

La melancholia nella scuola eckhartiana

di Stefano Salzani

Abstract

La straordinaria eredità mistagogica legata alla scuola della «mistica renana» trecentesca affronta indirettamente il tema della *melancholia* nell'ambito dell'itinerario spirituale che i suoi autori propongono.

Sebbene nello stesso scorcio di tempo il termine medio alto tedesco *melancolie* venga forgiato da Konrad von Megenberg nella sua opera enciclopedica *Buch der Natur*, volgarizzando l'eredità scolastica della biologia greco-araba, nella letteratura della scuola eckhartiana questo campo semantico si declina in altre parole che definiscono la stessa sintomatologia melancholica come *trurikeit*, *swermutikeit*, *getreng*.

L'utilizzo di tali termini in contesti differenti esprime l'ambivalenza degli stati d'animo legati alla *melancholia* all'interno dell'itinerario spirituale. Se esiste una "ungeordnete trurikeit – swermutikeit / tristezza, malinconia disordinata" che precede la conversione, sul versante del perfezionamento termini come "getreng / oppressione" definiscono invece la fase mediana del processo di perfezionamento, il "wetüendem undergene / doloroso soggiogamento" che ha come fine l'estinzione di quanto separa dalla deiformità. Questa è la "wilden weg, der gar vinster und ellent ist / la via selvaggia, che è assai oscura e aliena", in cui l'uomo si trova come sospeso tra due muri, "bilde und unbilde / immagine e senza-immagine", tra la psiche e lo spirito, ciò che gli provoca alla massima intensità tutto il corredo dei sintomi melancholici.

L'analisi sarà compiuta sui testi dei continuatori della scuola eckhartiana, Heinrich Seuse (1295/7-1366), Johannes Tauler (c. 1300-1361) e sui documenti del polo spirituale strasburghese della Grünewert, sorto intorno alla figura dell'"amico di Dio" Rulmann Merswin (c. 1307-1382).

Definiamo limitativamente "scuola eckhartiana" quella rete di spirituali trecenteschi di area renana che, formati dall'insegnamento di Meister Eckhart (c. 1260-c. 1328), continuano e approfondiscono soprattutto sul piano esistenziale la sua dottrina. A fianco di due domenicani, correligionari del Maestro, Taulero (Johannes Tauler, c. 1300-1361) e Suso (Heirich von Berg / Seuse / Susone, 1295/7-1366), annoveriamo quindi anche la cerchia degli "amici di Dio" composta da religiosi, religiose e, non marginalmente, da laici che hanno avuto la

loro figura più rappresentativa in Rulmann Merswin (c. 1307-1382), sul quale infatti ci concentreremo¹.

Di fronte a un insieme di sintomi afferenti alla *melancholia*, la nostra scuola, pur non disdegnando un approccio filosofico, si interesserà soprattutto all'eziologia psichica e teologica, lasciando ai margini quella fisica. Ma ciò che davvero rimane rilevante è la dottrina mistagogica che da questa eziologia si sviluppa, una dottrina sorretta da una dimensione sperimentale concreta, tramandataci da un'ampia documentazione.

Sebbene non si riscontrino agganci diretti, possiamo ipotizzare che l'apporto dei due pilastri della scolastica domenicana, Alberto Magno (1193-1280) e Tommaso d'Aquino (1225-1274), possa avere contribuito a formare il campo semantico dei nostri autori sull'argomento.

Alberto Magno (Theiss 1997), distinguendo tra *melancholia naturalis*, cioè la "melane kole / bile nera" in quanto umore fisiologico, e *innaturalis*, delinea sei tipi afferenti a quest'ultima categoria patologica. I melancholici, segnati da questa "innaturalità", sono descritti sinteticamente come "*tristes et graves, et terribile imagines patients, et detineri in his propter sanguinis melancholici gravitatem et frigiditatem* / tristi e gravi, affetti da terribili immagini e portatori nel proprio sangue della gravità e della freddezza della bile nera" (*De animalibus*, II, II, Stadler 1916, 33). Essi sono predisposti a psicosi (*insania, amentia, alienatio*) perché i densi vapori della bile nera ostruiscono i pori di passaggio del "ventricolo mediano" del cervello, provocandone inoltre la contrazione a causa della loro freddezza; il paziente viene in tal modo separato dalla sua *anima rationalis*, ciò che gli impedisce il retto giudizio e provoca l'affollarsi di strane idee e visioni, spesso terrificanti e perciò ansiogene. Accanto a questa categoria patologica, sulla scorta della scuola aristotelica, Alberto riconosce un *typus melancholicus* straordinario, caratterizzato dal genio. Tuttavia, attenendosi abbastanza strettamente a un punto di vista biologico, egli non approfondisce l'eziologia psicologica, diversamente da autori seminali come Costantino Africano (c. 1020-1087), che nel *Libri duo de melancholia* individuava due categorie a rischio: i lettori di filosofia, che si struggono nella ricerca scientifica, e i religiosi, che vengono assaliti da tale patologia "*ex dei timore et futuri iudicii suspitione et summi boni videndi cupiditate* / per il timore di Dio e l'attesa del giudizio futuro e il desiderio di fare esperienza del sommo bene" (Gasbers 1977, 103).

La posizione di Tommaso d'Aquino sull'argomento (Mora 1977) non si discosta da quella del suo maestro: i melancholici hanno una *terrestre natura*, sono irritabili e hanno poca memoria. Citando Aristotele, spiega che "*melan-*

¹ Tra la copiosa letteratura d'inquadramento della mistica renana, rimandiamo a Cagnet 1991 e De Libera 1998.

cholici vehementer appetunt delectationes, ad expellendum tristitia: quia corpus eorum quasi pravo umore corroditur / i melancholici ricercano fortemente i piaceri per espellere la tristezza, perché il loro corpo è quasi corroso dall'umore maligno" (*Summa Theologiae*, I-II, q. 32, a. 7, 179); inoltre "*impressiones phantasmatum magis firmanur in eis / l'impressione delle immagini della fantasia in loro permane più a lungo"* (*De sensu et sensato*, II, 8, 4, Spiazzi 1949, 125). Ogni cosa è per loro grave, pesante, tanto che spesso l'unica soluzione appare il suicidio. I bagni e il sonno sono terapie consigliate, così come le attività piacevoli e la frequentazione di compagnie simpatiche. La preghiera è sempre considerata benefica, all'esorcismo si può ricorrere in alcuni casi.

Come era prevedibile, i due domenicani riprendono dunque l'impostazione razionalistica della medicina greco-araba, preferendo l'eziologia biologica a quella teologica/preternaturale (la "possessione"), che viene riservata a casi del tutto particolari. Questo approccio rende implicitamente problematica la discussione di un vizio capitale come l'accidia ("*tristitia de bono divini / tristezza nei confronti del bene divino*"), alla cui disamina teologica Tommaso dedica una quaestio della *Summa* (II-II, q. 35). In realtà, da un punto di vista medico, il discrimine tra le manifestazioni della *melancholia* e quelle dell'*acedia* risultava assai esiguo e, verso la fine del medioevo, la tendenza predominante sarà di passare dalla prospettiva teologica a quella medica, dal peccato alla patologia (Jackson 1981; Daly 2007).

Considerando il rilevante sottofondo mistico della scuola eckhartiana, sulla questione ci sembra difficile trascurare l'apporto di Hildegard von Bingen (1098-1179)², la cui peculiarità è di avere integrato la fisiologia greco-araba con l'antropologia biblica (Schipperges 1996). Nella sua opera biologica *Causae et Curae*, la *melancholia* diventa l'umore/secrezione caratteristico dell'uomo decaduto:

Melancholia nigra est et amara et omne malum efflat ac interdum etiam infirmitatem ad cerebrum et ad cor quasi venas ebullire facit atque tristitiam et dubietatem totius consolationis parat, ita quod homo nullum gaudium habere potest, quod ad supernam vitam et ad consolationem praesentis, quod ad supernam vitam et ad consolationem praesentis vitae pertinet. Haec autem melancholia naturalis est omni homini de prima suggestione diaboli, quoniam homo praeceptum dei transgressus est in cibo pomi. (Kaiser 1903, 88:27-35)

La *melancholia* è nera e amara e provoca ogni tipo di male, talvolta anche malattie al cervello e al cuore, facendo quasi ribollire le vene; essa causa tristezza e dubbio in

² L'influenza di Hildegard è certamente nota in Taulero (Hamburger 2005), meno certamente in Meister Eckhart (Davies 1991, 51-59).

ogni consolazione tanto che l'uomo [che ne è afflitto] non può avere nessun gaudio per la vita celeste né consolazione in quella presente. Questa *melancholia* è connaturale ad ogni uomo, avendo origine dal primo consiglio del diavolo, che fece trasgredire all'uomo il precetto divino quando mangiò la mela.

Infatti,

cum enim Adam divinum praeceptum prevaricatus est, in ipso momento melancholia in sanguine eius coagulata est, ut splendor recedit, cum lumen extinguitur, et ut stuppa ardens et fumigans foetendo remanet. (Kaiser 1903, 143:25-31)

Non appena Adamo trasgredì il precetto divino, in quel momento la melancholia si coagulò nel suo sangue, provocando la scomparsa dello splendore [della primigenia grazia divina], come quando la lampada viene estinta e rimane lo stoppino ardente e fumigante, emanante cattivo odore.

Da un punto di vista prettamente linguistico, il prestito latino *melancoli/melancolie* entra nella lingua letteraria tedesca nel *Buch der Natur* (Libro della natura) di Konrad von Meigenberg (1309-1374). Sebbene il termine non appaia nella letteratura della scuola eckhartiana, è nondimeno interessante appuntare qualche riga di questa enciclopedia per evidenziare ancora una volta il campo semantico che, in un contesto di volgarizzazione (Klibansky, Panofsky e Saxl 1964, 112-123), definiva la sintomatologia melancholica nella stessa cornice di spazio e di tempo dei nostri autori:

Galiēnus spricht, daz melancholia ir sideln / hab in dem milz, und wenn diu melancoli ain oberhant / nimpt und sich zeucht zuo dem haupt, sô kümpt dem / menschen sweigen und betrahten, und swærikait, wainen / und trâkheit, vorht und sorg und klainmüetichait. (Pfeiffer 1994, 30:33-31:3)

Galeno dice che la melancholia la sua sede / ha nella milza e quando la *melancholia* il sopravvento / prende e si estende alla testa, provoca / nell'uomo silenzio e riflessività, e gravità, pianto / e ignavia, timore e ansia e pusillanimità.

Definito in tal modo il campo semantico, possiamo dunque individuare alcuni dei termini chiave del medio alto tedesco che, nel loro senso principale, descrivono la sintomatologia melancholica nella letteratura della nostra scuola. Il termine più generale è senz'altro *innerliche liden* o *innerliche we*, "sofferenza interiore"; più specifici: *swermutikeit* (= lat. *gravitas*) che è il termine che possiamo tradurre senza esitazione "malinconia"³ e *trurikeit* (= lat. *tristitia*), "tri-

³ Un'indicazione sicura di questa traduzione si trova nel *Causae et Curae* di Hildegard von Bingen, che

stezza”. Un altro termine, *getrengē/gedrang* (= lat. *premor*), in neotedesco *bedrängnis*, è dotato di un campo semantico più complesso; il certosino Surlus (Lorenz Sauer, 1522-1578) nella sua importante traduzione latina cinquecentesca delle opere di Taulero lo traduce *pressura*: per quello che ci interessa il senso è quello di “oppressione”, una pressione che causa de-pressione in chi la patisce, ma dice anche angoscia, angustia, mancanza. Vedremo in seguito la particolare rilevanza di questo termine nella mistagogia della nostra scuola⁴.

Nel *Liber benedictus*, all’interno di un’argomentazione filosofica, teologica e spirituale più generale, Meister Eckhart accenna a ciò che potremmo intendere come una terapia della *melancholia*. L’intento dello scritto è di consolare da tre tribolazioni (*betrüepnisse*): due sono esterne all’uomo, ma la terza è “*an im selben an smâcheit, an ungemache und an smerzen des lîbes und an leide des herzen* / in sè stesso, nella vergogna e nell’offesa, nei dolori del corpo e nella sofferenza del cuore” (Quint 1954, 8:2-3). Le argomentazioni sono molteplici, ma la soluzione che soggiace ad ognuna potrebbe essere riassunta con un’affermazione radicale:

alsô spriche ich: in gote enist niht trûricheit noch leit noch ungemach. Wiltû ledic sîn alles ungemaches und leides, sô halt dich und kêre dich ze gote aleine. (Quint 1954, 11:24-25)

Perciò io dico: in Dio non c’è né tristezza, né sofferenza, né inquietudine. Se vuoi dunque essere libero da ogni inquietudine e sofferenza, fermati e convertiti a Dio solo.

In questo non bisogna vedere una fuga dalla sofferenza, perchè vi è implicata una visione teologica della giustizia tipicamente eckhartiana (Klein 1978): la giustizia è la completa con-formità (*inbildung*) con Dio. Ciò ci fa giungere a una delle abituali *mise en abîme* del Maestro:

[...] got mit uns ist in lîdenne, daz ist, daz er mit uns lîdet selbe [...] Got der lîdet mit dem menschen, jâ, er lîdet nâch sîner wîse ê und unglîche mê dan der dâ lîdet, der durch in lîdet [...] Wil danne got selber lîden, sô sol ich gar billîche lîden, wan,

descrive i nati durante la *luna secunda* come “per melancoliam fatigatur et swarmudich facile” (Kaiser 1903, 236:1-2).

⁴ Tuttavia in Eckhart il termine *getrengē* viene utilizzato una sola volta e non nel senso tecnico che prenderà nella sua scuola: “*Got der enlîdet enkein getrengē, er wil ouch niht, daz man iht anders ûzer ime meine oder begere* / Dio non permette l’oppressione-la costrizione, nondimeno, non vuole che l’amore o il desiderio dell’uomo siano per altri che per Lui” (Pfeiffer 1906, 148:25).

ist mir reht, sô wil ich, daz got wil. Ich bite alle tage, und got heizet mich biten: herre, dîn wille gewerde, und doch, sô got wil liden, sô wil ich von lidenne klagen; dem ist gar unreht. Ouch spriche ich sicherliche, daz got sô gerne mit uns und durch uns lidet, sô wir aleine durch got liden, daz er lidet sunder liden. Liden ist im sô wünnlich, daz liden enist im niht liden. Und dar umbe, wære uns reht, sô enwære ouch uns liden niht liden; ez wære uns wunne und trôst. (Quint 1954, 51:4-15)

[...] Dio è con noi nella sofferenza, cioè: Egli stesso soffre con noi [...] Dio soffre con l'uomo e soffre, nel suo modo, incomparabilmente di più di chi soffre, di chi soffre tramite Lui [...] Se Dio stesso vuole soffrire, anch'io devo giustamente soffrire, perché se sono giusto devo volere ciò che Dio vuole. Lo chiedo tutti i giorni ed è Dio che me lo insegna: Signore, sia fatta la tua volontà; perciò se Dio vuole soffrire e io mi lamento per la sofferenza, ciò è del tutto ingiusto. Con certezza dico che Dio ben volentieri soffre con noi e tramite noi, e qualora noi soffriamo solo tramite Dio, Egli soffre senza soffrire. Soffrire è per Lui così gioioso che il soffrire in Lui non è soffrire. E perciò se noi fossimo giusti, il soffrire non sarebbe soffrire, ma sarebbe gioia e consolazione.

Nel trattato *Von abegescheidenheit* (Del distacco) egli riprende il tema della sofferenza evidenziandone l'aspetto "funzionale", la sofferenza come mezzo di realizzazione spirituale:

Daz snelleste tier, daz iuch treget ze dirre volkomenheit, daz ist liden, wan ez niuzet nieman mê êwiger süezicheit, dan die mit Kristô stânt in der græsten bitterkeit. (Quint 1954, 433:1-3)

L'animale più veloce che ci porta a questa perfezione è la sofferenza, perché nessuno gusta più dolcezza eterna di coloro che con Cristo sono nella più grande amarezza.

Il tema qui appena accennato, di "cavalcare" la sofferenza sul modello cristologico della passione in vista della realizzazione spirituale, sarà uno dei nodi centrali della scuola eckhartiana sull'argomento della *melancholia*.

Un primo approccio di Suso⁵ alla sintomatologia melancholica è di considerarla strettamente legata allo stato di peccato. Egli parla in diversi punti di *tru-rikeit* / tristezza e *swermûtikeit* / malinconia, che rendono le anime dei peccatori "swarlich gelestet / pesantemente gravate" (375:30 e 212:27), come legate con "stehlinen reifen / cerchi d'acciaio" (375:30-31 e 448:10), tanto gravate "als ob

⁵ Per tutte le citazioni da questo autore utilizziamo l'edizione Bihlmeyer 1907, indicando tra parentesi pagina e riga.

ein berg uf sinem herzen leg / come se una montagna stesse sopra al proprio cuore" (62:2-3).

Questa *gravitas*, proveniente dalla "*vinstren naht der valschen minne / oscura notte del falso amore*" (376:3), dalla dissipante ricerca della "*weltliche fro^ed / gioia del mondo*" (485:15) si contrappone alla "*wolgemüter friheit / coraggiosa, nobile, gioiosa libertà*" (376:1, 448:12) della conversione.

Talvolta questa sofferenza interiore è talmente irresistibile che insorge la tentazione del suicidio. Suso racconta di quando un prete secolare gli confessa:

Ich han daz aller gro^est liden in mir, daz ie kein mensch gewan, und mir kan nieman gehelfen. Ich hate nu kurzlich an gote verzweifelt und waz als verzagt, daz ich mich selb wolt han verderbet von úbrigen leide, und wolt mir selb den tod han an getan an lib und an sele. (132:1-5)

Ho in me la sofferenza più enorme che nessun uomo ha avuto, e nessuno può aiutarmi. Da poco ho disperato in Dio ed ero tanto scoraggiato che, per la smisurata sofferenza, volevo rovinarmi e volevo darmi la morte del corpo e dell'anima.

Le preghiere e i consigli del religioso lo salveranno. Simili casi di intercessione verso Dio contro la tentazione di suicidio sembrano caratteristiche di questo ambiente spirituale. Possiamo riportarne anche dall'autobiografia di Adelheit Langmann (1312-1375), domenicana del convento di Engelthal, ambiente strettamente legato a Suso e agli "amici di Dio" (Hindsley 1998, 49-63). Un certo Herman, muratore, "*der het ein anfehtung gehabt zehen jor daz sich selber wolt tóten / da dieci anni aveva una tentazione di darsi la morte*" e si reca da Adelheit per chiedere aiuto: "*frau mein leiden ist oft als grozz das ich nit gepeten mag / signora, la mia sofferenza è spesso tanto grande che non riesco nemmeno a pregare*" (Strauch 1878, 44:7-31); la stessa richiesta è rivolta anche da un tal Marquart der Tokler di Norimberga (Strauch 1878, 45:8-28/46:1-9). L'intercessione della suora sarà efficace in entrambi i casi.

La sintomatologia melancholica che più interessa alla nostra scuola è tuttavia quella che si sviluppa una volta che si è intrapresa in profondità la ricerca della conversione.

Nella sua predica *Lectulus noster floridus*, Suso descrive tre gravi difetti interiori che colgono chi si è convertito, di estrema gravità perché chiudono l'anima in sé stessa: "*unbescheidene trurekeit, ungeordente swermútekeit, ungestúme zwifelheit / tristezza inconsapevole, malinconia disordinata, dubbio violento*" (496:16-17).

Quanto al primo difetto, la sintomatologia è al confine tra *melancholia* e *acedia*: "*ein mensche also rehte trurig ist, daz er nüt gútes mag getún und doch nüt weis, waz ime gebristet / un uomo è così triste da non poter fare nulla di*

bene, e tuttavia non sa cosa gli manca (496:19-20)” e “*dieser trurekeit ist der nature, daz sú tusent menschen von imre gûten anevange wider hinder sich hat getriben* / questa tristezza è di tale natura che migliaia di uomini che bene avevano iniziato [il loro itinerario spirituale] ha ricacciato indietro” (496-7:26-1). La terapia proposta viene direttamente da una rivelazione privata di Cristo: “*Wer sitzestu hie? Stant uf und vergang dich in min liden, so verlúrestu alles din linden!* / Perché stai seduto qui? Alzati e smarrisciti nella mia sofferenza, così perderai tutte le tue sofferenze!” (497:12-13).⁶

L’aggettivo che definisce il secondo difetto, “*ungeordente swermútikeit* / malinconia disordinata”, ha in sé il riferimento a un disordine, uno squilibrio, che bene si accompagna all’eziologia melancholica.

Der disen gebresten hat, der hat wol so vil bescheidenheit, das er weis, waz ime ist, aber er het es nût reht nach gottes willen geordent [...] Und kummet die do von, daz antweder ein mansche ime selben git zû lidende dar an daz er wiget, daz nût zû wegende ist oder aber von deme lidende, daz got einem menschen git, und sunderliche, die uf innerkeit treffent. (497:16-22)

Chi ha questa debolezza ha tanto discernimento da sapere che cos’ha, ma non l’ha rettamente ordinato secondo la volontà di Dio [...] Ed essa proviene o dal fatto che l’uomo si procura da sé stesso la sofferenza, perché si preoccupa per ciò di cui non dovrebbe preoccuparsi, oppure dalla sofferenza che Dio dà a un uomo, in particolare quella che colpisce il suo intimo.

Queste sofferenze “*die aller sweresten liden sint, die menschlich hertze uf erden getragen mag* / sono le più pesanti che cuore umano sulla terra possa sopportare” (498:1-2), perché non si ritirano mai e non trovano sollievo nemmeno rivolgendosi a Dio, anzi, in tal caso, ne sono aumentate; quattro sono le peggiori: “*zwifel an dem glöben, zwifel an gottes erbarmherzikeit, inschiesende gedenke wider got und sine heiligen, und anevhtunge ime selben daz leben zû nemende* / dubbi sulla fede, dubbi sulla misericordia di Dio, pensieri che si scagliano contro Dio e i suoi santi e tentazioni di togliersi la vita” (498:10-13).

Nell’autobiografia⁷ di Suso (*Seuses leben*) troviamo ad ogni pagina le

⁶ Su questa terapia, cfr. anche 66:12-13; altrove la terapia suggerita è invece la “*vroslich lop* / lode gioiosa” (313:6-11).

⁷ Sulla storicità dell’autobiografia di Suso e, in generale, per le biografie di tutto questo ambiente spirituale, bisogna ricordare che la loro funzione è più esemplare che meramente cronachistica o storica, aspetto quest’ultimo che è di ben poco interesse per questi “cercatori di eternità” (William-Krapp 2004; Wand-Wittkowsi 2000).

impressionanti testimonianze della sintomatologia psichica e fisiologica legata alla *melancholia* che coglie lo spirituale nel suo itinerario di perfezionamento. Il titolo di uno dei capitoli di questa biografia è *Von wetûndem undergene* (cap. XX), che potremmo tradurre “Del doloroso soggiogamento”, dove *undergene* / soggiogamento⁸ ha il significato più ampio di “tramonto”, “scomparsa”, “annientamento”, ciò che ci dà un’importante chiave di lettura del senso mistagogico che l’autore riferiva a una tale sintomatologia. D’altronde, il capitolo si apre con una inquietante visione: un giovane cavaliere appare e rivela che

wer die geischlichen ritterschaft gotes wil unverzageklich fu^eren, dem sol vil me grosses gedranges begegnet, denn es ie tete hie vor bi den alten zitren den verru^emen helden, von der kechen riterschaft dû welt pfliget ze singen und ze sagen. (56:3-6)

Chi, intrepido, vuole intraprendere la cavalleria spirituale di Dio, deve incontrare ben maggiori e grandi oppressioni di quanto mai avvenne prima, nei tempi antichi, agli eroi famosi la cui audace cavalleria il mondo suole cantare e narrare.

Delle terribili *gedrangen* / oppressioni che l’autore descrive nella sua vita, ci concentreremo su quelle di origine interiore che più da vicino presentano le caratteristiche della *melancholia*⁹. In uno degli apici di questa sofferenza, si accenna a una vera e propria fisiopatologia associata, che si manifesta con “*ein starken riten* / una forte febbre” a cui si aggiunge “*ein sorklich geswer inwedig nah bi dem herzen* / un gravissimo ascesso interno, vicino al cuore” (68:27-28)¹⁰. In quest’episodio, la “*inrem und ausrem gedrang* / l’oppressione interiore ed esteriore” è talmente forte che egli crede essere arrivata “*der stunde mins todes* / l’ora della mia morte” ed è salvato solo da una consolazione soprannaturale. Talvolta si manifestano anche disturbi comportamentali: un giorno, dopo un lungo periodo di intensa oppressione, l’autore sente che sta perdendo il controllo del suo agire:¹¹

von menschlicher krankheit bach er us mit ungeberden und mit unsitiger gehabd von den no^eten, in den er was, und in der kleglichen gehabd dez inren und dez ussern

⁸ Decontestualizzando la questione, saremmo tentati di tradurre “yoga della sofferenza”.

⁹ Non è fuori luogo ricordare che Suso riporta di essere stato guarito da alcune delle sue sofferenze interiori proprio “*dem heiligen meister Egghart* / dal santo maestro Eckhart” (63:4).

¹⁰ Nel *Causae et curae* (Kaiser 1903, 95:17-30), Hildegard annovera specificamente questo tipo di patologie cardiache tra quelle ad eziologia melancholica.

¹¹ Nel medioevo *melancholia* è spesso il nome generico della follia (Schwipperges 1967), sebbene la medicina scolastica non arrivi mai a stabilire una tipologia precisa della pazzia melancholica con un quadro di segni e sintomi stabili (Fritz 1992, 135-138).

menschen gie er einend ab von den lüten an ein heimlich stat, da in nieman sehi noch horti, und underwilent so liess er die grundlosen erholten süfzen. (126:22-27)

Per umana malattia, se ne uscì con atteggiamenti stravaganti e indecorosi per la miseria in cui era, ed era in un tale atteggiamento lamentoso sia al suo interno che nel suo esteriore, che, facendosi da parte dalla gente, andò in un luogo segreto, dove nessuno poteva vederlo o udirlo, e si lasciava sfuggire profondissimi sospiri.

Il risultato è la disperazione. A una delle sue figlie spirituali che, apparsagli in visione, cerca di consolarlo, dice: “*min gedrang ist als gross, daz ich dir nit me mag globen[...]* / la mia oppressione è così grande che io non posso più crederci (128:8-9)”, perché la sofferenza si è ormai impadronita di tutto il suo corpo e della sua psiche:

nu hat er alles min herz durwundet und daz innigest gemarg aller miner adren und mins hirsin dursofet, daz kein gelid an minen libe niene ist, es sie durmartret und durwundet. (127:26-29)

Ora tutto ciò ha ferito il mio cuore e imbevuto il midollo più interno di tutte le mie vene e del mio cervello, tanto che non v'è più alcun membro del mio corpo che non sia martirizzato e straziato.

L'intera sintomatologia delle sofferenze esteriori e interiori dell'uomo sull'itinerario di perfezione è dunque incarnato dalla persona stessa di Suso. Questo quadro patologico è riassunto iconograficamente da una singolare rappresentazione mnemotecnica che riproduciamo¹² e che doveva essere parte integrante dell'edizione esemplare (*Exemplar*) delle opere che Suso stesso aveva autorizzato (fig. 1).

¹² Sulla funzione mistagogica di questo tipo di illustrazioni e sul pubblico a cui erano destinate, cfr. Hamburger 1989. Un particolare importante: la pagina che riproduciamo (Strasbourg, Bibliothèque Nat. et Universitaire, ms 2929, f. 57r) proviene da un *Exemplar* copiato per Rulmann Merwin e destinato alla biblioteca del polo spirituale starburghese della Grunewert, segno certo della trasmissione di questa dottrina all'interno di questa particolare scuola post-eckhartiana di cui parleremo *infra*.



Fig. 1

Per comprendere la natura profonda della particolare *gedrange* / oppressione che incontra lo spirituale sul suo cammino, poco risulta più efficace della porta sbarrata raffigurata nell'angolo superiore di destra, le cui didascalie commentano:

Wer in sinem bitern liden ane himelschen trost och müss sin, daz ist grosse jamer von allem pin.

Chi nelle sue amare sofferenze deve stare anche senza consolazione celeste, ciò è il più grande dolore tra ogni pena.

Got von himel der hat mich gelassen, dez lid ich swarlich ane alle masse.

Dio dal cielo mi ha abbandonato, ciò che io patisco in tutta la sua gravità.

Quanto alla questione delle visioni che tanto abbondano nella letteratura susoniana, per quanto possano essere tipiche della sintomatologia melancholica, l'autore sembra padroneggiarne magistralmente il discernimento. Proprio nella chiusa della sua autobiografia egli impartisce un noto aforisma sulla strategia da usarsi con l'immagine: alla domanda "*wie kan man bildlos gebilden?* / come si può immaginare il Senza-immagine?", risponde "*bild mit bilden us tribe* / scacciare l'immagine con le immagini" (191:6,9), paradosso che riabilita almeno transitoriamente una funzione veritativa e rivelatoria dell'immagine e della visione. Poco prima aveva d'altronde spiegato che

*ein mittelloses schowen der blossen gotheit, daz ist rehtú lutrú warheit ane alles zwi-
vel; und ein ieklichú vision, so si ie vernünftiger und bildloser ist und der selben
blosser schowung ie glicher ist, so si ie edelr ist[...] So^eglich bildrich vision werdent
noh dike gotes heinlichen fründen, etwen wachende, tewen schlafend, in stiller rûw
und abgescheidenheit der ussren sinnen. (183:4-11)*

Una contemplazione della nuda Deità senza intermediario è retta e pura verità senza alcun dubbio; e ogni visione, quanto più è intellettuale e priva di immagini e più simile a quella della contemplazione, tanto più è nobile [tuttavia] tali visioni immaginative avvengono ancora spesso tra gli intimi amici di Dio, talvolta durante la veglia, talvolta dormendo, in silenziosa quiete e distacco dai sensi esteriori.

Questo fenomeno va però valutato con cautela e, possibilmente, respinto: uno dei temi della Predica III è “*müst du kommen über alle bildung / devi superare tutte le immagini*”; tuttavia,

*man fint auch leut, die [...] gut leute seyn, doch haben sie vil infel und inbildung.
Derer musz der mensch entfallen mit dem, das er alle die bildung trage eynfeldig in
gott und im seyn gebrech erkenne und klage; und wilt es im dan nit vergehen, so
leyde er sich gott hie in und lasse sich. (524:7-12)*

Si trovano anche certe persone che [...] sono buone e tuttavia hanno molte idee improvvise e immaginazioni. L'uomo deve evitare queste cose, trasportando semplicemente in Dio ogni immagine, confessandogli la sua manchevolezza e dolendosi di essa; e se ciò non vuole scomparirgli, si rassegni in ciò a Dio e si abbandoni.

Padroneggiando il discernimento spirituale, tutte le affezioni che caratterizzano la *melancholia* possono essere sussunte strategicamente come mezzi per portare a compimento l'itinerario di perfezione, il “doloroso soggiogamento”.

Di questo itinerario, Suso descrive spesso le fasi alterne: “*gnaderichen lust / godimento ricco di grazia*” e “*go^etlicher jubilierender fro^eden / divina letizia giubilante*” (174:24,30) che si alternano a “*ungeordnet trurikeit / tristezza disordinata*” (174:27). Nel dialogo del *Büchlein der ewigen weisheit* (Libretto dell'Eterna sapienza) l'Eterna sapienza spiega infatti a Suso che tutto questo soffrire e gioire è il “*minne spil / il gioco dell'amore*”, cioè

*alle die wile liep bi liebe ist, so enweis liep nit, wie liep liep ist; swenn aber liep von
liep gescheidet, so enphindet erst liep, wie lieb lieb waz. (234:13-15)*

Fino a che l'amore è vicino all'amore, l'amore non sa quanto amore è amore; ma quando l'amore si separa dall'amore, solo allora sente quanto amore era amore.

Al che Suso chiede se questa mutevolezza (*unwandelbarkeit*) venga mai tolta a qualcuno nel tempo. L'Eterna sapienza risponde: “*An vil wenig men-*

schen, wan dú unwandelberkeit gehoert zú der ewikeit / a ben pochi uomini, perché l'immutabilità appartiene all'eternità" (234:18-19). Costoro sono gli uomini più puri, più simili all'eternità, che hanno tolto ogni ostacolo. Alla domanda di insegnargli come arrivare a questa perfezione, l'Eterna sapienza risponde:

Du solt in dien gúten tagen dei boesen an sehen, und in dien boesen der gúten nit vergessen, so enkan dir weder úbermu'tikeit in der gegenwúrtikeit, noch swarmu'e-tikeit in gelazenheit geschaden [...].(235:1-4)

Devi nei giorni buoni guardare ai cattivi e nei cattivi non dimenticare i buoni, così non ti potranno nuocere né la baldanza della Presenza, né la malinconia dell'Abbandono [...].

Se nell'opera di Suso l'approccio è in gran parte basato su narrazioni biografiche, nei *Sermoni* di Taulero¹³ la *melancholia* come via di realizzazione spirituale trova un'espressione dottrinale di estrema lucidità e coerenza.

Prima di intraprendere la via spirituale, gli eletti (*erwelten*) provano una "ungeordnete trurikeit / tristezza disordinata" provocata da quelle "itelen bilde / vane immagini" che affollano il cuore, impedendogli di diventare la "godzhus / casa di Dio" (72, 393:29-38/394:1-8).

Il passaggio tra vita profana e nascita divina (*goetliche geburt*) è in primo luogo un allontanarsi dalle agitazioni del corpo "in aller genu'gede und ungeordenunge / in tutte le sue concupiscenze e i suoi disordini", disordini che non sono altro che dualità: "liebés und leides, fro'ude und trurikeit, begerunge und vorhte / piacere e dolore, gioia e tristezza, desiderio e timore" (1, 10:19-23). Si tratta del "welt in uns / mondo in noi", cioè "die wise, die wúrkunge, die inbilde der welte, smacken in liebe, in leide, in minnen, in vorhten, in trurikeit, in fro'iden, in begerungen, in jomer, in sorgveltekeit / i modi, le azioni, le immagini del mondo, il sapore dell'attrazione, della sofferenza, dell'amore, del timore, della tristezza, della gioia, del desiderio, della miseria, dell'inquietudine" (16, 72:15-17).

So kummet die welt mit iren starcken stúrmen und der vigent mit sinen behenden listen und das fleisch und die sinne und zúmole die nidersten kreftē mit grosser krankheit und neigent sich nider zú ussērn dīngen. Und hie wider wurt der innewendige

¹³ Per tutte le citazioni da questo autore utilizziamo l'edizione Vetter 1910, indicando tra parentesi numero del Sermone, pagina e riga.

menschē getriben von gotte und von dem natürlīchen neigende daz er zū gotte het; hie wurt billich bandekheit und getrenge. (9, 43:17-22)

Viene dunque il mondo con le sue impetuose tempeste e il nemico con le sue abili astuzie e la carne e i sensi e specialmente le facoltà inferiori con la loro grande infermità e tendono verso le cose inferiori. E al contrario, l'uomo interiore è attratto da Dio e dalla naturale tensione che ha verso Dio: esattamente da qui provengono angoscia e oppressione.

La mutevolezza a cui assoggetta questa dualità è responsabile dell'essere "unordenlich trurige / disordinatamente tristi", instabili come un "rorecht volk / popolo di canne" (61, 330:20-21).

La terapia proposta è tipica della scuola eckhartiana: cercare

in trurikeit fro^ede und in unfriden friden, in manigvaltikeit einvaltikeit, in bitterkeit trost: also wurt man gottes gezüg in der worheit. (21, 86:1-4)

Nella tristezza la gioia e nella discordia la concordia, nella molteplicità la semplicità, nell'amarezza la consolazione: così l'uomo diventa davvero testimone di Dio.

Tuttavia, anche qualora l'uomo praticando un tale "abegescheidenheit / distacco" attiri in sé lo Spirito santo e divenga "ein kündig und wol edel mensche / un uomo esperto e nobilissimo", in realtà può accorgersi che ciò che di divino pensava di avere trovato nel suo "grunt / fondo" era ancora frutto di un'illusione, ciò che, a suo modo è ancora causa di una sintomatologia melancholica.

Der menschē der got luterliche meinet, in den kummet ouch ettewenne bandekheit, und ein trurikeit er habe got nüt gemeinet und es si alles verlorn, und wurt entsast. Dis kummet underwilen von natürlīcher swermu^etekeit und von dem himmel oder von dem wetter oder ouch von dem viende; dis sol man fürkummen mit senftmu^etikeit. Nu so wellent soliche lüte dis durchbrechen rechte mit gewalte in eime gestürme und machent bo^ese hōbeter [...]. (23, 93:17-24)

All'uomo che vuole puramente Dio, arriva talvolta un'angoscia e una tristezza come se non si fosse voluto Dio e tutto fosse perduto ed egli diventa sgomento. Questo proviene talvolta dalla malinconia naturale e dal cielo [gli astri?], dal tempo [meteorologico] o anche dal nemico [il diavolo]; ciò va superato con la dolcezza. Ma alcune persone vogliono oltrepassare questo stato con la violenza, con la loro forza, e si procurano mal di testa[...].

Costoro,

machent bo^ese houbet und krancke fantasien und hant lange gelitten und vile und

tünt den dingen nit reht, und wurt wenig genaden darus und verblibent rechte, wanne sù buwent uf ir eigen ufsetze, es si in penitencien oder abstinencien oder si gebet oder andaht [...]. (3, 18:30-33)

Si procurano mal di testa e fantasie malate e hanno molto e a lungo sofferto e non fanno le cose nel modo giusto, e ne viene fuori poca grazia e in realtà si arrestano, perché essi costruiscono sulla loro stessa astuzia, sia nelle penitenze che nelle astinenze, nella preghiera e nella devozione [...].

Ciò che invece si deve fare è “*sich liden in gelossenheit und in lidiger gelossenheit und warte gottes in dem getrenge / pazientare nell’abbandono e nel paziente abbandono attendere Dio nell’oppressione*” (23, 93: 31-32).

Siamo qui al cuore di quella che possiamo ora definire propriamente una mistagogia melancholica. Essa è la parte più importante della dottrina tauleriana sulla triade *jubilatio, getrenge, úbervart*: giubilo, oppressione, passaggio (Gnädiger 1997, 143-152). Quello che Taulero propone sinteticamente con questi tre termini è un’intera topografia spirituale. Il termine medio della triade, *getrenge*¹⁴, diventerà un vero e proprio termine tecnico della scuola tauleriana. Posta tra la fase iniziale di “giubilo”, in cui il praticante si entusiasma per le consolazioni che gli provengono dal mondo divino, e la fase finale in cui avviene appunto il “passaggio” completo a questo stesso mondo, la fase intermedia di *getrenge* è la condizione ordinaria del progresso spirituale. Nel Sermone 39 (*Karissimi, estote unanimes in oratione*), il maestro, delineando specificamente questi tre gradi, parla della *getrenge* come della fase in cui Dio “*hat den menschen usser allen dingen gezogen / ha tratto fuori l’uomo da tutte le cose*” (39, 161:8-9), la fase della maturità (“*zù sinen tagen komen*”), in cui gli conviene un “*herte starke spise / cibo solido e forte*”:

und denne wirt im für gehalten und er wirt gefürt einen gar wilden weg, der gar vinsten und ellent ist. Und in dem wege benimet im got alles das er im ie gegab. Und al do wirt der mensche als gar ze mole zù im selber gelossen das er von gotte al zemole nüt enweis, und kumet in alsolich getrenge das er nüt enweis ob im ie recht wart und ob er einen got habe oder nüt habe und ob er es si oder nüt si, und wirt im do so wunderlichen we und we das im alle dise wite welt ze enge wirt. Er enbevindet noch enweis sines gottes ze mole nüt, und aller ander dinge der enmag er nüt, und ist im als er enzwiscent zwei wenden hange und als hinder im ste ein swert und vor im si ein scharpfes sper. (39, 161:12-22)

¹⁴ Nel Sermone 9, a commento di Mt 15,21-28, Taulero spiega il concetto di *getrenge* parlando della città di Tiro: “*Tyry sprichet also vil also ‘ein getrenge’ / Tiro significa anche ‘un’oppressione-un’angustia’*”. Il riferimento è alle etimologie del *De nominibus hebraicis* di Girolamo: “*Tyros quippe lingua Hebraea sor dicitur, quod in nostrum sermonem transfertur, angustia*” (Migne, PL XXIII, 879).

E allora gli viene presentata e viene condotto su una via assai selvaggia, che è assai oscura e aliena¹⁵. E su questa via Dio gli toglie tutto ciò che gli aveva dato. E in essa l'uomo è così abbandonato a sé stesso da non sapere proprio nulla di Dio e gli arriva una tale oppressione che non sa se è mai stato giusto e se ha un Dio o non ce l'ha e se egli stesso esiste o non esiste e questo gli provoca una così orribile pena e una pena tale che tutto questo vasto mondo gli diventa troppo angusto. Egli non sperimenta più né sa nulla del suo Dio e tutte le altre cose non gli sono più desiderabili ed egli è come appeso tra due muri e dietro di lui c'è una spada e davanti a lui una lancia affilata.

In questo stazione spirituale l'uomo si trova "tra due muri", di fronte a una nuova dualità, ma una dualità radicale. Essa provoca "*gros getrenge und unfriede / grande oppressione ed inquietudine*", perché "*der mensche stot hie enzwischen zwein enden in einem mittel: das sint bilde und unbilde / l'uomo si trova qui in mezzo tra due estremi: l'immagine e il senza-immagine*" (47, 213:22:23).

A livello psichico, questa duplicità si manifesta nel contrasto tra le facoltà inferiori dell'uomo ordinario e le nuove facoltà di colui che può essere definito "*ein verklert, gotformig mensche / un uomo illuminato, deiforme*":

der mensche kumet dar zû das im alles das enphellet das die nidersten krefte begriffen mügen: alle die heiligen gedenke und die minneklichen bilde und die froide und jubel und was im von gotte ie geschenket wart, das dunket in nu alles ein grob ding, und wirt dannan us alzemale getriben, also das ime das nüt ensmakt noch enmag da bi nüt bliben, und dis enmag er nüt, und des in lust, des enhat er nüt, und also ist er enzwischen zwein enden und ist in grossem we und getrenge. (41, 171:27-34)

L'uomo arriva al punto in cui gli viene meno tutto ciò che le potenze inferiori possono cogliere: tutti i pensieri santi, le immagini amabili, la gioia e il giubilo e ciò che gli era stato donato da Dio, tutto ciò gli sembra una cosa gretta e ne viene spinto fuori drasticamente, in modo tale che più non li gusta e non può più soffermarvisi e nemmeno più li vuole. E ciò che brama non lo possiede e si trova così in mezzo a due estremi e in grande pena e oppressione.

Trovandosi in questa "via aliena", "tra i due estremi", quasi privati del sostegno delle facoltà inferiori, è necessario trovare un nuovo equilibrio. Nella *getrenge*, come "*ein schütze der sins zils nohe war nimet, dar er schiessen wil / un tiratore che osserva con grande attenzione il bersaglio che vuole colpire*", bisogna prendere il "*kleinen engen phedelins / angusto sentierino*" che passa in mezzo alle coppie di opposti: tra "*sicherheit und unsicherheit / sicurezza e insi-*

¹⁵ Il legame diretto tra la "*vinster weg / via oscura*" di Taulero e la *noche oscura* di Juan de la Cruz è stata da tempo rilevata (Orcibal 1966, 80-118).

curezza” si passa con “*heiliger hoffenunge* / santa speranza”; tra “*fride des geistes und unfride der naturen* / pace dello spirito e non-pace della natura” con “*rechter gelassenheit* / retto abbandono”; tra “*grosse züversicht und unrechte vorchte* / grande fiducia ed empio timore” con “*demütikeit* / umiltà”; tra “*wissen und unwissen* / sapere e non-sapere”, con “*einvaltigen gelöben* / fede semplice” (47, 212:12-22).

Sapere e non-sapere: esistono infatti due successivi gradi elevati sulla via della perfezione, uno con “*bekentnisse und mit bevindende* / conoscenza ed esperienza”, l’altro con “*bevindende sunder bekentnisse* / esperienza senza conoscenza”. Il primo consiste in “*lutern entsetzen und entwerdende aller eigenheit unde sinsheit* / pura destituzione e annullamento di ogni individualità ed essenza”, il secondo in “*indewendige getrenge das geborn wurt von der entsetzung* / oppressione interiore che nasce da quella destituzione” (60, 314:1-4).

Questa *getrenge* è mortale,

*eine gar bitter mirre die got git, indewendig getrenge und indewendig vinsternisse; der des wol war nimmet und sich darin lat, daz verzert fleisch und blüt und die nature und verwandelt die varwe vil me daz indewendige werg wan gros u**ß**unge von ussen, wan got kummet mit gruwelichen bekorungen und in wunderlichen und sunderlichen wisen die nieman erkennet wanne der s**ü** bevindet. (3, 19:4-9)*

Una mirra ben amara che Dio dà: oppressione interiore e tenebre interiori; a chi le accetta davvero e vi si presta, esse consumano la carne e il sangue e la natura e cambiano il colorito ben più delle opere interiori o di impegnativi esercizi esteriori, quando Dio arriva con orribili tentazioni e in modi straordinari e singolari che nessuno conosce tranne chi li sperimenta.

Tuttavia questa mortale e alienante oppressione melancholica è anche generativa. Solo chi riesce a persistervi può giungere alla perfezione, alla deiformità.

*Blibe bi disem ane allen zwivel; nach dem vinsternisse kumet der liechte tag, der sunnen schin. Hu**ß**t dich als dines libes das du uf n**ü**t anders enslahest, wan warte. In der worheit, blibest du do bi, die geburt die ist nach und sol in dir geborn werden. Und wissist uf mich das niemer enkein getrenge in den menschen uf gestot, got enwelle nach dem ein n**ü**we geburt in im ern**ü**wen. Und wissest: so wel sache dir das getrenge oder den truk benimet oder gestillet oder entlo**ß**t, das sich das gebirt in dich. Und des ist die geburt, das si was das si, got oder creature. Und nu bru**ß**ve: benimet dir das ein creature, si heisse wie si heisse, die verderbet dir gotz geburt alzemole. (41, 172:12-21)*

Rimani in ciò senza alcuna esitazione; dopo le tenebre arriva il giorno luminoso, il brillare del sole. Evita di dare la tua vita a qualcos’altro, attendi. In verità, se tu rimani in questo stato, la nascita è vicina e avverrà in te. E sappi, sulla mia parola,

che nessuna oppressione insorge nell'uomo senza che Dio dopo voglia rinnovarlo con una nuova nascita. E sappi che ciò che ti toglie o ti calma o ti dissolve questa oppressione e angoscia, nasce in te. E questa è la nascita, che sia di Dio o della creatura. E ora considera: se essa ti viene tolta da una creatura, si chiami come si chiami, essa rovina completamente la nascita di Dio in te.

A chi è giunto al termine della via oscura,

so tût im recht der herre den mantel von den ögen und endecket im die worheit. Und denne gat uf der liechten sunnen schin und hebet in alzemole usser aller siner not: das ist dem menschen recht als ob er in von dem tode hette lebent gemacht. In disem so fuert recht der herre den menschen usser im selber in sich. Und do ergetzet er in alles sines ellendes, und werdent alle sine wunden heil, und in dem so zühet got den menschen us menschlicher wise in ein goetliche wise, usser aller jomerkeit in ein goetlich sicherheit, und wirt do der mensche als vergottet das alles das der mensche ist und wücket, das wücket und ist got in ime, und wirt als verre uf erhaben über sin natürlich wise das er recht wirt von gnaden das got weslichen ist von naturen. (39, 162:1-11)

Davvero il Signore gli toglie il mantello dagli occhi e gli scopre la verità. E allora si leva il luminoso brillare del sole e lo trae fuori del tutto dai suoi stenti: questo è proprio come se riavesse la vita dopo la morte. In questo il Signore conduce davvero l'uomo fuori da sé stesso, in Lui. E così lo ricompensa di tutte le sue miserie e guarisce tutte le sue ferite, e qui Dio trasporta l'uomo dal modo umano a un modo divino, fuori da tutte le afflizioni, a una sicurezza divina; e così l'uomo è tanto indiato che tutto ciò che l'uomo è e opera, lo opera e lo è Dio in lui e viene tanto innalzato al di sopra del suo modo naturale che è davvero per grazia ciò che Dio è stabilmente per natura.

In Taulero l'approccio esperienziale rimane decisamente in secondo piano rispetto all'approccio dottrinale e, in confronto a Suso, le sue note biografiche sono assai scarse. Tuttavia, fino alla fine del diciannovesimo secolo (Denifle 1879a e 1879b) si riteneva che una sua biografia spirituale potesse essere contenuta in uno scritto appartenente alla cerchia degli "amici di Dio", la misteriosa élite spirituale renana che aveva a Strasburgo, intorno a Rulmann Merswin e al convento gioannita della Grúnewert (Isola verde), uno dei suoi poli. Di questa élite, d'altronde, Taulero fu uno dei principali ispiratori¹⁶.

Nella biografia nota come *Meisterbuch* (Libro del maestro), si riporta la

¹⁶ Per una visione d'insieme dell'ambiente e sui vari enigmi bio-bibliografici intorno a Rulmann Merwin e agli amici di Dio, rimandiamo a Salzani 2010. Sulla terminologia che lega i maestri della scuola eckhartiana agli amici di Dio strasburghesi riguardo a questo argomento, cfr. Denhardt 1940, 16-21.

radicale conversione di un anonimo maestro di teologia (che era stato, appunto, identificato con Taulero) ad opera di un laico, l'enigmatico *gottesfründ in oberlant* (l'amico di Dio del Paese Alto). All'inizio del suo cammino di conversione, l'amico di Dio avverte il maestro che

er mag nüt ander sin, uwer nature muos sin ettewas erschrecken und krang werden; und hie abe süllent ir ouch nüt erschrecken, ir süllent gotte wol getruwende sin, so lot er úch ouch nüt. (Schmidt 1981, 21:21-25)

Sarà inevitabile che la vostra natura diventi in qualche modo impaurita e malata; e tuttavia non dovete spaventarvi, dovete invece fidarvi di Dio, così egli non vi abbandonerà di certo.

Infatti, passato poco meno di un anno dal primo incontro, il maestro vorrà rivedere la sua guida per confessargli di essere assai spaventato dagli eventi occorsigli dopo la sua conversione e “*wie waste er sin krankete an alle siner naturen, und súnderlingen das houbet* / quanto male pativa in tutta la sua natura e specialmente alla testa” (23:22-23). L'amico di Dio lo rassicura che ciò indica che è sulla “*gewore strosse* / vera strada” e che deve “*iemer durch ettewas lidendes dem geworen bildener ettewas nochgonde werden* / nelle sofferenze seguire sempre in qualche modo la vera immagine” (23:29-30), cioè il modello della passione di Cristo. Tuttavia, non va disprezzato l'ausilio di rimedi ufficiali:

ir süllent heimelich, die wile ir in disen dingen sint, mit guoter spise der naturen zuo helfe kummen; und mir gen sint, mit wart eine búhsse mit wurtzen gemaht, die sterkete mir das houbet, also wil ich úch ouch eine heissen machen. (Schmidt 1981, 23:32-35)

In confidenza, mentre siete in questa situazione, dovrete aiutare la natura con alimenti sani; a me fu preparata una tisana con delle radici che mi rinforzò la testa; vi consiglio di farvene preparare una anche per voi¹⁷.

Il maestro segue i consigli della sua guida e sperimenterà fino alla morte momenti di *getreng* alternati a rivelazioni private e a consolazioni celesti, fino ad arrivare al conseguimento della meta.

In una delle autobiografie che gli sono attribuite, lo *Zweimannenbuch* (Libro dei due uomini), lo stesso amico di Dio del Paese Alto narra al suo compagno,

¹⁷ Nel *Causae et curae*, Hildegard annovera specificamente questa patologia tra quelle ad eziologia melancholica, prescrivendo dei rimedi ufficiali: *De capitis dolore ex melancolia* (Kaiser 1903, 166:7-19).

Rulmann Merwin, dei propri periodi di *getrenge* che, anche nel suo caso, erano seguiti da manifestazioni straordinarie della misericordia divina:

[...] *mine nature in also gar groseme getrenge vnd leide vnd lidende was, in der selben stvnden also knüwende úrschein mir die minnende úrbermede gottes, vnd sihe mit minen liplichen ögen, daz mich ein scho^enes minnenkliches liht vmbevohet vnd vmbeschinet [...]* (Lauchert 1896, 5:28-33)

[...] nella stessa ora in cui la mia natura era sofferente e in terribile oppressione e sofferenza, così inginocchiato, mi apparve l'amorevole misericordia di Dio, e vidi con i miei occhi corporei che una bella e amorosa luce mi avvolgeva e mi illuminava [...].

Parimenti, anche l'autobiografia della conversione di Rulmann Merswin, il *Vier anfangende jahre* (I quattro anni della vita nova), raccoglie analoghe testimonianze. Nella sua fase di *getrenge*, Merswin manifesta i sintomi più acuti della *melancholia*:

[...] *mir zû manigen ziten gar alzû mole zû gründe we beschach, also das ich sin in dem höbete gar alzûmole krank wart, also das zû manigen ziten der zû kam, das ich miner sinne gar gresliche fürthende was. So es den also beschach, das ich geriet rehte in den sinnen für zagen vnd keinen vnderstand in mir fant vnd rehte ieze wonde vir zagen [...]*. (Strauch 1927, 9:6-13)

[...] Per parecchio tempo una profondissima afflizione mi colse, tanto da debilitare la mia ragione e la mia testa, e per tutto questo lungo tempo ero spaventato e terrorizzato per la mia ragione. E mi accadde anche di perdere davvero la ragione e di non trovare in me nessun sostegno e credevo proprio di averla persa [...].

Ma Dio gli viene in aiuto ed egli guarisce temporaneamente; passerà ancora, alternativamente, dall'afflizione alla consolazione soprannaturale. Una volta, dopo avere pregato intensamente per alleviare le sofferenze interiori che lo affliggevano da lungo tempo,

[...] *in fil grosen trügken vnd öch in gar groseme swerme vnsegellicheme liddende vnze fesper zit in dem bette gelag one allen befintlichen trost, vnd ich den dag vnd die naht in also gar grosen vnüwen vnd in also gar groseme liddenden we was gesin [...]* Vnd do ich also in dire grosen krankheit alsus in dem bette lag vnd öch nüt vnwoste wo ich was, [...] *in den selben dingen eine gar süse stimme zûmir sprechende were, vnd sprach die süseb stimme alsus: Rûleman, stant vf mit frëden van dem bette zû stünt.* (Strauch 1927, 13:2-17)

[...] In un severo stato di oppressione e di terribile, gravosa e indicibile sofferenza,

all'ora del vespro andai a letto, senza alcuna consolazione e tutto il giorno e tutta la notte rimasi senza riposo e in enorme sofferenza e dolore [...] E mentre in questa terribile malattia stavo nel letto e non sapevo dov'ero, in quel momento una voce dolcissima mi disse: Rulmann, alzati subito dal letto in pace!

E improvvisamente si trova pienamente ristabilito.

Nonostante la durezza delle prove cui è sottoposto, Merswin non si stancherà di ribadire la dottrina tauleriana della *getrenge*; nelle raccomandazioni che lascia ai suoi discepoli della Grúnewert li ammonisce dicendo che devono imparare “*die goben gottes fro^eliche empfohen und dankberliche liden, es si inewendig getrenge von bekorunge oder ussewendig we in der nature* / a ricevere gioiosamente i doni di Dio e a sopportare con gratitudine l'oppressione interiore nella prova o la sofferenza esteriore nella propria natura” (Rieder 1905, 215*:39-40)¹⁸.

D'altronde la *getrenge*, come abbiamo già visto, è generativa, ed è infatti da essa che proviene lo stesso polo spirituale della Grúnewert, come si evince dagli stessi documenti costitutivi di questa fondazione. Merwin e l'amico di Dio del Paese Alto vengono chiamati da una voce interiore a costituire un “*kloster zu Strozburg* / un convento a Strasburgo” che si distinguerà dagli altri per radicalità. I due non prendono sul serio questo comando e dopo qualche tempo “*lidende getrenge und we koment, daz wir bede wondent, daz wir in todes not werent* / arrivarono dolorosa oppressione e sofferenza, tanto che entrambi pensavamo di essere nell'angoscia della morte” (Rieder 1905, 111*:1; cfr. anche 164*:20; 77*:5-6). Questa *getrenge* non li abbandonerà fino a che non intraprenderanno l'opera.

Nella letteratura merswiniana la *getrenge* diventa quasi la cifra e la misura dell'amicizia divina, cioè, nel senso tecnico più elevato che questo termine ha in questa scuola, del grado spirituale giunti al quale si può intercedere per la cristianità presso Dio, avendo ormai raggiunto la deiformità¹⁹. Così nel *Fünfmannenbuch* (Libro dei cinque uomini), la biografia dei cinque compagni che dividono con l'amico di Dio il misterioso eremo del Paese Alto:

¹⁸ Nell'appendice documentaria di questo suo volume, Karl Rieder raccoglie le note paratestuali dei Memoriali fatti compilare dal comandante gioannita della Grúnewert dopo la morte di Merswin, al fine di riunire tutti i testi dei fondatori della commanderia, cioè Merswin stesso e l'enigmatico amico di Dio del Paese Alto (Salzani 2010).

¹⁹ L'opera in cui questa dottrina è contenuta con più completezza è senz'altro il *Neunfelsenbuch*, Libro delle nove rupi (Salzani 2010). D'altronde, già la beghina Mechtild von Magdeburg (1207-1295) scriveva un intero capitolo (LVI) delle sue *Offenbarungen* (Rivelazioni) su “*wie got ruret sine frunde mit der pine* / come Dio tocca i suoi amici con la sofferenza”.

Ach lieben brüeder, urmannet got sinar gruondelosen urbermede das er sich in die-san gegenwertigen ziten úber die cristenheit urbarmen welle; wanne wissent, die frunde gottes die sint ettevas in getrenge [...]. (Schmidt 1866, 136:28-31)

O amati fratelli, esortate Dio perché la sua misericordia senza fondo voglia impietosirsi della cristianità in questi pericolosi tempi presenti. Perché sappiate che gli amici di Dio sono alquanto in oppressione [...].

E in una delle note tra i Memoriali della Grúnewert:

Do bobest gregorius und kaiser karle, die zwei obersten houbet der cristenheit, beide gesturben, do koment aber die heimelichen erlúhteten gottes frúnde in gros getrenge, und wart in von gotte geoffenbort vil grosser erschróckenlicher pfolgen [...]. (Rieder 1905, 86:1-5)*

Quando papa Gregorio e l'imperatore Carlo, i due massimi capi della cristianità, morirono entrambi, agli illuminati e segreti amici di Dio arrivò una grande oppressione, e Dio rivelò di molte spaventose tempeste [...].

Tuttavia, la *getrenge* va distinta dalla *melancholia* costituzionale. L'amico di Dio del Paese Alto, in una lettera che invia ai gioanniti della Grúnewert, precisa questa distinzione:

Lieben brudere, nu haltent úch frideliche bi enander, und keinre ergere sich ab dem andern. und ist daz einre von naturen dez luftes zú vil an ime hat, daz er dovon fro^eliche geberde an ime hat, die ehte one grosse súnde sint, darumbe so sol sich ein anderer nit ergeren, der selbe der do von naturen der erden zú vil an ime hat und swermütig ist, er sol alle ding keren zú dem besten und sol gedenken: er mag vil lihte umbe got erworben haben die fro^elicheit, die er in ime het, daz mag von jubelierende dar kummen. (Rieder 1905, 83:38-41)*

Carissimi fratelli, siate in pace tra voi e nessuno sia avverso all'altro. E se uno ha più della natura dell'aria per cui si comporta in modo gioioso, cioè privo di grossi peccati, non perciò deve essere avverso a un altro che ha più la natura della terra ed è malinconico. Egli deve convertire tutte le cose al meglio e deve pensare: egli può acquisire tanta luce da Dio quanto il gioioso ne ha in lui, e può arrivare al giubilo.

Il riferimento a coloro che hanno “la natura della terra”, inquivocabile attributo del *typus melancholicus*, ci indica infine un'attenzione, per quanto marginale, ai dettami della biologia degli umori che si insinua nel campo spirituale. Siamo qui alle soglie di un nuovo secolo in cui questo approccio tenderà a prevalere. Uno degli epigoni degli “amici di Dio”, Nikolaus von Fluhe

(1417-1487)²⁰, destinato a diventare il santo patrono della Confederazione elvetica, sarà passibile di un tal genere di classificazioni tipologiche (Signori 2006). Lui vivente, almeno tre esperti si spingeranno fino al suo eremo per valutarne le caratteristiche costituzionali, timorosi che il suo estremo ascetismo sia solo il frutto di una disfunzione melancholica. E nonostante i segni somatici e il calore del corpo tendano a escludere questa ipotesi, nondimeno il modello fisiognomico dell'eremita come *typus melancholicus* diventerà quello predominante nelle rappresentazioni iconografiche del santo.

Come sulla questione della *melancholia*, anche su questa più generale della categorizzazione tipologica, la prospettiva della scuola eckhartiana sembra assai lontana da quella della biologia greco-araba rinverdire dalla scolastica aristotelica e, più tardi, dall'umanesimo. Lo sguardo dei nostri autori è sempre puntato su un punto lontano, dietro l'orizzonte. Incurante di ogni distinzione fisiologica, Taulero spiega infatti che quando l'uomo arriva finalmente a "pescare" nella profondità del suo *grunt* / fondo,

*so mûs die nature, die her zû ze krank ist, von not rissen, also das der mensche niemer gesunden tag engewinnet. Und das lit gar wol, als s. Hiltgart schribet: 'Gotz wonunge enist nût in einem starken gesunden libe ze sinde', als s. Paulus sprach: 'die tugent wirt vollebracht in der krankheit'. Aber dise krankheit enkumet nût von uswendiger u**o**bunge, sunder von der überflüssikeit des übergusses der gotheit, der disen menschen also übergossen hat das des der arme irdensche licham nût erliden enmag. Wan got hat disen menschen als gar in sich gezogen das der mensche wirt als gotvar [...] und dis heisset wol ein gotformiger mensche. (41, 175:3-19)*

La natura, che per questo è troppo debole, per forza di cose deve lacerarsi, in tal modo che l'uomo non ha più un giorno di salute. E questo si attaglia bene a ciò che santa Hildegard scriveva: 'di solito la dimora di Dio non è in un corpo forte e sano', come diceva san Paolo: 'la forza si compirà nella debolezza' [2Cor 12,9]. Questa debolezza non proviene da esercizi esteriori, ma in special modo dalla sovrainondante sovraeffusione della deità, che ha tanto inondato quest'uomo che il povero corpo terreno non può sopportarlo. Perché Dio ha davvero tratto talmente quest'uomo in Sé da farlo diventare deicolore [...] e questo si chiama giustamente un uomo deiforme.

²⁰ Sui rapporti tra eremitismo svizzero tardomedievale, Nikolaus von Fluhe e gli amici di Dio renani, cfr. Muschg 1935, 372-399.

Opere citate

- Bihlmeyer, Karl (a cura di). 1907. *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Cognet, Louis. 1991. *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*. Traduzione di Marco Vannini. Milano: Paoline.
- Daly, Robert W. 2007. Before Depression: The Medieval Vice of Acedia. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 70/1: 30-51.
- Davies, Oliver. 1991. *Meister Eckhart: Mystical Theologian*. London: SPCK.
- De Libera, Alain. 1998. *Meister Eckhart e la mistica renana*. Traduzione di Aldo Granata. Milano: Jaka Book.
- Dehnhardt, Ernst, 1940. *Die Metaphorik der Mystiker Meister Eckhart und Tauler in den Schriften des Rulman Merswin*. Marburg: Hopfer.
- Denifle, Heinrich Seuse. 1879a. Taulers Bekehrung. *Historisch-politische Blätter*, 84: 797-815, 877-897.
- . 1879b. *Taulers Bekehrung, Kritisch untersucht*, Strassburg: Trübner.
- Fritz, Jean-Marie. 1992. *Le discours du fou au Moyen Age: XII-XIII siècles : Etudes comparées des discours littéraire, médical et théologique de la folie*, Paris: Presses Universitaire de France.
- Garbers, Karl (a cura di). 1977. *Ishāq ibn ‘Imrān Maqālā fi ‘l-mālihīliyā und Constantini Africani Libri duo de melancholia*. Hamburg: Buske.
- Gnädiger, Louise. 1997. *Giovanni Taulero : Ambiente di vita e dottrina mistica*. Tradotto da Cristina Riva. Milano: San Paolo.
- Hamburger, Jeffrey F. 2005. The “Various Writings of Humanity”: Johannes Tauler on Hildegard of Bingen’s Liber Scivias. In *Visual Culture and the German Middle Ages*. Edited by Kathryn Starkey and Horst Wenzel, 161-206. New York: Palgrave Macmillan.
- . 1989. The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: The Case of Heinrich Suso and the Dominicans. *Art Bulletin*, 71: 20-46.
- Hindsley, Leonard Patrick. 1998. *The mystics of Engelthal: writings from a medieval monastery*. New York: St Martin’s Press.
- Jackson, Stanley W. 1985. Acedia the Sin and Its Relationship to Sorrow and Melancholia in Medieval Times. *Bulletin of the History of Medecine* 55/2: 172-185.
- Kaiser, Paul (a cura di). 1903. *Hildegardis Causae et curae*. Leipzig: Teubner.
- Klein, Alessandro. 1978. *Meister Eckhart: La dottrina mistica della giustificazione*. Milano: Mursia.
- Klibansky, Raymond; Erwin Panofsky, and Fritz Saxl. 1964. *Saturn and Melancholy*:

- Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*. London: Nelson.
- Lauchert, Friedrich (a cura di). 1896. *Des Gottesfreundes im Oberland Buch von den zwei Mannen*. Bonn: Hanstein.
- Mora, George. 1977. Thomas Aquinas and Modern Psychology: a Reassessment. *Psychoanalytic Review* 64/4: 495-530.
- Muschg, Walter. 1935. *Die Mystik in der Schweiz, 1200-1550*. Frauenfeld-Leipzig: Huber.
- Orcibal, Jean. 1966. *Saint Jean de la Croix et les Mystiques Rhéno-flamands*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Pfeiffer, Franz (a cura di). 1906. *Meister Eckhart*. Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Vol. 2. Rist. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1a ed. Leipzig 1857).
- . 1994. *Konrad von Megenberg, Das Buch der Natur*. Rist. Hildesheim: Olms (1a ed. Stuttgart 1861).
- Quint, Josef (a cura di). 1954. *Meister Eckharts Traktate*. Vol. V.1. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rieder, Karl. 1905. *Der Gottesfreund vom Oberland, eine Erfindung des Straßburger Johanniterbruders Nikolaus von Löwen*. Innsbruck: Wagner.
- Salzani, Stefano (a cura di). 2010. *Libro delle nove rupi [Neunfelsenbuch]*. Lavis (TN): La Finestra.
- Schipperges, Heinrich. 1967. Melancholia als ein mittelalterlicher Sammelbegriff für Wahnvorstellungen. *Studium generale* 20/11: 723-736.
- . 1996. *Hildegard von Bingen : healing and the nature of the cosmos*. Translated by John A. Broadwin. Princeton NJ: Wiener.
- Schmidt, Carl (a cura di). 1866. *Nicolaus von Basel. Leben und ausgewählte Schriften*. Wien: Braumüller.
- . 1981. *Nikolaus von Basel, Bericht von der Bekehrung Taulers*. Frankfurt/Main: Minerva (1a ed. Strassburg 1875).
- Signori, Gabriela. 2006. Nikolaus of Flüe († 1487): Physiognomies of a Late Medieval Ascetic. *Church History and Religious Culture* 86: 229-255.
- Spiazzi, Raimondo (a cura di). 1949. *Sancti Thomae de Aquino. Sententia libri De sensu et sensato*. Torino: Marietti.
- Stadler, Hermann (a cura di). 1916. *Albertus Magnus. De animalibus libri XXVI*. Vol. I. Münster: Aschendorff.
- Strauch, Philipp (a cura di). 1927. *Merswins Vier anfangende Jahre. Des Gottesfreundes Fünfmännerbuch*. Halle: Niemeyer.
- . 1878. *Die Offenbarungen der Adelheid Langmann*. Strassburg: Trübner.

- Theiss, Peter. 1997. Albert the Great's Interpretation of Neuropsychiatric Symptoms in the Context of Scholastic Psychology and Physiology. *Journal of the History of the Neurosciences* 6/3: 240-256.
- Tommaso D'Aquino. 1968. *La Somma Teologica*. Vol. IX. Firenze: Salani.
- Vetter, Ferdinand (a cura di). 1910. *Die Predigten Taulers*. Berlin: Weidmann.
- Wand-Wittkowski, Christine. 2000. Mystik und Distanz. Zu religiösen Erzählungen Rulman Merswins. *Mediaevistik*, 13: 117-134.
- William-Krapp, Werner. 2004. Henry Suso's Vita between Mystagogy and Hagiography. In *Seeing and Knowing: Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*. Edited by Anneke B. Mulder-Bakker, 35-48. Turnhout: Brepols.