

Articoli/Articles

MEDICINA E RELIGIONE NELL'OPERA  
DI JOHANN NEPOMUK RINGSEIS (1785-1880)\*

UGO D'ORAZIO  
Institut für Geschichte der Medizin  
Fu Berlin, D

SUMMARY

*MEDICINE AND RELIGION IN THE WORK  
OF JOHANN NEPOMUK RINGSEIS*

*Johann Nepomuk Ringseis (1785-1880), professor of medical clinic at the University of Munich, claimed in his System of Medicine (1841) that medicine should be founded like all sciences, in the traditional (catholic) doctrine of Revelation. He maintained the origin of disease from the original sin and the therapeutic efficacy of prayers and sacraments. The article shows, how he tried to give a scientific explanations of such effects and how his particular philosophical premises nevertheless made him possible not to abandon in practice the traditional methods of medical treatment.*

1. Il personaggio

*Ringseis è una delle figure più detestate della storia della medicina, che prova un autentico piacere nell'esecrarlo come medico e come uomo<sup>1</sup>. È difficile contestare quest'osservazione di Nelly Tsoyopoulos, se si prendono in considerazione i giudizi che si susseguono nei manuali di storia della medicina tedeschi dalla fine del XIX secolo. Hirsch parla nel 1893 di una filosofia medica che sfiora di poco i confini della follia; del System, l'opera principale di Ringseis, viene detto che essa nelle sue fantastischerie filosofico-misticizzanti, le quali quasi arrivano ai limiti della malattia mentale, ricorda i momenti più bui dell'oscurantismo medico<sup>2</sup>. Julius Pagel lo menziona pochi anni più tardi come la vivente dimostrazione delle pazzie, di cui i medici alla fine del XVIII ed all'inizio del XIX secolo si sono resi colpevoli<sup>3</sup>. Neuburger gli*

*Key words:* Ringseis - Religion and Medicine - Parasitism (pathological)

attribuisce nel 1903 una *terapia magico-teurgica*, come l'avevano praticata un tempo i Rosacroce, in quanto tardivi successori del *paracelsismo*<sup>4</sup>. Particolarmente accanito fu il danese Julius Petersen che nel 1877, in pieno *Kulturkampf*, dedicò a Ringseis la sezione relativa alla *teurgia cattolica* all'interno di un capitolo sulle *tendenze mistiche nella medicina: di certo la sua terapia infallibile deve aver agito potentemente sugli ingenui cattolici*. Fortunatamente, si legge poco oltre, un simile sistema non avrebbe saputo resistere alle tempeste politiche dell'epoca: *fino a che esso non precipitò dalla sua altezza, assieme a tutta la gerarchia e al vecchio re bigotto, durante la rivoluzione del 1848, che gli intrighi di Lola Montez contribuirono ad accelerare*<sup>5</sup>.

Di quali delitti si è macchiato Ringseis per meritarsi un trattamento simile? Innanzitutto, il fatto di essere una figura di maggior spicco nella Monaco dell'età della Restaurazione, profondamente influenzato dal (tardo) romanticismo misticheggiante di Franz von Baader e Joseph Görres, non lo ha certo messo in buona luce presso una storiografia medica profondamente obbligata verso il credo scienziata dell'Ottocento<sup>6</sup>. La sua vicinanza alla politica restauratrice di Luigi I di Baviera (1825-1848), del quale era confidente e medico personale, per non dire delle sue esplicite prese di posizione a favore del mantenimento della censura politica o della decima ecclesiastica, gli ha alienato ogni possibile simpatia da parte della storiografia liberale<sup>7</sup>. Il fanatico ultramontanismo cattolico, che lo portò fra l'altro nel 1827, quale Consulente per gli affari medici presso il Ministero degli Interni, a restituire l'assistenza infermieristica nell'Ospedale Generale di Monaco agli ordini religiosi femminili, contribuì a screditarlo ulteriormente in area protestante<sup>8</sup>. Il patriottismo bavarese e l'ostilità all'opzione piccolo-tedesca non fecero che accelerarne l'emarginazione nella Germania di Bismarck dopo il 1870. Infine, il fatto di aver continuato a tenere lezioni in latino fino al 1836, quando fu costretto a passare al tedesco per non essere gli studenti più in grado di seguirlo, e lo stile impregnato di retorica ne fanno una figura antiquata e di difficile lettura: persino i ritratti rimasti si segnalano per un'espressione poco accattivante<sup>9</sup>.

La colpa principale di Ringseis è però un'altra: essa non deriva né dal suo stile personale, né dal suo ruolo politico o dalle sue

opinioni religiose ma è direttamente inerente alla sua attività scientifica. Ringseis ha preteso, in maniera compiuta nel suo *System der Medizin* apparso nel 1841<sup>10</sup>, di collegare strutturalmente l'intero sapere medico alla dottrina cristiana, quale essa veniva tramandata all'interno della chiesa cattolica romana, in base alla convinzione che *la medicina, come tutte le scienze, abbia i suoi principi nella dottrina tradizionale della Rivelazione*<sup>11</sup>. L'intera patologia venne fondata sull'assunzione che la malattia fisica, non altrimenti dalla malattia morale, fosse una conseguenza del peccato originale. Più sconcertanti furono però le conseguenze tratte in campo terapeutico. Tutte le pratiche religiose cui era stata attribuita la facoltà di ristabilire la salute dell'anima vennero ora dichiarate, con deduzione stringente, capaci di restituire anche la salute del corpo: in particolare la preghiera, i sacramenti ed i sacramentali<sup>12</sup>. Un'intera gamma di riti che andava dalla confessione fino all'esorcismo si trovò ad avere un posto di rilievo in un sistema di patologia e terapia medica, il cui autore insegnava in una pubblica università, dirigeva la seconda clinica medica del più grande ospedale cittadino e deteneva dal 1826 la carica di *Obermedizinalrat*, (supremo consigliere medico), presso il Ministero degli Interni. Ringseis dava legittimazione scientifica, nella misura in cui discorsi elaborati in determinati contesti e luoghi ricevono il nome di "scienza", ad una prassi religiosa cui certamente si faceva da tempo ricorso a scopo terapeutico, ma che era stata sempre accuratamente distinta dal sapere "scientifico" propriamente detto. Lo scandalo sollevato dalla comparsa del *System*, scandalo del quale l'atteggiamento della storiografia non è che la prosecuzione, non derivava dalla maggiore o minore plausibilità delle posizioni sostenute, ma dal fatto di avere violato, attraverso la confusione di piani differenti, le regole del gioco del discorso della scienza.

Sulla base di queste considerazioni, è ragionevole pretendere che la figura di Ringseis debba meritare in futuro un'attenzione ben maggiore di quella che finora gli è stata riservata<sup>13</sup>. Un quadro d'insieme delle sue attività supererebbe certamente i limiti del presente articolo, dovendo comprendere anche il suo ruolo istituzionale e la sua posizione all'interno della storia del movimento romantico e dell'ultramontanismo cattolico: i quattro vo-

lumi dell'autobiografia danno un'idea più che sufficiente della complessità del personaggio<sup>14</sup>. Nelle pagine che seguono intendo concentrarmi su quello che resta pur sempre il suo aspetto più stridente, vale a dire l'articolazione dei rapporti fra medicina e religione in un unico edificio sistematico. L'ipotesi di partenza è che l'attribuzione di poteri terapeutici alle tradizionali pratiche sacramentali ed espiatorie del cattolicesimo sia un gesto troppo impegnativo per poter essere liquidato come un'espressione di incontrollato zelo religioso. L'indagine non nasconde una certa intenzione revisionistica; i risultati dovrebbero mostrare che le debolezze di Ringseis paradossalmente provenivano forse più da un difetto, che da un eccesso di zelo.

## 2. Gerarchia versus analogia.

Di primo acchito, il rapporto fra sapere scientifico e sapere rivelato in Ringseis sembra configurarsi secondo lo sperimentato modello gerarchico di ascendenza medioevale: *philosophia ancilla theologiae*. Ringseis fa precedere la parte strettamente medica del suo manuale (patologia e terapia generale) da una *propedeutica* - che peraltro occupa quasi un terzo dell'intero volume - in cui egli, dopo aver preso le mosse dagli attributi di Dio e dal suo rapporto con la creazione, passa ad un'analisi del mondo inorganico (cristalli, minerali) e degli *organismi parziali* (vegetali ed animali) per arrivare infine all'uomo, *organismo perfetto* che riassume in sé tutte le precedenti organizzazioni biologiche. La gerarchia del sapere corrisponderebbe alla gerarchia degli oggetti. Più inquietante è il fatto che Ringseis sembri associarvi anche una gerarchia degli individui che se ne occupano. In una nota egli precisa di aver letto la parte propedeutica al suo amico professore di teologia Heinrich Klee, *con la preghiera di segnalarmi quei passaggi che potessero contraddire il dogma*. L'esame venne superato con successo: non solo Klee non trovò nel testo nulla da biasimare, ma osservò anzi che vi si sarebbe riferito più spesso in una nuova edizione della sua dogmatica<sup>15</sup>.

Klee, che al momento della pubblicazione del *System* era scomparso già da un anno, non fece in tempo a mantenere la promessa: la sua *Katholische Dogmatik*, che si era vantata della propria *direzione autenticamente conservatrice*<sup>16</sup> avrebbe proba-

bilmente saputo trarre profitto dal sistema di Ringseis. Non è detto, tuttavia, che una volontaria richiesta di *imprimatur* da parte di Ringseis sia da intendersi senz'altro come un segno di debolezza: in un'università che nel 1838 aveva vietato ai suoi professori di tenere lezioni di filosofia della religione al di fuori della facoltà teologica, costringendo lo stesso Schelling a interrompere parte dei suoi corsi, discettare sulla personalità trinitaria di Dio in un corso di clinica medica poteva al contrario essere la spia di una grande libertà di manovra<sup>17</sup>. Proprio la prima metà dell'Ottocento aveva assistito alla massima fioritura di una "teologia laica", non-professionale, alla quale Franz Schnabel attribuiva addirittura *l'inizio del più generale rinnovamento della teologia cattolica in Germania*<sup>18</sup>. Nel caso di Ringseis, tuttavia, il rapporto con il sapere rivelato è più sottile. Al meglio lo si coglie definendolo non *gerarchico*, bensì *concentrico*. Per comprenderlo, è necessario richiamare qui brevemente la sua ontologia.

Fin dalla prima pagina della propedeutica apprendiamo essere la realtà nient'altro che un unico, grande *organismo universale* (*System*, p.33), del quale non è possibile comprendere una parte isolata senza avere presente tutte le altre: *Il singolo, il particolare è possibile e comprensibile solo attraverso il tutto*; tutte le cose sono interdipendenti, *bisognose* (p.36) l'una dell'altra. Tale organismo si compone a sua volta di infiniti piani di realtà ovvero - come Ringseis preferisce - di infinite *sfere* o *circoli* che si sovrappongono e si compenetrano (*durchdringen*) gli uni negli altri (p. 34). Il cristallo, ad esempio, si comporta come un oggetto denso nei confronti dell'elettricità, ma come uno poroso nei confronti della luce, trattandosi di due piani distinti di realtà: *L'affermazione della fisica, che due oggetti non possano occupare lo stesso luogo, è vera solo per oggetti della stessa sfera* (p.35). Attraverso questa proliferazione di sfere concentriche, il cui debito nei confronti della metaforica neoplatonica della filosofia della natura d'età romantica non ha bisogno di essere sottolineato, Ringseis viene a disporre di uno schema ordinatore dell'essere, dove il grado di nobiltà di un oggetto è dato dalla sua posizione non *al di sopra* ma *all'interno* degli altri. *Folle* è pertanto il comportamento di coloro che credono, come ad esem-

pio i cultori dell'anatomia microscopica, di conoscere meglio un oggetto solo per averne osservato dettagli (visibili) più minuti: la vera conoscenza è quella che si dirige verso l'interno, verso i dettagli invisibili - *nelle infinite profondità della natura* (p. 347)<sup>19</sup>.

Non c'è dubbio che Ringseis ritenesse queste sue considerazioni di immediato interesse pratico per i suoi colleghi, avendole volute esporre ancora vent'anni dopo, nel 1861, nel corso di una seduta pubblica generale della Società dei Medici e Naturalisti Tedeschi, in una conferenza dall'inquietante titolo *Sull'essere-l'uno-nell'altro* (Ineinander) *negli oggetti naturali*. La polemica contro i *microscopisti* venne alquanto attenuata e la moltiplicazione delle sfere tenuta sotto controllo, ma in rapporto alla tesi di fondo non fu fatta nessuna concessione: *L'assunzione di gradi distinti di interiorità si impone con necessità intellettuale già al livello della materia inorganica*<sup>20</sup>. Il pubblico non lo comprese - e a torto, perché l'assunzione di differenti piani concentrici per ogni oggetto costituiva il presupposto per arrivare alla chiave del suo pensiero: *l'analogia*. Ringseis infatti non si è limitato a fare "ampio uso" di analogie, magari spacciandole per dimostrazioni, come viene spesso rimproverato alla medicina filosofica, ma le ha usate consapevolmente come strumento argomentativo capace di produrre nuove conoscenze. Dal momento che, all'interno dell'unico grande organismo, ogni sfera si rispecchia in e si sovrappone a ciascuna delle altre, è possibile trarre inferenze (analogiche) da una regione più "interna" ad una più *esterna*, da un livello all'altro della realtà - ad esempio, dalla regione del mondo inorganico a quello organico:

*Le catene montuose di pietre e minerali, fatte di materie plasmabili, aria ed acqua (...) sono allo stesso tempo le vene, i nervi, i muscoli e le ossa della terra. Acqua ed aria del mondo tutto si prolungano negli umori e nel sangue delle piante, degli animali e dell'uomo* (System, p.33).

Talvolta Ringseis giunge a compilare vere e proprie tabelle di corrispondenze fra i diversi regni naturali, con particolare predilezione per il presunto gradino che separava il mondo della vita da quelle che egli si ostinava a chiamare le *cosiddette sostanze inorganiche*: *Al livello inferiore sono: cristallizzazione / luce e riflessione / calore / attrazione e movimento ciò che al livello superiore so-*

*no: crescita e nutrimento / percepire e conoscere / sentimento / desiderio* (p.56). La rete delle corrispondenze coinvolgeva le funzioni non meno degli organi: particolarmente importanti ad esempio quelle fra sensazione e generazione. L'oggetto percepito avrebbe corrisposto al principio maschile e l'oggetto percipiente a quello femminile, sì che l'oggetto percepito avrebbe prodotto le impressioni sensoriali *paternamente* (p.87) - oppure l'analogia fra nutrizione e sensazione, essendo entrambe a loro volta analoghe all'atto generativo (p.89)<sup>21</sup>. Ma l'analogia poteva allo stesso modo venire applicata a dettagli del tutto secondari, come ad esempio ai segnali meteorologici del barometro o dell'anemometro:

*I movimenti di questi strumenti sono una forma inferiore di sonnambulismo; essi sono nella natura inorganica quello che sono i segni critici e i presentimenti nella natura animale organica e quello che sono le profezie ad un livello ancora più alto, spirituale* (pp.55-56).

Se il movimento della lancetta di un barometro può essere messo a confronto con una profezia, non c'è da stupirsi se altre analogie si spingano fino alla sfera (mai espressione fu più adatta) prettamente religiosa; all'interno del grande organismo universale la distanza fra gli oggetti della medicina e quelli della teologia non è poi così grande.

*Dal momento che tutte le scienze dipendono l'una dall'altra, dal momento che tutte hanno una parte fisiologica, una patologica ed una terapeutica e che in tutti i settori delle scienze capita di scambiare il processo fisiologico con quello patologico e questo con il processo terapeutico, ho deciso spesso di ricorrere, per farmi capire, ad analogie tratte da diverse discipline; e come ho avuto modo di apprendere nella teologia, nella filosofia, ecc., queste hanno a loro volta analogie nelle dottrine mediche; in particolare, la teologia dovrebbe dare spesso luogo ad analogie sorprendenti* (p. IX, sottolineatura nell'originale).

Il primato della *sfera* religiosa è da intendersi nel senso che, in quanto sfera più *interna* di tutte, i suoi oggetti sarebbero comuni a tutte le scienze, quale che sia il livello di realtà a cui queste si trovano: *Creazione, peccato originale e redenzione sono processi centrali e universali, che pertanto si rispecchiano necessa-*

riamente in tutto. La seconda persona della Trinità è con-creatore, conservatore e restauratore di ogni cosa, pertanto efficace non solo in ogni preservazione della salute e in ogni guarigione morale-spirituale, ma anche fisica (p. 28, sottolineatura nell'originale). La malattia - così come la salute - è concetto centrale a infinite sfere: essa riproduce nel corpo organico quel che il terremoto o l'alluvione rappresentano per il grande corpo inorganico o la trasgressione per il corpo sociale: la natura resta infatti un'immagine di Dio persino nella sua sfera più esterna, ma - come l'uomo - un'immagine turbata e sfigurata dal peccato (p.27).

La centralità del peccato originale nel processo patologico e della redenzione in quello terapeutico acquistava in questa prospettiva contorni meno minacciosi. Essa non comportava immediatamente l'asservimento del sapere medico al sapere rivelato, rischiando anzi talvolta di voler confermare attraverso il primo verità proprie del secondo. Al termine della conferenza del 1861 sopra citata, dove Ringseis si era dedicato ad un'altra delle sue analogie predilette - quella fra l'anima minerale del mondo organico e l'anima (vegetativa e sensitiva) dei regni superiori - veniva azzardata nientemeno che una dimostrazione (per analogia) dell'immortalità dell'anima<sup>22</sup>; in base alle stesse considerazioni si sosteneva nel *System* doversi attribuire l'immortalità dell'anima agli animali (pp. 109-110)<sup>23</sup>. È possibile che Ringseis, lungi dal prevedere la levata di scudi che si sarebbe levata contro di lui, dipingesse se stesso come un difensore dei diritti della scienza contro eventuali rassegnazioni fideistiche. Perlomeno, si era preoccupato nella prefazione di rispondere ad un interlocutore immaginario, che avrebbe voluto dispensarsi dalla speculazione medica sulla natura della malattia, per essere la speculazione religiosa in merito più che sufficiente:

*In quest'opera descriverò con alcuni tratti essenziali siffatti processi [scil: patologico e terapeutico] dalla parte fisico-organica, così come la teologia fa lo stesso dalla parte spirituale. Si intende che questo compito non va sbrigato con qualche generica formula cristiana; i processi della malattia e della guarigione devono essere illustrati in tutti i loro momenti genetici (pp. 28-29).*

L'obiezione non va persa di vista: un simile interlocutore farà la sua ricomparsa nel corso della discussione successiva per

sferrare un colpo decisivo nel punto più delicato dell'intera costruzione.

### 3. La malattia

Esiste un passaggio all'interno del *System* che dà come pochi altri un'idea della commistione di religione e medicina in Ringseis in forma tanto concisa ed efficace. Avendo esso costituito la fonte, spesso esclusiva, di innumerevoli giudizi storiografici, è d'obbligo citarlo per intero:

*Dal momento che la malattia è originariamente conseguenza del peccato e poiché il peccatore è molto meno esposto alle forze conservatrici e restauratrici, nelle sfere della vita conscia e inconscia, di quanto non sia più facilmente esposto alle forze consciamente od inconsciamente distruttrici; ne consegue che, per quanto a detta dell'esperienza non sempre indispensabile, è incomparabilmente più sicuro che il malato ed il medico prima di passare all'atto terapeutico si purifichino dei loro peccati. Il Redentore iniziò ogni guarigione con la remissione dei peccati o con il riconoscimento della fede del malato. Il medico cristiano, che non cessa di pregare per la propria illuminazione, come già facevano i grandi Santi, considera il malato quale rappresentante di Cristo e se stesso come il di lui servitore. Medici privi di coscienza e di moralità, estranei a influenze superiori, non solo non hanno modo di accedere a dette influenze, ma agiscono anche in modo effettivamente pericoloso, guidati come sono da intenti scorretti, ad esempio politici o partitici. Neanche il medico per vocazione, assolto dai suoi peccati, riesce a guarire ogni malato che pure si sia fatto assolvere a sua volta; lo sappiamo. Ma almeno è sicuro così di non danneggiarlo. - La Chiesa insegna quali siano gli strumenti dell'assoluzione (p.451) (sottolineatura nell'originale).*

Premessa di tutta l'argomentazione era il nesso originario fra malattia e peccato. Nell'uomo, punto di convergenza interno a molteplici sfere, sarebbe stata la completa armonia di tutte le regioni, delle più interne, delle mediane e delle più esterne, di tutte le sfere e di tutti gli elementi sotto- e coordinati a queste (p.116). La caduta di un essere così centrale (p.120) avrebbe trascinato con sé l'intero universo, se non fosse stato per l'intervento di una potenza ancora più centrale dell'uomo, vale a dire il divino Mediatore delle diverse sfere - l'eterno Verbo di Dio (p.122). Il termine originario (*ursprünglich*), giustamente posto in rilievo, stava a si-

gnificare che non era la singola malattia ad essere conseguenza di una colpa attuale dell'individuo, ma la possibilità della stessa ad essere stata introdotta nella storia dal peccato originale. Precisazione non banale, se si pensa alle difficoltà in cui si era imbattuto Görres nel voler conservare una responsabilità (*disposizione individuale*) del singolo individuo, costringendosi a scomode acrobazie intellettuali nel caso delle epidemie, che coinvolgevano giusti e peccatori in modo sfacciatamente indiscriminato<sup>24</sup>. Alla caduta sarebbe seguita, a detta di Ringseis, la nascita dei *contrast*, che il Paradiso Terrestre non conosceva, vale a dire *degli isolamenti egoistici* delle cose fra di loro (p.121): caldo/freddo, leggero/pesante - ma anche sano/malato o vivo/morto, essendo anche la morte una realtà patologica, non iscritta, come ci esprimeremmo oggi, nel programma del vivente<sup>25</sup>. Già Schelling aveva parlato nelle *Ricerche filosofiche dell'egoismo* come radice della malattia<sup>26</sup>; Ringseis definiva ora il processo inverso, la Redenzione, come *guarigione* (p.122).

Una simile teo-patologia si trovava ai margini del discorso scientifico meno di quanto oggi si possa immaginare: il nesso fra peccato e malattia costituiva un luogo comune presso non pochi rappresentanti (Windischmann, Heinroth) del filone *romantico* della medicina del primo Ottocento<sup>27</sup>. Le difficoltà, nel caso di Ringseis, sorgono quando si passa dalle considerazioni generali alla parte patologica propriamente detta. Non che egli non si richiami di tanto in tanto a osservazioni fatte nella propedeutica. All'inizio della *Dottrina sui gradi della salute* ricorda ad esempio come la *salute* vada intesa sempre in senso relativo, essendo una salute perfetta possibile solo prima della caduta o all'indomani della Risurrezione (p.189). Eppure, nonostante questi rimandi occasionali, l'edificio argomentativo della patologia resta completamente *autosufficiente* rispetto alla deduzione della malattia dal peccato sviluppata in precedenza. Non è il caso di entrare in questa sede nei dettagli della teoria *parassitica* di Ringseis, una forma estrema di ontologismo, che descrive la malattia come lotta fra l'organismo malato e un organismo estraneo, o *germe*, insediatosi al suo interno e dotato di una sorta di vita propria (processo pseudoplastico)<sup>28</sup>. Quel che è singolare è che una simile concezione, che si prestava come poche al-

tre ad una reinterpretazione teologico-morale, non fu *mai* adoperata ad ulteriore conferma dell'edificio teologico appena costruito. A confronto di un Windischmann, che sulla base di un'analoga equazione fra peccato e malattia passava a chiedersi *quali* fossero in particolare le malattie per le quali la sua epoca storica, in base ai peccati in essa più frequenti, fosse specificamente disposta, il testo di Ringseis fa un'impressione estremamente tecnica, pullulando di catarri, scrofole, erisipile, reumatismi ed altre espressioni antiquate, ma incontestabilmente mediche<sup>29</sup>. Perfino una metafora preziosissima, quella del *germe* (*Krankheitssamen, seminium*) della malattia, pericolosamente vicina al *germe del serpente* (*Schlangensamen*), resta incomprendibilmente inutilizzata. Al più - e qui ritorna il termine decisivo - le si poneva in rapporto di *analogia*: il germe della malattia è un che di essenzialmente estraneo, ostile, pericolosamente avvinghiato all'organismo (*una pianta rampicante ... un polipo a più bracci*, p. 254), così come il peccato, il male o la morte sono realtà innaturali, *parassitiche*, estranee alla creazione nella sua forma originaria. Il germe è uno *pseudo-organismo*, uno *pseudo-processo* dalla vita apparente (*Bastardleben*), così come il Male altro non è che deformazione caricaturale, negazione dell'unico Bene. *Non si deve perciò dire che questo germe [scil.: del male] e la morte siano normali, più di quanto non lo siano la malattia e il peccato* (p.184). Il peccato è già malattia: ma proprio sulla base di quest'assoluta coincidenza Ringseis sembra precludersi la possibilità di trarne per la prassi medica conseguenze ulteriori. Un'analisi della terapia non fa che confermare quest'impressione.

#### 4. La terapia

Dei tre strumenti religiosi a disposizione - preghiera, sacramenti e sacramentali - Ringseis si diffonde solo sul primo. Invece di contrapporla alla terapia ordinaria, Ringseis contesta alla radice l'idea che l'efficacia della preghiera e l'efficacia di un altro mezzo, ad esempio un farmaco, si escludano a vicenda. Il rischio, consapevolmente assunto, è quello di "annacquare" l'efficacia della preghiera stessa, sottraendole la sua esclusività in mezzo a tutte le terapie possibili.

*La preghiera si è attribuita la capacità di modificare e disturbare l'immutabile ordine del mondo, l'eterno piano di Dio? Certo, non meno di quanto non facciano i farmaci, le dighe o i parafulmini. Ogni forza più potente prevale necessariamente sulla più debole (...). Se il pensiero e la volontà riescono a muovere non solo il proprio corpo, ma anche il pendolo, se riescono a esercitare azioni su soggetti magnetizzati e non; con che diritto si vuole negare l'efficacia di forze che guidano il più interno e profondo di tutti gli atti dell'uomo? E se si va continuamente in giro a ripetere, per spiegare i miracoli con argomenti naturali: Dio opera attraverso le leggi della natura, perché ci si rifiuta di riconoscere una spiegazione fisiologica esattamente analoga alla precedente, che tuttavia si muova in regioni dell'essere più alte? (p.152).*

In un singolare rovesciamento dei termini, Ringseis pone la preghiera in continuità con gli altri interventi terapeutici. La sua forza è maggiore, ma non di natura diversa della forza propria ad agenti chimici (farmaci), elettrici (parafulmini) o meccanici (dighe); la sua azione non è meno fisiologica di quanto non sia l'azione a distanza dei magnetizzatori. Decisiva era la posizione intermedia dei fenomeni elettrico-magnetici e di tutto l'oscuro complesso delle pratiche ipnotico-sonnambulistiche, che Ringseis conosceva ed apprezzava, pur astenendosi dal praticarle di persona<sup>30</sup>. Attraverso il ricorso a questa zona grigia della scienza ottocentesca Ringseis cercava di attenuare il contrasto fra mezzi cosiddetti soprannaturali e naturali. La differenza fra la fusione di due elementi chimici e la materializzazione di un fantasma - fenomeni entrambi non riducibili a leggi puramente meccaniche - veniva ridotta ad una differenza di grado: *Se in tutti i processi chimici, secondo l'esperienza, le sostanze materiali visibili si compenetrano immaterialmente, allo stesso modo non è possibile richiamarsi a leggi di natura per negare l'andare e venire del Redentore e di altri attraverso muri o porte chiuse* (p.57). La preghiera non era che l'estremo di una catena di rimedi terapeutici che iniziava con i mezzi fisico-chimici ordinari (salassi, farmaci), passava quindi per azioni a distanza dall'ancora poco chiaro statuto scientifico (catene elettriche umane, ma anche pendoli o *baquets*), per giungere ai margini della parapsicologia (telepatia, sonnambulismo) o del misticismo vero e proprio (profezie, imposizione delle mani). Così, ad esempio, veniva giustificata l'efficacia delle preghiere intercessorie:

*Se è vero che nelle sfere più esterne dell'essere, come afferma l'esperienza, avvengono costantemente trasmissioni e intensificazioni di forze per mezzo di imposizioni delle mani, di anelli e talismani; (...) se è vero che pensiero e volontà possono muovere il pendolo; se è vero che tutti coloro che si uniscono in una catena stringendosi le mani percepiscono l'intensificarsi della corrente di una pila elettrica: con che diritto si pretende allora di negare le forze, confermate da innumerevoli esperienze, della Chiesa, nella quale si tengono per mano milioni di morti e viventi, uniti da un culto che abbraccia tutte le direzioni superiori ed inferiori del conoscere, del sentire e del volere (...), a contatto con innumerevoli altre, superiori benedizioni, magneti e talismani che toccano tutti i sensi e tutte le membra? Che gigantesca batteria elettrica, comprensiva di tutte le regioni, circoli e sfere dell'uomo e della natura è la Chiesa! (pp. 158-159).*

Ancora una volta, la "concentricità" delle diverse regioni, circoli e sfere garantiva una pacifica coesistenza dei diversi ordini di realtà, dal più materiale al più sublime. Ringseis non si stanca di ripetere che le leggi di una sfera di ordine superiore non contraddicono, ma si sovrappongono a quelle delle sfere precedenti: ciò varrebbe già per le leggi dei fenomeni chimici od elettromagnetici nei confronti della meccanica newtoniana. Eppure il risultato finale di questo anti-riduzionismo esasperato era paradossalmente quello di una *naturalizzazione* dei fenomeni di tipo spirituale. Fra realtà materiali più sottili, siano essi flussi psichici o magnetici, e realtà immateriali propriamente dette sarebbero esistite differenze di grado, ma non di natura: perfino la Chiesa era da intendersi come una batteria elettrica particolarmente comprensiva. In questo fitto pullulare di distinte regioni dell'essere, dove già un cristallo obbediva a principi più nobili di quelli dell'abborrita meccanica newtoniana<sup>31</sup>, l'efficacia della preghiera assumeva un carattere pericolosamente *aspecifico*: se essa funzionava per gli stessi motivi per cui anche un farmaco è efficace, non c'è in effetti alcuna ragione per sostituire il secondo con la prima.

Le stesse ambiguità si riscontrano nell'altra, ancora più impegnativa richiesta che Ringseis fa a medico e paziente: quella di purificazione o assoluzione (*Entsündigung*). Singolare è che egli insista non tanto sull'eventuale purificazione del paziente quanto su quella del *medico*. È da lui che si pretende una pratica religiosa regolare, dalla quale dipenderebbe la sua stessa abilità diagnostica:

*A colui che ha scelto la professione medica ispirato da costante preghiera e dal consiglio di amici pii e buone guide spirituali di certo non mancano né lo sguardo clinico e l'abilità pratica, né l'entusiasmo necessario (p.450).*

Come ha fatto per la malattia e il peccato, Ringseis prende terribilmente sul serio l'analogia fra guarigione e redenzione, fra medico e Cristo - questi indicato per lo più dal termine *Heiland, Salvatore*, ma etimologicamente *colui che sana* - e attribuisce l'efficacia del suo agire, non diversamente che per preghiere e farmaci, ad una trasmissione di *forze* dall'alto al basso, dalle sfere più interne a quelle più esterne.

*Così come ogni essere e coscienza individuale è possibile solo attraverso il concentrico essere sospinti in un essere e in una coscienza sempre più alti, più divini, vale a dire centrali - l'essere e la coscienza del creatore (...); allo stesso modo ogni guarigione individuale avviene solo attraverso forze che stanno in rapporto concentrico a quelle del divino e universale Mediatore, Conservatore e Restauratore (...). L'anima creaturale di ogni creatura può produrre e guarire solo agendo concentricamente con il Creatore. La creatura può, con la sua volontà e coscienza, favorire o impedire la costituzione di qualche cosa, addirittura esternamente distruggerla, ma mai positivamente costituirlo (p.451).*

In continuità con l'immagine del *Christus medicus* di ascendenza medioevale Ringseis definisce il medico come *mediatore* fra Dio e l'uomo, *vaso* (paolino) *di una più alta ispirazione*, ma anche *canale di forze che scorrono discendenti verso il basso* (p.518). Data la sua posizione di tramite fra una sfera e l'altra è ragionevole dover richiedere a lui, prima che al malato, una purificazione interiore che lo renda accessibile alle *forze conservatrici e restauratrici* sopra citate. Il problema è che tali forze sembrano animare indistintamente qualunque tipo di intervento terapeutico, siano esse auscultazioni, preghiere o profezie. Tutta l'attività del medico è egualmente *ispirata*: di lui si dice che non deve trovare, ma *divinare* (p. 447) il rimedio da somministrare. Questa dote può arrivare a veri e propri virtuosismi diagnostici: il *genio* che dai casi individuali sa ricavare una regola terapeutica - *un divinatore vedere e trovare nell'interno senza l'osservazione preliminare dell'esterno* (p. 14). Ma ogni diagnosi, anche la meno ispirata, richiede in

linea di principio un *tatto*, uno *sguardo*, un *intelletto artistico-pratico* che non si apprendono a nessuna scuola e che, come l'ispirazione dell'artista, hanno origini nelle sfere superiori. Ciò spiega il ruolo decisivo di un'altra delle analogie predilette da Ringseis, quella fra medico ed artista, che egli non si stanca di richiamare: *Non solo il poeta: ogni artista in quanto tale, anche il medico, nasce tale* (p. 446, sottolineatura nell'orig.). Corollario di questa sentenza era un'idea della medicina non come professione (*Beruf*) ma come vocazione (*Berufung*), con forte sottolineatura degli aspetti non-razionali, *divinatori*, dell'attività terapeutica. Simili argomenti erano meno innocui di quanto il tono enfatico non lasci credere: ancora nel 1850, Ringseis scendeva a difesa di una riduzione del numero delle prassi mediche in Baviera, oltre che di un più generale irrigidimento del corso di studi, per contenere l'afflusso di quelli che egli definiva *sogetti non eletti*<sup>32</sup>.

Il risultato di quest'analisi è paradossale. Proprio per l'essere ogni agire *artistico* (leggi: medico) divinamente ispirato per definizione, Ringseis non ha bisogno di dedurre alcuna indicazione *particolare* per i medici adepti della sua dottrina. La parte terapeutica propriamente detta del *System*, a dispetto di tutte le affermazioni categoriche sull'efficacia di preghiere e assoluzioni, altro non è che la tardiva riedizione di una tradizione umoralistico-ippocratica, che a torto avremmo dato nel 1841 per estinta<sup>33</sup>. I dati sull'attività di Ringseis in ospedale sono altrettanto eloquenti. Più che dei crocifissi, egli avrebbe prestato fede all'efficacia di emetici e salassi, peraltro contribuendo ad attenuare l'abuso di questi ultimi con l'applicazione delle più misurate sanguisughe: *la costituzione epidemica* di Monaco - ai cui cambiamenti egli riteneva si dovesse portare la massima attenzione - avrebbe assistito negli ultimi anni al prevalere del carattere venoso su quello arterioso, rendendo superflui o pericolosi i copiosi salassi prima necessari<sup>34</sup>. Perfino nel settore più esposto a possibili contaminazioni religiose, vale a dire quello delle malattie psichiche, cui viene dedicata ampia attenzione, Ringseis si astiene con sorprendente sobrietà dal menzionare il peccato se non, come già altrove, per analogia:

*Come il miglioramento morale inizia con l'ammissione della propria natura peccatrice, così il miglioramento dell'intelletto inizia con i dubbi progressivamente crescenti nella verità delle idee fisse (p. 466)<sup>35</sup>.*

Di fronte a tali testimonianze, sorge spontaneo chiedersi perché persino opere recenti si ostinino a ripetere che Ringseis avrebbe definito la malattia *di nuovo (?) quale conseguenza del peccato e di conseguenza trattata principalmente con preghiera e sacramenti*<sup>36</sup>. In parte la responsabilità spetta certamente alla più che consolidata abitudine, di cui Ringseis non è l'unica vittima, di trascrivere da manuali precedenti - ma in parte anche ad alcune ambiguità strutturali di cui egli era il primo responsabile. Le voci che Ringseis curasse i suoi pazienti biasciando formule religiose od esorcizzandoli con il Vangelo in mano non sono una perfidia storiografica, ma circolavano, con sua enorme irritazione, prima ancora che venisse pubblicato il suo sistema<sup>37</sup>. Anche a voler considerare alcuni degli attacchi più feroci (*dottore satanico e piazzista del peccato originale, avvelenatore medico e pio ciarlatano*) frutto di ostilità squisitamente personali<sup>38</sup>, era sintomatico che negli stessi anni un popolare autore come Paul Heyse descrivesse Ringseis in una delle sue novelle come *un uomo di scienza (...) che ha scritto un libro di valore e di grande importanza sulle malattie degli angeli*<sup>39</sup>. Il guaio di Ringseis è che egli, nel definire l'efficacia dei metodi di cura *naturali* (ippocratici, a suo dire), in cui indubbiamente crede, non dimentica mai di rammentare al lettore che il loro impiego *non esclude* l'efficacia di metodi ben più potenti:

*Noi lasciamo ai mezzi materiali sensibili la loro dignità, riconosciamo il loro significato. Vogliate essere così benevoli, concedere la stessa dignità anche ai (...) mezzi spirituali. Non negate ciò che non comprendete, ciò che è stato messo alla prova in migliaia di fatti all'occhio sia corporeo sia spirituale (pp.489-490).*

Siffatte ambiguità non risparmiarono neppure la prassi. Pur essendosi personalmente astenuto dal praticare anche solo i più innocenti esperimenti magnetici, Ringseis non si trattenne dal dare credito agli episodi miracolosi più disparati di cui venisse a conoscenza, pur di dimostrare che *anche* essi erano *naturalmente* possibili: fanciulle che smettono di mangiare, nutrendosi solo di ostie consacrate<sup>40</sup> che si mantengono per undici anni e più a base di acqua<sup>41</sup>, che mostrano netti miglioramenti dopo aver praticato (su propria iniziativa!) nove giorni di adorazione

in compagnia delle suore vincenzine<sup>42</sup> - per non dire delle stimmatizzate di cui la Baviera nell'età della Restaurazione stranamente è piena<sup>43</sup>. Anche successi terapeutici ottenuti con rimedi del tutto consueti vennero retrospettivamente descritti, a prezzo di enormi fraintendimenti, come frutto di un'*ispirazione*<sup>44</sup>.

L'idea di una *continuità* fra naturale e soprannaturale, che è in fondo la cifra di tutto il pensiero di Ringseis, si rivelò essere una terribile arma a doppio taglio: argine contro il disdegno del mistico nei confronti degli ordinari mezzi terapeutici e diagnostici - la cui efficacia era indiscussa, proprio per essere della stessa natura dei mezzi di più alta ispirazione -, essa lasciava al contempo il suo autore indifeso di fronte alla critica di un inquinamento religioso della medicina. La polemica seguita all'apparizione del *System* avrebbe messo in evidenza tale contrasto in modo ulteriore.

##### 5. Un dibattito teologico

La pubblicazione del *System* suscitò una marea di polemiche e di indignazione, alla quale lo stesso Ringseis sostenne di non essere stato del tutto preparato<sup>45</sup>. Pure a voler dar credito alle giustificazioni addotte dalla figlia, come la mole degli impegni pubblici, il sopraggiungere di un disturbo agli occhi, oltre che una certa tendenza alla dispersione<sup>46</sup>, la violenza delle polemiche suscitate dal *System* sembra aver avuto sul suo autore un effetto paralizzante: la preannunciata seconda parte, contenente la patologia e terapia speciale, non uscì, e dei diversi trattati promessi nella prima parte, come del progetto di una rivista periodica, non si doveva avere più traccia<sup>47</sup>. Abituato, come molti apologeti cattolici, ad un impiego liberale dell'insulto e delle espressioni forti, Ringseis non si attendeva che anche i suoi interlocutori potessero rispondergli nello stesso tono, dando luogo ad una delle escalazioni più sgradevoli della storia della medicina. Non è tanto la quantità, quanto la qualità degli interventi a dare un'idea della portata della polemica: molte recensioni assunsero le dimensioni di trattati indipendenti, spesso pubblicati separatamente (Siebert, Solbrig, Görres). Ma soprattutto, il giudizio sul sistema di Ringseis acquisì implicitamente il significato non di una presa di posizione su un problema medico, bensì di una professione a favore o contro una determinata visione del mondo.

La battuta d'inizio venne data da August Siebert, allievo di Schönlein futuro professore di clinica a Jena, che giudicò il *System* di Ringseis non solo di importanza tale da dover essere stroncato con una recensione di quasi cento pagine, ma sottotitolò la stessa come *una rimostrazione nell'interesse della libera scienza contro la restaurazione del Dr. Ringseis*<sup>48</sup>. Il testo innescò una serie di pericolosi automatismi. Un allievo di Ringseis, August Solbrig, ritenne la recensione degna di venir recensita a sua volta in un *pamphlet* di dimensioni analoghe, ma dai toni più aspri<sup>49</sup>. Siebert rispose per le rime, definendo l'autore un *chierichetto, a cui cadono le sottane*: il suo opuscolo avrebbe contenuto almeno 108 insulti, *fra i quali persino alcuni che ancora non avevano fatto il loro debutto nella letteratura*<sup>50</sup>. Siebert adduceva tre tipi di buone ragioni per impegnarsi in questa battaglia: filosofico-religiose, politiche e medico-scientifiche. Innanzitutto Ringseis avrebbe fatto un abuso delle analogie a scopo dimostrativo (p. 173 sgg.) e si sarebbe inoltre appoggiato ad una dottrina cristiana falsamente intesa. In secondo luogo, veniva denunciato come individuo politicamente pericoloso: a conferma venivano addotti ampi passaggi dai suoi interventi nell'assemblea dei ceti bavarese a favore della decima o del sistema corporativo (pp. 213 sgg.). Infine, il sistema di Ringseis sarebbe stato improponibile anche dal punto di vista medico: Siebert ridicolizzò senza pietà i punti deboli di un parassitismo esasperato che trasformava le malattie in *coboldi* o *diavoletti* (pp. 222 sgg.). Una sezione a parte occupava la replica agli attacchi di Ringseis contro Schönlein, cui Ringseis aveva rimproverato nientemeno che di essersi appropriato di idee originariamente sue<sup>51</sup>.

L'interesse di quest'argomentazione stava nella *pluralità* dei piani argomentativi. A differenza dei critici successivi, Siebert non riteneva la posizione di Ringseis di per sé squalificata per il fatto di voler fondare affermazioni mediche su premesse filosofico-teologiche. Piuttosto, egli cercò di dimostare che *anche* le premesse teologiche di Ringseis erano errate. L'autorità più citata in tutta la recensione, talvolta per pagine intere, non era Schönlein, ma la *Christliche Glaubenslehre*, la *Dottrina della fede* di David Strauss<sup>52</sup>. Siebert era certamente facilitato in questo da una triplice competenza personale: quale ex-studente di teologia

in Erlangen (1824-25), rimasto in seguito influenzato dagli sviluppi teologici della sinistra hegeliana; quale esponente medico, fattosi eleggere nel 1848 al Parlamento di Francoforte, del liberalismo del *Vormärz* e del reformismo della cosiddetta *medicina Biedermeier*<sup>53</sup>; infine quale allievo diretto di Schönlein a Würzburg fra il 1826 e il 1829. Siebert contrapponeva alla sintesi medico-religiosa che Ringseis nel 1841 cercava di contrabbandare non una rigorosa divisione dei due discorsi, ma una sintesi di tipo diverso: al posto di una medicina *assolutista*, fedele al trono, all'altare e ad Ippocrate, venne dipinto l'ideale di una medicina *liberale*, filosoficamente aggiornata (sinistra hegeliana), politicamente progressista (giovane Germania) e scientificamente credibile (empirismo clinico). Siebert era pertanto in grado di articolare la sua critica *tanto* sulle premesse religiose, *quanto* sul dettaglio patologico: tanto sulla malattia come frutto del peccato, quanto sulla malattia come prodotto del parassita. Questa duplicità dell'approccio scomparve nelle altre critiche dell'epoca, che seguirono sostanzialmente due strategie fra loro contrapposte: alcune prendendo posizione sulla pretese filosofiche di Ringseis ma dichiarandosi incompetenti a giudicarne il dettaglio medico, altre concentrandosi immediatamente sul momento patologico, ma rifiutandosi di prendere in considerazione la cornice in cui questo era inserito.

La prima strategia prevalse nel campo dei simpatizzanti: Carl Ignaz Lorinser pubblicò negli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* un'entusiastica recensione del *System*, auspicando un'inversione della tendenza degli ultimi decenni a separare il più nettamente possibile speculazione medica e ricerca filosofica - reazione a suo parere esagerata al *boom* della filosofia della natura d'inizio secolo, le cui grandi sintesi sarebbero state percepite non solo come inutili, ma anche pericolose<sup>54</sup>. Redatti a Berlino (1827-1846), gli *Jahrbücher* erano l'organo della destra hegeliana, famosi in tempi precedenti per non aver esitato a stroncare filosofi come Görres o Baader<sup>55</sup>. Nel momento di massimo conflitto con la sinistra hegeliana essi mostravano ora nei confronti di Ringseis un riguardo significativo, ma sospetto. Altrettanto strumentale fu la celebrazione che del *System* fece Joseph Görres negli *Historisch-politische Blätter*<sup>56</sup>. Costretto a giustificare il perché

dell'inclusione di una lunga recensione medica (oltre quaranta pagine) in una rivista di attualità politica, Görres invitò i suoi lettori ad apprezzare l'opera per il suo significato *strategico*:

*Questo libro ha dalla parte dei suoi avversari gli stessi che negli ultimi tempi hanno combattuto la Chiesa con tanta furia; esso avrà di conseguenza anche per amici e difensori gli stessi che si sono presi cura con lodevole zelo di proteggerla (p.118).*

Singolare era invece che Görres, che pure a suo tempo aveva abbondantemente diletto in campo medico e fisiologico, compreso un tentativo di studiare la medicina da autodidatta<sup>57</sup>, si ritirasse dall'emettere un giudizio sui dettagli tecnici: *...la dottrina della guarigione o terapia dovrà venir lasciata alle persone del mestiere (p.119).*

La seconda strategia prevalse invece nel campo degli avversari, in particolare fra i sostenitori moderati del parassitismo. Hermann Eberhard Richter, recensore per gli *Schmidts Jahrbücher*, giudicò in merito ai presupposti del *System* che neppure valesse la pena, *in una rivista empirico-razionale come la nostra, spendere molte parole su ciarle clericali portate a tali estremi*. Per contro si augurava che la parte *propriamente medica* potesse gettare nuova luce sulle discussioni patologiche in corso<sup>58</sup>. Anche secondo Gottfried Eisenmann la dottrina di Ringseis avrebbe posseduto *una base, che non permette alcuna critica scientifica*; ma le opinioni sulla natura delle *malattie vegetative* gli sembrarono non solo degne di discussione, ma così plausibili da rimproverare altri recensori di non essersi accorti di riconoscerle in effetti come sue<sup>59</sup>. La voluta disarticolazione della struttura del *System* - messa fra parentesi dei presupposti teologici per salvarne il parassitismo, isolato dal contesto - poteva talvolta dar luogo a raffinate perversioni. Nel numero d'apertura dell'*Archiv für physiologische Heilkunde* il giovane Griesinger metteva a confronto le idee di Ringseis - dopo averne liquidato il punto di vista religioso come questioni che in un giornale scientifico non c'è bisogno di contraddire - con quelle della scuola *storico-naturale* (leggi: Schönlein). Griesinger era in verità lontanissimo da ogni forma di parassitismo, ma trovò opportuno accostare la versione "impazzita" che ne offriva Ringseis con quella più mo-

derata che egli attribuiva a Schönlein, mettendo quest'ultimo in imbarazzo con una tanto scomoda compagnia<sup>60</sup>.

Entrambe le strategie, dichiarandosi incompetenti a discutere, rispettivamente, i dettagli tecnici o la cornice generale del *System*, mostravano di muoversi su una lunghezza d'onda diversa da quella di Ringseis, ma avevano quantomeno il pregio di lasciare intatta una parte del sistema, si trattasse di quella teologica o medico-patologica. Completamente distruttiva si rivelò invece la critica che apparve nel giugno 1841 sull'organo della sinistra hegeliana, gli *Hallische Jahrbücher*, il cui titolo dava un'idea del tono adottato: *Caratteristica del moderno pseudocristianesimo. Il Sig. Dr. Nepomuk von Ringseis ovvero Ippocrate nella cappa del fraticello*<sup>61</sup>. Decisiva era la circostanza, come già per Siebert, che l'autore potesse vantare una padronanza adeguata di entrambi i discorsi, medico e teologico; con la differenza che questa volta si trattava di un teologo di professione, facilmente riconoscibile a dispetto dell'anonimato - Ludwig Feuerbach<sup>62</sup>.

Feuerbach individuò che le debolezze di Ringseis stavano nella concezione che egli aveva non della scienza, ma della religione: Ringseis fu accusato non di credere troppo, ma di non credere *abbastanza*<sup>63</sup>. Se infatti i rimedi previsti per il male morale erano efficaci anche contro i mali fisici, i rimedi naturali previsti per questi ultimi, ammesso pure che fossero efficaci a modo loro, diventavano senz'altro superflui. Dopo aver passato in rassegna esempi di guarigioni miracolose tratti dalle agiografie medioevali di S. Malachia o S. Bernardo (pp. 522-523), Feuerbach additava il comportamento del Dr. Ringseis, che non sapeva rinunciare a farmaci e lancette, come sintomo di profonda mancanza di fede: *Prima corre in Chiesa, il Signor Consigliere Medico, e poi in farmacia? Prima si rivolge al Padre Confessore, poi ad Ippocrate?* (p. 529). Nella patologia venne denunciata la scappatoia offerta dal carattere "*originale*" anziché attuale del peccato:

*La malattia è per lui sì conseguenza del peccato, ma sia chiaro! - solo originariamente (...)! Solo originariamente, vale a dire nel regno dei sogni e del passato, non in quello del presente e della realtà; nell'aldilà, ma non nell'aldiquà della medicina, nella sala d'attesa della propedeutica, ma non nell'ambulatorio della patologia stessa (p. 525).*

Con allusione involontaria, ma per questo più efficace, al gusto di altri autori, Feuerbach pretese anzi che i parassiti venissero sostituiti da diavoletti veri e propri, possibilmente associando un demone diverso ad ogni singolo quadro patologico. La *terapia cristiana* altro non sarebbe consistita che nell'espulsione di simili creature - con esplicito riferimento agli esorcismi terapeutici di Justinus Kerner (p.527). Una medicina, intesa come discorso autonomo, non aveva ragione di sussistere una volta che si disponeva della vera religione: Feuerbach mostrava che non era possibile pretendere che i mezzi soprannaturali *soccorressero* quelli mezzi naturali, senza necessariamente *sostituirli*.

*Ringseis inizia la guarigione con la preghiera; perché non la porta a compimento allo stesso modo? - Se (...) le forze soprannaturali della preghiera sono altrettanto naturali quanto farmaci, dighe o parafulmini, perché non fa della preghiera il principio della sua terapia? A che scopo tutta questa chiacchiera su farmaci assimilabili e non assimilabili? (p. 529) - Se io ho la fede che la mia preghiera possiede la forza di un parafulmine, non prostutuisco di fronte a tutto il mondo questa mia stessa fede mettendo ciò nonostante un parafulmine di metallo sulla mia casa? (p. 530).*

La riprova era data - e con questo Feuerbach andava alla radice del *System* - dall'autosufficienza della costruzione patologica nei confronti della cornice teologizzante:

*.....tutti quei passaggi unti d'incenso si potrebbero tagliar via con il bisturi della critica, senza che l'organismo della (...) patologia e terapia ne soffra anche il benché minimo danno o perdita (p.530).*

La recensione degli *Hallische Jahrbücher* non fu immediatamente apprezzata dai contemporanei per la sua forza speculativa. Semmai essi rimasero sgradevolmente sorpresi dall'abbondante uso di espressioni di dubbio gusto, con innegabili concessioni alla coprofilia<sup>64</sup>. Si trattava naturalmente di una satira e, come il suo autore sostenne in una dichiarazione seguita qualche mese più tardi, scritta troppo bene perché potesse abbisognare di una continuazione<sup>65</sup>. Eppure, in un certo qual modo, Feuerbach assumeva la posizione di quell'interlocutore immaginato da Ringseis, che al posto di indagare il processo patologico in tutti i suoi momenti si sarebbe contentato di qualche *generica*

*formula cristiana*. La teologizzazione della natura aveva per sgradevole effetto una *naturalizzazione* della teologia: Feuerbach si ergeva a difensore dei diritti di quest'ultima.

Non era la prima volta che Ringseis stilizzava un avversario latore di obiezioni simili. Se verità scientifica e verità rivelata concordavano fra loro - "concentricamente" sovrapposte, ma non confuse - era ragionevole per lui aspettarsi di doversi difendere su entrambi i fronti. Nel suo famoso discorso rettorale del 1833, *Sullo spirito rivoluzionario nelle università tedesche*, ad esempio, Ringseis si accalorò a discolpare le università da ogni possibile responsabilità per le recenti degenerazioni politiche (termine con il quale si riferiva al liberalismo), sulla base dell'argomento che la "vera scienza" non potesse essere in contraddizione con la vera religione: il risultato era una paradossale, ma sincera difesa delle libertà universitarie<sup>66</sup>. Ma già quella che fu certamente la sua azione pubblica più gravida di conseguenze, vale a dire il trasferimento dell'Università da Landshut a Monaco nel 1826, stava sotto il segno di questo progetto di conciliazione<sup>67</sup>. La nuova università di Monaco, la cui creazione era stata suggerita a Luigi di Baviera da Ringseis durante un viaggio in Italia, doveva diventare l'immagine visibile di quella *riunificazione di arte, scienza e religione* (Graßl), nella quale oggi riconosciamo la cifra della rinascita cattolica che fu avviata a Monaco durante la Restaurazione. È per questo che non si può trattenere un sorriso nell'apprendere che più di vent'anni prima della critica di Feuerbach già un altro osservatore, completamente estraneo ad ogni intenzione ironica, avesse descritto Ringseis come personaggio poco affidabile - e per difetto di zelo. Così almeno si esprimeva nel 1820 il nunzio papale a Monaco in una lettera al segretario di stato Cardinal Consalvi:

*Il sig. dottore Ringseis, che è del seguito e medico di S. Altezza (...) è uno dei mistici a quali danno il nome di separatisti, perché, oltre le tante opinioni erronee comuni cogli altri mistici, pretendono di poter essere buoni e perfetti cattolici (sic) senza essere sommessi al Papa. Di questi ne abbiamo un buon numero in Monaco stesso, specialmente nella classe del volgo<sup>68</sup>.*

## 6. Conclusione

*Sembra che, in tutti i paesi e in tutte le religioni, i preti invitino i pazienti a pregare per la loro guarigione e gli amici dei pazienti ad aiutarli con le loro preghiere; ma sembra che i medici non facciano conto di queste me-*

diazioni, a meno che gli uffici di prete e di medico non siano riuniti in un solo individuo. Le opere mediche dell'Europa moderna sono piene di dati relativi a guarigioni individuali ed a valori medi della malattia su larga scala, ma non ho praticamente mai trovato un caso nel quale un medico di fama abbia attribuito la guarigione all'influenza della preghiera. (...) L'abitudine di tutto il mondo scientifico di non mettere in conto l'efficacia della preghiera è un fatto di grande importanza<sup>69</sup>.

A meno di privare Ringseis della qualifica di *medico di fama*, è chiaro che Francis Galton, autore di curiose *Ricerche statistiche sull'efficacia della preghiera*, non era abbastanza informato. Da allora la letteratura sull'efficacia della preghiere, personali e intercessorie, è addirittura cresciuta e comprende, accanto a valutazioni d'insieme, anche *double e triple blind studies* a suo sostegno<sup>70</sup>. È sicuro che Ringseis, se ne fosse venuto a conoscenza, non avrebbe mancato di farvi riferimento in uno dei suoi innumerevoli attacchi contro i "materialisti". La presente ricerca ha cercato tuttavia di mostrare che il suo metodo era completamente diverso. Il suo sistema si basava non sull'antagonismo, ma sulla *continuità* fra realtà naturali e soprannaturali. Egli ritenne tale continuità condizione necessaria per continuare a dare credito alle prime; altri (Feuerbach) gli opposero che essa era piuttosto condizione sufficiente per fare esclusivo affidamento sulle seconde. La presente ricerca è stata confinata a Ringseis: un'indagine ulteriore potrebbe tracciare i contorni più generali di questo concordismo scientifico-religioso, che attraversò una fugace, ma intensa rinascita presso un gruppo di medici e naturalisti cosiddetti *cristiano-germanici* nell'età della Restaurazione<sup>71</sup>. La leggenda dell'esorcista che diresse per oltre trent'anni la seconda clinica medica dell'Ospedale Generale di Monaco dovrebbe invece essere definitivamente relegata nel repertorio degli incubi del positivismo ottocentesco.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. TSOUYOPOULOS N., *Andreas Röschlaub und die Romantische Medizin. Die philosophischen Grundlagen der modernen Medizin* [= *Medizin in Geschichte und Kultur*, 14]. Stuttgart-New York, Fischer, 1982, p. 65. Già Kerscheneister aveva rilevato la particolarità di un simile trattamento: *Pochi sono gli uomini che nei libri di storia della medicina fanno una così misera figura come Ringseis. Il semplice passare in silen-*

- zio su du lui è ancora la cosa migliore che gli possa capitare .... KERSCHENSTEINER H., *Geschichte der Münchener Krankenanstalten insbesondere des Krankenhauses links der Isar*. 2. ed. München-Berlin, Lehmann, 1939, p. 195.
2. HIRSCH A., *Geschichte der Medicinischen Wissenschaften in Deutschland*. München und Leipzig, Oldenbourg, 1893, pp. 583 e 602.
  3. PAGEL J., *Einführung in die Geschichte der Medizin in 25 akademischen Vorlesungen*. 2. Aufl. Berlin, S. Karger, 1915 (1° ed. 1897), p. 350.
  4. NEUBURGER M., *Einleitung*. In: NEUBURGER M., - PAGEL J., (a cura di), *Handbuch der Geschichte der Medizin*. Vol. 2. Jena, G. Fischer, 1903, pp.3-154, qui alla p.119.
  5. PETERSEN J., *Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung der medicinischen Therapie*. Kopenhagen, Host & Sohn, 1877, pp.34-38, qui alle pp.36-37 (con riferimento trasparente al dogma dell'infallibilità papale, appena proclamato nel 1870).
  6. Per un quadro d'insieme cfr. GRASSL H., *Die Münchner Romantik*. In: *Von der Aufklärung zur Romantik. Geistige Strömungen in München* (= Bayerische Staatsbibliothek. Ausstellungskataloge, 29). Regensburg, Pustet, 1984, pp.9-35. Sul retroterra intellettuale, in particolare sul gruppo romantico di Landshut, cfr. FUNK Ph., *Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchner Romantik*. München, Kösel & Pustet, 1925.
  7. Non esiste un'opera di riferimento sull'attività politica di Ringseis. Per una sua collocazione nel clima politico della Restaurazione a Monaco cfr. KAPFINGER H., *Der Eoskreis 1828 bis 1832. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des politischen Katholizismus in Deutschland* (= *Zeitung und Leben*. Hrsg.: Karl dEster. Vol. 2). München, Pfeiffer, 1828; LEMPFRID W., *Die Anfänge des parteipolitischen Lebens und der politischen Presse in Bayern unter Ludwig I: 1825-1831* (= *Straßburger Beiträge zur neueren Geschichte*. Hrsg.: Martin Spahn. Vol. 5). Straßburg (Elsaß), Herder, 1912. Per la sua attività in campo sanitario cfr. GOERKE H., *Johann Nepomuk von Ringseis und die Medizinalreform in Bayern*. Bayerisches Ärzteblatt 1977; 10:946-950. I protocolli ufficiali della *Ständeversammlung* bavarese, dove Ringseis fu mandato quale rappresentante del gruppo conservatore-agrario nel 1837, riportano diversi suoi interventi. *Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten der Ständeversammlung des Königreichs Bayern im Jahre 1837*. München 1837 (Vol.2, pp.515-519; Vol.6, pp.213-222, ecc.). Cfr. anche BERGSTRÄSSER L., *Der Görreskreis im bayerischen Landtag von 1837*. Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte (Forschungen zur Geschichte Bayerns) 1912;56:248-266.
  8. Sull'ingresso (allora estremamente controverso) delle suore vincenzine nell'Ospedale Generale di Monaco, fondato nel 1813, cfr. KERSCHENSTEINER, op. cit. nota 1, pp.186-191, oltre che naturalmente alle prese di posizione pubbliche di Ringseis. RINGSEIS J.N., *Die barmherzigen Schwester in München und ihre Schmäher*. Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 1848;22:513-525; Idem, *Die barmherzigen Schwester und ihre Gegner*. Historisch-politische Blätter 1849;24; 93-103.
  9. L'originale non deve essere stato molto diverso. Tale era perlomeno l'opinione di Bettina Brentano in una spesso citata lettera a Goethe del 13 luglio 1810... *Nepomuk Ringseis (...) ha un viso come uscito da una colata d'acciaio: una fisionomia da cavaliere d'altri tempi, bocca piccola e sottile con baffi neri, occhi dai quali scorrono scintille, il suo petto batte come un'officina .....* BERGEMANN F. (a cura di), *Bettinas Leben und Briefwechsel mit Goethe. Auf Grund des von Reinhold Steig bearbeiteten handschriftlichen Nachlasses*. Leipzig, Insel, 1927, p.297.

10. RINGSEIS J.N., *System der Medizin. Ein Handbuch der allgemeinen und speziellen Pathologie und Therapie; zugleich ein Versuch zur Reformation und Restauration der medizinischen Theorie und Praxis*. Regensburg, Manz, 1841.
11. RINGSEIS J.N., *System*, p.X.
12. Per sacramentali si intendono gesti religiosi (benedizioni, unzioni, consacrazioni, ecc.) efficaci, a differenza dei sacramenti, non per forza propria ma in virtù dell'intercessione della Chiesa tutta.
13. La letteratura scientifica su Ringseis è estremamente modesta e di livello diseguale. La presentazione migliore resta, nonostante risalga all'inizio del secolo, quella di Kerschensteiner (come alla n.1), pp.195-211. Per il resto ci si riduce a brevi articoli commemorativi su riviste mediche (fra gli altri cfr. HEISLER H., *Joh. Nep. von Ringseis, ein Ritter ohne Furcht und Tadel*. Die medizinische Welt 1957;26:1813-1815) o a dissertazioni universitarie di scarsa utilità (KURT B., *Johann Nepomuk Ringseis. Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik*. Bruchsal, Kruse, 1932; SEEFRIED G., *Johann Nepomuk Ringseis und sein System der Medizin*. Diss. med. Würzburg, 1990). Innumerevoli invece - sebbene nella stragrande maggioranza sostituibili attraverso la lettura diretta delle *Erinnerungen* (cfr. qui sotto) - i lavori apologetico-biografici di parte cattolica. Fra gli altri: RINGSEIS B., *Dr. Johann Nepomuk von Ringseis. Königlich-bayerischer Geheimrat, Obermedizinalrat und Universitätsprofessor. Ein Lebensbild*. Regensburg, Habel, 1909; LANG BETTINA, *Doktor Johann Nepomuk Ringseis 1785-1880. Der große Verteidiger der katholischen Kirche*. Freiburg (Schweiz), Kaniuswerk, 1931. FELLS H., *Johann Nep. von Ringseis. Ein Arzt (= Katholische Männergestalten*. Hrsg. P. Meyer). Dülmen, Laumann, 1936. Da segnalare, per l'ampia introduzione, la recente edizione di una lettera a Savigny del 1816. KADEL H. (a cura di), *Johann Nepomuk Ringseis. Erlebnisse aus der bayrischen Erweckungsbewegung (= Schriften der Universitätsbibliothek Marburg, 11)*. Marburg 1981.
14. [RINGSEIS J. N.], *Erinnerungen des Dr. Johann Nepomuk Ringseis, gesammelt, ergänzt und herausgegeben von Emilie Ringseis*. 4 voll. Regensburg & Amberg, J. Habel, 1886-1891. Si tratta di un documento, per quanto insostituibile, da usare con estrema cautela, sia per esser divenuti gli intenti di Ringseis - ultranovantenne - dichiaratamente apologetici, sia per essere stato il tutto dettato alla figlia Emilie, che provvide, su sua stessa ammissione, a *correggere o integrare* diversi passaggi (vol.1, p.V). A ciò si aggiunge il fatto che, essendo Ringseis stato colpito nel corso della stesura (dopo il 7° capitolo) da una malattia che lo privava per lunghi periodi della memoria, i due ultimi volumi furono completati da Emilie sulla base dei racconti del padre e delle lettere e diari di famiglia a lei rimasti. I primi capitoli dell'opera uscirono negli *Historisch-politische Blätter* fra il 1875 e il 1880.
15. RINGSEIS J.N., *System*, p. IX.
16. KLEE H., *Katholische Dogmatik*. 3 voll., 2° ed. Mainz, Kirchem, 1839-40 (1° ed. 1835). Su Klee (1800-1840) cfr. FRIES H., - SCHWAIGER G. (a cura di), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. Vol. 1. München, Kösel, 1975, pp.376-399.
17. Sul divieto a Schelling cfr. GRAßL, op. cit. nota 6, p.10.
18. SCHNABEL F., *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*. Vol. 4: *Die religiösen Kräfte*. 3° ed. Freiburg, Herder, 1955 (1° ed.1936), p.64. Non è un caso che dei sei nomi menzionati da Schnabel - Joseph Görres, Clemens Brentano, Franz von Baader, Friedrich Schlegel, Karl von Windischmann e Michael von Stolberg - ai quali andrebbe forse aggiunto anche il nome del protestante Schelling - i primi tre fossero tutti attivi a Monaco (Brentano con regolarità dal 1833) e strettamente legati a Ringseis anche a livello personale.
19. Si trattava, in autentico spirito neoplatonico, di uno schema logico ed ontologico nello stesso tempo. Nel suo percorso dall'esterno all'interno la conoscenza ripercor-

- rebbe in senso inverso i momenti della creazione da parte di Dio, la quale avviene sia attraverso la produzione di sfere successive in direzione sia *discendente* (*aus-oder abwärts*), sia *ascendente* (*ein- und aufwärts*) - *il tutto in una progressione* (*Stufenleiter*) *progressivamente ascendente* verrebbe descritta nei libri sacri (p.38). La specularità dei due movimenti, come l'uso del termine *Stufenleiter*, rinviano all'idealismo trascendentale schellinghiano; l'idea della creazione quale esteriorizzazione e allo stesso tempo "interiorizzazione" di Dio (*Verinnerung*) è pure indebitata verso il secondo Schelling - ma più direttamente verso Franz von Baader. Per altri esempi dell'influenza delle idee di Schelling e Baader in ambiente medico cfr. MOISO F., *Male fisico e male morale*. In: *Vita, natura e libertà. Schelling (1785-1809)*. Milano, Mursia, 1990.
20. RINGSEIS J. N., *Über das Ineinander in den Naturdingen*. In: *Beilage zum Tageblatt der 36. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Speyer. vom 17. bis 24. September 1861*. Speyer, Kranzbühler, [1861], pp. 62-68, qui alla p.63.
  21. *Quando paragoniamo il processo della sensazione con il processo generativo troviamo unificati il principio maschile e quello femminile, vale a dire il lato paterno tutto contenuto nell'oggetto o nelle immagini ottiche (...) ed elettriche che emanano da lui (...), mentre la creatura percipiente, attraverso l'organo di senso, rappresenta solo la parte meccanicamente recettiva e il lato materno-materiale* (*System*, p.87). *L'analogia fra nutrizione e sensazione è la seguente: entrambe sono processi generativi, ma le polarità si comportano inversamente, in quanto nella nutrizione la parte oggettiva viene modellata secondo quella soggettiva, nella sensazione invece quella soggettiva secondo quella oggettiva* (p.89). Sulle analogie con l'impulso generativo-sessuale è evidente l'influenza di BAADER F., *Über die Analogie des Erkenntnis- und des Zeugungstriebes*. Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft 1808; 3, 1:113-124.
  22. *Nel processo di formazione organica la forza vitale (...) è sì congiunta ad ogni elemento cellulare, tuttavia resta contemporaneamente, allo stesso modo dell'artista nei confronti della sua opera, relativamente indipendente grazie ad un analogon della libertà, presente sia al di sopra sia all'interno della materia organica - e si separa da questa al momento della morte*. In: RINGSEIS J.N., op. cit. nota 20, p.68. L'analogia fra i cristalli e il mondo organico, centrale nel pensiero di Ringseis, viene sviluppata ampiamente nel *System*, pp.52-54.
  23. ECKART W., *Tier, Tierseele, II. (Mittelalter bis Neuzeit)*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (in corso di stampa).
  24. GÖRRES J., *Die Christliche Mystik*. A cura di Uta Ranke-Heinemann. Frankfurt am Main, Eichborn, 1989 (1° ediz. 1836-1842), Vol. 3, pp. 401-405 [499-504].
  25. Sulla polemica di Ringseis contro la nozione di morte naturale, cfr. *System*, pp.182-186.
  26. SCHELLING F. W., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. A cura di Thomas Buchheim. Hamburg, Felix Meiner, 1997, pp.38-39.
  27. WOLF SIEBENTHAL, *Krankheit als Folge der Sünde. Eine medizinhistorische Untersuchung*. Hannover, Schmorl & v. Seefeld, 1950, pp. 62-83.
  28. Sul parassitismo medico del primo Ottocento cfr. BLEKER J., *Die Naturhistorische Schule 1825-1845. Ein Beitrag zur Geschichte der klinischen Medizin in Deutschland (= Medizin in Geschichte und Kultur, 13)*. Stuttgart-New York, Fischer 1981, pp. 28-39 (Karl Wilhelm Stark) e 81-102 (Gottfried Eisenmann, Ferdinand Jahn). L'espressione "germe" non è da intendersi in senso contagionistico, anche se i contagi costituivano, fra tutte quelle possibili, una delle materializzazioni meglio visibili del germe stesso. Cfr. *System*, pp. 284-290.

29. WINDISCHMANN K.A., *Über Etwas, das der Heilkunst noth thut*. Zeitschrift für die Anthropologie. 1823; 3: 1-96; ibidem 1823;4: 322-512, in part. pp.48-57.
30. Scrupoli di natura religiosa portarono Ringseis a distanziarsi dagli aspetti più scabrosi dell'occultismo medico allora in voga. In una discussione avuta nel 1850 con Justinus Kerner, quest'ultimo convinto della possibilità che in alcuni indemoniati potessero parlare gli spiriti dei defunti, Ringseis obiettava con citazioni dal rituale romano sugli esorcismi, dove eventuali dichiarazioni in questo senso venivano attribuite a inganno diabolico. Cfr. *Erinnerungen*, op. cit. nota 14, III, pp. 341-342.
31. *Nei cristalli è attiva, accanto alle sostanze ponderabili della chimica e agli agenti imponderabili (elettro-magnetici) anche un che di particolare, di più interno, vale a dire la forza cristallizzatrice che conferisce a dette sostanze (...) una direzione particolare, diversa a seconda dei diversi punti (System, p.52).*
32. RINGSEIS J.N., *Über die Beschränkung der ärztlichen Praxis und die Ueberzahl der Aerzte in Bayern*. Medicinisches Correspondenz-Blatt bayerischer Ärzte 1850;11:1-20. IDEM, *Über die Beschränkung der Freiheit der ärztlichen Praxis*. Ivi, pp.199-203 (aprile).
33. In essa ritroviamo le crisi al quinto, settimo e undicesimo giorno (System, p.461), i sudori critici - ma critici sono anche feci, urine, sangue, vomito, catarro ed altre secrezioni (p.525-526) -, le cozioni salutari degli umori organici, come il loro pericoloso concentrarsi in turgori od orgasmi (p.458), fino alle distinzioni fra *indicans, indicatum ed indicatio* (pp.508-509), indispensabili per stabilire il carattere bilioso, pituitoso, nervoso o iperarterioso della malattia (p.461 sgg.).
34. Sui cambiamenti della *constitutio epidemica* nell'Ospedale Generale di Monaco negli anni 1811-1825 (costituzione iperarteriosa) e 1825-1839 (costituzione biliosa) cfr. i dati presentati nel System, pp.327-330.
35. Per la trattazione delle malattie dell'animo, sulle quali si è qui costretti a sorvolare, cfr. System, pp.311-433 e p.530-534.
36. LICHTENTHAELER C., *Geschichte der Medizin*. Vol. 2. Köln-Löwenich, Deutscher Ärzte-Verlag, 1974, p.459 (corsivo mio). Cfr. anche il passo di Neuburger citato all'inizio, op. cit. nota 4.
37. *Erinnerungen*, op. cit. nota 14, III, pp.69-70.
38. Si tratta di espressioni tratte dal famoso *pamphlet* di Fallmerayer contro Ringseis, oggi riconosciuto come intenzionalmente calunnioso, che portò - essendo entrambi membri dell'Accademia Bavarese delle Scienze - ad un'inchiesta da parte dell'Accademia e a una minaccia di esclusione per lo stesso Fallmerayer. FALLMERAYER J.P., *Kurzer Bericht über die feierliche Sitzung der Königl. Akademie der Wissenschaften in München am 27. november 1850*. Blätter für literarische Unterhaltung, 1851;1:1-2; ivi, 1851;2:5-7; ivi, 1851;3:9-11. Due sintesi dell'episodio (su fronti opposti, ma entrambe smoderatamente parziali) in: SEIDLER H., *Jakob Philipp Fallmerayers geistige Entwicklung: Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1947;46:134; *Erinnerungen*, op. cit. nota 14, III, pp. 344-349.
39. *Erinnerungen*, op. cit. nota 14, III, p.350.
40. *Erinnerungen*, op. cit. nota 14, III, pp.16-18. Ringseis interpreta peraltro l'episodio come un'azione sacrilega di origine diabolica.
41. *Erinnerungen*, op. cit. nota 14, III, pp.24-26. L'episodio della cosiddetta *Wassertrinkerin*, al secolo Anna Maria Furtner, fu discusso anche all'interno dell'Accademia da un punto di vista fisiologico: WALTHER Ph.F., *Über die Ernährung des menschlichen Körpers, zumal durch Wasser und Luft, mit Bezugnahme auf den Krankheitsfall der A.M.Furtner im allgemeine Krankenhaus zu München*. Gelehrte Anzeigen, he-

- rausgegeben von Mitgliedern der k. Bayer. Akademie der Wissenschaften 1844;19:73-78 (Nr. 139, 12 luglio) e 81-85 (Nr. 140, 13 luglio).
42. *Erinnerungen*, op. cit. nota 14, III, p.37.
43. *Erinnerungen*, op. cit. nota 14, III, pp.122-124 (Maria von Mörl) e 176-177 (Domenica Lazari).
44. *Erinnerungen*, op. cit. nota 14, III, pp.19-20: *Ringseis ci raccontava spesso come, nei suoi anni precedenti, la diagnosi o il rimedio per un caso particolare gli si fossero spesso presentati in un lampo davanti agli occhi - da dove, egli non riuscì mai a comprendere; più tardi questo sentimento di un'ispirazione lo avrebbe abbandonato, facendo succedere al suo posto l'esperienza.*
45. *Erinnerungen*, op. cit. nota 14, III, p.205.
46. *È anche possibile che proprio a quella sua pluralità di interessi sia in parte da attribuire la colpa di una modesta operosità di scrittore; Ringseis era con più passione un uomo del discorso vivo, che del foglio scritto. Nelle questioni relative alla sua opera si notava infine, come la sua [moglie] Friederike gli rimproverava spesso, essere il meglio nemico del bene. Ringseis voleva conoscere ogni nuova apparizione sull'orizzonte medico, prendere in considerazione ogni nuova teoria o scoperta (...) - oltre a ciò studiare molte opere filosofiche recenti per lui importanti (...), sì che non giungeva mai ad una conclusione.* In: *Erinnerungen*, op. cit. nota 14, III, p.215.
47. L'annuncio di una futura rivista periodica, data la grande estensione degli oggetti considerati, era contenuto nella prefazione (System, p.IX). Altri trattati su argomenti particolari venivano promessi nel corso del testo (sulla prova dell'esistenza e sull'autoconsapevolezza di Dio, p.44, ecc.). Un rilancio delle teorie parassitiche fu tentato unicamente nel 1853, in forma estremamente schematica, di cui non furono in molti a prendere conoscenza. RINGSEIS J.N., *Vorwort nebst 136 Thesen zu seinen Vorträgen über allgemeine Pathologie und Therapie (System der Medizin)*. Erlangen, Palm & Enke, 1853.
48. SIEBERT A., *Die Schlange des Aeskulap und die Schlange des Paradieses. Eine Remonstration im Interesse der freien Wissenschaft gegen die Restauration des Dr. Joh. Nep. von Ringseis*. Archiv für die gesammte Medicin 1842; 2:165-250. Il testo uscì anche separatamente come: Jena, Mauke, 1841.
49. SOLBRIG A., *Die Gegensätze in der Medicin, erörtert mit besonderer Rücksicht auf das System des Herrn Dr. von Ringseis und seine Gegner. Ein Beitrag zur Geschichte medicinischer Wissenschaft*. Nürnberg und Fürth (Selbstverlag), [1841]. Karl August Solbrig (1809-1872), psichiatra e futuro direttore del manicomio di Erlangen, poi di Monaco, si era laureato in medicina nel 1831 con Ringseis, cui aveva dedicato la sua dissertazione *De medicaminum doctrinae fundamenta* (Campoduni, 1833). Altri articoli su Ringseis uscirono per mano di Solbrig nel *Medicinisches Correspondenzblatt bayerischer Ärzte* (1841-42).
50. SIEBERT A., *Kritik der Gegensätze in der Medicin. Ein Nachtrag zur Aeskulap- und Paradies-Schlange*. Archiv für die gesammte Medicin 1842;3:35-68, anch'esso apparso separatamente come: Jena, Mauke, 1842, qui alle pp.17 e 36. Un'ulteriore replica da parte di Solbrig fortunatamente non fu raccolta, avendo questi intanto trovato un altro fronte nel censore degli *Hallische Jahrbücher* (cfr. qui sotto). SOLBRIG A., *Über Dilettanten und Dilettantismus in der Medicin*. Medicinisches Correspondenzblatt bayerischer Ärzte 1842;3:193-204, in particolare pp.200 sgg.
51. La polemica di Ringseis con Schönlein sulla priorità del parassitismo - polemica unilaterale, non avendo Schönlein a quanto pare mai degnato l'avversario di una risposta - pervade tutto il System e ne costituisce senza dubbio una delle parti più odiose: cfr. in particolare pp.346-357 (patologia), 475-478 (terapia) e soprattutto 538-549 (analisi delle lezioni di Schönlein), dove Ringseis concentra le sue sortite

- più memorabili, peraltro ostinandosi a non voler distinguere fra la nosologia di Schönlein e le forme più crasse di parassitismo (Stark, Jahn). Sulla difficile questione delle fonti relative a Schönlein cfr. Bleker (op. cit. n.28), pp.3-16.
52. STRAUSS D.F., *Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt*. 2 voll. Tübingen, Osiander, 1840-1841.
  53. Sulla caratterizzazione politica della medicina Biedermeier cfr. BLEKER J., *Biedermeiermedizin - Medizin der Biedermeier? Tendenzen, Probleme, Widersprüche 1830-1850*. *Medizinhistorisches Journal* 1988;23:5-22, in particolare pp.13-15.
  54. LORINSER C.I., *System der Medizin* (recensione). *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1841; 6-7:45-56, in part. 45-46.
  55. SCHLAWE F., *Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus*. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 1959;11:240-258 e 343-356, in part. pp.254-255.
  56. GÖRRES J., *Über das medicinische System von Ringseis*. *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 1841;8:87-120, anch'esso apparso separatamente come: Regensburg, Manz, 1841.
  57. HIRSCHFELD E., *Romantische Medizin. Zu einer künftigen Geschichte der naturphilosophischen Ära*. *Kyklos. Jahrbuch für Geschichte und Philosophie der Medizin* 1930; 3:1-89, in part. pp. 15-16, e più in generale su Görres le pp.15-21.
  58. RICHTER H.E., *System der Medizin* (recensione). *Jahrbücher der in- und ausländischen gesammten Medicin* 1842;34:359-363, in particolare pp.360-361.
  59. EISENMANN G., *Die naturhistorische Schule und ihre Gegner*. *Archiv für die gesammte Medicin* 1843;4:492-519, in part. pp.493-494.
  60. GRIESINGER W., *Herr Ringseis und die naturhistorische Schule*. *Archiv für physiologische Heilkunde* 1842;1:43-90. Sulla polemica fra Schönlein e il gruppo raccolto intorno a Griesinger ed all'*Archiv für physiologische Heilkunde*, cfr. BLEKER, op. cit. nota 28, pp.114-126.
  61. *Zur Charakteristik des modernen Aferchristentums. Herr Dr. Nepomuk von Ringseis oder Hippokrates in der Pfaffenkutte*. *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* 1841;4:521-523, 525-528, 529-531 e 533-535 (Nr.131-134).
  62. La recensione, apparsa anonima, fu facilmente riconosciuta dai contemporanei - cfr. RICHTER op. cit. nota 58, p.360; SOLBRIG, op. cit. nota 49, p.203 - e venne fatta includere dall'autore, senza modifiche, nell'edizione delle opere complete. FEUERBACH L., *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums*. Leipzig, Otto Wigand, 1846 (= *Sämmtliche Werke*, 1), pp.155-180 (Kritik der christlichen Medizin). In una nota successiva (cfr. qui sotto la n.63), nella quale dichiarava di non avere intenzione di rispondere agli attacchi intanto scagliati a lui da Solbrig (come alla n.47, pp.49-54), Feuerbach alludeva all'origine vulcanica del suo nome (Feuerbach significa letteralmente ruscello di fuoco), dandosi in questo modo a conoscere senza difficoltà. La polemica con Solbrig fu proseguita sugli *Hallische Jahrbücher* (dal 1842 *Deutsche Jahrbücher*) in una recensione anch'essa anonima: *Ringseisiana. Eine Stimme aus Baiern*. *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* 1842;5:97-98 e 101-102 (Nr.26).
  63. *Ma per quanto l'autore si glori della propria fede, per quanto si scagli brutalmente contro filosofi e naturalisti che non credono - egli stesso affonda (...) fino a sopra le orecchie nella miseria dell'incredulità moderna - crede solo con la bocca, ma non nell'azione e nella verità*. In: *Zur Charakteristik*, op. cit. nota 61, p.523.
  64. *Costoro [i cristiani moderni] compiono un'azione cristiana persino quando adempiono ai loro bisogni fisiologici; il Cristianesimo si estende in essi fino all'ano (After). Ma proprio per questo il moderno cristianesimo è nel senso più proprio e più pieno della*

- parola, uno pseudo-cristianesimo (Aferglaube)* (p.522, cui seguiva un gioco di parole analogo fra Vorfall, accidente e Vorfall, *prolapsus ani*); *Mettete a disposizione anche il Vostro intestino retto, senza il quale non è possibile immaginare alcuna prassi medica, in unilissima devozione a disposizione della gerarchia!* (p.534).
65. *Erklärung vom Verfasser des Hippokrates in der Pfaffenkutte*. *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* 1842;5: 12.
  66. RINGSEIS J.N., *Über den revolutionären Geist auf den deutschen Universitäten. Eine Antrittsrede, gehalten am 18. December 1833*. München, Verlag der literarisch-artistischen Anstalt, 1833 (2. Aufl. 1834). Il discorso è riportato integralmente anche in appendice alle *Erinnerungen*, op. cit. nota n.14, III, pp.366-388.
  67. *Erinnerungen*, op. cit. nota 14, II, pp.206-242, con la copia di un parere ufficiale sul progettato trasferimento alle pp.218-221. Sull'intera operazione - una delle primissime azioni di Luigi I di Baviera, succeduto al trono nel 1825 e in assoluto uno degli episodi più significativi del suo regno - cfr. HEIGEL K.T., *Die Verlegung der Ludwig-Maximilians-Universität nach München*. München, 1897.
  68. Serra-Cassano a Consalvi in: BASTGEN B.P., *Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (= Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte, III Serie, Vol. 18 = Vol. 5). München, Lentner, 1940, Parte II, p.893 (corsivo nell'originale), lettera da Monaco del 1° novembre 1820 (in italiano). Sull'episodio del separatismo, con riferimento al ruolo avuto da Ringseis, cfr. SCHWAIGER G., *Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater*. München-Zürich, Schnell & Steiner, 1982, pp. 120 sgg., oltre che le lettere di Sailer a Ringseis dello stesso anno. Hubert Schiel (a cura di), *Johann Michael Sailer. Briefe*. Regensburg, Pustet, 1952, pp.458-462.
  69. GALTON F., *Statistical Inquiries into the Efficacy of Prayer*. *The Fortnightly Review* 1872;68:125-135, in particolare p.127. L'articolo fu ripubblicato con alcune modifiche nel 1883. IDEM, *Inquiries into Human Faculty and Its Development*. London, Macmillan & Co., 1883 (pp.277-294: Objective Efficacy of Prayer).
  70. Cfr. fra tutta la letteratura disponibile: ROLAND C.G., *Does Prayer Preserve?* *Archives of Internal Medicine* 1970;125:580-587; ROSNER F., *The Efficacy of Prayer: Scientific vs Religious Evidence*. *Journal of Religion of Health* 1975;14:294-298; BYRD R.C., *Positive Therapeutic Effects of Intercessory Prayer in a Coronary Care unit Population*. *Southern Medical Journal* 1988;81:826-829; COLLIPP P.J., *The Efficacy of Prayer: A Triple Blind Study*. *Medical Times* 1969;97:201-204.
  71. La *christlich-germanische Richtung*, gruppo al quale Ringseis viene abitualmente ricondotto, non era una scuola in senso stretto, ma una corrente dai contorni più o meno sfumati. Si trattava di uno sviluppo proprio della seconda generazione della medicina romantica in Germania meridionale (Windischmann, Heinroth, Leutpoldt, Görres, ecc.). Cfr. HIRSCHFELD, op. cit. nota n.57, pp.31-32. Le ricerche relative a questo lavoro sono state in larga parte condotte nel corso di un mio soggiorno presso l'Istituto di Storia della Medicina dell'Università di Heidelberg. Desidero ringraziare in questa sede gli amici e colleghi dell'Istituto - con particolare riguardo a Frau Dipl. Bibl. Marion Krüger, senza la cui competenza e disponibilità la redazione di quest'articolo non sarebbe stata possibile.

Correspondence should be addressed to:

Ugo D'Orazio, Institut für Geschichte der Medizin - FU Berlin, Klingsorstr. 119 - 12203