgatorio, dichiarando che la *purgazione* è da cercare solamente in Cristo.

Nonostante la discrezione delle affermazioni del Concilio di Trento e le motivate reazioni dei riformatori riguardo alla prassi delle indulgenze, nell'epoca della Controriforma si afferma una nuova attenzione alle anime del Purgatorio che si manifesta con una inedita sensibilità ed un inedito stile, non senza esagerate accentuazioni o vere degenerazioni. I decreti di Trento fanno appello alla sobrietà sia dottrinale che devozionale, ma le radicali critiche luterane e calviniste produssero una irrigidita difesa, sia dottrinale che pratica, del Purgatorio e delle devozioni connesse. Si cimentarono in questa difesa grandi teologi come Suarez e Bellarmino, ma anche teologi minori e specialmente i predicatori. Oltre ai gesuiti, anche i carmelitani ed i cappuccini favorirono la devozione del Purgatorio.

Gli scritti sul Purgatorio, sul modo di aiutare i defunti che vi si trovano e di evitare di andarvi, si diffondono enormemente nei secoli XVII e XVIII. Generalmente queste opere comportano una parte dottrinale e una parte più spirituale o pratica, spesso farcite di racconti aneddotici che riprendono gli *exempla* dei secoli XIII-XV e le visioni dell'aldilà. L'ispirazione di queste opere è teologica ma ancor più pedagogica, con ampio utilizzo di ciò che può accendere l'immaginazione, produrre la persuasione e la conversione: le sofferenze del Purgatorio, luogo di tormento, sono evocate con intensità facendo appello alle emozioni per inculcare l'importanza e l'efficacia dei suffragi e delle indulgenze. Congiuntamente le stesse argomentazioni e persuasioni avevano lo scopo di far adottare i mezzi per non andare in Purgatorio o per non rimanervi a lungo. La parte spettante all'uomo nell'opera della salvezza operata da Gesù Cristo è spesso così sottolineata da lasciare poco spazio alla grazia e alla centralità del Salvatore, fino a forme esasperate di volontarismo e di timore.

Un ruolo non trascurabile ebbe anche la divulgazione di visioni e rivelazioni private<sup>31</sup> riguardanti il Purgatorio che attraversano i secoli fino ai nostri giorni in cui gli scritti di M. Simma<sup>32</sup> continuano un filone di immaginario di fiamme e torture che ha sempre trovato qualcuno disposto a soffiarvi e mestarvi.

La predicazione e la manualistica devozionale radicarono delle pratiche ed una iconografia: si pensi alla grande diffusione delle confraternite e degli altari dedicati alle

---

<sup>31</sup> A. Michel, in *DTC*, XIII/1, coll. 1313-1315; J.-C. Schmitt, *Spiriti e fantasmi nella società medioevale*, Laterza, Roma-Bari 1995 (ed. or. 1994); G. Zarri, *Purgatorio “particolare” e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma: l'area italiana*, in “Quaderni Storici”, 50 (1982) pp. 466-498.

<sup>32</sup> M. Simma, *Gli insegnamenti e i moniti che ho ricevuto dalle anime del Purgatorio*, Edizioni Segno, Udine 1997; A. Matt *et al.*, *Maria Simma e le anime del Purgatorio*, Edizioni Segno, Udine 2003; M. Parodi, *Il testamento di Maria Simma. La teologia del Purgatorio*, Edizioni Segno, Udine 1999. Maria Agata Simma, nata nel 1915 a Sonntag (Austria), è uno dei più rilevanti epigoni di apparizioni di anime del Purgatorio. Le pubblicazioni di suoi scritti o le opere divulgative sulle sue visioni, tradotte in varie lingue, sono significativamente legate ad ambienti caratterizzati da integrismo religioso e politico.

anime del Purgatorio. Le pratiche suggerite sono in primo luogo la *preghiera*, spesso nella forma dell'ufficio dei morti o dei sette salmi penitenziali, il rosario e le giaculatorie, ma anche i pellegrinaggi e le novene. Un altro ambito di pratiche per liberare le anime dal Purgatorio sono le opere di *penitenza*: digiuni, cilici, disciplina, forme diverse di privazioni. Un terzo ambito sono le *elemosine* e tutte le altre forme di *opere di misericordia*, applicando ai defunti i meriti o le indulgenze che vengono acquisite, ma il mezzo, primo e più importante, come affermato dal Concilio di Trento, sono i meriti di Gesù Cristo, che vengono *applicati* alle anime del Purgatorio attraverso il sacrificio eucaristico.

In epoca post-tridentina si attua una straordinaria e capillare organizzazione che prende anche la forma di confraternite e associazioni, alcune specificamente istituite per il suffragio delle anime del Purgatorio.<sup>33</sup> Numerose sono le Confraternite del Suffragio che costruiscono spesso le loro chiese o cappelle<sup>34</sup> con una iconografia che diventerà quasi stereotipata: in basso le anime bruciano tra le fiamme con gli occhi rivolti al cielo, da dove verrà la liberazione; nella parte superiore è situato il Paradiso con il Cristo o la Madonna e con uno o due santi intercessori; un terzo gruppo è formato dagli angeli che portano qualche sollievo (acqua fresca o altro) alle anime che attendono di essere liberate o prendendo per mano quelle per cui il tempo della prova si è compiuto.

La cesura dei Lumi e della Rivoluzione non fa diminuire la devozione per le anime del Purgatorio che conosce nel XIX secolo un grande sviluppo e fa corpo in modo capillare con la pratica del cristianesimo. Le opere, le associazioni, le pratiche culminano addirittura in fondazioni di congregazioni specialmente consacrate a questo, di cui la più conosciuta è la Congregazione delle Suore Ausiliatrici del Purgatorio.<sup>35</sup>

Secondo Ariès il fondamento antropologico di questo straordinario sviluppo è da situare sia nella trasformazione della società, sia nella rivoluzione del sentimento operata dal romanticismo. La famiglia si sostituisce sia alla comunità tradizionale sia all'individuo della fine del medioevo e dell'inizio dei tempi moderni, instaurando particolari modalità di relazione che prendono le distanze sia dall'individualismo che dalle precedenti forme comunitarie. L'affettività acquista un posto ed una qualità diverse dalle epoche precedenti e determina una credenza generalizzata riguardo alla continuazione delle relazioni interpersonali e delle amicizie anche dopo la morte: “su questo fondo comune di credenza, ciò che varia è il grado di realismo delle rappresentazioni e soprattutto il rapporto tra la vita futura e la fede religiosa”.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Ch. de Seyssel, in *DS*, XII/2, coll. 2666-2676.

<sup>34</sup> G. e M. Vovelle, *Visions de la mort et de l'au-delà en Provence, d'après les autels des âmes du Purgatoire (XV<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> s.)*, in “Cahiers des Annales”, 29 (1970) p. 23; M. Vovelle, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Julliard-Gallimard, Paris 1974.

<sup>35</sup> J. Daniélou, *Le Ausiliatrici del Purgatorio*, pp. 99-184 in *Le Purgatoire profond mystère*, Fayard, Paris 1957 (trad. it. *Il Purgatorio mistero profondo*, Edizioni Paoline, Milano 1959, da cui citiamo). Francesco Faà di Bruno fonda a Torino nel 1881 le Suore Minime di Nostra Signora del Suffragio, cfr. P. Palazzini, Francesco Faà di Bruno, scienziato e prete, Città Nuova Editrice, Roma 1980, pp. 455 ss.

<sup>36</sup> Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, Seuil, Paris 1977, pp. 464-466, da cui citiamo (tr. it. *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1980).

L'accentuata devozione al Purgatorio è la risposta degli ambienti credenti del XIX secolo alle nuove forme dell'affettività e della sensibilità: ampiamente diffusa negli ambienti popolari, questa devozione raggiunge anche le *élites* sociali.

Benché sotto molti aspetti la devozione resti ampiamente caratterizzata con i tratti dell'epoca post-tridentina, nel XIX secolo si affermano nuove accentuazioni: innanzitutto la situazione delle anime del Purgatorio assume un carattere di *urgenza* che richiede una pronta risposta, che si esprime in alcune forme associative, ma anche nei messaggi delle apparizioni della Madonna a La Salette e più tardi a Fatima. In secondo luogo la devozione è considerata come una *scuola di vita spirituale* e come una forma di santità personale: per essere in grado di liberare dei defunti è necessaria una fervente vita religiosa, imitando le anime del Purgatorio nella loro accettazione delle purificazioni e delle prove. Pensare al Purgatorio è anche un eccellente mezzo per evitarlo. In terzo luogo il Purgatorio è presentato come un *luogo in cui si ama Dio*, lasciando cadere certi aspetti di terrorismo spirituale.

Le forme devozionali del XIX secolo riguardanti il Purgatorio durano fino alla Seconda guerra mondiale e dopo si constata la quasi totale sparizione degli altari e delle relative rappresentazioni. Secondo i Vovelle<sup>37</sup> la guerra del 1914 ha largamente contribuito, in area francese, alla riduzione o sparizione degli altari delle anime del Purgatorio, poiché l'impatto dell'ecatombe collettiva ha espropriato alle anime purganti il posto che da secoli occupavano nella sensibilità collettiva. Ancora in area francese, le targhe con i nomi dei caduti della guerra vengono "naturalmente" collocate sulle pareti delle cappelle del Purgatorio, flettendo la prassi devozionale per le *povere anime* verso la *pietas* nei confronti dei *cari defunti* e verso la rimembranza.

Non a caso due contributi teologici di grande qualità, che propongono una teologia aggiornata alle nuove sensibilità, sono pubblicati uno nel 1940 in Germania ed uno nel 1949 in Francia.<sup>38</sup>

Romano Guardini nel suo scritto su *Le cose ultime*<sup>39</sup> dedica un capitolo alla purificazione dopo la morte.<sup>40</sup> Prendendo come punto di partenza il *perdono* si interroga: che ne è dopo la morte dell'uomo di buona volontà, ma di una volontà che non è riuscita in vita a padroneggiare *del tutto* il suo essere? La "sofferenza" che l'uomo sperimenta, quando il tempo è finito, nasce dall'incontro faccia a faccia con Dio. Quando un uomo entra nella luce divina vede se stesso con gli occhi di Dio, prende coscienza del suo stato: questa sofferenza è di eccezionale intensità, ma è feconda, purificatrice, penetra le forze vitali e le infiamma, fino a portarle al loro compimento. Il pentimento, per Guardini, non è semplice sofferenza per gli errori commessi né la

---

<sup>37</sup> G. e M. Vovelle, *Visions de la mort et de l'au-delà en Provence*, cit., p. 56.

<sup>38</sup> Y. Congar, *Il Purgatorio*, cit. (cfr. nota 5).

<sup>39</sup> R. Guardini, *Le cose ultime. La dottrina cristiana sulla morte, la purificazione dopo la morte, la risurrezione, il giudizio e l'eternità*, Vita e pensiero, Milano 1997. La prima edizione, *Die letzten Dinge. Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit*, fu pubblicata nel 1940.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 39-55.

semplice volontà di far meglio. Nel pentimento l'uomo accoglie il passato, ne prende coscienza e lo giudica, ma dinanzi a Dio, il Vivente, il Santo. In questo processo avviene qualcosa di più di una presa di posizione nei confronti del passato: "il passato viene nuovamente assunto nella libertà che ne determina un cambiamento radicale; è coinvolto e rigenerato nel principio della *nuova creazione*, che avviene per opera della potenza dello Spirito Santo".<sup>41</sup> Guardini stesso dichiara che l'analogia che lo guida per elaborare una teologia della sofferenza purificatrice è la psicoterapia.<sup>42</sup>

In questa prospettiva *giudizio* significa che nella luce di Dio l'uomo ha una visione di se stesso più acuta e più intensa, addirittura estrema: le circostanze, gli aspetti essenziali, quelli accidentali, quelli esterni ed interni fino ai più profondamente personali, quelli già noti e quelli nascosti, dimenticati o rimossi sono "visti" in modo "bruciante".<sup>43</sup> Guardini ribadisce che riguardo alla "purificazione di cui parla la Chiesa" l'argomento "non è esaurito". Nell'intero saggio sulle *cose ultime* è ben reperibile un mutamento di prospettive che aveva già trovato in Newman<sup>44</sup> ed in altri autori<sup>45</sup> significativi contributi.

Un altro saggio, più sistematico e più tecnicamente teologico, quello di Yves Congar,<sup>46</sup> ha segnato un "ritorno alle fonti" della riflessione sul Purgatorio ed ha influenzato la riflessione successiva. Punto di partenza del saggio è l'intenzione di confrontarsi con la Riforma e con gli Orientali, accettando "che si mettano in discussione certe posizioni che, dopo tutto, non sono le più autentiche e profonde della

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 54.

<sup>42</sup> "La *psicoterapia* fornisce una indicazione importante. Un fallimento che si verifica nella prima giovinezza o in un momento di particolare fragilità, sfugge al controllo della coscienza, si radica nell'inconscio e agisce in modo distruttivo per tutta la vita. Non ci sono mezzi per rimuoverlo: l'errore dev'essere rivissuto e superato. Occorre riprenderne coscienza, affrontarlo e farne onestamente ciò che si può fare adesso. (...) Queste sono solo indicazioni, nient'altro. Né prove né modelli, perché qui ci troviamo di fronte al mistero della grazia che perdona e ricrea": ivi.

<sup>43</sup> L'aggettivo "bruciante" non è di Guardini, ma nostro.

<sup>44</sup> J.H. Newman, *Il sogno di Geronzio*, Mondadori, Milano 1998. Il dialogo *The Dream of Gerontius* fu pubblicato in inglese nel 1868 e si inserisce nel filone della tradizione letteraria riguardante la preparazione alla morte ed il viaggio nell'aldilà. Usando la metafora del sogno, Newman suggerisce che il suo scritto è da un lato una anticipazione fantastica di un mondo *inconoscibile* e dall'altro che la morte, nonostante il terrore che ne accompagna generalmente il pensiero, è un addormentarsi per risvegliarsi a *realità nuove*. In questo contesto fa riferimento al *Trattato del Purgatorio* di Caterina da Genova, pp. 16-17.

<sup>45</sup> Ad esempio Mary Starkey-Greig (morta nel 1937). Cfr. M. Starkey-Greig, *L'anima santificata dagli attributi divini*, in *Il Purgatorio mistero profondo*, cit., pp. 57-62: "È lo Spirito Santo stesso: fuoco, unzione dell'Altissimo, che opera nelle anime prigioniere questa conoscenza, questa sofferenza, questa gioia (...) se la conoscenza di Dio dà all'anima del Purgatorio questa gioia inconcepibile, la conoscenza del proprio io – tanto contraria a Dio – è per lei una pura agonia; e siccome queste conoscenze crescono contemporaneamente, la gioia e la sofferenza oltrepassano ogni immaginazione": ivi, pp. 60-61.

<sup>46</sup> Intervento al colloquio di Vanves nel 1949 e pubblicato nel 1951 (cfr. nota 5). Il saggio comprende tre parti: dopo un confronto con il pensiero della Riforma (pp. 225-235) e con quello degli Orientali (pp. 236-248), Congar intitola la seconda parte del suo lavoro *Autocritica teologica* (pp. 248-260) e la terza parte *Ritorno alle fonti* (pp. 260-272).

nostra tradizione”.<sup>47</sup> Congar ritiene che l’ascoltare le richieste degli altri “può essere una efficace introduzione a quel lavoro di *ritorno alle fonti*, al quale la teologia è attualmente [nel 1949] invitata; e con un genere d’invito che si potrebbe declinare solo a prezzo di una fuga e quasi di una diserzione”.<sup>48</sup>

Secondo gli Orientali l’accento è messo non tanto sulla pena da espiare, una parte della quale potrebbe essere scontata anche sulla terra, quanto piuttosto su un processo di purificazione intrapreso nella Chiesa terrena per opera di Cristo e che si continua nell’al di là sino a quando l’economia presente cede il posto alla economia definitiva. A partire da un fondo comune, vi è tra Occidente e Oriente un modo differente di intendere la Redenzione, non tanto come soddisfattoria quanto come divinizzante e liberatrice, come restauratrice dell’immagine divina deformata. Nella seconda parte, dedicata all’autocritica teologica, prende in considerazione gli aspetti criticati dai teologi della Riforma e da quelli orientali: “non tanto contro il dogma, quanto piuttosto contro la teologia, e più precisamente contro la teologia scolastica”.<sup>49</sup> La principale critica che Congar muove alla tarda Scolastica è una eccessiva considerazione della “natura fisica delle cose”, quello che si potrebbe chiamare “cosismo”, per cui la teologia si è troppo orientata verso una ontologia o fisica dei *novissima*, nello stesso modo in cui si orientava verso una ontologia o fisica del Paradiso terrestre e dell’uomo allo stato di innocenza, perdendo di vista il loro rapporto con l’economia salvifica come con il loro *centro* e il loro *termine*.<sup>50</sup> Riprendendo una osservazione di A. Michel,<sup>51</sup> Congar fa rilevare che la dottrina sul Purgatorio ha avuto, in area occidentale, uno sviluppo che si potrebbe qualificare come *anormale*, nel senso che la teologia ha preceduto la dogmatizzazione, apportando molte precisazioni e descrizioni particolareggiate, rispetto alle quali i pronunciamenti dogmatici del Concilio di Firenze per il rapporto con i Greci e del Concilio di Trento per il rapporto con la Riforma, hanno nettamente *fatto marcia indietro*, prendendo le distanze da molte affermazioni correnti cui era giunta la teologia precedente. Le affermazioni dogmatiche propriamente dette sulla questione del Purgatorio sono a tutt’oggi di una “discrezione notevolissima”.<sup>52</sup> Non rientrano nella definizione della fede proprio quegli aspetti che più fortemente hanno segnato l’immaginario collettivo: il fuoco, il luogo, il tempo e quello che Congar chiama “una specie di vasta organizzazione di tortura”.<sup>53</sup> Molti testi dei Padri, della liturgia e di autori

---

<sup>47</sup> Y. Congar, *Il Purgatorio*, cit., p. 224.

<sup>48</sup> Ivi, p. 224.

<sup>49</sup> Ivi, p. 248.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 250-254.

<sup>51</sup> A. Michel, in *DTC*, XIII/1, coll. 1320-1321.

<sup>52</sup> Y. Congar, *Il Purgatorio*, cit., p. 255.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 236 e 256.

mistici parlano di fuoco,<sup>54</sup> che è per di più un'immagine molto biblica,<sup>55</sup> ma restano aperte le questioni su che cosa si debba intendere con l'immagine del fuoco e se si tratti di qualcosa di differente dal fuoco *metaforico* del giudizio.<sup>56</sup>

Riguardo alla dibattuta questione se il Purgatorio debba essere considerato un luogo vero e proprio, Congar fa osservare che si tratta di uno "stato" o "grado" *intermedio* più che di un luogo o di tempo. Per interpretare le metafore di luogo e tempo utilizzate per parlarne, propone di applicare il principio scolastico "di così grande profondità": *hoc quod facit situs in corporalibus, hoc facit ordo in spiritualibus*.<sup>57</sup> L'*ordine* qui evocato si definisce evidentemente in rapporto a Dio: l'Inferno è l'allontanamento definitivo da Dio, il Purgatorio è l'avvicinamento progressivo, il Paradiso è la vicinanza realizzata. Analogamente, anche per il tempo Congar propone un criterio qualitativo e non quantitativo che non obbedisce alle misure terrestri, poiché il tempo umano non è il tempo fisico.<sup>58</sup> Il tempo cristiano è un tempo lineare, che comporta un inizio ed una fine, non è il tempo circolare della reincarnazione:<sup>59</sup> le due diverse concezioni del tempo comportano due diverse concezioni della responsabilità.

Una certa concezione del Purgatorio, "immaginato da fantasie inconsciamente sadiche",<sup>60</sup> si oppone gravemente al movimento globale della rivelazione giudeo-cristiana: "Questo movimento mira all'interiorità; va dalle figure e dalle preparazioni esteriori a quelle realtà che sono nell'uomo".<sup>61</sup>

---

<sup>54</sup> Ch. de Seyssel, in *DS*, XII/2, coll. 2660-2663; A. Michel, *Feu du Purgatoire*, in *DTC*, V, Paris 1913, coll. 2246-2261.

<sup>55</sup> "Ora Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian e condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, l'Oreb. L'angelo del Signore gli apparve in una *fiamma di fuoco* in mezzo a un rovetto. Egli guardò ed ecco: il rovetto ardeva nel *fuoco*, ma quel rovetto non si consumava. Mosè pensò: 'Voglio avvicinarmi a vedere questo grande spettacolo: perché il rovetto non *brucia*?'. Il Signore vide che si era avvicinato per vedere e Dio lo chiamò dal rovetto e disse: 'Mosè, Mosè!'. Rispose: 'Eccomi!'. Riprese: '*Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa!*'. E disse: 'Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe'. Mosè allora *si velò il viso*, perché aveva *paura di guardare verso Dio*": *Genesi*, 3, 1-6.

<sup>56</sup> Molti autori affermano che si tratta dello stesso "fuoco" per l'Inferno e per il Purgatorio e che la differenza consisterebbe nel carattere temporaneo di quello del Purgatorio ed eterno per quello dell'Inferno, accentuando l'aspetto di espiazione e di pena. Ma altri autori tra cui Caterina da Genova e Giovanni della Croce identificano il fuoco del Purgatorio con quello del Cielo: "il fuoco che si unirà un giorno all'anima per glorificarla e quello che l'invade prima per purificarla sono un solo e identico fuoco d'amore": s. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, I, 19. Cfr. A. Michel, in *DTC*, XIII/1, coll. 1174, 1176-1178, 1189-1191; Y. Congar, *Il Purgatorio*, cit., p. 230.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 256 e 265-268.

<sup>58</sup> Ivi, p. 256. Si veda anche J. Le Goff, *Il tempo del Purgatorio (secoli III-XIII)*, in Id., *L'immaginario medievale*, cit., pp. 99-121 (il saggio *Il tempo del Purgatorio* è stato pubblicato in francese nel 1984 ed è quindi successivo a *La nascita del Purgatorio*).

<sup>59</sup> Commissione Teologica Internazionale, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, in *Temi attuali di escatologia*, cit., pp. 76-78; W. Kasper, *Reincarnazione e cristianesimo*, ivi, pp. 120-126.

<sup>60</sup> Y. Congar, *Il Purgatorio*, cit., p. 257.

<sup>61</sup> Ibid., ...

Nei decenni successivi la riflessione teologica ha spostato l'accento sulle *realità ultime* lette più in prospettiva cristologica che in prospettiva di giudizio: la "gloria" di Cristo non raggiunge il suo compimento che nel momento in cui il suo corpo "mistico"<sup>62</sup> è nella sua interezza glorificato con lui. La temporalità umana non è più connotata negativamente, ma acquista un valore positivo, e in particolare la memoria dell'esistenza terrestre nelle sue relazioni interpersonali. Il Purgatorio trova una nuova collocazione in questo orizzonte.<sup>63</sup>

Un saggio di Jean Guitton<sup>64</sup> del 1957 si apre con una indicazione di metodo: "forse nella Chiesa occidentale la meditazione del Purgatorio è stata alle volte turbata dall'immagine delle fiamme, ma per renderla meno cupa basterà riflettere un poco sull'insegnamento dogmatico della Chiesa, illuminato dalle esperienze dei mistici".<sup>65</sup>

Lo stesso Congar considera osservazione *molto giusta* quella di chi ha suggerito che tra le esperienze che più si avvicinano a ciò che possiamo immaginare del Purgatorio vi sono le purificazioni mistiche:

questa analogia gioverà senza dubbio a farci capire, o per lo meno a farci intravedere, come sia possibile che in Purgatorio possono stare insieme, contemporaneamente, le pene purificatrici e una profonda gioia. Gli scritti della mistica di Genova, s. Caterina, sono preziosi a questo riguardo.<sup>66</sup>

### **L'interpretazione mistica del Purgatorio di Caterina Fieschi Adorno**

Il rappresentante più significativo dell'interpretazione mistica del Purgatorio è certamente Caterina Fieschi Adorno (1447-1510). Il suo *Trattato del Purgatorio*<sup>67</sup> si

---

<sup>62</sup> M. de Certeau, *La fable mystique. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris 1982, si veda il capitolo "*Corpus mysticum*" ou le corps manquant, pp. 107-155, da cui citiamo (tr. it. *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, il Mulino, Bologna 1987).

<sup>63</sup> Per una sintesi su queste prospettive teologiche si vedano K. Rahner, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Edizioni Paoline, Alba 1969; J. Moltmann, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1971; J. Ratzinger, *Escatologia: morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979; G. Greshake, *Breve trattato sui Novissimi*, Queriniana, Brescia 1982; G. Frosini, *Aspettando l'aurora. Saggio di escatologia cristiana*, Ed. Dehoniane, Bologna 1994, bibliografia pp. 231-239; B. Sesboüé, *Dopo la vita. Il credente e le realtà ultime*, Ed. S. Paolo, Torino 1994.

<sup>64</sup> J. Guitton, *Riflessioni sul Purgatorio*, in *Il Purgatorio mistero profondo*, cit., pp. 33-41.

<sup>65</sup> Ivi, p. 33.

<sup>66</sup> Y. Congar, *Il Purgatorio*, cit., p. 258. Per l'interpretazione teologica del Purgatorio che Congar propone si vedano le pp. 260-272.

<sup>67</sup> Per una sintesi del pensiero teologico di s. Caterina da Genova sul Purgatorio si vedano U. [Bonzi] da Genova, in *DS*, II, coll. 299-315 e F. de Martinioir, *Catherine de Gênes ou la joie du Purgatoire*, Lattès, Paris 1995. La più ampia trattazione della dottrina mistica di Caterina si trova in *Bonzi I*, cit., pp. 59-618. La più recente edizione in italiano corrente è S. Caterina da Genova, *Trattato del Purgatorio e altri scritti*, a cura di T. Giuggia, Gribaudi, Milano 2000<sup>3</sup>.

discosta, come la *Commedia* di Dante,<sup>68</sup> dalle trattazioni sul Purgatorio dei più illustri teologi del medioevo quali Tommaso d'Aquino<sup>69</sup> e Bonaventura da Bagnoregio,<sup>70</sup> da quella di successivi teologi post-tridentini e soprattutto dalla predicazione divulgativa spesso infarcita di visioni e ritorni di anime.

Già un autore inglese del XIX secolo, F. W. Faber, annotava:

Prevalsero sempre nella Chiesa due diversi concetti del Purgatorio: l'uno è quello che si incontra nella massima parte della vita e delle rivelazioni dei santi italiani e spagnoli, nelle opere dei tedeschi del medioevo e nelle idee popolari del Purgatorio, nel Belgio, Portogallo, nel Brasile e altrove. L'altro è quello reso popolare da s. Francesco di Sales, benché egli l'abbia originariamente *attinto al trattato suo favorito di s. Caterina da Genova*. Nelle descrizioni del primo prevalgono la confusione, la violenza, il pianto, lo strido, i lamenti, l'orrore. Considera, e con verità, l'orridezza della pena del senso che è misteriosamente lasciata soffrire a quelle anime. Il fuoco è lo stesso fuoco dell'inferno, creato al solo ed espresso scopo di tormentare.<sup>71</sup>

L'origine storica della prima opinione è probabilmente dovuta all'autorità di Agostino, che afferma: "gravior tamen erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita".<sup>72</sup> Alcuni teologi, tra cui Bonaventura, pur sostenendo che la privazione, anche temporanea, del sommo bene è un grandissimo male, insegnano che la tristezza che ne consegue è però temperata dalla certezza del possesso eterno; alcune anime del Purgatorio soffrono pene più lievi di quelle che si soffrono in Terra.<sup>73</sup>

L'insegnamento ufficiale della Chiesa riguardo al Purgatorio si limita, come già ricordato, a due soli punti: l'esistenza del Purgatorio e la possibilità del suffragio da parte dei vivi in favore dei defunti.

---

<sup>68</sup> T. Barolini, *La "Commedia" senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale*, Feltrinelli, Milano 2003. Il capitolo V, pp. 142-172, è dedicato al paradigma del "Purgatorio", ove l'autrice percorre "il nuovo e mai non fatto cammino di questa vita/poema" come metafora di ciò che è essenzialmente il progetto della *Commedia*: il *desiderio*, il desiderio supremo di ritornare all'origine. Questo desiderio fornisce l'energia che muove il pellegrino lungo il suo cammino, un cammino che non ha mai percorso, dunque per definizione nuovo. Secondo la Barolini Dante descrive "una piramide di oggetti del desiderio".

<sup>69</sup> J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, cit., pp. 301-314.

<sup>70</sup> Ivi, pp. 282-289.

<sup>71</sup> F.W. Faber, *All for Jesus*, pubblicato in inglese nel 1853 (tr. it. *Tutto per Gesù, ovvero gli agevoli modi d'amor divino*, Pietro Marietti, Torino 1884, p. 390, numerose edizioni successive).

<sup>72</sup> S. Agostino, *In Ps. 37*, 3.

<sup>73</sup> S. Bonaventura, *IV Sent.* d. 20, p. 1, a. 1, q. 2; Bellarmino, *De Purgatorio*, l. II, cap. 14.

Caterina Fieschi Adorno, altri mistici<sup>74</sup> ed alcuni teologi attestano invece che l'amore<sup>75</sup> è la vera causa di ogni purgazione terrena ed ultraterrena. Nel *Trattato del Purgatorio* di Caterina si possono trovare punti di contatto con le crude descrizioni dei teologi citati, ma se il linguaggio può apparire simile, l'intera costruzione della Fieschi è centrata sul *fuochoso amore divino*. Fonte prima<sup>76</sup> del pensiero sul Purgatorio di Caterina da Genova è la sua esperienza ed in secondo luogo il contatto con l'ambiente francescano e domenicano a Genova e con gli ambienti umanistici della città ispirati da

---

<sup>74</sup> Specialmente Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e recentemente Mary Starkey-Greig (cfr. nota 45). Nella sua autobiografia Teresa d'Avila parla delle prime prove spirituali dopo un tempo di luce, utilizzando la metafora dell'oro nel *crogiolo* e dicendo esplicitamente che l'anima "purga la pena che dovrebbe subire in Purgatorio" (*Vida*, 20, 16). Nella Sesta Dimora evoca la pena che subisce l'anima per l'intenso *desiderio* dell'incontro e del possesso di Dio, pena che sente come una ferita d'amore, una "freccia di fuoco" ed afferma "di aver compreso come i tormenti dell'anima passano attraverso quelli del corpo" ed anche "che quelli del Purgatorio sono della *stessa specie*". Nel passaggio dalla Sesta alla Settima Dimora scrive: "(...) è in questo modo che ci si purifica in Purgatorio prima di entrare in Cielo; ma la sofferenza è così poca cosa rispetto ai favori di cui è arricchita, che a malapena è come una goccia d'acqua paragonata all'oceano" (*Moradas*, VI, 11, 3-6). Si veda D. Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Seuil, Paris 1991. Giovanni della Croce nella *Nocte oscura* (*Noche*, II, 6, 1-6) descrive le "notte dello spirito" con immagini e formule che evocano il Purgatorio, utilizzando anche la metafora della *ruggine* già utilizzata da Caterina da Genova (*Bonzi II*, cit., pp. 325-326). Per le somiglianze e dipendenze da Caterina da Genova si veda R. Garrigou-Lagrange, *Perfezione cristiana e contemplazione secondo s. Tommaso d'Aquino e s. Giovanni della Croce*, Marietti, Torino 1933, pp. 158-160; si vedano anche P. Miquel, in *DS*, XII/2, coll. 2661-2663; Ph. de la Trinité, *Épreuves spirituelles*, in *DS*, IV/1, coll. 911-925 e specialmente le coll. 923-925, dedicate al "Purgatorio in Terra".

<sup>75</sup> Jean Guittou scrive: "Lo stesso principio che è l'Amore eterno, è il fermento di quei tre stati che l'immaginazione chiama: *Cielo, Purgatorio, Inferno*. Ove non incontra una resistenza che si oppone al suo tocco, questa energia appare come *Luce* e dà *gioia*. Là dove gli si oppone una resistenza, appare come *Fuoco*. In un primo caso (ed è il Purgatorio) le resistenza è un resistenza passiva, come una specie di reumatismo dell'anima, dovuto alle sue malattie e alle sue debolezze, mentre nel secondo caso si tratta di una resistenza attiva, annidata nel centro dello spirito, amica del proprio male e ribelle. Il fuoco del Purgatorio è un fuoco di *gioia*, quello dell'Inferno un fuoco di *tormento*. L'Amore ci avvolge sempre: siamo noi che con il nostro atteggiamento verso di lui lo trasformiamo in *fuoco* o in *luce*": J. Guittou, *Riflessioni sul Purgatorio*, cit., pp. 38-39.

<sup>76</sup> "Il testo della *Vita* presenta segni di utilizzo di tematiche teologiche o mistiche legate a fermenti culturali coevi. Se è per ora impossibile verificare un discorso sulle fonti dell'*Opus Catherinianum*, si può in questa sede, a modo indicativo, seguire la traccia di alcune permanenze. In questo senso la presenza della tradizione dionisiana si manifesta in maniera più chiara che quella di altre". "Che le opere di Dionigi circolassero nell'ambiente di Caterina ci è attestato dalla stessa *Vita*, dove si dice che *Tommasina Fieschi*, discepolo della santa e poi religiosa *ha composto sopra l'Apocalisse e alcuna cosa sopra Dionisio Aeropagita e fatto altri belli devoti et utili trattati*. Un'altra discepolo della santa, Battistina Vernazza, mostra nessi con l'opera del certosino Hugo di Balma, *Theologia Mystica*, che ha avuto un importante ruolo nella diffusione delle tematiche dionisiane nella letteratura mistica": P. Fontana, *Celebrando Caterina*, cit., p. 41; per le tematiche dionisiane nell'opera di Caterina: *ivi*, pp. 41-46 ed anche *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Marietti, Genova 1996<sup>2</sup>, pp. 362-381.

dottrine platoniche e neoplatoniche. Anche sua cugina Tommasina Fieschi,<sup>77</sup> monaca domenicana, scrive alcune opere di carattere mistico di ispirazione molto vicina a quella di Caterina. Il trattato, come a noi pervenuto<sup>78</sup> secondo i diversi manoscritti,<sup>79</sup> corrisponde al capitolo 41 della biografia<sup>80</sup> ed è preceduto da un titolo riassuntivo dell'intero *Trattato* che istituisce un parallelo tra il Purgatorio quale Caterina lo soffre in vita e quello delle anime purganti: per *comparatione* con il fuoco divino che sente nel cuore e che purifica l'anima essa vede *interiormenti* e comprende come stanno le anime del Purgatorio per essere purificate prima di potersi presentare al cospetto di Dio.<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> U. Bonzi, *Fieschi Tommasina*, in *DS*, V, coll. 332-336; A.J. Schutte, *Fieschi Tommasina*, in *DBI*, XLVII, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1997, pp. 529-531; R. Soprani, *Vita della venerabile suor Tommasa Fiesca monaca domenicana*, per Benedetto Celle, Genova 1667; S. Mostaccio, *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448 ca.-1534)*, Olschki, Firenze 1999; Ead., *Delle "visitationi" spirituali di una monaca. Le lettere di Tommasina Fieschi OP*, in *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, a cura di G. Zarri, Viella, Roma 1999, pp. 287-311. Per il legame con Caterina Fieschi Adorno si veda U. Bonzi, in *DS*, II, coll. 319-320.

<sup>78</sup> U. [Bonzi] da Genova, *L'opus Catharinianum et ses auteurs. Étude critique sur la biographie et les écrits de sainte Catherine de Gênes*, in "Revue d'Ascétique et Mystique", XVI (1935), pp. 351-370. "La complessa genealogia dei manoscritti ed il testo stampato del 1551 se da un lato ci mettono in contatto con Caterina e l'ambiente che attorno a lei ruotava, dall'altro segnano il margine di una irraggiungibilità. Caterina non ha scritto. L'agrafia è in lei totale. Ha però insegnato e i suoi discepoli (ma anche direttori spirituali, non si insisterà mai abbastanza sull'ambiguità di questa situazione) hanno trasmesso in diverse redazioni manoscritte il suo insegnamento. La stessa pluralità delle redazioni indica l'irriducibilità ad un unico percorso interpretativo dell'esperienza mistica cateriniana e dell'esperienza di Caterina vissuta dai suoi discepoli": P. Fontana, *Celebrando Caterina*, cit., p. 31.

<sup>79</sup> Per la questione critica riguardante il *corpus catharinianum* si veda *Bonzi II*, cit., pp. 9-13. Il Bonzi, nell'edizione critica delle opere, pubblica sinotticamente tre manoscritti siglati Ms D<sup>x</sup>, Ms D e Ms A. Il manoscritto D<sup>x</sup>, risalente agli anni 1520-1525 circa, è attualmente il più antico manoscritto posseduto. Il manoscritto D è stato copiato nel 1671 dal protonotario Giovo, incaricato del processo di canonizzazione della santa. I più recenti studi ritengono che il manoscritto D<sup>x</sup> sia stato compilato per la figlia Battistina dal notaio Ettore Vernazza, discepolo di Caterina, anche se la copia a noi pervenuta non è scritta di suo pugno. Il Vernazza afferma inequivocabilmente di avere lui stesso *scritto e composto* il manoscritto, di cui il D<sup>x</sup> è probabilmente la trascrizione in bella copia, fatta eseguire, forse, dallo stesso compilatore. Il manoscritto A è databile attorno agli anni 1547-1548 e ritenuto da von Hugel il più vicino all'originale. L'*editio princeps* stampata a Genova nel 1551, con l'intento di dare al materiale cateriniano un assetto più chiaro e organico, in epoca tridentina, si discosta dai manoscritti originali. Cfr. nota 2 e S. Caterina da Genova, *Trattato del Purgatorio e altri scritti*, a cura di T. Giuggia, cit., pp. 5-9. Nel corso di questo lavoro citeremo sempre il manoscritto D<sup>x</sup> nella edizione critica di U. Bonzi.

<sup>80</sup> I manoscritti cateriniani comprendono 42 capitoli: la *Vita* (capp. 1-40), il *Trattato del Purgatorio* (cap. 41), il *Dialogo Spirituale* (cap. 42).

<sup>81</sup> "Como per comparatione de lo focho divino lo quale sentiva in lo chore, che purificava l'anima, vedeiva interiormenti et comprehendeiva como stano le anime in lo purgatorio, per purificarse avanti possano essere apresentate davanti lo conspecto de Dio in quella vita beata. Capitulo XXXXI": *Bonzi II*, p. 321.

In apertura del capitolo della *Vita*, poi stralciato come *Trattato*, Caterina enuncia il metodo e la fonte prima della sua dottrina, metodo esperienziale<sup>82</sup> ed introspettivo,<sup>83</sup> e subito dopo introduce il punto centrale di tutta la sua esposizione che è *lo fuochoso amore divino*: la *santa anima*, trovandosi ancora *in carne*, è posta *in lo purgatorio de lo fuochoso amore divino*, che brucia e purifica per permetterle che, passando da questa vita, possa *de subito* essere presentata al cospetto *de esso dolce Idio*.<sup>84</sup>

Qui Caterina afferma chiaramente il suo metodo: *comprendeiva per mezo di questo fuocho amoroso in l'anima sua, como stavano le anime de fideli in lo loco de lo purgatorio*. Oltre a questo riferimento esperienziale, legato alle sofferenze psicofisiche prodotte in lei dall'amor divino ed in particolare il tormento quasi insopportabile del calore che rendeva ardenti le sue carni,<sup>85</sup> due sono i fondamentali riferimenti che organizzano il suo discorso. In primo luogo le anime che sono in Purgatorio vi sono per *ordinatione di Dio* che ha fatto questo giustamente: *Et diceiva: le anime che sono in purgatorio non pono haveire altra electione che essere in dicto loco e questo per la ordinatione de Dio lo qualle ha facto questo iustamenti*.<sup>86</sup> In secondo luogo *un instincto naturale de Dio con l'anima*, e cioè un desiderio naturale della *fruitione de Dio*, poiché l'anima è stata creata per questo e trova una conformità unitiva con Dio, *la qualle conformità tira tanto a sé per instincto naturale de Dio* in modo tale che l'anima non

---

<sup>82</sup> M. de Certeau, *La fable mystique*, cit., si veda il capitolo *Le "je"*, *préface de "La science expérimentale"*, che prende in esame l'opera scritta da Jean-Joseph Surin nel 1663, pp. 245-256.

<sup>83</sup> Gli scritti di Caterina e di altri autori mistici spostano in ambito francamente *psichico* ciò che altri discorsi considerano in primo luogo fisico o corporeo. L'ambito sia dell'esperienza che della sua traduzione in linguaggio è quello della vergogna, della tristezza, del rimorso, dello strazio, delle pene d'amore e delle gioie legate al polo opposto di queste stesse esperienze, a volte estreme e problematiche. Per una diagnosi differenziale tra forme "patologiche" e forme "religiose" si vedano A. Vergote, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Seuil, Paris 1978; Id., *Interprétation du langage religieux*, Seuil, Paris 1974; D. Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi*, cit., specialmente "vie mystique et folie mystique", pp. 214-232; A. Godin, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, Le Centurion, Paris 1986; A. Dagnino, *La vita cristiana o il mistero pasquale del Cristo mistico*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988, specialmente "Il problema mistico moderno", pp. 763-778.

<sup>84</sup> "Questa sancta anima, ancora in carne trovandosi, posta in lo purgatorio de lo fuochoso amore divino, lo quale tutta la bruxava et purificava in quella anima tutto quello le podeiva trovare da purificare, aciò che pasando di questa vita podese de subito essere apresentata davanto lo conspecto de esso dolce Idio, comprendeiva per mezo di questo fuocho amoroso in l'anima sua, come stavano le anime de fideli in lo loco de lo purgatorio, per purgare ogni rubigine de macula de peccato che in questa vita ancora non aveseno purgato. Et così como lei posta in lo purgatorio amoroso de lo fuocho divino, stava unita ad esso divino amore et contenta de tuto quello operava in quella sua anima, così comprehendeva de le anime che sono in lo purgatorio": *Bonzi II*, pp. 320-323. Verso la fine del *Trattato* ripete: "Questa forma purgativa che vedo de le anime de lo purgatorio, *la sento in questo modo ne la mente, maxime da dui ani in qua più chiaramenti*, et ogni giorno la vedo et sento più chiara; imperoche vedo stare questa in questo corpo come in uno purgatorio, lo quale se conforma con quello a salvamento che lo corpo non muora, ma a la misura che possa suportare; et sempre va acrescendo per fino che mora": *Bonzi II*, p. 349.

<sup>85</sup> *Schizzo biografico*, in *Bonzi I*, cit., p. 56; Id., *Il misticismo di santa Caterina Fieschi*, in *Bonzi I*, pp. 324-353.

<sup>86</sup> *Bonzi II*, p. 323.

può dire a parole, come tante volte Caterina ripete, né con figure né con esempi capaci di *chiarire* come la mente comprenda *per interiore sentimento*.<sup>87</sup>

Questo tema del *desiderio naturale di vedere Dio* ha lungamente diviso i teologi. Muovendo dalla teologia agostiniana dell'inquietudine del cuore, fino a quando non riposa in Dio, il tema è stato affrontato da teologi e da spirituali, divisi tra una concezione di un desiderio innato considerato come capacità e potenzialità a ricevere una percezione senza che esista nella creatura una esigenza oppure come vera esigenza dalla quale scaturisce un diritto naturale. Quando la Fieschi parla di *instincto naturale* alla suprema felicità intende una reale capacità, innata nell'anima, di per sé inefficace se la grazia divina non interviene.<sup>88</sup>

La problematica del Purgatorio non era assente nella Genova della fine del secolo XV e della prima metà del XVI, ove circolavano testi che localizzavano geologicamente il Purgatorio. Paolo Fontana fa rilevare la totale estraneità del pensiero cateriniano alla localizzazione geologica del Purgatorio e sottolinea anche che “nessun influsso è stato esercitato sull'immaginario di Caterina dalla ricca produzione visionaria sull'oltretomba legata a Brigida di Svezia”<sup>89</sup> e che nei suoi scritti non compaiono mai rivelazioni “specifiche” sul Purgatorio o di anime purganti: “il distacco con la prassi visionaria precedente è netto”.<sup>90</sup> La più significativa distanza del testo cateriniano da molta letteratura e predicazione coeve è proprio quella sul “luogo” della purificazione: “si passa da una localizzazione geologica ad una anatomica”.<sup>91</sup> Il luogo della purificazione

---

<sup>87</sup> “Et perché talle anime purificate in tuto da ogni colpa et unite a Dio per volontà, vedendo chiaramente Idio secundo lo loro grado che Dio li fa cognoscere; et vedendo quello importa la fruitione de Dio, et che l'anima è stata creata per quello, et se trova una tanta conformità unitiva con esso suo Idio, la quale conformità tira tanto a sì per instincto naturale de Dio con l'anima, che non se li pò dire raxone, né figure, né exempli che siano sufficienti a chiarire questa cosa, como la mente sente in effecto e comprehende per interiore sentimento”: *Bonzi II*, pp. 331-332.

<sup>88</sup> È questo uno dei temi centrali della teologia mistica e vastissima è la bibliografia a questo proposito. Segnaliamo A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Gabalda, Paris 1927. Per una rilettura psicologica e psicoanalitica del *desiderio naturale di Dio* si veda A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, cit., pp. 135-159.

<sup>89</sup> P. Fontana, *Celebrando Caterina*, cit., pp. 32-33. Per la diffusione dell'opera di s. Brigida a Genova cfr. *ivi*, p. 33 e nota 18.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 38, che cita M. Bergamo, *L'anatomia dell'anima da François de Sales a Fénelon*, Il Mulino, Bologna 1991.

è interno, psichico e spirituale.<sup>92</sup> Per Caterina la pena del Purgatorio consiste nel forte contrasto nell'anima che desidera intensamente il possesso di Dio per inclinazione da un lato, ma che ne è privata dall'altro a causa delle pene che deve scontare. Questo produce nell'anima una insaziabile fame che la Fieschi descrive con un *exemplo*, con la metafora dell'*unico pane* capace di sfamare tutte le creature:<sup>93</sup> quanto più l'uomo si accosta a questo pane senza poterlo vedere, più si accende il suo *desiderio naturale* che *per suo instincto* è tutto rivolto verso quel pane in cui consiste la felicità. La certezza di non vedere mai quel pane sarebbe l'Inferno vero e proprio, *in quello puncto haveria lo inferno compito*.<sup>94</sup> Ma poco oltre Caterina afferma che *le anime de lo purgatorio hano dicta fame, perché non vedeno esso pane che se ne possano pascere, ma hano speranza di vederlo et in tuto saciarsene; perciò tanto stano in pena, quanto di esso pane non si pono levare la fame*.<sup>95</sup>

Nella stessa prospettiva dell'*exemplo* del pane, Caterina descrive per le anime del Purgatorio due operazioni che possono parere inconciliabili ma che sono invece per lei complementari.

La prima operazione<sup>96</sup> consiste dunque nel patire volentieri per la certezza della misericordia e per il desiderio di Dio che vuole salve le anime del Purgatorio. La seconda operazione è il *contentamento* che esse provano vedendo l'ordine di Dio e questa gioia cresce, poiché sono in grazia, man mano che si *acostano* a Dio.<sup>97</sup>

Ragione determinante della gioia delle anime del Purgatorio è che esse sono in tutto conformi alla *voluntà de Dio* e questo Caterina lo esprime con uno straordinario

---

<sup>92</sup> “Et diceiva: tute queste cose le vedo et tocho, ma non li so trovare vocabuli convenienti ad exprimere quello vorria dire. Quello ho dicto, lo sento operare dentro *spiritualmente*”: *Bonzi II*, p. 352. “Il processo di purificazione dell'anima nel *Trattato* anziché partire dall'aldilà per annunciarsi in questa vita attraverso l'apparizione di defunti, parte dall'esperienza mistica e dal cuore, nel duplice senso fisico e simbolico, come *analogatus princeps* del discorso. Per capire il Purgatorio ultraterreno, Caterina illustra la sua esperienza mistica. Rispetto alla ricchissima letteratura di visioni medievali, si ha qui una frattura netta. Non si visita l'aldilà per raccontarne i tormenti, i *mirabilia*, e prescrivere un cammino di purificazione o di conversione, ma si parte dall'esperienza mistica dell'*homo viator* per descriverlo. Il testo della *Vita* è quindi una descrizione dell'esperienza mistica come *inchoatio purgationis*, differenziandosi anche qui dalla descrizione, per altro usuale, della mistica come *inchoatio vitae aeternae*”: P. Fontana, *Celebrando Caterina*, cit., p. 39.

<sup>93</sup> “Uno exemplo se mi representa a la mente Se in tuto lo mundo non fuse se non uno pane, lo quale dovesse levare la fame a tute le creature et de vederlo solamenti la creatura si saciase; et la creatura, cioè l'homo, per natura quando he sano ha instincto de mangiare, sel non mangia e non se inferme et non posa morire, quella fame sempre crescerà imperoché quello instincto non li manca; se contenta che sa che quello pane solo la può saciare, ma non havendolo la fame non se po levare”: *Bonzi II*, p. 332.

<sup>94</sup> Ivi, p. 333.

<sup>95</sup> Ivi.

<sup>96</sup> “Io vedo quelle anime stare in le pene de lo purgatorio con la vista di doe operationi. La prima che patisseno voluntera quelle pene et li pare che Dio li habia facto grande misericordia a quello [che] meritano, vedendo quello [che] importa Dio”: ivi, p. 347.

<sup>97</sup> “L'altra operatione si è de uno certo *contentamento* che hano per vedeire la ordinatione di Dio con lo amore e misericordia che opera verso le anime, le qualle viste Idio le imprime in uno instante in quelle mente. Et perché sono in gratia, le pono capire como sono, secundo la sua capacitate; perciò li dano uno grande *contentamento*, chi non li manca mai, anzi li cresce per lo *acosto* de Dio”: ivi, p. 348.

paradosso: se esistesse un Purgatorio con pene più “intense” e più “celeri” le anime vi si butterebbero per impeto d’amore, *perciò l’anima chi vede questo, se trovasse uno altro purgatorio sopra quello, per poderse levare quello impedimento più presto, se li buteria dentro, tanto impeto ha l’amore, lo quale è conforme tra Dio e l’anima.*<sup>98</sup>

Si incontra qui un tratto rilevante del discorso sul Purgatorio che riguarda la sofferenza o la gioia di questo stato.<sup>99</sup> Si può affermare, un po’ semplificando, che gli autori morali, e spesso moraleggianti, accentuano la sofferenza, gli aspetti espiatori, per sé e per gli altri, e gli aspetti pedagogico-repressivi legati al timore di soffrire, mentre invece gli autori mistici o spirituali accentuano la gioia, o meglio la dialettica gioia-sofferenza.

Va da sé che la più frequente metafora che ricorre nel *Trattato* è quella del fuoco, detto *amoroso*.<sup>100</sup> Il *furor de fuocho de carità* che tira l’anima al suo ultimo fine, il *fuoch de amore*, con il quale Dio lega e attira a sé l’anima, sarebbe sufficiente ad annichilirla.<sup>101</sup> Spessissimo ricorre il verbo *vedo*, che non rinvia a nessuna visione o allucinazione, ma attesta una certezza che nasce dall’esperienza di *razi et lampi afocati*<sup>102</sup> che compiono due operazioni, quella della *purificazione* e quella dell’*anichilamento*. Ripetendo di non poter dire a parole quanto sperimenta, ricorre all’immagine del crogiolo<sup>103</sup> che separa l’oro puro dalle scorie, rendendolo *megliore: et tanto lo poteresi fundere che anichileresi in sé ogni imperfectione*. Così opera il fuoco divino nell’anima consumando ogni imperfezione e conducendola *a la perfectione de vintiquatro carati*.<sup>104</sup> Annichilimento non sta ad indicare una distruzione della soggettività o un annientamento della persona,<sup>105</sup> ma è metafora utilizzata dal linguaggio mistico per dire il desiderio e l’oggetto del desiderio, sempre mancante o *troppo* presente fino a poter essere distruttivo: *anichilamento* è metafora dell’esperienza psichica soggettiva e non è da intendere in senso ontologico.

---

<sup>98</sup> Ivi, p. 339.

<sup>99</sup> “Si che l’anime nel purgatorio hanno *contento* grandissimo e *pena* grandissima, e l’uno non impedisce l’altro”: ivi, p. 344; F. de Martinoir, *Catherine de Gênes ou la joie du purgatoire*, cit.

<sup>100</sup> *Bonzi II*, p. 322.

<sup>101</sup> Ivi, p. 337.

<sup>102</sup> “Vedo anchora che da quello divino amore verso l’anima, procede certi razi et lampi afocati, tanto penetrativi e tanto forti, che pare doverebeno anichilare non solum lo corpo, ma etiam l’anima se fosse possibile. Questi talli razi fano *doe operatione* in l’anima: la prima si è che *purifica*, la secunda che *anichila*”: ivi, pp. 339.

<sup>103</sup> Spesso ricorre l’immagine del crogiolo, dell’oro “che quanto più lo fondi tanto diventa migliore et tanto lo poteresi fundere che anichileresi”: ivi, pp. 339-340.

<sup>104</sup> Ivi, p. 340.

<sup>105</sup> J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 voll., Alcan, Paris 1937-1938.

Già il libro dell'*Esodo* lo esprimeva icasticamente: “Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo”.<sup>106</sup>

L'oggetto non è raggiungibile in sé, ma necessita di una mediazione che lo renda accessibile: “tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle ma il mio volto non lo si può vedere”.<sup>107</sup>

Caterina da Genova con un linguaggio tutto forgiato dalla sua esperienza, soggettiva ma messa alla prova dell'alterità, parla del tempo della purificazione, del tempo del desiderio, terribile e gioioso. Il combattimento interno tra *mente* e *corpo*<sup>108</sup> che tocca la sua *carne* e prende la forma di bruciature gialle come lo zafferano,<sup>109</sup> sia durante la vita che dopo la morte<sup>110</sup> e, specialmente prima della morte, la forma di malattia fa chiamare molti medici<sup>111</sup> al suo capezzale e le fa dire: “Questa mia non è infirmità che habbia bisogno di medicine”.<sup>112</sup> Questo combattimento<sup>113</sup> tra *parte spirituale* e *parte humana* fa

---

<sup>106</sup> *Esodo* 33, 20. C'è un *abisso* tra Dio e l'uomo, per cui l'uomo morirebbe *vedendo* Dio (*Esodo*, 19, 21; *Levitico* 16, 2; *Numeri* 4, 20) o *udendolo* (*Esodo* 20, 19; *Deuteronomio* 5, 24-26). Mosè (*Esodo* 3, 6), Elia (*1 Re* 19, 13) e anche i serafini (*Isaia* 6, 2-5) si velano la faccia davanti a Yahvè. Restando in vita dopo aver visto Dio si prova un sorpresa riconoscente (*Genesi* 32, 31; *Deuteronomio* 5, 24) o un timore religioso (*Giudici* 6, 22-23; 13, 22; *Isaia* 6, 5). Mosè ed Elia resteranno, insieme a s. Paolo (*2 Corinti*, 12, 1-6), nella tradizione cristiana, i rappresentanti eminenti della grande mistica. La visione faccia a faccia è riservata alla beatitudine del Cielo (*Matteo* 5, 8; *1 Giovanni* 3, 2; *1 Corinti* 13, 12).

<sup>107</sup> *Esodo*, 33, 21-23.

<sup>108</sup> “Se vedeiva in questa creatura lo paradizo in quella sua *mente* et lo purgatorio in quello suo *corpo* martirezato. Tute due queste operatione erano sopra lo naturale per la *grande extremità*. Et qui è manifesto che in questa *unione* con Dio de la sua purificata *mente*, et in lo tanto fuocho sentiva in la *humanità* che l'uno non levava l'altro, haveiva veduto *interiormenti* come stavano le anime in lo purgatorio, in lo *spechio* de la sua *humanità* e de la sua *mente*. Però de lo purgatorio dell'anime ne ha parlato distintamente di sopra. E così è passata e purificata nel purgatorio dell'amor divino”: *Bonzi II*, pp. 436-437.

<sup>109</sup> “Imperochè de molti ani avanti, avia intorno a lo chore, a la parte de fuora, tuto giano come safrano; et diceiva che sentiva in quello chore tanto focho sensibile, che se maravegiava podese vivere; chi denotava che quello divino fuocho tuta la bruxava”: *ivi*, p. 437.

<sup>110</sup> “Però quando è stata morta se hè veduto, et anchora se vede quello corpo tuto giano como zafrano, como era la parte de lo chore a denoxtare che quello fuocho divino se hè andato adilatando et bruxando tuta quella *humanità*”: *ivi*, p. 438.

<sup>111</sup> “Furono chiamati molti medici, li quali videno et tochorono lo polso et ogni altro segno per cognoscere la natura de la infirmità; e poi argumentando la sua infirmità, tuti d'acordio dicono che la sua infirmità era supranatura e che non se li podeiva fare alcuna cosa”: *ivi*, p. 433.

<sup>112</sup> *Ivi*.

<sup>113</sup> “Dise un giorno che li pareiva stare in aere et che la *parte spirituale* se seria voluta atachare a lo celo et tirarsi suso con l'anima; l'altra *parte humana* si seria voluta atachare a la terra da alcuna parte. Et pareiva che queste due parte *combatesseno* insieme, ma né l'una né l'altra podeivano fare altro salvo stare in aere, senza potersi atachare da alcuna parte et così ne l'una ne l'altra haveiva lo suo intento et tute due pareivano *arrabiate*”: *ivi*, p. 441.

patire la *humanità*, cioè la vita della *carne*, di cui la “malattia”<sup>114</sup> è, nel suo corpo,<sup>115</sup> la metafora.

La “malattia” di Caterina, lungamente descritta nel capitolo 42 della *Vita*, poi chiamato *Dialogo* tra *L’Anima*, *Lo Corpo* e *Lo Amore proprio*, non può non evocare ciò che Freud chiama il conflitto psichico e i sintomi che ne sono segno, fintanto che il conflitto non sia simbolizzato attraverso la parola; non a caso i mistici *dicono* dicendo di non poter dire, parlano con confessori e discepoli e soprattutto scrivono.

Il funzionamento psichico, come Freud lo propone, *media* il rapporto tra la *carne* e lo *spirito* nel campo del linguaggio e della parola, il campo dei soggetti desideranti, in cui inevitabilmente si pone la questione di quale Parola specifichi il genere umano.<sup>116</sup> Il rapporto del corpo, della *carne*, al racconto giudeo-cristiano della storia delle origini, quello del “giardino in Eden”<sup>117</sup> *perduto*, può essere pensato nell’ordine della rappresentazione come perdita, ma la mancanza<sup>118</sup> simbolica, che il racconto stesso della perdita fonda, sfugge all’immaginario. Freud ha ben colto che l’oggetto del desiderio è *perduto* radicalmente: è questo *impossibile* che fonda il desiderio ed è di questo *impossibile* che i mistici parlano, in modo da avvicinarsi *il più possibile* al grado zero, all’*anichilamento* nel linguaggio di Caterina.

Nel rapporto ai segni e ai sintomi del corpo isterico Freud è confrontato a ciò che non si sa e non si comprende, ma che parla nel corpo, di cui la *carne* è il luogo. Fa di questo il centro dell’apparato psichico, aperto da un lato a ciò che parla nell’uomo e nel mondo esterno e dall’altro alle realtà della sua attività immaginaria e delle sue rappresentazioni.

Il discorso di Caterina continuamente testimonia di una soglia, di un limite, di un inconoscibile cui l’“anima”<sup>119</sup> non ha accesso, testimonia anche della pericolosità di questa soglia che può essere mortifera, come attestano i testi biblici citati,<sup>120</sup> o che può volgersi in follia o malattia provocata dalla più feroce e più suicidaria ferita narcisistica.

---

<sup>114</sup> Ivi, pp. 433-467.

<sup>115</sup> “Et questa è quella operatione che Dio fa in questa ultima operatione de questo amore puro et necto per solo Dio. Le qualle [operazioni] sono tanto penetrative et afocate in l’anima, che lo corpo che se li trova datorno, pare che vada arrabiando, come chi fuse in uno focho grande che non lo lasseria mai stare quieto fino a la morte”: ivi, p. 343.

<sup>116</sup> J. Kristeva, *Au commencement était l’amour. Psychanalyse et foi*, Hachette, Paris 1985, si veda *Parole et sujet en psychanalyse*, pp. 9-20.

<sup>117</sup> *Genesi*, 2, 8-17; 3, 23-24.

<sup>118</sup> Nel seminario *Le Désir et son interprétation* (1959) J. Lacan propone i tre registri della soggettività: reale, simbolico e immaginario, e specifica le differenti categorie di mancanza che concernono il soggetto: la frustrazione (immaginario), la privazione (reale), la castrazione (simbolico). Si veda B. Vandermersch, *Manque*, in R. Chemama e B. Vandermersch (a cura di), *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse-Bordas, Paris 1998, pp. 238-240.

<sup>119</sup> M. de Certeau, *La fable mystique*, cit., si veda il capitolo *La fiction de l’âme, fondement des “Demeures”* (*Thérèse d’Avila*), pp. 257-273.

<sup>120</sup> Cfr. nota 105.

Il crogiolo<sup>121</sup> spesso evocato è possibilità di luce, calore e purificazione ed egualmente di *anichilamento* nel senso mistico del “perdersi” in Dio ma anche nell’inevitabile senso della possibile deriva patologica.

La rivelazione giudeo-cristiana, la Parola biblica, che produce e alimenta la fede di Caterina, cioè il fidarsi di quella Parola, la confronta al desiderio che attraversa ogni essere umano, anche come desiderio e godimento Altro,<sup>122</sup> di cui è testimone la sua parola, in una modalità soggettiva che la spinge fino all’estremo<sup>123</sup> del non-dicibile, di cui è traccia la narrazione a noi pervenuta dei discepoli.<sup>124</sup>

In modo analogo, nella esperienza della cura analitica, il desiderio del soggetto non può eludere il rapporto tra *carne* e *spirito* nella mediazione dell’apparato psichico, del dispositivo stesso della cura, della parola.

Nei due casi si tratta della stessa trama di un eguale desiderio: l’alternanza dei due movimenti che lo compongono confronta il soggetto ad una possibile trasformazione di un desiderio “pervertito” da un oggetto-immagine in un desiderio “convertito” dalla parola di un Altro, benché l’Altro come luogo del desiderio non sia il Dio della fede giudeo-cristiana.<sup>125</sup>

A partire dal momento in cui Freud introduce l’ipotesi delle pulsioni di morte, si serve volentieri del termine greco *Eros* per designare l’insieme delle pulsioni di vita che vi si oppongono. *Eros* è il dio greco dell’Amore, ma la risposta freudiana non si limita a questo, è più articolata e più sfumata e porta a distinguere *amore* e *desiderio*, anche partendo da una constatazione clinica, su cui Freud torna a più riprese: vi sono uomini che non possono desiderare la donna che amano né amare la donna che desiderano. In *Pulsioni e loro destini*<sup>126</sup> Freud si sofferma lungamente sul *destino* delle pulsioni

---

<sup>121</sup> “Lo oro quando è purificato per fino a vintiquattro carati, non consuma più per foco che li posi dare, perché non pò consumare, salvo la imperfectione de dicto oro. Così fa questo fuocho divino in l’anima, che Dio la tiene tanto a lo fuocho, che li consuma ogni imperfectione et la conduce a la perfectione de vintiquattro carati, ogniuna in suo grado. Et quando s’è purificata, resta tuta in Dio, senza alcuna cosa in lei propria, perché la purificazione de l’anima consiste in la privatione de noi in noi; ma lo nostro essere si è Dio, lo qualle poi che ne ha conducto a lui, cioè l’anima così purificata de vintiquattro carati, qualla anima resta *impassibile*, perché *non li resta più da consumare*”: *Bonzi II*, p. 340.

<sup>122</sup> Ch. Lacôte, *Jouissance*, in R. Chemama e B. Vanderersch (a cura di), *Dictionnaire de la psychanalyse*, cit., pp. 204-209 ; nella stessa voce le pp. 207-209 sono dedicate alla *Jouissance de l’Autre* ; A. Vergote, *Dette et désir*, cit., si veda *La jouissance mystique chez Thérèse d’Avila: érotisme déplacé ou libido sublimée?*, pp. 205-223.

<sup>123</sup> “Per questo me certifico per quello che ne ho potuto comprehendere per fino in questa vita, la quale mi pare di tanta *extremità* che atento [sento] che ogni vista de questa vita, ogni parola, ogni sentimento, ogni imaginatione, ogni iusticia, ogni verità, mi pare piuttosto *boxia* [bugia] che verità; et di queste parole resto più presto confusa che *satisfacta* de tali vocabuli, li qualli non trovo più *extremi*; per questo non li dico”: *Bonzi II*, pp. 336-337.

<sup>124</sup> I principali discepoli di Caterina sono Cattaneo Marabotto, Giacomo Carenzo, Tomaso Doria, Angelo Carletti da Chivasso, Bernardino da Feltre, Tommasina Fieschi, Ettore Vernazza e Battistina Vernazza: cfr. U. [Bonzi] da Genova, in *DS*, II, coll. 317-321.

<sup>125</sup> Per una sintetica trattazione sull’Altro del desiderio si veda *L’Autre du désir dans l’oeuvre de Jacques Lacan*, in D. Vasse, *L’Autre du désir et le Dieu de la foi*, cit., pp. 236-245.

<sup>126</sup> *O.S.F.*, VIII, Boringhieri, Torino 1976, pp. 13-35.

sessuali (trasformazione nel contrario, volgersi sulla persona stessa del soggetto, rimozione, sublimazione), ed è soltanto dopo questo articolato percorso che propone la specificità dell'amore: soltanto l'amore può essere trasformato nel suo contrario, con un'inversione di contenuto,<sup>127</sup> e cioè in odio. Un soggetto può odiare l'essere che amava e può anche avere dei sentimenti che mescolano un profondo amore e un odio non meno intenso per la stessa persona: è questo il senso più stretto che Freud dà alla nozione di *ambivalenza* che nasce dall'alienazione propria dell'amore. Per chi abdica, nella dipendenza amorosa, a ciò che gli è più proprio è comprensibile come l'odio possa accompagnare l'attaccamento passionale,<sup>128</sup> come la deriva patologica possa manifestarsi in modo dirompente, come il discorso mistico o pseudomistico possa diventare ancor più devastante proprio per l'*estremità* dell'esperienza e per la radicalizzazione delle due possibili derive.<sup>129</sup> Per rendere conto di questa alienazione, di quella inevitabile e di quella patologica, Freud introduce il ruolo del narcisismo<sup>130</sup> per il soggetto. Alcune sue affermazioni e la differenza che, nello scritto del 1914, stabilisce tra gli uomini e le donne sono certamente discutibili e diversamente proponibili, ma hanno il merito di evidenziare un innegabile tratto dell'amore, così presente nel linguaggio unilateralmente accentuato e assoluto dei mistici come *lotta all'Amor proprio*: l'apparente amore per l'altro può dissimulare un amore più reale per se stessi, il soggetto ama l'altro in quanto "a sua immagine" o in quanto gli rimanda una immagine gratificante di se stesso. Il soggetto è preso in un'immagine in cui si è costituito come totalità compiuta, in cui ha potuto riconoscersi ed amarsi. È in questo funzionamento che si radica la inevitabile dimensione narcisistica dell'amore umano,

---

<sup>127</sup> "La trasformazione di una pulsione nel suo *contrario* (in senso materiale [ossia l'"*inversione di contenuto*" di una pulsione, ivi, p. 22]) viene osservata in un caso soltanto: nella conversione dell'*amore in odio*. Poiché è particolarmente frequente che l'amore e l'odio si dirigono contemporaneamente sullo stesso oggetto, tale compresenza costituisce altresì l'esempio più significativo di *ambivalenza* emotiva. Il caso dell'amore e dell'odio acquista un interesse particolare per il fatto che non tollera di essere inquadrato nella nostra descrizione delle pulsioni. Non può sussistere alcun dubbio circa la relazione estremamente intima fra questi due opposti sentimenti e la vita sessuale; tuttavia ci rifiuteremo ovviamente di concepire l'amore come una sorta di pulsione *parziale* della sessualità, pari alle altre. Siamo piuttosto propensi a ravvisare nell'amore l'espressione degli *impulsi sessuali nella loro totalità*; ma anche così le cose non si aggiustano, e non si sa che significato vada attribuito al *contrario* (in senso materiale) di tali impulsi. L'atto di amare non è suscettibile di uno solo, ma di tre contrari. Oltre all'antitesi *amare-odiare*, vi è quella *amare ed essere amati* e inoltre *l'amare e l'odiare presi insieme* si contrappongono allo stato dell'indifferenza o della mancanza di interesse. La seconda di queste tre antitesi, l'amare e l'essere amati, corrisponde propriamente al cambiamento dell'*attività in passività* e può anch'essa essere ricondotta a una situazione di base com'è avvenuto nel caso della pulsione di guardare. Questa situazione di base consiste nell'*amare sé stessi*, ciò che per noi caratterizza il *narcisismo*. Ora, a seconda che sia sostituito con una persona estranea l'oggetto o il soggetto, si ha la *meta attiva dell'amare* oppure quella *passiva dell'essere amati*; di queste due mete l'ultima rimane vicina al narcisismo. Forse ci avviciniamo di più alla comprensione delle molteplici antitesi dell'amore se rammentiamo che la vita psichica è dominata in generale da tre polarità e cioè dalle antitesi: *Soggetto (Io) – oggetto* (mondo esterno); *Piacere – dispiacere*; *Attivo – passivo*": ivi, pp. 28-29.

<sup>128</sup> J. Hassoun, *Les passions intraitables*, Aubier, Paris 1993<sup>2</sup>, si vedano in particolare le pp. 71-95 dedicate alle passioni religiose.

<sup>129</sup> A. Vergote, *Dette et désir*, cit., pp. 165-184; 239-244.

<sup>130</sup> O.S.F., VII, Boringhieri, Torino 1975, pp. 443-472.

che non è però riducibile a questo soltanto, come ancora una volta, paradossalmente, riescono a *dire* i mistici parlando di un *impossibile* amore *puro* che tende a ridurre, fino all'*anichilamento*, l'*Amor proprio*.

In modo ancora più evidente che per il desiderio, ove l'oggetto mancante può essere sempre proiettato su uno schermo, come nel feticismo o nella perversione, l'amore non tende a un oggetto concreto o a un oggetto materiale, come ben mostrano le ripetute domande del bambino che non tendono ad ottenere gli oggetti che richiede, se non a titolo di segno, il segno dell'amore che il dono significa.

È nella domanda che si annodano *desiderio*<sup>131</sup> e *amore*. Le domande degli esseri parlanti, che non sono riducibili ad esseri di bisogno, inevitabilmente incontrano una insoddisfazione per il fatto stesso che la domanda deve confrontarsi con il linguaggio. Nel linguaggio mistico la soddisfazione e l'insoddisfazione, la presenza e l'assenza, la sofferenza della separazione, il desiderio di unione, l'amore e il godimento sono la trama stessa del desiderio e sono spinti al limite del *dicibile* con il ricorso alla metafora, all'ossimoro<sup>132</sup> ed al *dire* di *non poter dire: et diceiva: tute queste cose le vedo et tocho, ma non li so trovare vocabuli convenienti ad exprimere quello vorria dire*.<sup>133</sup>

L'oggetto del desiderio, o causa del desiderio, si presenta qui come il bene per cui "non c'è altro bene che possa pagare il prezzo per accedervi", fino a parlare di annientamento. Il bambino dipende fin dai primi giorni da un *altro* che, supponendo nel suo grido la domanda, lo fa entrare nel campo della parola e del linguaggio, ma il bambino accede al desiderio propriamente detto soltanto isolando la causa della sua soddisfazione e questo può avvenire soltanto se ne è frustrato, se cioè la madre, o chi per lei, nella soddisfazione della domanda permette che qualcosa di *perduto* o di *mancante* possa trovare una sua iscrizione psichica. Il desiderio funziona al di là della domanda e si confronta ad una mancanza di oggetto che lo costituisce come soggetto desiderante.

Il soggetto iscrive psichicamente la perdita dell'oggetto con la formazione di un fantasma che è la rappresentazione immaginaria dell'oggetto supposto perduto. Un taglio simbolico separa ormai il soggetto dall'oggetto perduto ed è questa divisione,

---

<sup>131</sup> J. Lacan ha dato particolare rilievo nella teoria analitica, che aveva accentuato il concetto di *pulsione* (*Trieb*), al concetto di *desiderio* (*Wunsch*), distinguendolo dai concetti di *bisogno* e di *domanda*. "Il bisogno mira a un oggetto specifico e si soddisfa con esso. La domanda è formulata ed è rivolta ad un altro; se riguarda ancora un oggetto, questo è per essa inessenziale, poiché la domanda articolata è essenzialmente domanda di amore. Il desiderio nasce dallo scarto tra il bisogno e la domanda; è irriducibile al bisogno, poiché non consiste in una relazione con un oggetto reale, indipendente dal soggetto, bensì con il fantasma; è irriducibile alla domanda, in quanto cerca di imporsi senza tenere conto del linguaggio e dell'inconscio dell'altro ed esige un riconoscimento assoluto": J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Bari 1968, pp. 116-117; P.C. Cathelineau, *Désir*, in R. Chemama e B. Vandermersch (a cura di), *Dictionnaire de la psychanalyse*, cit., pp. 92-96; A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, P.U.F., Paris 1984, pp. 103-232, l'autore prende in considerazione il desiderio inconscio, il desiderio e il soggetto, il desiderio e l'oggetto.

<sup>132</sup> C. Ossola, 'Apoteosi e Ossimoro'. *Retorica della 'Translazione' e retorica dell' 'Unione' nel viaggio mistico a Dio: testi italiani dei secoli XVI-XVII*, in "Rivista di storia e letteratura religiosa", 13 (1977), pp. 47-103.

<sup>133</sup> *Bonzi II*, p. 352.

questo taglio che è costitutivo del desiderio. Il linguaggio, introducendo un non riducibile taglio tra significato e significante, confronta il soggetto ad un'*altra scena*,<sup>134</sup> ad un Altro.<sup>135</sup>

Tra le possibili derive patologiche dei mistici e le possibili riuscite, tra amore e desiderio, è obbligatorio confrontarsi ai possibili destini freudiani delle pulsioni ed in particolare a uno, cioè alla sublimazione.<sup>136</sup> La sublimazione, a volte considerata un'entità teorica secondaria, è però un concetto e uno strumento cruciale sia per la teoria che per la pratica analitica: cruciale<sup>137</sup> perché situato all'incrocio di differenti elaborazioni quali la teoria metapsicologica della pulsione, la teoria dei meccanismi di difesa dell'Io e la teoria lacaniana della Cosa.<sup>138</sup>

Lacan definisce la sublimazione come ciò che "eleva un oggetto alla dignità della Cosa": questo significa che l'oggetto *eletto* abbandona il suo carattere spontaneamente narcisistico per prendere il posto della Cosa.<sup>139</sup> La Dama nell'amor cortese o l'opera d'arte sono oggetti di questo tipo. L'oggetto, che nella sublimazione viene a situarsi al posto della Cosa non è la cosa, ma è segnato da un tratto che lo caratterizza come Altra cosa. L'arte ha la funzione di riprodurre l'apparizione *ex nihilo* del significante, e dunque della Cosa come perduta, ed in questo senso è *creazione*.

---

<sup>134</sup> A. Green, *Scène de théâtre et Autre scène*, in *La sublimation : les sentiers de la création*, a cura di D. Anzieu, Tchou, Paris 1979, pp. 245-257.

<sup>135</sup> "Et c'est à quoi répond notre formule que l'inconscient est discours de l'Autre. Mais en y ajoutant que *le désir de l'homme est le désir de l'Autre*, où le *de* donne la détermination dite par les grammairiens subjective, à savoir que c'est en tant qu'Autre qu'il désire (ce qui donne la véritable portée de la passion humaine). C'est pourquoi la question *de l'Autre* qui revient au sujet de la place où il en attend un oracle, sous le libellé d'un: *Che vuoi?* que veux-tu? est celle qui conduit le mieux au chemin de son propre désir" : J. Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir*, in *Écrits*, Paris 1966, pp. 814-815 (tr. it. *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, 2 voll.). Si veda anche J. Lacan, *Le désir et son interprétation*. Séminaire 1958-1959, inedito, trascrizione presso Association Lacanienne Internationale, Paris 1994.

<sup>136</sup> J. Laplanche, *La sublimation* (Problématiques III), P.U.F., Paris 1980; *La sublimation*, a cura di D. Anzieu, cit.

<sup>137</sup> J.-D. Nasio, *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Payot, Paris 1992 (tr. it. *Spiegazione di 7 concetti cruciali della psicoanalisi*, Edizioni scientifiche Ma.Gi, Roma 2001, cap. IV, *Il concetto di sublimazione* pp. 115-134 da cui citiamo).

<sup>138</sup> B. Vandermersch, *Chose (la) (das Ding)*, in R. Chemama e B. Vandermersch (a cura di), *Dictionnaire de la psychanalyse*, cit., pp. 54-56. Nello scritto del 1956 *La cosa freudiana o Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi* (tr. it. in J. Lacan, *La cosa freudiana e altri scritti. Psicanalisi e linguaggio*, Einaudi, Torino 1979<sup>4</sup>, pp. 179-220) Lacan non fa un esplicito riferimento a *das Ding*, ma al latino *res*: di che *cosa* è questione in psicoanalisi, mettendo l'accento sull'esperienza dell'inconscio strutturato come un linguaggio (*rebus*). È nel seminario "L'etica della psicanalisi" (1959-1960) che Lacan introduce *la Cosa* a partire da *das Ding* di Freud. Ripercorrendo, nel seminario, alcune etiche che hanno segnato la storia dell'umanità, Lacan afferma che il passo fatto da Freud è di mostrare che non c'è sommo bene e che il sommo bene è *das Ding*, la madre, un oggetto proibito. La *Cosa* è perduta in quanto tale, è il *reale* al di là di tutte le rappresentazioni che il soggetto può farsi. L'interdizione dell'incesto, benché universale, è sempre presa in una serie di altre prescrizioni (il Decalogo nella nostra cultura) che suscitando altri desideri sicuramente in rapporto con la *Cosa*, ma *a distanza*, ha la funzione di preservare la parola (anche nella trasgressione). Lo spazio della *Cosa* è quello della creazione, della sublimazione in senso freudiano e attraverso questa via è possibile una incursione *al di là del principio di piacere*.

<sup>139</sup> In A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, cit., le pp. 215-227 sono dedicate alla *Cosa* e al *godimento*.

Una delle caratteristiche delle opere create tramite sublimazione è che esse sono oggetti privi di finalità pratica e rispondenti a ideali sociali elevati, soggettivamente interiorizzati sotto forma di ideale dell'Io del creatore,<sup>140</sup> ma la specificità di produzioni intellettuali, scientifiche e artistiche, elaborate grazie alla forza sessuale di una pulsione sublimata, risiede soprattutto nella loro qualità di oggetti immaginari. Queste opere immaginarie della sublimazione sono capaci di produrre due effetti principali nello spettatore: lo abbagliano tramite il loro fascino e suscitano in lui lo stesso stato di passione sospesa e di desiderio sospeso che ha indotto l'artista a generare l'opera:

Elevare l'oggetto narcisistico alla dignità della *Cosa* vuole perciò dire che l'impronta dell'Io del creatore, oggettivata nell'opera d'arte, ha aperto nell'altro l'intollerabile dimensione di un desiderio di desiderio, di un desiderio in sospeso senza alcun oggetto assegnato.<sup>141</sup>

Caterina affermando che non v'è *contentamento*<sup>142</sup> che si possa paragonare a quello di un'anima del Purgatorio, pone *d'emblée* la questione del desiderio e pone congiuntamente la questione della sublimazione, evocando la Cosa nella quale "consiste tutto lo contentamento".

Qualunque siano le prove o i *fochi*<sup>143</sup> incontrati nella traversata dei diversi stati, ed anche a causa di questi stati, Caterina sta ferma nella certezza che l'azione di Dio sull'anima è così forte che essa si *anichila* e resta tanto trasformata in Dio da non desiderare altro che Dio: *la liga e tira a sù con uno certo fuocho de amore, lo qualle*

---

<sup>140</sup> J. Chasseguet-Smirgel, *Sublimation et idéalisation*, in *La sublimation*, cit., pp. 299-314; A. Vergote, *Dette et désir*, cit., si veda *Idéalisation, refoulement et culte du désir béant*, pp. 187-192.

<sup>141</sup> J.-D. Nasio, *Spiegazione di 7 concetti cruciali della psicoanalisi*, cit., p. 132.

<sup>142</sup> "Non credo sia *contentamento* di comparare a quello de una anima de lo purgatorio, excepto quello de li santi de lo paradiso. Et ogni giorno questo *contentamento* cresce per lo *conresposo* [corrispondenza] de Dio in esse anime lo qual le cresce imperochè consuma ogni giorno lo impedimento de dicto *conresposo*": *Bonzi II*, p. 325.

<sup>143</sup> J. Laplanche, *La sublimation*, cit. : *Feu et sublimation*, pp. 142-167.

*seria suficiente ad anichilare l'anima chi è immortale. Et fa che l'anima sta tanto transformata in esso suo Idio, che non sa che sia altro che Dio.*<sup>144</sup>

Ciò che fa la differenza è che, per lei, non si tratta di solo immaginario, ma di *puro* reale.

---

<sup>144</sup> Citiamo l'intero paragrafo: "Tute queste cose sono dicte a comparatione de quello ne sente questa mente, sono niente, imperochè vedo conformità sì grande de Dio con l'anima che como la vede in quella purità, como la ha creata, li dà uno certo tiramento, cioè risguardo unitivo, con lo qualle la liga e tira a sì con uno certo fuocho de amore, lo qualle seria suficiente ad anichilare l'anima chi è immortale. Et fa che l'anima sta tanto transformata in esso suo Idio, che non sa che sia altro che Dio. Et continuamenti la va tirando et afocando, et mai non la lascia perfino che la conduca a quello essere dove è uscita, cioè in quella pura nectesa che fu creata" (*Bonzi II*, p. 337). La quasi totalità dei teologi e degli autori spirituali ritiene che la beatitudine eterna sia colmante, ma Gregorio di Nissa, Guillaume de Saint-Thierry ed alcuni altri autori ammettono l'esistenza di un progresso nella partecipazione ai beni divini nel seno stesso della beatitudine (*epectasi*). Scoto Eriugena a sua volta, sostenitore della tesi della assoluta non conoscibilità dell'essenza divina, ha interpretato in questo senso la tenebra dionisiana: Dio si comunica alle creature attraverso delle *teofanie* sempre più perfette che permettono allo spirito divinizzato di continuamente approssimarsi senza mai raggiungere Dio nella sua essenza infinita e incomprensibile. Questa tesi contraddice alcune affermazioni della Scrittura che orientano verso una concezione della beatitudine come riposo, *sabbat*, completamento. La maggior parte degli autori interpretano il tema del perfezionamento–progresso limitatamente allo stato di *via* in questa vita; questa concezione è classica tra gli autori spirituali che vedono nel progresso incessante la legge di crescita e purificazione su questa Terra, con un prolungamento in *Purgatorio*. In Occidente anche s. Agostino aveva affermato questa misteriosa coesistenza di *desiderio* e di *possesso*: "Semper satieris, et nunquam satieris, (...) nec fastidium erit, nec fames" (*In Iohannis evangelium*, 3, 21). Si vedano P. Deseille, *Épectase*, in *DS*, IV/1, Paris 1960, coll. 785-788; J. Daniélou, *Mystique de la ténèbre chez Gregoire de Nysse*, in *DS*, II, Paris 1953, coll. 1872-1885, le coll. 1882-1885 sono dedicate all'*epectasi*, termine ripreso da Gregorio di Nissa: mentre per i Greci la perfezione era sinonimo di compimento, per Gregorio consiste, sulla terra e nell'eternità, in un progresso e in una tensione senza fine illustrati dalla metafora paolina: "Non però che io abbia già conquistato il premio e sia arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo, perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo. Fratelli, io non ritengo ancora di esservi giunto, questo soltanto so: dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere" (*Filippesi*, 3, 12-13). Ringrazio Lisa Cremaschi per la segnalazione del tema dell'*epectasi* e ringrazio Sara Badano per l'aiuto determinante nella redazione di questo lavoro.

## Summary

Nelle interpretazioni teologiche, e soprattutto nella predicazione e nell'immaginario collettivo del purgatorio, sono prevalsi gli aspetti di *espiazione* e *soddisfazione* della *pena* visualizzati con le immagini del fuoco che hanno fatto scrivere a Yves Congar che certe rappresentazioni sono da considerare “una specie di vasta organizzazione di tortura”. Alcune di queste interpretazioni invece hanno meritato l'elogio di Jacques Le Goff che parla di sfumatura, di giustizia/giustizia, di misura, di *ragionevole purgatorio* e di speranza.

Nella prima parte dell'articolo sono prese in considerazione le interpretazioni e le formalizzazioni teologiche del purgatorio, riprendendo i pronunciamenti di Innocenzo IV del 1254 e del Concilio di Lione del 1274 ma dando più ampio spazio alle evoluzioni successive, tridentine (1547 e 1563) e postridentine fino ai nostri giorni, tenendo conto che il lavoro di Le Goff si dà come limite cronologico il giubileo del 1300. Le affermazioni dogmatiche propriamente dette sono di una “discrezione notevolissima” e riguardano soltanto l'esistenza del purgatorio ed i suffragi. Nella seconda parte dell'articolo viene preso in considerazione il capitolo 42 della *Vita* di Caterina Fieschi Adorno denominato *Trattato del Purgatorio*. Nell'interpretazione mistica della Fieschi il purgatorio viene compreso e descritto a partire dalla sua esperienza fisica e psichica, con un metodo esperienziale ed introspettivo. Il *fuoco* del purgatorio è nella sua *parola*, trasmessa dai discepoli, il *fuochoso amore divino* che brucia e purifica con un *contentamento* che può essere paragonato soltanto alla gioia dei santi in paradiso. L'analogia tra purgatorio e purificazioni dei mistici fa intravedere un *altro* purgatorio in cui coesistono la metafora del *fuoco* purificatore, *la più intensa gioia* e *il più ardente desiderio*, anche leggibili con le elaborazioni freudiane e lacaniane sull'*amore* e sul *desiderio*.

**N. B.** Il summary è di **1618 caratteri**.

Se è troppo lungo e deve essere ridotto, si può eliminare la prima parte, separata dal resto del testo con uno stacco.

La versione ridotta del testo è di **1315 caratteri**.

## **Curriculum**

Costantino Gilardi, Dottore in teologia, Psicologo, Psicoterapeuta.

Membro ordinario della “Association Lacanienne Internationale”.

Ha pubblicato articoli e contributi in riviste ed in opere collettive nazionali ed internazionali di carattere clinico e teorico.