

RUDOLF STEINER

DA GESÙ A CRISTO

Dieci conferenze, precedute da una conferenza pubblica,
tenute a Karlsruhe dal 4 al 14 ottobre 1911



2002
EDITRICE ANTROPOSOFICA
MILANO

Titolo originale dell'opera:
Von Jesus zu Christus

Opera Omnia n. 131

Traduzione di Emmelina De Renzis,
riveduta sull'ultima edizione tedesca del 1985
Disegni nel testo di Assia Turgenieff

Quarta edizione italiana

Precedenti edizioni:

Ed. Antroposofica 1972, 1980, 1992

Queste conferenze, in origine non destinate alla pubblicazione, furono tratte da una stesura stenografica non riveduta dall'autore. In proposito Rudolf Steiner dice nella sua autobiografia: «Chi legge questi testi può accoglierli pienamente come ciò che l'antroposofia ha da dire... Va però tenuto presente che nei testi da me non riveduti vi sono degli errori». - Le premesse e la nomenclatura dell'antroposofia, o scienza dello spirito, sono esposte nelle opere fondamentali di Rudolf Steiner: *La filosofia della libertà*, *Teosofia*, *La scienza occulta*, *L'iniziazione*.

Tutti i diritti, anche di traduzione, riservati alla
Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, Dornach (Svizzera)
Copyright 2002 - Editrice Antroposofica srl - Milano, via Sangallo 34
ISBN 88-7787-336-1

INDICE SOMMARIO

Conferenza pubblica.....	<i>Karlsruhe, 4 ottobre 1911</i>	pag. 7
L'indagine storica su Gesù nel secolo diciannovesimo. I misteri egizi, greci e persiani o di Mithra. Il cristianesimo quale confluenza dei culti di Mithra e di Dioniso. L'ebraismo. Il primo uomo Adamo, e il peccato originale. Il cristianesimo paolino.		
Prima conferenza.....	<i>Karlsruhe, 5 ottobre 1911</i>	33
Vita animica subcosciente, vita naturale non riconosciuta e vita spirituale cosciente. Figlio, Padre, Spirito Santo. L'iniziazione dello spirito dei rosicruciani e l'iniziazione della volontà dei gesuiti.		
Seconda conferenza.....	<i>Karlsruhe, 6 ottobre 1911</i>	50
L'iniziazione cristiana-rosicruciana. La via per sperimentare l'evento del Cristo mediante la rivelazione continua.		
Terza conferenza.....	<i>Karlsruhe, 7 ottobre 1911</i>	66
Tre fonti di conoscenza per i segreti cristiani: i Vangeli, l'indagine dei chia-roveggenti, la fede quale cammino verso l'autoconoscenza e il Cristo.		
Quarta conferenza.....	<i>Karlsruhe, 8 ottobre 1911</i>	87
Passaggio dalla fede alla veggenza del Cristo. Il cammino dall'interiore esperienza animica del Cristo all'iniziazione cristiana.		
Quinta conferenza.....	<i>Karlsruhe 9 ottobre 1911</i>	103
Le Epistole di Paolo. Il nesso tra la forma fisica del corpo e la coscienza dell'io. Il libro di Giobbe.		
Sesta conferenza	<i>Karlsruhe, 10 ottobre 1911</i>	120
Il problema basilare del cristianesimo: la resurrezione. L'immagine storica di Paolo dopo l'evento di Damasco. Il corpo incorruttibile. La forma dell'uomo: il <i>fantòma</i> .		

Settima conferenza	<i>Karlsruhe, 11 ottobre 1911</i>	139
	La natura-io dell'uomo. La distruzione del <i>fantòma</i> del corpo fisico rispecchiata nel peccato originale. Il corpo risorto del Cristo. La ricostituzione dei perduti elementi dell'uomo. Il <i>fantòma</i> umano salvato.	
Ottava conferenza.....	<i>Karlsruhe, 12 ottobre 1911</i>	154
	I due bambini Gesù. Il corpo spirituale del Cristo. Il <i>fantòma</i> risorto. Si adempie lo scritto per Paolo a Damasco.	
Nona conferenza.....	<i>Karlsruhe, 13 ottobre 1911</i>	169
	La relazione dell'uomo singolo con l'impulso del Cristo. L'oggettività della redenzione. Il cammino exoterico verso il Cristo attraverso l'Ultima Cena e i Vangeli. La comunione nello spirito attraverso la forza della meditazione e della contemplazione è un cammino esoterico.	
Decima conferenza.....	<i>Karlsruhe, 14 ottobre 1911</i>	186
	Il cammino esoterico verso il Cristo mediante l'iniziazione. Il nesso dell'impulso del Cristo con ogni singola anima umana. L'ufficio karmico di giudice del Cristo. La comprensione per il passato attraverso il secondo evento del Cristo. Il portatore del bene attraverso la parola.	
Note.....		207

Gli asterischi segnati nel testo rinviano alle note a pag. 207 e seguenti.

CONFERENZA PUBBLICA

Karlsruhe, 4 ottobre 1911

L'argomento che oggi dovremo esaminare qui ha già suscitato dappertutto in questi ultimi tempi il più largo interesse; apparirà quindi anche giustificato parlare su questo tema dal punto di vista antroposofico, in base al quale in questa città già ebbi ripetute occasioni di trattare diversi argomenti. Certo è che il modo di trattare in generale oggi questo argomento, modo anche piuttosto diffuso, è molto diverso da quello possibile da un punto di vista antroposofico. Se da un lato bisogna dire che oggi l'antroposofia come tale è ancora poco compresa e poco apprezzata, dall'altro si dovrà anche far presente che proprio lo studio antroposofico dell'argomento che oggi ci deve occupare è molto difficile. Se infatti è distante dai nostri contemporanei l'atteggiare la propria anima in modo da poter afferrare e apprezzare appieno verità antroposofiche relativamente ovvie della vita spirituale, è addirittura un ostacolo per la coscienza del presente il dover studiare, dal punto di vista dell'antroposofia o scienza dello spirito, un tema che davvero ci obbliga ad impiegare intimamente la scienza dello spirito o antroposofia per i più difficili ed anche più sacri argomenti di cui dovremo parlare oggi.

Certamente si può partire dalla constatazione che l'Entità, che dovremo porre al centro delle nostre considerazioni, è da molti secoli nel punto centrale di ogni sentire e pensare dell'umanità, e non soltanto: essa ha suscitato anche i più svariati giudizi, sentimenti e concezioni nell'ambito della vita animica umana. Se infatti per innumerevoli uomini è graniticamente fermo da secoli ciò che è legato col nome del Cristo o anche con quello di Gesù, altrettanto molteplice è l'immagine del Cristo e anche di Gesù, l'immagine che ha commosso le anime e occupato i pensatori nel corso dei secoli, dagli eventi di Palestina in avanti. Avvenne anche sempre che venisse modificata l'immagine del Cristo da ogni concezione generale del mondo, da ciò che

in qualsiasi tempo si sentì, si sperimentò e si considerò vero. Così è avvenuto che nel corso del secolo diciannovesimo (già preparato da diversi pensieri e correnti spirituali del secolo diciottesimo), il Cristo che si può afferrare in ispirito è sempre più arretrato di fronte a quello che nel secolo diciannovesimo, e anche nel ventesimo, si chiama il Gesù storico. Appunto in merito al Gesù storico si è sviluppata oggi una vasta disputa che proprio in questa città, qui a Karlsruhe, ha il suo più notevole rappresentante, il suo più attivo campione*. Sarà quindi bene dire qualche parola in merito a questa disputa, prima di occuparci del Cristo Gesù.

Si vorrebbe dire che, sotto l'influenza della corrente culturale che considera soltanto esteriormente tutto ciò che si riferisce alla vita spirituale, secondo quanto può venir stabilito mediante documenti esteriori è sorto il "Gesù storico" studiato nel secolo diciannovesimo. E che cosa poteva servire per un simile Gesù storico? Poteva servire ciò che era possibile stabilire mediante i documenti storici esteriori: che cioè il personaggio, del quale si parla all'inizio della nostra era, si è aggirato in Palestina, è morto, e per i credenti è risorto. Del tutto secondo il carattere e la natura del nostro tempo, tendente per altro alla sua fine, la fede nell'indagine teologica si limitò sempre a quel che si pensava di poter stabilire in base ai documenti storici, proprio come si stabilisce qualsiasi altro avvenimento storico in base agli usuali documenti storici. Ma quali documenti storici si possono esaminare in questo caso? Poiché proprio qui a Karlsruhe ebbe il suo inizio l'indagine storica su Gesù, non occorre ora che mi dilunghi sul fatto che tutte le tradizioni storiche non comprese nel Nuovo Testamento, secondo uno dei maggiori conoscitori del problema, si possono scrivere comodamente su una pagina sola*. Quello che poi si trova sul Gesù storico in uno qualsiasi dei documenti, di Giuseppe Flavio o di Tacito*, va senz'altro eliminato perché non è più usabile secondo la scienza storica, quale oggi viene riconosciuta. Per lo studio su Gesù non rimangono quindi disponibili che i Vangeli e ciò che si trova nelle lettere di Paolo.

L'indagine storica del secolo diciannovesimo si è dunque occupata dei Vangeli. Ma da un punto di vista esteriore come appaiono i Vangeli? Prendendoli come altri documenti, come per esempio documenti relativi a una battaglia o qualcosa di simile, essi appaiono documenti pieni di contraddizioni, né si può esteriormente mettere in accordo la loro quadruplicità. Sono documenti che vengono distrutti da quella che viene chiamata critica storica. Va detto infatti che tutto quanto ha fatto l'indagine sollecita e diligente nel secolo diciannovesimo in merito ai Vangeli per fornire un'immagine fedele di Gesù di Nazareth, si è dissolto di fronte ai rappresentanti del tipo di indagine portata avanti dal prof. Drews*. In merito a quel che può venire detto contro la storicità dei Vangeli, la questione potrebbe in sostanza venir dichiarata chiusa; deve essere chiaro che appunto la scienza accurata e la critica accurata ci mostrano che, riguardo al modo con cui di solito si determinano i fatti storici, nulla può più venir detto della persona di Gesù di Nazareth; dovrà anzi venir considerato dilettantismo scientifico il non ammettere una tal cosa di fronte alla scienza.

Qui però si vuole esporre un modo di vedere del tutto diverso. Si intende cioè porre il problema se per caso coloro che nel secolo diciannovesimo rappresentavano la dottrina di Gesù di Nazareth, e che volevano arrivare a un'immagine storica di Gesù di Nazareth, non abbiano forse compreso i Vangeli in modo del tutto errato; se non siano caduti in un grosso equívoco. Che cosa infatti vogliono essere i Vangeli? vogliono essere forse dei documenti storici nel senso del secolo diciannovesimo? Prima di rispondere alla domanda di che cosa vogliono essere i Vangeli, non si può neppure rispondere all'altra se sia possibile considerarli in generale dei documenti storici.

Nel mio libro *Il cristianesimo quale fatto mistico** già molti anni fa cercai di esporre ciò che conta a questo proposito. La risposta alla domanda: che cosa volevano cioè essere i Vangeli? doveva essere data non soltanto dal contenuto, ma già dal titolo di quel libro. Quel titolo non è infatti "La mistica del cristianesimo", oppure "Il contenuto mistico del cristianesimo". Non era

inteso in questo senso, ma piuttosto in quel libro si doveva mostrare che il cristianesimo stesso, per la sua formazione e per tutta la sua essenza, non è un fatto esteriore paragonabile ad altri fatti esteriori, ma un fatto del mondo spirituale che può venir compreso soltanto guardando negli eventi della vita spirituale, guardando in un mondo che si trova dietro il mondo esteriore dei sensi e dietro a quello che possono stabilire i documenti storici. Doveva venir mostrato che le forze e le cause che hanno condotto all'evento di Palestina non si trovano per nulla nel campo nel quale si svolgono gli avvenimenti storici esteriori; che quindi il cristianesimo non poteva avere soltanto un approssimativo contenuto mistico, ma che la mistica, la vegganza spirituale erano necessarie se si volevano districare i fili posti dietro gli avvenimenti in modo da rendere possibile l'evento di Palestina, e non soltanto per i documenti esteriori, ma in un misterioso procedere spirituale.

Per comprendere che cosa sia il cristianesimo e che cosa esso possa e debba essere nell'anima dell'uomo di oggi, se l'anima si comprende giustamente, occorre un poco far rilevare quanto siano radicate nei fatti spirituali dell'evoluzione dell'umanità le parole di un così buon cristiano, quale era Agostino quando diceva*: «Quella che ora si chiama religione cristiana esisteva già presso gli antichi e non mancava agli inizi del genere umano; quando Cristo apparve nella carne, la vera religione, già prima esistente, ebbe il nome di cristiana». Un'autorità tanto determinante ci indica così che con gli eventi di Palestina non è intervenuto nell'umanità qualcosa di nuovo in ogni senso, ma che in certo modo ha subito una trasformazione quello che da tempi antichi era stato cercato da parte delle anime umane, ha subito una trasformazione la conoscenza cui gli uomini tendevano. Che cosa dice infatti la frase di Agostino? Vuol dire in sostanza che con l'evento di Palestina all'umanità è stato dato, donato qualcosa che in certo senso poteva venir trovato anche prima di quell'evento, trovato però in un modo diverso che non mediante la via cristiana. Se poi vogliamo esaminare l'altro modo in cui il periodo precedente poteva arrivare alle verità e

alla sapienza del cristianesimo, il divenire storico dell'umanità ci indirizza a qualcosa che viene sintetizzato in una parola che oggi ancora trova poca comprensione, ma che ne troverà sempre di più quanto più la concezione del mondo derivata dalla scienza dello spirito afferrerà gli uomini. È quello che viene compreso nelle parole "misteri dell'antichità". Non dobbiamo cioè guardare soltanto alle religioni esteriori dei popoli antichi, ma a quel che nei tempi prechristiani si faceva nei luoghi misteriosi che venivano indicati appunto col nome di "misteri".

Che cosa erano i misteri nell'antichità?

Se si prende quello che ne è detto nella mia *Scienza occulta** se ne ha un chiarimento dal punto di vista della scienza dello spirito. Esistevano però anche numerosi scrittori profani che dicevano apertamente ciò che era un segreto per gli uomini dell'antichità. Ci viene raccontato che soltanto un piccolo numero di persone veniva ammesso nelle sedi che si indicavano col nome di misteri e che erano luoghi di culto. Era sempre un piccolo numero di persone che veniva ammesso ai misteri da parte dei saggi sacerdoti; erano pochi uomini che si isolavano dal mondo esterno in quanto riconoscevano che, per arrivare a ciò che doveva venir raggiunto nei misteri, essi dovevano iniziare un altro modo di vita, diverso da quello tenuto nel mondo esterno, e che soprattutto dovevano abituarsi a pensare in un altro modo. Vi era in realtà per i discepoli dei misteri un certo isolamento dal mondo esterno. Dappertutto vi erano sedi di misteri. Se ne trovavano presso Greci e Romani, e anche presso altri popoli. Oggi vi è già una copiosa letteratura in proposito, ed è quindi possibile documentare attraverso l'indagine esteriore quel che viene detto qui. Quando i discepoli dei misteri erano ammessi a quello che vi veniva insegnato, si può dire che tutto quanto essi ricevevano può venir paragonato con quella che oggi è chiamata scienza, conoscenza; non veniva però accolto nello stesso modo in cui oggi vengono accolte le conoscenze. Il discepolo dei misteri sperimentava qualcosa, e attraverso quel che sperimentava diveniva un uomo del tutto diverso. Sperimentava fortemente qualcosa che si può esprimere con queste

parole: in ogni uomo ne vive uno superiore, ma esso è profondamente nascosto e assopito, così che la coscienza ordinaria nulla ne sa. E come l'uomo comune vede il mondo con i suoi occhi e può riflettere col suo pensare su quel che ha sperimentato, così questo altro uomo, che in un primo tempo è ignoto alla conoscenza esteriore ma che può venir risvegliato dalle profondità della natura umana, può conoscere un altro mondo non raggiungibile per gli occhi e per il pensare esteriore. Questa esperienza veniva chiamata "nascita dell'uomo interiore", espressione usata ancora oggi. Il modo in cui oggi viene usata ha per altro un carattere freddo, astratto; la si prende alla leggera. Quando però il discepolo dei misteri la riferiva a se stesso, essa indicava qualcosa di grande che poteva venir paragonato soltanto con la nascita dell'uomo in senso fisico. Come l'uomo nel mondo fisico deriva da un sostrato oscuro (sia esso un sostrato naturale secondo una concezione materialistica del mondo, oppure un sostrato spirituale secondo una concezione del mondo derivata dalla scienza dello spirito), e quindi in senso esteriore diviene solo allora uomo fisico, così ciò che prima non esisteva (come non esiste l'uomo fisico prima della nascita o della concezione) nasce ora veramente quale uomo superiore grazie ai processi dei misteri. Il discepolo dei misteri nasceva a nuovo, era come rinato.

Il modo di vedere oggi esistente circa la conoscenza, che viene data come risposta a un profondo problema filosofico, è esattamente il contrario del filo conduttore di tutto l'atteggiamento e di tutto il modo di vedere propri ai misteri. Nel senso di Kant o di Schopenhauer oggi ci si chiede dove siano i limiti della conoscenza e che cosa si possa conoscere. Basta prendere in mano anche solo un giornale per trovare subito la risposta: in questo o in quell'altro punto vi sono i limiti della conoscenza, e l'uomo non può superarli. Il che è esattamente in contrasto con quanto si voleva nei misteri. Certo, ci si diceva che l'uomo non può sciogliere tutti i problemi, non può penetrare dappertutto. Ma non si sarebbe mai detto, nel senso di una gnoseologia di Kant o di Schopenhauer, che qualcosa non può essere conosciu-

to; si sarebbe detto invece che si deve aver presente che l'uomo è suscettibile di sviluppo, che vi sono in lui forze latenti che devono essere suscite, che quando esse vengono risvegliate l'uomo sale a una superiore facoltà di conoscenza. Il problema kantiano, teso a sapere dove siano i limiti della conoscenza, non avrebbe avuto senso alcuno per l'antica concezione dei misteri; ne aveva invece soltanto il problema di come fare per superare i limiti del conoscere, esistenti nella vita ordinaria, di come cercare di suscitare dalla natura umana forze più profonde al fine di vedere quello che non si può vedere con le forze abituali.

È necessario ancora dell'altro per sentire tutto l'alito magico dei misteri che si avverte anche attraverso le notizie di scrittori quali Platone, Aristide, Plutarco e Cicerone. Ci deve essere chiaro che nei seguaci dei misteri esisteva un atteggiamento animico del tutto diverso da quello dell'uomo di oggi di fronte alle verità scientifiche. Quelle che oggi chiamiamo verità scientifiche possono essere apprese da ognuno e con ogni atteggiamento animico. Oggi si vede il segno della verità proprio nel fatto che essa sia indipendente dal nostro atteggiamento animico. Per il discepolo dei misteri la cosa più importante era invece sperimentare qualcosa grazie a cui l'anima venisse trasformata, relativamente al sentire, prima che gli venissero esposte le grandi verità. Anche quelle che oggi ci appaiono come le più semplici verità scientifiche non sarebbero state insegnate al discepolo dei misteri in modo che le potesse apprendere esteriormente con la ragione; la sua anima doveva invece venir preparata in modo che egli si avvicinasse con riverente rispetto a ciò che gli poteva venir detto. La preparazione per accogliere ciò che i misteri potevano trasmettere non era quindi un apprendere, ma una radicale rieducazione dell'anima. Era importante il modo con cui l'anima si presentava di fronte alle grandi verità e ai tesori di saggezza, quel che essa sentiva di fronte alle grandi verità e ai tesori di saggezza. Da qui derivava per l'anima la convinzione di essere legata, mediante quello che le veniva dato nei misteri, con le profondità cosmiche stesse, con ciò che scorre alle fonti di ogni origine dei mondi.

Così il discepolo dei misteri era preparato a sperimentare qualcosa che ci viene raccontato anche da Aristide*. E chi, come è esposto nel mio libro *L'iniziazione**, sperimenta di nuovo quello che sperimentavano i discepoli degli antichi misteri e che egli può quindi confermare, sa che corrisponde a verità questo passo di Aristide: «Credevo di toccare il dio, di sentire il suo avvicinarsi, mentre ero fra veglia e sonno; il mio spirito era leggerissimo, in un modo che nessuno, che non sia iniziato, può dire e comprendere». Vi era cioè una via verso le profondità cosmiche divine; non era scienza e neppure religione unilaterale. Era una via basata sul fatto che l'anima si preparava a sperimentare i pensieri dell'evoluzione cosmica come pensieri degli dèi che compenetrano il mondo, e ad essere vicino al dio nelle profondità spirituali cosmiche. Come respirando accogliamo l'aria esterna e la rendiamo parte integrante del nostro corpo, così il discepolo dei misteri sentiva di accogliere nella sua anima ciò che pulsa spiritualmente nel mondo, sentiva di legarlo alla sua anima e di diventare un uomo nuovo, intessuto con la divinità.

Proprio l'antroposofia o scienza dello spirito ci dice che tutto quanto era possibile nell'antichità fu soltanto un fenomeno storico nel corso dell'evoluzione umana. Quando ci chiediamo se i misteri, possibili nel tempo prechristiano, siano ancora possibili oggi nello stesso modo, dobbiamo rispondere che, per quanto sia stato vero e reale ciò che ora abbiamo caratterizzato e che ci viene mostrato dall'indagine storica spirituale, pure oggi non esiste più nella medesima forma in cui vigeva nel tempo prechristiano. Oggi non è più possibile il modo di iniziazione che era possibile nei tempi prechristiani. Soltanto chi è miope e crede che l'anima umana sia stata uguale in tutti i tempi, può credere che il cammino spirituale dei tempi antichi possa essere valido ancora oggi. Ora il cammino verso i fondamenti divini del mondo è un altro. L'indagine storica spirituale ci mostra che in sostanza esso è cambiato nel momento in cui la tradizione pone gli eventi di Palestina. Essi costituiscono un segno profondo nell'evoluzione dell'umanità. Nel tempo postchristiano è entrato nella natu-

ra umana qualcosa del tutto diverso da quanto vi esisteva in quello prechristiano. Il modo di pensare, di accostarsi al mondo mediante pensieri scientifici, come oggi è possibile, non esisteva nell'antichità prechristiana. I misteri non avevano condotto l'uomo alla più alta saggezza, e nel modo descritto, soltanto perché si volesse conservare qualcosa segreto o limitato a un piccolo numero di persone, ma perché quel cammino era necessario per i tempi antichi, perché il nostro modo di pensare sul mondo, mediante la forma della logica e dei pensieri, allora non era ancora possibile. Chi esamini un poco la storia dell'umanità sa che nel corso di alcuni secoli, al tempo della filosofia greca, il nostro pensare si è lentamente preparato, e che soltanto ora è giunto ad abbracciare in modo così meraviglioso la natura esteriore con i pensieri umani. Allo stesso modo la forma della coscienza, con la quale oggi costruiamo la nostra concezione del mondo, è diversa rispetto a quella prechristiana. A questo proposito ora non vogliamo andare oltre la constatazione che nei tempi postchristiani è cambiata la natura umana. Uno studio coerente dell'evoluzione umana, e se ne possono trovare i risultati nella mia *Scienza occulta*, ci mostra che il complesso della coscienza umana si è trasformato nel corso dell'evoluzione dell'umanità. Gli uomini che ci hanno preceduto hanno visto le cose e vi hanno riflettuto in modo diverso da come oggi le vediamo con i nostri sensi e da come le pensiamo con la nostra ragione. In luogo della nostra percezione razionale e sensoriale delle cose, gli antichi avevano una chiaroveggenza ottusa e sognante, diversa da quella che è descritta nel mio libro *L'iniziazione*. Il senso dell'evoluzione è appunto che un'antica chiaroveggenza, elargita un tempo a tutta l'umanità, ha lasciato posto al modo di guardare le cose che ora ci è proprio. Le popolazioni normali di tutti i paesi avevano una simile forza chiaroveggente, e nei misteri tale forza chiaroveggente veniva portata a un gradino superiore. In questo modo si formavano facoltà generali dell'anima umana. Nel corso dell'evoluzione dell'umanità la facoltà di chiaroveggenza ha lasciato il posto a quella che oggi chiamiamo osservazione pensante del mondo. L'antica

chiaroveggenza non è più un modo naturale di vedere le cose. Nel corso del divenire storico durò a lungo il periodo durante il quale andò perdendosi l'antico modo di veggente; esso raggiunse il momento culminante nel tempo che indiciamo come periodo di civiltà greco o latino, nel tempo in cui cade l'avvento del Cristo Gesù. Allora tutta l'umanità era avanzata nella sua evoluzione al punto che l'antica chiaroveggenza era tramontata e che gli antichi misteri non erano più possibili. Se ora ci chiediamo che cosa subentrò al posto degli antichi misteri, dobbiamo prima esaminare ciò che l'uomo raggiungeva attraverso di essi.

I misteri erano di due specie. La prima deriva press'a poco dal centro di civiltà che in seguito fu occupato dal popolo paleo-persiano; la seconda venne sperimentata, nella sua forma più pura, in Egitto e in Grecia. Nell'antichità questi due tipi di misteri furono senz'altro diversi. Tutti i misteri tendevano a portare l'uomo a un ampliamento delle sue forze animiche. Questo avveniva però in modo diverso da un lato nei misteri greci ed egizi, e dall'altro in quelli persiani. Ma come avveniva nei misteri l'iniziazione alla quale si tendeva in Grecia, tenendo conto che nella sostanza in Egitto si operava nello stesso modo?

In Grecia e in Egitto, per il discepolo dei misteri, si voleva raggiungere una trasformazione delle sue forze animiche. Tale trasformazione avveniva dopo verificate certe premesse, e in primo luogo vanno quindi esaminate quelle premesse. Ci si diceva che nelle profondità dell'anima umana si trova un altro uomo, un uomo divino. L'uomo nascosto, interiore, deriva dalle medesime fonti dalle quali il cristallo si forma dalle rocce, e le piante germinano in primavera; soltanto che la pianta fa veramente valere in sé tutto ciò che ha in se stessa, mentre l'uomo, per come afferra se stesso e lavora con le sue forze, è rimasto un essere incompiuto, e quel che è in lui è emerso soltanto con molta difficoltà. Nei misteri ci si appellava a un uomo interiore spirituale, divino, e con tale indicazione ci si riferiva anche a forze insite nella terra. Nel senso della concezione dei misteri la terra non veniva considerata soltanto un corpo celeste privo di

vita, come fa l'odierna astronomia, ma era vista come un essere planetario spirituale. In Egitto si indicavano le meravigliose forze spirituali e naturali, che si chiamavano con i nomi di Iside e di Osiride, quando si voleva considerare l'origine e la fonte di ciò che nell'uomo interiore può trovare una manifestazione. In Grecia invece si diceva il nome di Dioniso quando si voleva indicare l'origine dalla quale è sorto l'uomo interiore. Per questo gli scrittori profani raccontavano che nei misteri greci veniva cercata la natura e l'essenza delle cose, e che le forze della natura umana che si trovavano venivano anche chiamate parte sotterranea dell'uomo, non parte sopra-terrena. Si parlava anche della natura dei grandi dèmoni, indicando con essi tutte le forze spirituali attive sulla terra. Veniva cercata la natura di quei dèmoni mediante ciò che l'uomo doveva far sorgere dalla sua interiorità. L'uomo doveva inoltre sperimentare nei sentimenti tutto quel che può sperimentare nel corso dell'evoluzione. Doveva sperimentare che cosa significhi immersersi nelle profondità della propria anima, doveva sperimentare come un sentimento fondamentale, cioè il sentimento del profondo egoismo, l'egoismo quasi indomabile nella interiorità dell'uomo, domini tutta l'entità animica, e la domini talmente da non potersene fare alcuna idea nella vita abituale. Lottando e vincendo tutto ciò che si può chiamare egoismo, il discepolo dei misteri doveva sperimentare qualcosa per cui oggi abbiamo soltanto una parola astratta: il sentimento dell'amore onnicomprensivo, della compassione per tutti gli uomini e per tutti gli esseri. La compassione, nella massima misura di cui l'anima umana è capace, doveva sostituirsi all'egoismo. Si sapeva però che quando si sollecita la compassione, nel mondo dei sentimenti facente parte delle forze nascoste, si smuovono dalla profondità dell'anima le forze divine ivi latenti, così come le onde del mare possono strappare oggetti dal fondo. Ci si diceva inoltre che quando l'uomo, attraverso la conoscenza abituale, guarda nel mondo, riconosce presto quanto egli sia impotente di fronte al mondo; si vede tanto più impotente, quanto più egli voglia allargare i suoi concetti e le sue idee, e alla fine può dubitare di

quella che si può chiamare "conoscenza". Nella sua anima deve allora intervenire qualcosa, come un sentimento di vuoto, e la sensazione come di perdere il terreno vivente sotto i piedi, volendo abbracciare il mondo con le proprie idee. Accanto al sentimento del vuoto si sente però anche la paura e il terrore. Per questa ragione il discepolo dei misteri greci doveva anzitutto caricare sulla sua anima la paura per tutto ciò che nel mondo è ignoto; in tal modo, quando il discepolo sviluppava la compassione, il sentimento della paura faceva sorgere dalla sua anima le forze divine; ed egli imparava così a trasformare la paura in venerazione. Si era sicuri che la venerazione, cioè l'elevato timore e la devota dedizione per tutti i fenomeni del mondo, penetrava ogni sostanzialità e concetto; ciò che la conoscenza abituale non poteva capire, potevano afferrare invece le forze profonde che si erano sviluppate mediante la trasformazione della paura in venerazione.

Nei misteri greci l'uomo poteva così suscitare dalla profondità della sua anima ciò di cui sapeva bene che giaceva in fondo alla sua anima: l'uomo divino. I misteri greci, come anche quelli di Iside e di Osiride, lavoravano movendo dall'interiorità dell'uomo, e cercavano così di portarlo verso il mondo spirituale. Era una viva comprensione per il "dio nell'uomo", una vera conoscenza del dio da parte dell'uomo. L'immortalità non era soltanto un insegnamento astratto, non era solo filosofia, ma un'esperienza altrettanto sicura quanto le esperienze dei colori esterni, e veniva sperimentata come qualcosa di altrettanto sicuro quanto l'essere legati con le cose esteriori.

Non meno sicura era questa esperienza nei misteri persiani o di Mithra. Mentre nei misteri greci ed egizi l'uomo veniva condotto al dio mediante la liberazione delle sue forze animiche, nei misteri di Mithra egli veniva posto di fronte al mondo stesso. Così il mondo non agiva soltanto mediante la grande e potente natura, sulla quale di solito l'uomo solamente sorvola con l'occhio quando guarda nel mondo delle cose abituali, ma i discepoli dei misteri di Mithra vedevano nell'intimo della natura proprio ciò da cui la conoscenza umana non viene toccata; veniva-

no presentate al discepolo le forze più spaventose e più grandiose nell'esistenza naturale, traendole dagli spazi cosmici con metodi che allora si potevano sviluppare. Come il discepolo greco dei misteri faceva la conoscenza con il sentimento della venerazione di fronte al grande mondo, così il discepolo di Mithra in un primo tempo veniva a conoscere le forze spaventose e grandiose nell'esistenza naturale; si sentiva così infinitamente piccolo di fronte alla grande natura, stava di fronte ad essa, ed il mondo, con la sua bellezza e maestà, faceva su di lui una tale impressione che egli, come conseguenza del suo allontanamento dalle sorgenti primordiali dell'esistenza, doveva provare la seguente esperienza: io esisto, ...ma il mondo con la sua immensità può annientarmi ad ogni istante!

Questi pensieri depositi venivano inseriti nell'anima del discepolo. Il primo impulso era venuto dall'aver rilevato, in una grandiosa astronomia e in una grandiosa scienza delle cose esteriori, la grandezza dei fenomeni del mondo. Quello che l'uomo sviluppava ulteriormente nei misteri di Mithra era quindi più una conseguenza della veracità sperimentata quando sull'anima agiva la natura con tutte le sue particolarità, ciò che era la caratteristica della scienza nel senso antico. Come i discepoli dei misteri greci non avevano più paura grazie alla liberazione delle forze animiche, così i discepoli dei misteri di Mithra venivano portati ad accogliere nell'anima la grandezza dei pensieri cosmici; in tal modo rendevano la loro anima forte e coraggiosa, e acquistavano coscienza del valore e della dignità dell'uomo, nonché del senso della verità e della fedeltà; imparavano anche a conoscere che nell'esistenza l'uomo doveva sempre tenersi a freno. Erano queste le conquiste che soprattutto derivavano dai misteri di Mithra. Mentre i misteri greci ed egizi erano diffusi nei paesi indicati appunto dai rispettivi nomi, i misteri di Mithra si diffusero dalla Persia verso il mar Caspio, e poi lungo il Danubio fino all'Europa centrale, alla Francia meridionale, alla Spagna e all'Inghilterra; tutta l'Europa era cosparse di misteri di Mithra. Dappertutto i discepoli di Mithra sapevano bene che, imparando a conoscere il mondo, dal grande

cosmo fluiva in loro qualcosa, come fluiva in loro l'aria dallo spazio circostante; sapevano di accogliere in loro il dio Mithra, il dio che compenetra il mondo. Il discepolo di Mithra si sentiva compenetrato dal dio che vive in tutti i mondi. Dato poi che così venivano spronati il coraggio e la forza tesa all'azione, venivano attratti dal servizio di Mithra specialmente i guerrieri, i soldati dell'esercito romano. Sia condottieri che soldati erano iniziati nei misteri di Mithra, come allora si estendevano in tutto il mondo conosciuto.

Così da un lato si cercava il dio mediante la liberazione delle proprie forze animiche e si sapeva che in tal modo fluiva qualcosa dalla profondità dell'anima; dall'altro lato si sapeva però che, quando l'uomo cercava il dio abbandonandosi ai grandi processi cosmici, qualcosa fluiva nella sua anima come l'estratto, come il miglior succo che compenetra il mondo. Si sapeva che quanto così si trovava erano le forze primordiali del mondo, che per così dire il dio entrava nelle case dell'uomo, entrava nelle anime umane attraverso l'evoluzione dei misteri. Nell'evoluzione dei misteri si vedeva un processo reale. Ogni anima era una porta per l'ingresso della divinità nell'evoluzione umana sulla terra.

Consideriamo ora il senso di tutto ciò, quale ci si è presentato: erano pochi quelli che potevano attraversare un simile sviluppo, e per questo era necessaria una speciale preparazione. Che cosa veniva dato a quelli che attraversavano una tale preparazione? Veniva dato di conoscere che quanto è nascosto nella natura fuori di noi, e anche nella natura umana, scorre attraverso il mondo come una sacra corrente divina. Per questo l'evoluzione dei misteri veniva anche chiamata consacrazione, iniziazione. Abbiamo però fatto rilevare che l'evoluzione dell'umanità si è modificata, e che tutta l'iniziazione doveva diventare diversa. Perché divenne necessaria tale modifica?

Qui arriviamo a quello che dobbiamo chiamare il fatto mistico dell'evento del Cristo. Occupandoci a fondo della storia, ci si mostra che una più o meno oscura coscienza di quel fatto esisteva presso i primi cristiani: ciò che altrimenti scorreva nell'a-

nima umana solo attraverso l'appartenenza ai misteri, alla base divina del mondo, e che quale Mithra proveniva dal mondo o quale Dioniso sorgeva dalle profondità dell'anima, si era ora svolto come processo di una divinità cosmica unitaria in un *unico* fatto anche entro la nostra evoluzione terrestre. Ciò che prima veniva cercato nei misteri e che non poteva venir trovato senza che l'uomo si estraniasse dalla vita esteriore immergendo nei misteri, proprio questo venne incorporato a un certo momento nella terra dalla divinità che compenetra il mondo, in modo che non era più necessaria alcuna fatica umana, perché la divinità si era riversata una volta nell'esistenza terrena. Tale riversarsi della divinità nell'esistenza terrena fece sì che, anche quando gli uomini avevano perduto la possibilità di inoltrarsi verso la base divina del mondo, essi vi si potessero avvicinare in altro modo. Il Dio che ora poteva penetrare nell'anima umana, non nel modo di Mithra e neppure in quello di Dioniso, il Dio che era un confluire di Mithra e di Dioniso e che in pari tempo era profondamente imparentato con la natura umana, quello è il Dio che viene afferrato con il nome di Cristo. L'essere che con l'evento di Palestina era penetrato nell'umanità era in pari tempo Mithra e Dioniso, e il cristianesimo era la riunione dei culti di Mithra e di Dioniso. Il popolo ebraico era stato scelto per fornire il corpo necessario affinché quell'evento potesse realizzarsi. Quel popolo aveva imparato a conoscere sia il culto di Mithra, sia anche il servizio di Dioniso, ma era rimasto lontano da entrambi i culti. L'appartenente al popolo ebraico non sentiva come il greco, che diceva: quale io sono, sono un uomo debole che deve sviluppare profonde forze se vuole penetrare nelle profondità della sua anima. Né sentiva come il discepolo di Mithra che si diceva: devo far agire su di me tutta l'aria che mi circonda affinché le più profonde caratteristiche divine del mondo si uniscano a me. L'ebreo si diceva invece: ciò che determina la profonda natura umana e che vi è nascosto, era un tempo nel primo uomo. Il popolo ebraico lo chiamava Adamo. Secondo la concezione ebraica in Adamo esisteva in origine ciò che l'uomo può cercare per unirsi con la divinità. Ma nel corso del-

l'evoluzione, mentre l'umanità si evolveva attraverso generazioni e generazioni, gli uomini si sono sempre più allontanati dalle sorgenti dell'esistenza, a seguito degli effetti ereditari del sangue. L'antico popolo ebraico chiamava essere soggetto al peccato originale il fatto che l'uomo fosse divenuto diverso, che non fosse rimasto come era quando venne staccato dalla sfera della divinità. L'appartenente all'antico popolo ebraico sentiva quindi se stesso posto più in basso rispetto al primo uomo, ad Adamo, e ne cercava la causa nel peccato originale. Questa è la ragione per la quale l'uomo è inferiore a quanto vive nelle profondità della natura umana. Se può unirsi con le più profonde forze della natura umana, egli è in tal modo legato con tutte le forze attraverso le quali può risollevarsi. L'appartenente all'antico popolo ebraico sentiva cioè che prima egli era più in alto, e che a causa delle proprietà legate al sangue aveva perduto qualcosa, e ora si trovava di conseguenza più in basso.

In questo modo chi professava l'antico ebraismo si poneva in un punto di osservazione storico. Ciò che il seguace dei misteri di Mithra vedeva nell'umanità tutta, il seguace dell'ebraismo lo vedeva in tutto il suo popolo, del quale era cosciente che avesse perduto il legame con la sua origine. Mentre cioè presso i Persiani esisteva una specie di disciplina della coscienza, presso l'antico popolo ebraico troviamo la coscienza di un'evoluzione storica: Adamo era originariamente caduto in peccato, era disceso dalle altezze alle quali si trovava. Di conseguenza quel popolo era il meglio preparato per il pensiero: ciò che è avvenuto nel momento iniziale dell'evoluzione dell'umanità e che ha portato a un peggioramento dell'umanità stessa, può essere rimediato soltanto attraverso un evento storico (il che realmente avviene, avviene nei sostrati spirituali dell'esistenza della terra). Il seguace dell'ebraismo, se aveva compreso giustamente il senso dell'evoluzione cosmica, era così preparato a riconoscere che il Dio, fosse il Dio Mithra o anche il Dio che doveva venir tratto dalle profondità dell'anima umana, poteva discendere sulla terra senza che l'uomo attraversasse un'evoluzione nei misteri.

Vediamo così come nell'ambito dell'antico popolo ebraico, e

per primo in Giovanni Battista, nasca la coscienza del fatto che in un uomo sarebbe nata contemporaneamente la stessa cosa che avevano trasmesso i misteri di Dioniso e di Mithra. Quelli poi che afferravano quell'evento in un senso più profondo si dicevano che come attraverso Adamo si era avuta la discesa dell'uomo nel mondo, come gli uomini discendono da un progenitore che lascia loro in eredità le forze profonde che conducono al peccato e all'errore, così, attraverso Uno che fosse disceso dai mondi spirituali come unificazione di Mithra e Dioniso, doveva venir creato il punto di partenza al quale gli uomini potessero guardare se dovevano di nuovo elevarsi. Mentre dunque i misteri, mediante la liberazione di profonde forze animiche oppure guardando verso il cosmo, sviluppavano la natura umana, gli uomini appartenenti al popolo ebraico vedevano, nel Dio che era disceso fino sul piano storico come entità storica, ciò a cui l'anima deve guardare, verso cui deve sviluppare il più profondo amore, a cui deve credere; vedevano ciò che può ricondurre l'anima, se guarda a quel grande modello, al punto da cui ha preso le mosse.

Il più profondo conoscitore di questo cristianesimo fu Paolo il quale riconobbe* che l'uomo, come si riferisce ad Adamo per la sua origine corporea, attraverso l'impulso del Cristo può riferirsi al Cristo stesso come al suo grande modello; Paolo riconobbe pure che, guardando il Cristo, poteva venir raggiunto ciò cui si tendeva nei misteri e che deve nascere se l'uomo vuol conoscere la sua natura originaria. Venne così presentato quel che nei misteri era rinchiuso nelle profondità dei templi, quel che l'uomo poteva raggiungere soltanto mediante un impegno ascetico; e venne presentato non mediante documenti esteriori, ma anche per chi vede le più profonde basi spirituali e può quindi riconoscere ciò che è avvenuto non solo come un fatto esteriore ma come un fatto mistico, e cioè che l'entità divina che compenetra il mondo sia apparsa in una singola figura umana. Così doveva essere pensato il fenomeno. Ora doveva venir raggiunto mediante il Cristo ciò che i discepoli dei misteri di Mithra raggiungevano guardando i massimi esempi. I discepoli di Mithra consegnavano il coraggio, la padronanza di sé, la forza

per l'azione; le stesse cose dovevano conseguire da ora in poi quelli che adesso non potevano più venir iniziati nel senso degli antichi misteri di Mithra; guardando al grande esempio del Cristo storico doveva ora venir dato all'anima ciò che portava allo stesso coraggio.

Come nei misteri di Mithra in un certo senso veniva generato l'intero universo nell'anima del discepolo, e l'anima si infiammava piena di coraggio con tutte le forze interiori tese all'azione, così nel battesimo di Giovanni si è infuso dall'alto qualcosa di cui la natura umana può diventare portatrice. Se poi ci si compenetra del pensiero che la natura umana è capace di accogliere le più profonde leggi del cosmo, di fronte al battesimo di Giovanni si comprende che nella natura umana può nascerne il dio Mithra. Avvenne però anche che i discepoli dei misteri, quelli che avevano compreso il significato originario del cristianesimo, riconobbero che era giunta la fine degli antichi misteri. Il Dio che altrimenti penetrava nei sacri misteri, per il quale le singole anime dei discepoli fornivano l'accesso, era penetrato una volta per tutte nell'esistenza terrena attraverso la personalità che è all'inizio della nostra era. Questo è anche il senso della concezione di Paolo, e cioè che da allora l'entità di Mithra non fosse più raggiungibile nel senso antico. Il dio nel senso antico era scomparso, e viveva ora nella natura di quel singolo uomo. Era disceso mediante un evento naturale. Quelli che comprendevano l'inizio del cristianesimo dovevano così in pari tempo ammettere la fine del culto di Mithra, la scomparsa della divinità esteriore dei misteri di Mithra entro la natura umana.

E com'è la situazione per i misteri greci, per i misteri di Dioniso?

Osservando con sguardo umano Gesù di Nazareth, nel quale visse Mithra e che poi è passato attraverso la morte, veniva fatto rilevare che con la morte di Gesù di Nazareth era morto lo stesso Mithra, il dio che dava alle anime coraggio, forza per l'azione, dominio su se stessi, se le anime si legavano a lui. Nella morte di Gesù, del Cristo, si doveva vedere quasi per definizione la morte di Mithra. Veniva poi osservato anche un altro fatto:

in quanto il dio Mithra è scomparso in Gesù di Nazareth, e proprio perché è scomparso, anche ciò che l'uomo trova nella più profonda interiorità della natura, ciò che prima raggiungeva mediante i misteri di Dioniso, nell'unico Gesù di Nazareth è diventato immortale vincitore della morte. Questo è il significato della resurrezione nel vero senso cristiano, quando la si comprende con la scienza dello spirito. Considerando il battesimo di Giovanni nel Giordano si sapeva chiaramente che l'antico Mithra era penetrato nell'uomo una volta per tutte. Poiché poi la natura umana aveva conseguito la vittoria sulla morte, era stato creato un esempio con il quale l'anima poteva legarsi con il più profondo amore al fine di pervenire a ciò che veramente vive nelle profondità dell'anima stessa e che i Greci cercavano in Dioniso. Nel Cristo risorto doveva esser visto il fatto che l'uomo, sperimentando quell'unico evento storico, giunge a elevarsi al di sopra dell'umanità comune.

Nel punto centrale della storia universale venne così posto un evento storico in luogo di ciò che innumerevoli volte era stato cercato nei misteri. La grande meraviglia di Paolo fu che la natura umana fosse diventata diversa; ciò è nascosto in quello che si chiama l'evento di Damasco. Se guardiamo alle parole stesse dell'apostolo, che cosa sperimentò Paolo davanti a Damasco? Non attraverso avvenimenti esteriori, non attraverso documenti esteriori, ma per mezzo di un'esperienza chiaroveggente e puramente spirituale, egli sperimentò che si era già verificato il momento in cui si era incarnato in un uomo storico ciò che prima era apparso soltanto nell'ambito delle scuole dei misteri come natura divina dell'uomo nell'uomo. Egli non poteva più sperimentare attraverso un fatto esteriore che il Cristo fosse esistito in un uomo reale. Non faceva alcuna impressione su di lui quello che poteva sperimentare in Palestina; non lo poteva convincere che in Gesù di Nazareth avesse vissuto il Cristo, la riunione di Mithra e di Dioniso. Quando però dinanzi a Damasco gli si aprì lo sguardo spirituale, gli fu chiaro che un Dio, che poteva venir chiamato col nome di Cristo, non agiva soltanto soprasensibilmente nel cosmo, ma era stato presente una volta

in un uomo ed era stato vincitore della morte. Per questo egli predica che storia, fluente storia, è trovabile sulla terra al posto di ciò che prima era soltanto fluente sostanza per gli iniziati. Questi pensieri sono alla base delle parole di Paolo: «E se Cristo non è risuscitato, vana dunque è la nostra predicazione, e vana pure è la vostra fede»*.

Questo fu il cammino mediante il quale Paolo giunse a Gesù, passando attraverso il Cristo, perché gli fu chiaro che in Palestina era avvenuto qualcosa che prima poteva venir sperimentato soltanto nei misteri. In sostanza è ancor oggi così; la situazione non si è modificata. Poiché il Cristo è il punto centrale di tutta l'evoluzione dell'umanità e il massimo esempio per le forze intime dell'anima, per questo anche il legame che viene creato con il Cristo dovrà essere della massima intimità. Come si richiede che l'uomo debba valutare poco la sua vita per essere discepolo del Cristo, così anche oggi dovrà apparire secondario il dover abbandonare tutti i documenti storici per giungere al Cristo. Si dovrebbe anzi essere grati che non esistano documenti attraverso i quali poter stabilire che è esistito un Cristo Gesù storico, perché mai si potrebbe stabilire attraverso i documenti che il Cristo è l'entità più importante che sia fluita nell'umanità.

Qui ci si chiarisce il pensiero di quanto il Cristo fosse imparentato con gli antichi misteri. Se guardiamo negli antichi misteri, abbiamo la possibilità di scoprire che cosa i discepoli dovessero fare per giungere al dio in un modo o nell'altro. Si possono chiamare processi animici interiori ciò che essi sperimentavano. L'anima doveva sperimentare determinate cose. Così, per esempio, dopo aver superato il primo gradino, dopo essersi approfondata in se stessa, doveva sperimentare le sensazioni e i sentimenti interiori in modo che essi divenissero più vivaci e intensi di quanto non lo siano di solito nell'uomo. L'uomo diveniva così anche consci di quanto egli sia impigliato in una natura inferiore che gli impedisce di pervenire alle fonti dell'esistenza. In altre parole soltanto così l'uomo diveniva consci di come la natura inferiore fosse una seduttrice per chi tende verso l'alto, consci che quel che ha portato giù dai primordi dell'esis-

tenza è divenuta la sua natura inferiore. Questa era la tentazione che si presentava ai discepoli dei misteri. Nel momento in cui il dio si risvegliava, il discepolo si accorgeva di che consista nell'uomo la natura inferiore delle brame; egli sapeva che qualcosa di simile a un'entità estranea gli diceva di non seguire le altezze mobili ed aeree del mondo spirituale, ma di seguire le solide cose materiali che gli erano vicine. Tutti dovevano attraversare questa esperienza; a ognuno appariva come di fronte al solito mondo sensibile fosse irreale quello spirituale, come tutto ciò che è sensibile fosse seducente in confronto alle aspirazioni spirituali. Su di un altro gradino nell'evoluzione dei misteri ci si mostra come il discepolo superasse quelle forze seduttrici, come pervenisse a un gradino superiore mediante lo sviluppo delle sue forze rinvigorite quali il coraggio, l'intrepidezza e così via. Tutto ciò veniva rivestito per il discepolo dei misteri con determinate prescrizioni e può ancora riecheggiare tanto in quel che dissero gli scrittori non iniziati, quanto anche nei metodi iniziatrici, quali possono venir dati dalla scienza dello spirito e quali sono anche descritti nel mio libro: *La scienza occulta*. Vi erano così diversi metodi: quelli dei misteri greci e quelli dei misteri di Mithra. Alla fine il discepolo sperimentava l'unione con ciò che era l'uomo divino. I metodi erano comunque differenti, e si può rilevare che nei paesi più diversi esistevano le più diverse prescrizioni per l'iniziazione.

Ecco quello che volevo mostrare nel mio libro *Il cristianesimo quale fatto mistico*, che cioè nei Vangeli ci si presenta soprattutto un rinnovamento delle antiche prescrizioni iniziatriche, ci si presenta ciò che i discepoli dovevano fare al fine di pervenire all'unione con la divinità. Quel che esteriormente è avvenuto è simile ai processi che si svolgevano nei misteri. Così l'entità divina che viveva in Gesù di Nazareth doveva per esempio sperimentare la tentazione, dopo che era discesa in lei l'entità di Mithra. Come ai discepoli dei misteri il tentatore si presentava in piccolo, così di fronte al Dio che diviene uomo si presenta del pari il tentatore. Ciò che era vero nei misteri si trova ridato nei Vangeli.

I Vangeli sono così un rinnovamento delle antiche descrizioni iniziatriche, delle antiche prescrizioni iniziatriche; gli scrittori dei Vangeli si sono quindi detti: poiché ciò che avveniva altrimenti soltanto nelle profondità dei misteri si è svolto ora sul vasto piano della storia universale, è ora lecito descriverlo con le medesime parole che venivano usate per le prescrizioni iniziatriche. Per questo i Vangeli non sono mai stati pensati quali biografie esteriori del portatore del Cristo. L'equivoco della moderna ricerca sui Vangeli è appunto il volervi cercare una biografia esteriore di Gesù di Nazareth. Nei tempi in cui i Vangeli vennero scritti non si pensava affatto di dare una biografia esteriore di Gesù di Nazareth; nei Vangeli si voleva invece esprimere ciò che può portare l'anima umana ad amare veramente quella grande anima come l'origine dell'esistenza cosmica. I Vangeli esistevano quali vie, quali scritti attraverso cui l'anima potesse trovare il Cristo. È poi straordinario che fino alla fine del secolo diciottesimo si trovi ancora una precisa coscienza del fatto che i Vangeli sono una tale via. In singoli interessantissimi scritti troviamo detto che, se l'uomo li fa agire su di sé, i Vangeli trasformano l'anima in modo che l'uomo possa trovare il Cristo. In effetti gli uomini sperimentavano qualcosa di simile, facendo agire su di sé i Vangeli, e non ponevano affatto la domanda se essi fossero una biografia di Gesù di Nazareth. Maestro Eckhart* vi accenna quando dice: «Molta gente vuole vedere Dio con gli occhi, proprio come vede una mucca, e vuole amare Dio come ama una mucca. Ama cioè Dio per avere una ricchezza esteriore e una consolazione interiore; gente del genere non ama però veramente Dio... Gente semplice suppone di dover vedere Dio, come se Egli fosse là e loro qui. Ma così non è. Dio e io siamo uno nel conoscere». In un altro punto egli dice: «Un maestro annunzia che Dio si è fatto uomo e che in tal modo ha elevato e reso più degno tutto il genere umano. Noi possiamo rallegrarci che Cristo, nostro fratello, sia salito per forza propria al di sopra di tutti i cori angelici, e che sieda alla destra del Padre. Quel maestro ha ben parlato, ma in realtà non sono molto d'accordo. Che cosa mi servirebbe avere un fratello che fosse

molto ricco se io restassi povero? che cosa mi servirebbe avere un fratello saggio se io fossi sciocco? il Padre celeste fa nascre-re il suo Figlio unigenito in se stesso e *in me*. Perché in se stes-so e in me? Io sono uno con lui, ed Egli non può escludermi. Nella stessa opera lo Spirito Santo concepisce il suo essere, e procede da me come da Dio. Perché? Io sono in Dio, e se lo Spi-rito Santo non prende il suo essere da me, non lo prende neppure da Dio. In nessun caso io sono escluso».

Il punto è che l'uomo possa sperimentare in tempi successivi ciò che negli antichi tempi veniva sperimentato nei misteri, ma attraverso un'evoluzione mistica, senza misteri esteriori, attra-verso un puro sviluppo animico. Questo è però possibile soltan-to perché vi fu l'evento del Cristo, perché il Cristo fu presente in un corpo fisico. Se anche non ci fossero i Vangeli, se non ci fossero documenti o tradizioni, chi sperimenta in sé il Cristo, chi si compenetra con il Cristo interiore, come fu per Paolo, ha in pari tempo la certezza che all'inizio della nostra era il Cristo fu incarnato in un corpo fisico. Così Gesù può essere trovato soltanto mediante il Cristo. Mai potrà venire estratta dai Vange-li una biografia storica di Gesù di Nazareth. Mediante un reale sviluppo delle sue forze animiche l'uomo deve invece elevarsi al Cristo, e attraverso il Cristo a Gesù. Allora soltanto comprendiamo che cosa volessero i Vangeli, e che cosa fosse sbagliato in tutta l'indagine su Gesù del secolo diciannovesimo. Si è messa in ombra l'immagine del Cristo per esporre in modo puramente esteriore un Gesù comprensibile sulla base di documenti storici. Si sono travisati i Vangeli, e quindi i metodi della ricerca su Gesù dovettero annullarsi da loro stessi. Si è frantumato il metodo della ricerca sui Vangeli, e proprio i metodi che volevano produrre un'immagine storica di Gesù hanno portato al suo annientamento.

Con questo è in pari tempo liberata la strada per ciò che vuole la scienza dello spirito. Essa vuol mostrare le più profonde forze che, dalla venuta del Cristo, si trovano in ognuno, e che ognuno può sviluppare. Allora, non nelle profondità di misteri esterior-mente organizzati ma nella tranquillità della sua stanza, l'uomo

raggiunge quel che conseguivano i discepoli dei misteri nei misteri stessi, quel che conseguivano i seguaci del culto di Mithra, e lo consegue mediante la visione dell'evento di Palestina e mediante la dedizione a quell'evento. Sperimentando il Cristo in sé l'uomo sperimenta ciò che fa crescere il suo coraggio e la sua forza tesa alla azione, che fa crescere la coscienza della sua dignità umana in modo da sapere come debba inserirsi giustamente nell'umanità. In pari tempo egli sperimenta anche quel che potevano sperimentare i seguaci dei misteri greci, vale a dire l'amore universale. L'amore universale che vive nel cristianesimo abbraccia infatti ogni entità esteriore. Il cristiano sperimenta in pari tempo l'intrepidezza, sa di conseguenza che mai dovrà aver paura, che non dovrà disperare di fronte al mondo, e riconosce, liberamente e insieme con umiltà, la dedizione ai segreti dell'universo.

È questo che l'uomo può riconoscere quando si compenetri con ciò che è intervenuto al posto degli antichi misteri: il cristianesimo quale fatto mistico. Soltanto mediante una elaborazione conoscitiva di questo pensiero fondamentale il Gesù storico diventa un fatto per ognuno che conosca il Cristo. Nella filosofia occidentale si dice che l'uomo mai potrebbe vedere i colori se non avesse gli occhi, che non potrebbe udire suoni se non avesse le orecchie; il mondo sarebbe in tal caso buio e muto per lui. Ma come è vero che senza occhi e senza orecchie non si potrebbero percepire colori e suoni, altrettanto è anche vera quest'altra frase: senza la luce non si sarebbero formati gli occhi. Come l'uomo senza gli occhi non potrebbe avere nessuna percezione luminosa, così d'altra parte è vero quel che dice Goethe*:

Se l'occhio non fosse solare,
Mai il sole potrebbe mirare,
oppure, in un altro passo:
L'occhio è una creatura della luce.

Così il Cristo mistico in noi, il Cristo del quale parla anche il

chiaroveggente e che fu visto da Paolo grazie alla forza chiaroveggente, non fu sempre nell'uomo. Nei tempi prechristiani, attraverso lo sviluppo nei misteri, Egli non era raggiungibile come invece lo fu dopo il mistero del Golgota. Affinché potesse esistere un Cristo interiore e potesse nascere l'uomo superiore, era necessario un Cristo storico, l'incarnazione del Cristo in Gesù. Anche se in nessun modo dei documenti garantissero una biografia di Gesù di Nazareth, pure occorrerebbe riconoscere che come l'occhio può formarsi solo mediante l'azione della luce, così per un Cristo mistico fu necessario che esistesse il Cristo storico, reale. La figura di Gesù non va conosciuta attraverso documenti esteriori. L'evoluzione occidentale lo ha sempre saputo, e lo riconoscerà di nuovo. La scienza dello spirito farà in modo che quanto essa può trarre dal suo ambito possa condurre a una vera conoscenza del Cristo, e quindi anche di Gesù. E come è risultato che in sostanza Gesù sia stato reso estraneo al mondo, che i metodi dell'indagine su Gesù si siano dissolti da soli, così l'approfondimento nell'entità del Cristo condurrà a riconoscere anche la grandezza di Gesù di Nazareth.

Il cammino che conduce a riconoscere anzitutto il Cristo mediante esperienze animiche, attraverso ciò che si sviluppa dall'anima umana, porta veramente a comprendere il fatto mistico del cristianesimo, e a considerare il divenire dell'umanità in modo che in esso l'evento del Cristo debba cadere come il più notevole evento dell'evoluzione dell'umanità. Questo cammino ci porta a Gesù attraverso il Cristo. L'idea del Cristo porterà così in sé i germi più fruttuosi per portare l'umanità non soltanto alla concezione di un generale spirito cosmico panteistico, ma anche che l'uomo afferrì la propria storia e si dica che, come egli sente la terra legata a tutto l'essere cosmico, così egli deve sentire la sua storia legata a un evento soprassensibile, superiore alla storia. Tale evento è che l'essere del Cristo sta come un fatto soprassensibile e mistico nel punto centrale del divenire dell'umanità, e che esso sarà riconosciuto dall'umanità dell'avvenire, indipendentemente da ogni indagine storica esteriore e da ogni documento. Il Cristo rimarrà la grande pietra angolare dell'evo-

luzione dell'umanità, pur ammettendo che vengono a mancare tutti i documenti per una biografia di Gesù. L'uomo prenderà dalla sua interiorità le forze per far nascere a nuovo la sua storia, e così anche la storia dell'evoluzione universale.

DA GESÙ A CRISTO

PRIMA CONFERENZA

Karlsruhe, 5 ottobre 1911

Queste conferenze sono dirette a procurarci una rappresentazione dell'evento del Cristo in rapporto alla sua comparsa nella storia, della manifestazione del Cristo nella personalità di Gesù di Nazareth. A ciò si ricollegano tanti quesiti della vita spirituale; la scelta di un tale tema ci permetterà quindi di spaziare con lo sguardo nel campo dell'antroposofia e della sua missione, e ci permetterà di esaminare il significato appunto del movimento antroposofico per la vita spirituale del presente. D'altra parte questo tema ci offrirà anche l'occasione d'imparare a conoscere il contenuto della religione e vedere come tale contenuto debba essere destinato all'umanità in generale; a conoscere, dico, il suo rapporto con ciò che ci proviene dalle fonti più profonde della vita spirituale, con ciò che le sorgenti occulte, le sorgenti della scienza occulta, ci possono dire intorno a quello che deve risiedere a base di ogni aspirazione religiosa, di ogni concezione del mondo. Molto di quanto dovremo dire sembrerà allontanarsi dal tema, ma tutto servirà a ricondurci al compito principale.

Quello a cui appunto abbiamo accennato può fin d'ora essere esaminato più esattamente se noi, tanto per la comprensione dell'attuale nostra vita religiosa, quanto per l'approfondimento antroposofico dell'insieme della vita animica, gettiamo uno sguardo sull'origine della vita religiosa e anche della vita occulta spirituale negli ultimi secoli. Negli ultimi secoli appunto dell'evoluzione spirituale europea abbiamo infatti due direzioni che, in un modo accentuatissimo, hanno determinato da un canto l'esaltazione del principio-Gesù, e dall'altro non l'esaltazione, ma la più accurata e coscienziosa conservazione del prin-

cipio-Cristo. Se con l'anima nostra esaminiamo queste due correnti, l'esagerazione del principio-Gesù si presenta come un grande errore, un pericoloso errore nella vita spirituale degli ultimi secoli; l'altro movimento si presenta invece come profondamente significativo, un movimento che cerca ovunque la retta via ed evita con cura le vie sbagliate. Anche nei riguardi dunque di questa valutazione di due movimenti spirituali fra loro completamente diversi, uno di essi va annoverato fra i gravi errori, e l'altro fra le aspirazioni più strenue verso la verità. Il movimento che ci deve interessare anche rispetto a un esame antroposofico cristiano, e del quale possiamo parlare come di un errore in certo qual modo straordinariamente pericoloso, è quello che nella vita esteriore exoterica viene chiamato gesuitismo. Nel gesuitismo ci si presenta una pericolosa esagerazione del principio-Gesù. In quello che si è costituito da secoli in Europa come rosicrucianesimo abbiamo invece un movimento intimo verso il Cristo, un movimento che cerca ovunque con cura le vie della verità. Nella vita exoterica in tutti i tempi, da che in Europa esiste una corrente gesuitica, molto si è parlato del gesuitismo; perciò anche a coloro che vogliono studiare la vita spirituale nelle sue fonti più profonde deve interessare di sapere in che senso il gesuitismo rappresenti una pericolosa esagerazione del principio-Gesù. Certamente, se vogliamo approfondirci nella caratteristica del gesuitismo, dovremo indagare da un determinato aspetto come i tre principi fondamentali di ogni evoluzione nel mondo, principi indicati nei modi più diversi nelle varie concezioni dell'universo, si esplichino praticamente nella nostra vita, anche exotericamente. Oggi, astraendo completamente dal significato più profondo e dalla caratterizzazione più profonda delle tre correnti fondamentali di ogni vita e di ogni evoluzione, vogliamo rappresentarcelle come esse si palezano alla vista esteriore.

Abbiamo in primo luogo ciò che si può chiamare la nostra vita animica, in quanto è vita di conoscenza. Per quanto l'uomo protesti contro l'astrazione di una conoscenza unilaterale, di un'aspirazione unilaterale verso la verità, per quanto possa rite-

nere estranee alla vita molte tendenze scientifiche, filosofiche e antroposofiche, egli, che nella sua anima si rende realmente conto di ciò che vuole e può volere, sa nondimeno che la parola conoscenza abbraccia ciò che appartiene alle aspirazioni più profondamente radicate della nostra vita animica perché, tanto se cerchiamo la conoscenza attraverso il pensiero, quanto se la cerchiamo piuttosto per la via del sentimento o della sensazione, la conoscenza significa pur sempre un orientarsi su tutto ciò che ci circonda nel mondo, e anche sopra noi stessi. Occorre così decidere se ci vogliamo accontentare delle esperienze più semplici dell'anima, o se ci vogliamo inoltrare nelle spiegazioni più complicate dei segreti dell'esistenza; la conoscenza tuttavia rappresenta, per noi soprattutto, una questione vitale di somma importanza, perché in ultima analisi per mezzo della conoscenza ci formiamo un'immagine del contenuto del mondo di cui pur viviamo e da cui viene alimentata tutta l'essenza della nostra anima. Dobbiamo includere nel campo della conoscenza perfino ogni primissima impressione dei sensi e in generale ogni vita dei sensi, così come le astrazioni più elevate dei concetti e delle idee, ma dobbiamo includervi anche ciò che stimola la nostra anima, diciamo, a distinguere il bello dal brutto perché, sebbene in un determinato senso sia vero che di gusti non si possa discutere, è pur sempre una conoscenza se un uomo si è formato un giudizio sul gusto e può giudicare del bello e del brutto. Dobbiamo sentire come idee morali, come conoscenze, o come stimoli del sentimento che ci incitano a fare una cosa e a tralasciarne un'altra, anche i nostri impulsi morali, quelli che ci spingono a fare il bene e a tralasciare il male. Sì, anche quella che chiamiamo nostra coscienza morale, per quanto possa esplicare impulsi indeterminati, appartiene pure a quanto abbracciamo con la parola conoscenza. In breve, possiamo abbracciare spiritualmente con le parole "vita della conoscenza" il mondo di cui siamo anzitutto coscienti, si tratti di un mondo della *maya* o della realtà, il mondo in cui viviamo coscientemente, tutto ciò di cui siamo coscienti.

Tutti dovranno però ammettere che, sotto la superficie della

vitâ spirituale che abbracciamo con la conoscenza, vi è ancora qualcosa d'altro; che la nostra vita animica ci palesa, anche nell'esistenza giornaliera, molto che non rientra nella nostra vita cosciente. A questo proposito possiamo indicare prima di tutto la nostra vita animica, quella che ogni mattina, quando ci destiamo, rinasce sempre rinvigorita e ristorata dal sonno; dobbiamo allora dire che durante lo stato di sonno abbiamo acquistato per la nostra vita animica, dunque nell'inconscio, qualcosa che non può rientrare nel campo della nostra conoscenza, della nostra vita cosciente, e in cui la nostra anima lavora piuttosto al di sotto del piano della coscienza. Ma anche nei riguardi della vita desta diurna dobbiamo ammettere che ci spingono desideri, istinti e forze, di cui le onde si ripercuotono invero nel campo della coscienza, ma che tuttavia lavorano e hanno esistenza al di sotto della coscienza. Ci accorgiamo che esse lavorano al di sotto della coscienza quando risalgono alla superficie che divide la nostra vita cosciente da quella subcosciente. In ultima analisi anche la vita morale ci mostra l'esistenza di tale vita animica subcosciente, perché nella vita morale vediamo nascere in noi diversi ideali, e basta un poco di autoconoscenza per constatare che tali ideali sorgono in verità nella nostra vita animica, ma che non sappiamo sempre come si ricollegino con le questioni più profonde dell'esistenza; non sappiamo cioè come questi nostri grandi ideali morali esistano nella volontà di Dio nella quale in definitiva devono pure avere radice. È proprio come se il complesso della nostra vita animica potesse essere paragonato con ciò che si svolge nelle profondità del mare. Le profondità della vita del mare animico lanciano le loro onde verso la superficie, e si presenta alla coscienza, alla conoscenza, ciò che viene proiettato su nell'atmosfera alla quale si può paragonare la vita normale animica cosciente. Ogni vita cosciente ha sempre radice in una vita animica subcosciente.

In ultima analisi l'intera evoluzione dell'umanità si può comprendere soltanto ammettendo una tale vita animica subcosciente, perché tutti i progressi della vita dello spirito altro non significano se non che, dal subcosciente della vita animica, ciò

che già da lungo tempo viveva sotto la superficie, è stato tratto sopra di essa, e così soltanto ha preso forma. Così succede per esempio quando un'idea creativa assume forma di impulso verso una scoperta. Dobbiamo sempre ammettere quale secondo elemento della nostra vita animica l'esistenza in noi di una vita animica subcosciente, pari a quella cosciente.

Se trasferiamo la nostra vita animica inconscia in ciò che in un primo momento è sconosciuto ma non inconoscibile, dobbiamo porgli di fronte anche un terzo elemento. Esso risulta direttamente anche all'osservazione exoterica ove ci si dica che, voltando verso l'esteriorità lo sguardo dei sensi e dell'intelletto, insomma della vita spirituale, si imparano a conoscere varie cose; se però si riflette con maggior precisione sopra qualsiasi conoscenza si dovrà pure ammettere che, dietro a ciò che si riconosce dell'insieme del mondo, vi è una parte nascosta che non è inconoscibile, ma che in ogni epoca si può chiamare la parte non ancora conosciuta. Tale parte si trova sotto la superficie del conosciuto, così nel regno minerale come nel regno vegetale e in quello animale, ed è parte tanto della natura esteriore quanto di noi stessi. È parte di noi in quanto accogliamo ed elaboriamo nella nostra organizzazione fisica le sostanze e le forze del mondo esteriore; e in quanto in essa è compresa una parte della natura, vi è pure una parte dell'ignoto della natura. Nel mondo in cui viviamo dobbiamo perciò distinguere tre elementi: la vita cosciente del nostro spirito, ossia ciò che penetra nella coscienza; poi ciò che risiede al di sotto della soglia della coscienza, e cioè la nostra vita animica subcosciente, e infine ciò che vive in noi come vita ignota della natura e al contempo come nostra vita ignota, quale parte della grande natura sconosciuta.

Questi tre elementi risultano direttamente a una sensata osservazione del mondo. Astraendo da tutte le affermazioni dogmatiche, da tutte le tradizioni filosofiche e teosofiche, in quanto si rivestono di definizioni concettuali o vengono espresse in schemi, ci si domanda come lo spirito umano abbia sempre espresso i tre elementi che non solo lo attorniano, ma esistono in tutto il mondo di cui è parte, bisogna allora dire che l'uomo

li ha espressi chiamando Spirito ciò che si fa conoscere sull'orizzonte della coscienza; l'uomo ha invece indicato come Figlio o Logos ciò che lavora nella vita animica subconscia e da questa lancia in alto soltanto le sue ondate. Ciò che infine appartiene alla natura, per quel tanto che essa ancora è ignota, come pure la parte del nostro essere che alla natura è affine, fu sempre indicato dallo spirito umano come il principio-Padre perché si sentiva che esso rappresenta il terzo principio di fronte agli altri due. Assieme a quanto ora è stato detto dei principi Spirito, Figlio e Padre valgono naturalmente e sono legittime tutte le altre distinzioni che sempre in tutti i tempi vennero fatte anche nelle diverse concezioni del mondo. Si può dire però che il concetto più popolare di queste distinzioni ci vien dato da quello che appunto abbiamo caratterizzato.

Ora chiediamoci: quale è il miglior modo di caratterizzare il passaggio fra ciò che appartiene allo Spirito, che si esplica dunque direttamente nella vita animica cosciente, e la vita animica subconscia che è parte del principio-Figlio? Questo passaggio può venir meglio abbracciato dal nostro sguardo, se ci rendiamo chiaramente conto che appunto nella nostra vita spirituale ordinaria, nella coscienza, agiscono chiaramente dal subconscio gli elementi che noi, rispetto al pensiero e al sentimento, dobbiamo indicare come elementi di volontà. Basterebbe per questo interpretare giustamente le parole: "lo spirito è pronto"; perché con ciò è indicato che è parte del campo dello spirito tutto quanto abbraccia la coscienza, e poi "la carne è debole", con cui viene indicato tutto ciò che risiede piuttosto nel subconscio. In quanto alla natura della volontà, basta che si rifletta su ciò che risale e agisce dal subconscio e che rientra nella nostra vita animica cosciente soltanto allorché, dopo il risalire delle onde dal mare inferiore della vita animica, ce ne formiamo concetti coscienti. Soltanto quando viene da noi trasformato in concetti e idee ciò che, come oscura forza animica, ha radice negli elementi della vita animica, esso diventa un contenuto dello Spirito; altrimenti rimane nel campo del principio del Figlio. Mentre la volontà esercita la sua azione per mezzo del sentimento nella vita del

pensiero, vediamo chiaramente dinanzi a noi il frangersi delle onde che dal mare del subconscio si ripercuote nella coscienza. Possiamo dire dunque che fra i tre elementi della vita animica, nel pensiero e nel sentimento abbiamo qualcosa che fa parte della vita animica cosciente; il sentimento discende già nel campo della volontà, e quanto più ci avviciniamo agli impulsi della volontà, alla vita volitiva, tanto più ci immergiamo nel subconscio, nei campi oscuri in cui discendiamo completamente, quando la coscienza si spegne del tutto, nella vita del sonno profondo senza sogni.

Il genio del linguaggio è spesso molto più profondo dello spirito umano cosciente, e indica perciò a ragione tante cose che probabilmente sarebbero indicate in modo ben falso, se l'uomo potesse con la coscienza dominare appieno il linguaggio. Ad esempio, alcuni sentimenti vengono espressi nel linguaggio in modo che la parola stessa già esprime l'affinità fra il sentimento e la volontà; così, mentre non intendiamo affatto un impulso volitivo ma soltanto un contenuto sentimentale, adoperiamo nondimeno nel linguaggio la parola "volontà"; appunto perché il genio del linguaggio, per determinati sentimenti più profondi di cui non ci si rende più chiaramente conto, adopera la parola volontà. Questo avviene per esempio quando parliamo di "contro voglia". Non occorre in tal caso che si abbia lo stimolo a una qualsiasi azione, non è affatto necessario che si abbia il passaggio alla volontà. Nella vita subconscia dell'anima si esprime allora l'affinità di sentimenti più profondi, dei quali non ci si rende più conto nel campo della volontà. Poiché appunto succede che l'elemento volitivo discenda nel campo della vita subconscia dell'anima, dobbiamo persuaderci che il campo della volontà, rispetto all'uomo e alla sua personale entità individuale, è in un nesso del tutto diverso da quello in cui è nel campo della conoscenza, nel campo dello spirito. Quando poi adoperiamo le nostre parole specificative di Spirito e di Figlio, si può dire che possiamo destare in noi il sentimento che l'uomo deve stare in due nessi diversi con lo Spirito e col Figlio. Come va capita questa affermazione?

È facile capirla anche nella vita exoterica. Certamente del campo della conoscenza si discute nei modi più diversi; ma bisogna pur dire che se gli uomini si intendessero sui concetti e le idee che essi formulano sulla conoscenza, la discussione su questo argomento andrebbe lentamente a finire. Già spesso ho ripetuto che di questioni matematiche più non si discute, perché sono state portate del tutto a coscienza, mentre sempre si discute dei problemi che non abbiamo ancora elevati completamente alla coscienza; così permettiamo che in essi agiscano ancora i nostri impulsi, i nostri istinti e le nostre passioni subconscie. Questo già indica che il campo della conoscenza rappresenta qualcosa di più generalmente umano di quello del subconscio. Se ci troviamo di fronte a qualcuno per una fra le più diverse ragioni pensabili, dobbiamo dire che nel campo della vita spirituale cosciente deve essere possibile un accordo con lui. Una vita sana dell'anima si manifesta in quanto ha l'aspirazione, la speranza, di potersi accordare con gli altri intorno alle cose della vita spirituale, della vita cosciente dell'anima. La vita dell'anima diventerebbe malsana se andasse perduta la speranza di potersi accordare con gli altri intorno alle cose della conoscenza, della vita spirituale cosciente. Invece l'elemento volitivo e tutto ciò che vi è nel subconscio, quando ci viene incontro in un'altra persona, si manifesta come qualcosa in cui non dobbiamo affatto intrometterci, qualcosa che dobbiamo considerare come l'intimo santuario dell'altro. Basta riflettere su quanto a una vita sana dell'anima riesca sgradevole il sentimento che la volontà di un'altra persona sia stata violentata; ci si rende chiaramente conto che riesce non soltanto antiestetico, ma addirittura moralmente sgradevole vedere la vita animica cosciente di una persona interrotta per mezzo dell'ipnosi o di altro mezzo coercitivo, vedere insomma la volontà di una persona esercitare diretta influenza sulla volontà dell'altra. L'unica via sana è quella di acquistare influenza sulla volontà degli altri soltanto per la via della conoscenza. La conoscenza deve essere qualcosa per mezzo di cui un'anima si accorda con un'altra. Ciò che una persona vuole deve prima trasferirsi nella conoscenza, e poi deve

esercitare la propria azione nella conoscenza dell'altro e mettersi in contatto con la volontà dell'altro soltanto indirettamente, per la via della conoscenza. Questo modo di agire è il solo che, nel senso ideale più alto, possa riuscire soddisfacente per la vita sana dell'anima; qualsiasi influenza coercitiva esercitata da una volontà su altre deve necessariamente provocare un'impressione sgradevole.

In altre parole la natura umana, se è sana, tende a sviluppare nel campo dello spirito la vita in comune, a rispettare e a stimare il campo del subconscio, in quanto si esprime nell'organizzazione umana come un santuario inviolabile che deve riposare nella persona, nell'individualità del singolo, e alla quale ci si deve avvicinare soltanto attraverso la porta della conoscenza cosciente. Così almeno deve sentire una coscienza moderna del nostro tempo, quando si sente sana. Nelle prossime conferenze vedremo se questo era così anche in altri tempi dell'evoluzione dell'umanità. Ciò che ora è stato detto ci può già dare subito un'idea chiara su quello che è al di fuori di noi e su quello che è in noi, almeno per il nostro presente. Questo è connesso da un lato col fatto che in sostanza il campo del Figlio, tutto ciò che indichiamo come Figlio o Logos, deve venir destato in ognuno di noi singolarmente, come una faccenda individuale del tutto personale; e dall'altro che il campo comune sul quale si può lavorare da uomo a uomo è il campo dello Spirito.

In modo significativo e grandioso vediamo espresso ciò che ora è stato detto in tutti i racconti che il Nuovo Testamento ci dà intorno alla figura del Cristo Gesù e dei suoi primi discepoli e seguaci. Vediamo, e lo possiamo assolutamente dedurre da tutto ciò che ci è dato indicare sull'evento del Cristo, come in sostanza i seguaci, che erano accorsi verso il Cristo durante la sua vita, diventassero titubanti quando Egli finì con la morte sulla croce; con una morte cioè che, nel paese in cui si era svolto l'evento del Cristo, veniva considerata come l'unica espiazione possibile nella vita umana per i più grandi delitti. Anche se la morte sulla croce non agì su tutti come su Saulo, che poi divenne Paolo, e che quando era ancora Saulo ne aveva dedotto in un

primo tempo la conseguenza che chi muore di una tale morte non poteva essere il Messia o il Cristo; anche se la morte sulla croce fece sugli altri discepoli un'impressione per così dire più blanda, è evidente però che gli scrittori dei Vangeli cercarono perfino di provocare l'impressione che in certo modo il Cristo Gesù aveva perso tutta l'influenza che possedeva sui cuori delle persone che lo attorniavano, per l'esser stato sottoposto alla morte ignominiosa sulla croce.

Con questo racconto è collegato anche qualcos'altro: cioè che l'influenza che il Cristo Gesù aveva acquistato, e che in queste conferenze dovremo caratterizzare con maggior precisione, ritornò nuovamente dopo la resurrezione. Si pensi pure oggi quel che si vuole sulla resurrezione; ne parleremo nei prossimi giorni nel senso della scienza occulta, e allora una cosa ci riussirà evidente, purché si facciano agire su di noi i racconti dei Vangeli; e cioè che per coloro ai quali, come viene raccontato, il Cristo comparve dopo la resurrezione, Questi divenne in modo del tutto speciale e diverso molto più presente di quanto prima non fosse. Quando parlai del Vangelo di Giovanni*, già dissì quanto fosse impossibile che dopo tre giorni una conoscente di Gesù di Nazareth non lo riconoscesse e lo potesse scambiare con un'altra persona, se egli non le fosse apparso in un aspetto trasformato. I Vangeli vogliono destare assolutamente l'impressione che il Cristo era apparso con un'altra figura; vogliono anche indicare che nell'interiorità delle anime umane, perché il Cristo trasformato potesse agire su di esse, occorreva vi fosse una certa quale ricettività. Per operare su tale ricettività non bastava che agisse soltanto ciò che fa parte del campo dello spirito, ma doveva agire la visione diretta dell'esistenza dell'entità-Cristo. Se ci domandiamo di che cosa qui si tratti, dobbiamo rispondere che, se un uomo ci sta dinanzi, ciò che agisce su di noi è assai più di quello che si accoglie nella nostra coscienza. Quando un uomo o un altro essere agisce su di noi, elementi subcoscienti agiscono tutto il tempo sulla nostra vita animica; elementi subcoscienti che l'altra entità crea tramite la coscienza, ma che può creare soltanto perché, come entità, essa ci si

presenta nella sua realtà. Quel che il Cristo operò da essere a essere subito dopo la cosiddetta resurrezione, fu qualcosa che, salendo dalle forze animiche inconsce dei discepoli, diventò attivo nella vita della loro anima: la conoscenza mediante il Figlio. Da questo proviene anche la diversità nella descrizione del Cristo risuscitato, le diverse caratteristiche del modo in cui il Cristo agì sull'uno o sull'altro, in cui egli apparve a questo o a quello secondo le diverse nature dell'uno o dell'altro. Sono influenze dell'entità-Cristo sul subcosciente delle anime dei suoi discepoli, e perciò esse sono anche del tutto individuali; non dobbiamo quindi urtarci se tali apparizioni non vi vengono descritte in modo uniforme, ma in modo vario.

Ma quando ciò che il Cristo doveva diventare per il mondo dovette apportare a tutti gli uomini qualcosa che li accomunasse, allora dal Cristo dovette emanare non soltanto questa azione individuale, questa azione del Figlio, ma dovette da Lui venir rinnovato l'elemento dello Spirito, cioè quello che può formare la comunanza nella vita umana. Questo viene caratterizzato dal fatto che il Cristo, dopo aver agito sulla natura-Logos dell'uomo, invia lo Spirito sotto forma di Spirito rinnovato o "santo". Con ciò viene procurato l'elemento comunitario, e viene caratterizzato dal racconto che i discepoli, quando ebbero ricevuto lo Spirito, cominciarono a parlare nelle più diverse lingue; così è indicato il principio comunitario che risiede nella discesa dello Spirito Santo. Viene inoltre indicato quanto ciò sia differente dalla semplice partecipazione alla forza del Figlio, perché viene raccontato negli Atti degli Apostoli come delle persone da essi avvicinate, già battezzate secondo Gesù, nondimeno (e negli Atti degli Apostoli ciò viene simbolicamente accennato con l'imposizione delle mani) dovessero ricevere ancora lo Spirito. Dobbiamo quindi dire che la nostra attenzione viene in modo preciso richiamata appunto su questa caratteristica dell'evento del Cristo, cioè sulla differenza tra l'azione che va indicata come vera azione-Cristo, che entra nei momenti subconsci dell'anima e deve perciò avere un carattere intimo personale, e gli elementi-Spirito che rappresentano qualcosa di accomunante.

Questo motivo dell'evoluzione cristiana, per quanto la debolezza umana lo permette, è stato osservato con massima cura da coloro che si sono battezzati col nome di rosicruciani. Ovunque essi vollero accuratamente osservare che, perfino nelle regioni più elevate dell'iniziazione, non deve venir esercitata azione alcuna se non su ciò che nell'evoluzione dell'umanità è a disposizione comune di ogni uomo; che si poteva agire soltanto sullo spirito. L'iniziazione dei rosicruciani era una iniziazione dello Spirito. Essa non divenne perciò mai un'iniziazione della volontà, perché la volontà umana veniva rispettata nell'interiorità dell'anima come qualcosa di sacro. L'uomo veniva dunque guidato in alto verso le iniziazioni che dovevano condurlo ai gradini dell'immaginazione, dell'ispirazione e dell'intuizione, ma soltanto fino al punto in cui, nella sua interiorità, egli potesse riconoscere ciò che doveva venir provocato per mezzo dell'evoluzione dello spirito. Non doveva verificarsi nessuna azione sull'elemento-volontà. Questo non va scambiato però con l'indifferenza riguardo alla volontà; anzi, per mezzo dell'esclusione dell'azione diretta sulla volontà, veniva esercitata indirettamente la più pura azione spirituale attraverso lo spirito. Mentre ci intendiamo con gli altri sul modo di inoltrarci sul sentiero della conoscenza dello spirito, dal sentiero dello spirito viene emanata la luce e il calore che possono infiammare anche la volontà; ma sempre per il tramite dello spirito, mai per altra via. Nel rosicrucianesimo troviamo perciò rispettato al massimo grado il motivo dell'essenza cristiana che si esprime in duplice modo: da una parte nell'elemento-Figlio, nell'azione del Cristo, che penetra profondamente nell'esistenza subconscia dell'uomo, e dall'altro nell'azione-Spirito, che si estende su tutto ciò che deve rientrare nell'orizzonte della nostra coscienza. Dobbiamo senz'altro portare il Cristo nella nostra volontà, ma il modo in cui gli uomini debbono accordarsi nella vita riguardo al Cristo, secondo il rosicrucianesimo dovrebbe consistere soltanto nella capacità della vita cosciente dell'anima di approfondirsi e penetrare sempre più nell'occulto.

Sulla via opposta, per reazione a varie altre correnti spiritua-

li europee, si diressero coloro che vengono in genere indicati col nome di gesuiti. La differenza radicale, fondamentale, fra la via spirituale giustamente detta cristiana, e la via spirituale gesuitica, che esalta unilateralmente il principio-Gesù, è che essa mira ovunque ad agire direttamente sulla volontà, vuole avere ovunque presa diretta sulla volontà. Questo già si manifesta chiaramente nel modo in cui l'allievo del gesuitismo viene educato. Il gesuitismo non va perciò preso alla leggera, non soltanto exotericamente, ma anche esotericamente, perché è radicato nell'esoterismo. Ma non è radicato nella vita spirituale quale si è effusa con il simbolo della festa di Pentecoste, bensì vuole avere radici direttamente nell'elemento-Gesù del Figlio, vale a dire nella volontà, esaltando così l'elemento-Gesù della volontà. Questo ci risulterà evidente quando esamineremo quella che si può chiamare la parte esoterica del gesuitismo*: i diversi esercizi spirituali. Come sono disposti? È importante che ogni singolo allievo del gesuitismo faccia esercizi che conducono sì alla vita occulta, ma verso la volontà, che portano la volontà nel campo dell'occulto con una severa disciplina, si potrebbe dire con un addestramento. L'importante è che tale disciplina della volontà non provenga solo dalla superficie della vita, ma da profondità maggiori, perché l'allievo viene condotto nell'occulto proprio nella direzione indicata.

Se ora prescindiamo dagli esercizi di preghiera che preparano a tutti gli esercizi gesuitici esoterici, ed esaminiamo gli esercizi occulti, per lo meno nei loro tratti principali, dovremo dire che l'allievo deve anzitutto destare in sé un'immaginazione vivente del Cristo Gesù come re del mondo; si noti bene: un'immaginazione! Nessuno viene ammesso agli effettivi gradini del gesuitismo, se non ha sperimentato quegli esercizi, se non ha sperimentato nella sua anima la trasformazione che siffatti esercizi dell'anima esercitano sull'uomo nel suo complesso. Queste rappresentazioni immaginative del Cristo-Gesù come re del mondo devono essere precedute da un altro esercizio. In esso l'allievo, veramente in completo isolamento e solitudine, deve rappresentarsi l'immagine dell'uomo quale viene creato nel

mondo e soccombe al peccato, sottoposto perciò alla possibilità di terribili castighi. Viene severamente prescritta l'immagine di chi, abbandonato a se stesso, deve incorrere nei tormenti di ogni possibile pena. Le prescrizioni sono severissime; senza che altri concetti o idee penetrino nell'anima dell'educando gesuita; deve di continuo vivere in essa l'immagine dell'uomo abbandonato da Dio, esposto ai più terribili castighi; l'allievo deve sentire: io sono quest'uomo; in quanto sono entrato nel mondo, ho abbandonato Iddio e mi sono esposto alla possibilità di terribili pene! Ciò deve provocare timore di essere abbandonato da Dio, e orrore dell'uomo, quale è soltanto secondo natura. Poi in un'ulteriore immaginazione, di fronte all'immagine dell'uomo abietto abbandonato da Dio, deve presentarsi l'immagine del Dio misericordioso che diventa poi il Cristo e che, con le sue gesta sulla terra, espia quel che l'uomo ha prodotto abbandonando il sentiero divino. Di fronte all'immaginazione dell'uomo abbandonato da Dio, deve presentarsi tutta la misericordia e l'amore dell'entità Cristo-Gesù alla quale unicamente si può attribuire che l'uomo non sia più esposto a tutte le possibilità di pene che possono agire sull'anima. Con la medesima vivacità con cui prima doveva stabilirsi nell'anima dell'allievo gesuita il sentimento del disprezzo di fronte all'abbandono del sentiero divino, deve ora impossessarsi di lui il sentimento dell'umiltà e della contrizione di fronte al Cristo. Quando queste due qualità del sentimento vengono destate nell'allievo, allora per varie settimane la sua anima deve vivere in severi esercizi, mentre essa si raffigura tutti i particolari delle immagini della vita di Gesù, dalla sua nascita fino alla morte sulla croce e fino alla resurrezione. Avviene allora nell'anima tutto ciò che deve avvenire quando l'allievo, tranne il tempo necessario per nutrirsi, vive in severo isolamento e lascia agire sulla sua anima soltanto le immagini che il Vangelo descrive della vita misericordiosa di Gesù. Tutto ciò non viene soltanto rappresentato per mezzo di pensieri e di concetti, ma deve agire sull'anima per mezzo di viventi, successe immaginazioni.

Soltanto chi sappia come l'anima umana venga trasformata

mediante le immaginazioni che agiscono con piena vivacità, può vedere come in effetti l'anima rimanga del tutto modificata in simili condizioni. Tali immaginazioni si estendono con intensità e unilateralmente prima sul peccatore, poi soltanto sul Dio misericordioso e infine soltanto sulle immagini del Nuovo Testamento, e per legge di polarità provocano appunto una volontà rafforzata. In tal modo viene esercitata un'azione diretta per mezzo di queste immagini, perché qualsiasi riflessione o interpretazione deve essere doverosamente esclusa. Si tratta soltanto di continuare a raffigurarsi queste immagini come le ho descritte.

Negli ulteriori esercizi segue che il Cristo-Gesù (ora si può dire non più il Cristo, ma esclusivamente Gesù) viene rappresentato come il re universale dei mondi, e così viene esaltato l'elemento Gesù. Gesù è soltanto un elemento di questo mondo. Poiché il Cristo dovette essere incarnato in un corpo umano, lo Spirito puro ha veramente preso parte al mondo fisico; ma di fronte a questa partecipazione al mondo fisico abbiamo le parole monumentali e significative: «Il mio regno non è di questo mondo!»*. Si può esaltare l'elemento Gesù quando se ne fa il re di questo mondo, quando se ne fa ciò che sarebbe diventato se non avesse resistito al tentatore che gli voleva dare «tutti i regni del mondo e la loro magnificenza». Allora Gesù di Nazareth avrebbe dovuto diventare un re che, diversamente dagli altri re che posseggono soltanto un pezzo della terra, avrebbe avuto per sfera d'azione la terra intera. Immaginiamo dunque questo re rappresentato in quel modo con la sua forza regale talmente esaltata che l'intera terra appartiene al suo regno, e otterremo in effetti l'immagine che ora segue gli altri esercizi che già hanno sufficientemente rafforzato la volontà nell'individualità dell'allievo gesuita. Per preparare l'immagine del "re Gesù", del dominatore di tutti i regni della terra, l'allievo deve rappresentarsi in una immaginazione Babilonia e la pianura che la circonda come immagine vivente, e Lucifero con le sue insegne troneggiante su Babilonia. Questa immagine deve venire raffigurata dall'allievo con assoluta precisione, perché è una possente

immaginazione: il re Lucifero con la sua bandiera e le sue schiere di angeli luciferici, insediato in mezzo a fuoco e fumo, che spedisce i suoi angeli alla conquista dei regni della terra. Todo il pericolo che emana dalla bandiera di Lucifero deve essere immaginato in un primo tempo per sé solo, senza minimamente guardare al Cristo Gesù. L'anima deve aprirsi del tutto all'immaginazione del pericolo che emana dalla bandiera di Lucifero, deve imparare a sentire che il maggior pericolo che minaccia l'esistenza del mondo è quello del trionfo di Lucifero. Quando questa immagine ha esercitato la sua azione, l'altra immagine, la bandiera del Cristo, deve prendere il suo posto. L'allievo deve allora rappresentarsi Gerusalemme e la pianura che la circonda, il re Gesù, circondato dalle sue schiere; l'immagine deve mostrare come egli invii le sue schiere e trionfi scacciando le schiere di Lucifero, diventando il re dell'intera terra: il trionfo della bandiera del Cristo sulla bandiera di Lucifero!

Queste sono le immaginazioni che rafforzano la volontà, che vengono presentate all'anima dell'allievo gesuita. Esse trasformano completamente la sua volontà, e fanno sì che in effetti in essa (poiché egli vi è stato educato in modo occulto) ci si astragga da tutto il resto e ci si voti a questa idea: il re Gesù deve diventare il dominatore della terra! E noi, che apparteniamo alla sua milizia, dobbiamo avvalerci di tutto ciò che può servire a renderlo il dominatore della terra. Questo promettiamo, noi che apparteniamo alla schiera che è raccolta sulla pianura di Gerusalemme, contrapposta alla schiera di Lucifero che è sulla pianura di Babilonia. Massima vergogna per un soldato del re Gesù sia quella di abbandonare la bandiera!

Tutto questo, riassunto in un'unica risoluzione, rafforza indubbiamente in modo possente la volontà. Se vogliamo caratterizzare il fenomeno dobbiamo quindi chiederci su che cosa sia stata esercitata una diretta azione nella vita dell'anima. Viene esercitata sull'elemento che deve essere considerato assolutamente sacro, nel quale non ci si deve intromettere: sulla volontà. In quanto l'insegnamento dei gesuiti si intromette nella volontà, in quanto Gesù ha assoluta presa sulla volontà, altrettanto il con-

cetto Gesù è pericolosamente esagerato; pericolosamente, perché in tal modo la volontà diventa tanto forte da poter anche agire in modo diretto sulla volontà di un altro. Quando infatti la volontà diventa tanto forte per mezzo delle immaginazioni, cioè con mezzi occulti, acquista anche la capacità di agire a sua volta direttamente sugli altri. Così è anche per tutte le altre vie occulte alle quali può far ricorso una volontà di questo genere.

Negli ultimi secoli vediamo dunque venirci incontro, fra molte altre, queste due correnti: una che ha esaltato l'elemento Gesù, e soltanto nel re Gesù vede l'unico ideale della cristianità; l'altra che considera unicamente l'elemento Cristo e discerne con cura ciò che se ne potrebbe allontanare; quest'ultima corrente è stata perciò anche molto calunniata, perché essa sostiene che il Cristo ha mandato lo Spirito per poter penetrare nei cuori e nei sentimenti degli uomini attraverso lo Spirito. Nell'evoluzione della civiltà degli ultimi secoli non esiste forse maggior contrasto di quello che vi è fra il gesuitismo e il rosicrucianesimo, perché il gesuitismo nulla contiene di ciò che il rosicrucianesimo considera il massimo ideale nella valutazione del valore e della dignità umana, e perché il rosicrucianesimo ha sempre voluto difendersi da qualsiasi influenza che anche debolmente potesse venir designata come un elemento gesuitico.

Con questo ho voluto mostrare come perfino un elemento così elevato quale il principio Gesù possa essere esagerato e diventare allora pericoloso, e quanto sia necessario immergersi nelle profondità della entità-Cristo, per comprendere come la forza del cristianesimo debba appunto consistere nell'apprezzare al massimo grado la dignità umana, il valore umano, e nell'escludere qualsiasi goffa ingerenza in ciò che l'uomo deve considerare il suo intimo santuario. Perciò anche il misticismo cristiano, e specialmente il rosicrucianesimo, viene combattuto dall'elemento gesuitico, perché si sente che il vero cristianesimo viene cercato altrove, e non là dove si trova soltanto "il re Gesù". Ma per mezzo delle immaginazioni e degli esercizi sopra descritti la volontà ha acquistato tale forza che essa può trionfare anche delle obiezioni contrarie dello spirito.

SECONDA CONFERENZA

Karlsruhe, 6 ottobre 1911

Ieri avevo cercato di suscitare l'idea di un genere di iniziazione che, secondo il valore da noi dato alla natura umana, non è un'iniziazione giusta; di una iniziazione dunque, per mezzo della quale si acquistano determinate facoltà occulte, come succede appunto nel gesuitismo, ma che alla luce di concezioni occulte affinate e purificate non può da noi essere considerata come buona. Il mio compito sarà ora di illustrare soprattutto la via dei rosacroce, perché è quella che contiene realmente tutta la valutazione della natura umana che possiamo riconoscere come nostra. Sarà però necessario intendersi prima sopra alcuni concetti.

Dalle osservazioni e dagli studi fino ad ora seguiti, sappiamo che l'iniziazione rosicruciana è essenzialmente un'elaborazione dell'iniziazione cristiana, così che si può parlare di essa come di una iniziazione cristiana rosicruciana. In cicli precedenti di conferenze sono state poste a confronto l'iniziazione puramente cristiana con i suoi sette gradini, e l'iniziazione rosicruciana pure con i suoi sette gradini*. Va fatto notare che il principio del progresso dell'anima umana deve essere assolutamente osservato anche riguardo all'iniziazione. Sappiamo che l'iniziazione rosicruciana ebbe il suo inizio a un dipresso nel secolo tredicesimo* e che le individualità incaricate di guidare le sorti più profonde dell'evoluzione umana ritenevano a quel tempo che quella fosse l'iniziazione adatta per le anime più progredite. Da questo già risulta evidente che l'iniziazione rosicruciana tiene conto del progresso dell'evoluzione dell'anima umana, e che essa deve perciò tenere in speciale considerazione il fatto che, dal tredicesimo secolo in poi, l'evoluzione dell'anima umana ha continuato il suo corso, e che le anime che oggi devono venir condotte all'iniziazione non si trovano più al medesimo punto in cui erano nel secolo tredicesimo. Tengo specialmente a farlo notare

perché nel nostro tempo vi è grande smania di marcare tutto ciò con uno speciale contrassegno. Da questa cattiva abitudine, senza fondata ragione, è sorta una definizione della nostra corrente antroposofica da cui potrebbe a poco a poco derivare un vero danno. Per quanto è vero che nella nostra corrente ciò che si deve chiamare il principio del rosicrucianesimo può essere completamente trovato, così che all'interno della nostra corrente antroposofica si può penetrare nelle sorgenti del rosicrucianesimo; per quanto è vero che chi penetra per mezzo del nostro approfondimento antroposofico odierno nelle sorgenti del rosicrucianesimo si può chiamare rosacroce, altrettanto però si deve dire che gli estranei non hanno alcun diritto di chiamare rosicruciana la speciale corrente antroposofica che noi rappresentiamo; questo per la semplice ragione che, consciamente o inconsciamente, la definizione che verrebbe così data alla nostra corrente sarebbe indicata con un marchio del tutto falso. Noi non siamo più al punto in cui i rosacroce erano dal secolo tredicesimo per tutti i secoli seguenti, ma teniamo conto del progresso dell'anima umana. Perciò la via indicata nel mio libro *L'iniziazione* come la più adatta per elevarsi alle sfere spirituali, non deve venir senz'altro scambiata con quella che si può chiamare la via rosicruciana. Si può dunque penetrare per mezzo della nostra corrente nel vero rosicrucianesimo, ma la sfera della nostra corrente spirituale, che abbraccia un campo molto più esteso di quello dei rosacroce, e cioè l'intera teosofia, non deve essere designata come rosicruciana; la nostra corrente deve essere chiamata la "scienza spirituale di oggi", la scienza spirituale orientata antroposoficamente del secolo ventesimo. Soprattutto gli estranei cadrebbero più o meno inconsciamente in una specie di malinteso, se il nostro orientamento venisse senz'altro chiamato rosicruciano. La qualità particolare che, dal sorgere della vita spirituale occulta dal secolo tredicesimo in poi, si può considerare come una nostra conquista eminentemente rosicruciana, è che oggi ogni iniziazione deve apprezzare e riconoscere nel senso più profondo della parola l'indipendenza dell'interiorità umana, di quello che ieri abbiamo indicato

come il sacrosanto centro volitivo dell'uomo. E siccome per mezzo dei metodi occulti ieri descritti la volontà dell'uomo viene in certo qual modo sopraffatta, assoggettata e condotta in una direzione ben determinata, questa coercizione deve venire energicamente respinta dal vero occultismo.

Prima di occuparci in generale di una caratteristica del rosicrucianesimo e di una caratteristica dell'iniziazione di oggi, vogliamo anzitutto indicare ciò che a sua volta ebbe un'influenza determinante, per cui persino l'iniziazione rosicruciana del secolo tredicesimo, quattordicesimo e quindicesimo, e poi anche quella del sedicesimo e diciassettesimo secolo, dovette essere modificata avvicinandosi ai nostri tempi. Il rosicrucianesimo dei secoli passati non poteva ancora tener conto di un elemento spirituale che è penetrato più tardi nell'evoluzione dell'umanità, e del quale non si può fare a meno fra gli elementi fondamentali di tutte le correnti spirituali che crescono sul terreno dell'occultismo, e perciò in ogni corrente spirituale teosofica. Per ragioni che si paleseranno più chiaramente alla nostra anima durante il corso di queste conferenze, ciò che risiede oggi a base e come punto di partenza della nostra conoscenza scientifico-spirituale per molti secoli non fece parte delle dottrine esteriori exoteriche del cristianesimo, e cioè l'insegnamento della reincarnazione e del karma, delle ripetute vite terrene. L'insegnamento della reincarnazione e del karma, fino al tredicesimo secolo, non era dunque ancora penetrato in tutto il suo senso nei primi gradini dell'iniziazione rosicruciana. Si poteva arrivare fino al quarto e quinto gradino di iniziazione rosicruciana, si poteva attraversare ciò che fra i gradini dell'iniziazione rosicruciana viene chiamato lo studio rosicruciano, l'acquisto dell'immaginazione, l'acquisto della scrittura occulta, la scoperta della pietra filosofale, e perfino sperimentare anche in parte ciò che si chiama la morte mistica, si poteva dunque arrivare fino a questo gradino e acquistare cognizioni occulte elevatissime senza che occorresse aver raggiunto piena chiarezza in merito alle dottrine così illuminanti di reincarnazione e karma.

Attualmente dobbiamo però renderci ben conto che, per virtù

del progredito pensiero dell'umanità, in esso sono penetrate forme di pensiero per mezzo delle quali, purché in modo conseguente si pensi ciò che oggi già con facilità si può pensare exotericamente, esteriormente, si può arrivare senz'altro a riconoscere le ripetute vite terrene, e con ciò anche arrivare all'accettazione dell'idea del karma. Ciò che vien detto nel mio secondo dramma rosicruciano *La prova dell'anima*, per bocca di Strader, e cioè che oggi il pensatore conseguente, se non vuol romperla con tutto quello che è stato apportato dalle forme di pensiero degli ultimi secoli, deve arrivare in ultimo al riconoscimento del karma e della reincarnazione, è qualcosa di assolutamente radicato nelle profondità della vita spirituale odierna*. Poiché ciò si è preparato lentamente ed è radicato nelle profondità della nostra vita spirituale, si affaccia gradatamente come qualcosa di autonomo nella vita spirituale dell'occidente. In modo mirabilmente autonomo, certo soltanto in singoli pensatori eminenti, si affaccia l'idea che è necessario riconoscere le ripetute vite terrene. Basta soltanto notare quello che, volontariamente o involontariamente, viene del tutto dimenticato dalla nostra letteratura odierna e che si affaccia in modo mirabile per esempio in Lessing, nell'*Educazione del genere umano**. Vediamo come Lessing, grande spirito del secolo diciottesimo, al punto culminante della sua vita riassume le proprie idee scrivendo l'*Educazione del genere umano*, e arrivi come per ispirazione all'idea delle ripetute vite terrene. Così l'idea delle ripetute vite terrene si inserisce come per necessità interiore nella vita moderna. Quest'idea va presa in considerazione, certo in modo diverso da quanto non si faccia nella nostra storia naturale o nella vita della nostra educazione moderna rispetto a simili idee. Esse la considerano infatti sulla base dell'antica massima che ai vecchi, se furono intelligenti, convenga pur perdonare qualcosa; sebbene quindi riconoscano il merito di Lessing nelle sue creazioni precedenti, ritengono però che nei suoi ultimi anni debba essere stato alquanto svanito per essere arrivato all'idea delle successive vite terrene. L'idea si affaccia però nell'epoca moderna anche altrove, sporadicamente. Uno psicologo del secolo diciannove-

simo, il Drossbach*, parlò di questa idea come era possibile parlarne nel secolo diciannovesimo. Senza occultismo, per semplice osservazione di ciò che la natura offre, Drossbach, come psicologo, aveva cercato a suo modo di stabilire l'idea delle ripetute vite terrene. Inoltre una piccola società, al passaggio dalla prima alla seconda metà del secolo diciannovesimo, all'avvicinarsi degli anni cinquanta, indisse un premio per il miglior scritto sulla immortalità dell'anima*. Fu questo un fatto notevolissimo nella vita spirituale tedesca, anche se poco conosciuto. Un piccolo circolo indice un premio per il migliore scritto sull'immortalità dell'anima! E, strano a dirsi, lo scritto premiato del Widenmann* si occupò della questione in modo da concepire l'immortalità dell'anima nel senso delle ripetute vite terrene; ne parlò indubbiamente in modo ancora imperfetto, e così doveva essere a metà del secolo passato, quando le forme di pensiero non si erano ancora spinte tanto in là.

Si potrebbero citare molti casi in cui l'idea delle ripetute vite terrene sorge quasi come un postulato, un'esigenza del secolo diciannovesimo. Per questo nel mio piccolo scritto *Reincarnazione e karma* e poi anche in *Teosofia** poté essere costruita, con le forme di pensiero della scienza, l'idea delle ripetute vite terrene e del karma, plasmando tali forme di pensiero rispetto all'individualità umana in contrapposizione alla specie animale.

Su una cosa dobbiamo comunque essere in chiaro: vi è un'enorme differenza non nell'idea stessa delle ripetute vite terrene, ma fra il modo in cui l'Occidente è arrivato a questa idea, semplicemente per via di pensiero, e il modo in cui per esempio la presentò il buddismo. È assai interessante gettare uno sguardo sulla maniera con la quale Lessing, nella sua *Educazione del genere umano*, è arrivato all'idea delle ripetute vite terrene. Beninteso, il risultato si può certo paragonare, anzi lo si può dire del tutto simile, a ciò che le ripetute vite terrene sono nel buddismo; ma la via seguita dal Lessing è del tutto diversa. La via per la quale Lessing vi è arrivato, non è del resto conosciuta. Come è arrivato Lessing a quell'idea?

Lo si può vedere con esattezza leggendo attentamente l'*Edu-*

cazione del genere umano. Si può dire che nell'evoluzione dell'umanità è osservabile in senso stretto un progresso. Lessing esprime questo dicendo: «Il progresso è un'educazione dell'umanità da parte delle potenze divine». Egli dice inoltre: «La Divinità pose in mano all'umanità un primo libro elementare, l'Antico Testamento. Con questo fu stabilito un determinato gradino dell'evoluzione umana. Quando il genere umano fu più progredito venne il secondo libro elementare: il Nuovo Testamento». Nel nostro tempo Lessing vede poi qualcosa che va oltre il Nuovo Testamento: un sentimento autonomo dell'anima umana per il vero, il bene e il bello. Questo per lui è un terzo gradino nell'educazione divina del genere umano. Tale pensiero dell'educazione del genere umano da parte delle potenze divine è svolto in modo grandioso.

Sorge ora in lui il pensiero: qual è l'unico modo di spiegare tale progresso?

Lessing non può spiegarselo in altro modo se non pensando che ogni anima debba prender parte a ogni periodo di civiltà umana, e che così soltanto si può trovare un senso al fatto che nell'evoluzione dell'umanità vi sia un progresso. Infatti non avrebbe senso se un'anima vivesse soltanto nel periodo di civiltà dell'Antico Testamento e un'altra soltanto nell'epoca del Nuovo Testamento. Vi è senso soltanto se le anime vengono condotte attraverso tutti i periodi di civiltà e prendono parte a tutti i gradini di educazione dell'umanità. In altre parole, se l'anima vive in ripetute vite terrene, allora la progressiva educazione del genere umano ha il suo giusto significato.

Così sorge nella mente di Lessing l'idea delle ripetute vite terrene come qualcosa di connaturato all'uomo, poiché a base di quell'idea vi è per Lessing un senso più profondo, e cioè che se un'anima fu incarnata nei tempi dell'Antico Testamento, essa accolse ciò che allora poteva accogliere; quando essa ricompare in un tempo successivo, porta seco in questo i frutti della vita precedente, porta poi i frutti della seconda vita nella terza, e così di seguito. Così i gradini che si susseguono fanno parte dell'evoluzione, e ciò che un'anima si acquista vale non soltanto per

sé, ma per l'intera umanità. L'umanità diventa un grande organismo, e la reincarnazione risulta necessaria per Lessing, perché l'intero genere umano possa progredire. Lessing parte dunque dall'evoluzione storica, da quello che interessa l'intera umanità, e da ciò viene spinto al riconoscimento della reincarnazione.

Le cose stanno altrimenti quando ricerchiamo la medesima idea nel buddismo. In esso l'uomo ha da fare soltanto con se stesso, soltanto con la propria psiche; la singola anima si dice: io sono posta nel mondo della *maya*; le passioni mi hanno portato nel mondo della *maya*, e nelle incarnazioni che si susseguono mi libero, come singola anima, dalle incarnazioni terrene. Si tratta qui di una faccenda che riguarda la singola individualità; lo sguardo è rivolto alla singola individualità.

Questa è la grande differenza: o si considera la cosa dall'interno, come nel buddismo, o dall'esterno, come fa Lessing che abbraccia con lo sguardo l'intera evoluzione dell'umanità. In ambo i casi il risultato è il medesimo, ma in Occidente la via è stata del tutto diversa. Mentre il buddista si limita a quel che interessa la singola anima individuale, lo sguardo dell'Occidentale è rivolto a ciò che interessa l'intera umanità; l'Occidentale si sente unito con tutti gli uomini come in un organismo unitario.

Che cosa ha prodotto nell'uomo occidentale la necessità di non pensare al singolo uomo, ma di tener sempre presente nelle questioni più importanti che si tratta di problemi che interessano l'intera umanità?

Questa necessità è sorta in lui perché, nella sua sfera affettiva, nel suo mondo di sentimento, egli ha accolto le parole del Cristo Gesù sulla fratellanza umana di tutte le nazionalità, di tutte le diverse razze, dell'umanità nel suo assieme come un grande organismo. È perciò interessante vedere come anche in Drossbach, sebbene ancora imperfettamente perché le idee scientifiche della prima metà del secolo diciannovesimo ancora non avevano prodotto le corrispondenti forme di pensiero, il suo pensiero non segua la via buddistica ma quella universale cosmica. Drossbach parte dalle idee scientifiche e considera l'a-

nima sotto l'aspetto cosmico. Non può rappresentarsela in altro modo se non pensando che essa, come un seme, si introduca nella forma esteriore, e quindi appaia sempre di nuovo in altre forme, come reincarnandosi. Questa idea sorge in modo fantastico in Drossbach il quale ritiene che il mondo stesso si debba trasformare, mentre Lessing pensa a periodi di tempo brevi e indubbiamente esatti. A sua volta il Widenmann, nel suo scritto premiato sull'immortalità dell'anima, ha idee giuste sul problema della reincarnazione.

Queste idee penetrano così sporadicamente per mezzo di questi scrittori. Ed è giusto che, nonostante il corso imperfetto del pensiero, esse scaturiscano non in una persona, ma nella mente di molti. Questo infatti è il grande cambiamento avvenuto nell'evoluzione dell'anima umana dal diciottesimo al ventesimo secolo; concludiamo così dicendo che chi si occupa oggi dello studio del divenire del mondo deve anzitutto familiarizzarsi con le forme di pensiero che conducono oggi in modo del tutto spontaneo all'accettazione, alla credibilità della reincarnazione e del karma. Il pensiero umano non era dunque tanto progredito fra il tredicesimo e il diciottesimo secolo da poter arrivare da solo al riconoscimento della reincarnazione. Bisogna però sempre partire dal livello al quale di volta in volta il pensiero umano si trova nella sua forma più sviluppata. Perciò oggi bisogna prendere le mosse dal pensiero che logicamente (vale a dire per via di giusta ipotesi) si può considerare l'idea delle ripete vite terrene dal punto di vista della scienza. Così progrediscono i tempi.

Senza caratterizzare per ora la via rosicruciana, rileveremo oggi soltanto i caratteri essenziali, tanto della via della conoscenza rosicruciana, quanto della via moderna della conoscenza. In senso astratto possiamo dire che caratteristico è che chiunque dà consigli e insegnamenti per l'iniziazione, rispetta nel senso più profondo l'indipendenza e l'inviolabilità della sfera della volontà umana. Perciò si tratta essenzialmente di far sì che, per mezzo di un'educazione morale del tutto speciale, di un'educazione spirituale particolare, la compagine abituale del corpo

fisico, del corpo eterico, del corpo astrale e dell'io venga resa diversa da quello che essa è per natura. Tanto le istruzioni date per l'educazione dei sentimenti morali, quanto quelle per la concentrazione del pensiero, per la meditazione, tendono tutte verso l'unica meta di allentare la compagine spirituale che unisce il corpo eterico e il corpo fisico dell'uomo, così che il corpo eterico non sia più così strettamente connesso al corpo fisico come sarebbe secondo natura. Tutti gli esercizi tendono a questa elevazione, a questo allentamento del corpo eterico. In tal modo viene a stabilirsi anche un legame diverso fra il corpo astrale e quello eterico. Poiché nella nostra vita abituale il corpo eterico e il corpo fisico sono fortemente connessi, nella vita giornaliera abituale il nostro corpo astrale non può affatto sentire, né sperimentare, ciò che si svolge nel rispettivo corpo eterico. Il corpo eterico è infatti nel corpo fisico, e per questo appunto il nostro corpo astrale e il nostro io percepiscono soltanto attraverso il corpo fisico ciò che questo permette che dal mondo arrivi ad essi, e glielo rende pensabile attraverso lo strumento del cervello. Il corpo eterico è troppo immerso nel corpo fisico perché nella vita abituale l'uomo possa sentirlo come un'entità indipendente, come uno strumento indipendente di conoscenza, e anche come strumento di sentimenti o di volontà. Lo sforzo nel pensiero concentrato, come oggi viene insegnato e come veniva anche insegnato dai rosacroce, gli sforzi delle meditazioni, la purificazione dei sentimenti morali, tutto ciò ottiene alla fine che il corpo eterico diventi indipendente, così come si può leggere nel libro *L'iniziazione*. In tal modo, come ci si serve degli occhi per vedere o delle mani per afferrare, così si arriva a servirsi anche del corpo eterico con i suoi organi per guardare non nel mondo fisico, ma nel mondo spirituale. Il modo con cui prendiamo in mano la nostra vita interiore e la concentriamo in se stessa esercita un'azione determinante sull'indipendenza del corpo eterico.

È però necessario che prima, per lo meno a titolo di prova, ci si compenetri in pratica dell'idea del karma. Ci compenetriamo praticamente dell'idea del karma se stabiliamo un determinato

equilibrio nella morale, nelle forze di sentimento dell'anima. Un uomo che non sia capace di concepire, fino a un certo grado, l'idea che la colpa di ciò che gli capita alla fin fine è sua, non potrà progredire bene. Una certa equanimità e una comprensione sia pure ipotetica di fronte al karma è necessaria come punto di partenza. Chi non sa affatto liberarsi dal suo io, ed è talmente attaccato al suo modo strettamente limitato di sentire che addossa non a se stesso ma sempre agli altri la colpa dei suoi insuccessi, chi è sempre pervaso dal sentimento che il mondo o una parte del suo ambiente gli è contrario, chi dunque in certo modo non è capace di uscire da ciò da cui si esce riordinando con il proprio pensiero abituale quel che si può imparare dalla teosofia exoterica, avrà gran difficoltà a progredire. È bene perciò che, per lo sviluppo della equanimità e della calma della nostra anima, ci rendiamo conto che quando qualcosa non ci riesce, specialmente sulla via occulta, non se ne deve addossare la colpa ad altri ma a noi stessi. Questo favorisce maggiormente il progresso. Ciò che invece meno lo favorisce è il voler sempre cercare la colpa nel mondo esteriore, cambiare continuamente di metodo e così via. Questo è più importante di quel che forse non sembri. È sempre meglio fare un serio esame di coscienza, quando il progresso non ci arride, per verificare quanto poco progresso si sia fatto nella ricerca della colpa in noi stessi. Abbiamo già un progresso importante se un giorno ci decidiamo a ricercare la colpa sempre in noi stessi. Allora ci vedremo progredire non soltanto nelle cose di più ampia portata, ma perfino in cose della vita di tutti i giorni. Chi si intende di queste cose potrà far fede che, nell'idea di cercare in noi stessi la colpa dell'insuccesso, troviamo qualcosa che ci rende proprio la vita esteriore facile e sopportabile. Ci riuscirà molto più facile venire a capo di ciò che ci attornia, se potremo comprendere in verità questi pensieri. Potremo allora anche liberarci da molto malcontento e ipocondria, da molte querimonie e lamentele, e potremo proseguire il nostro cammino con maggiore calma. Dobbiamo infatti pensare che in ogni vera iniziazione moderna chiunque dia un consiglio ha l'assoluto dovere di non penetrare

nell'intimo santuario dell'anima; dell'interiorità della propria anima ognuno deve occuparsi da se stesso; non è più permesso di lagnarsi di non aver forse avuto consigli giusti. I consigli possono essere giusti, e nondimeno la riuscita può non realizzarsi, se non prendiamo la decisione di cui abbiamo parlato prima.

Dopo aver scelto (e la scelta deve avvenire soltanto in base a una seria decisione), questa equanimità, questa tranquillità è un terreno buono sul quale, abbandonandosi a sentimenti e a pensieri, si può basare la meditazione. In tutto ciò che poggia sopra terreno rosicruciano è importante che in ogni meditazione, in ogni concentrazione, non si venga diretti verso qualcosa che non sia altro che un dogma, ma si venga diretti verso ciò che è universalmente umano.

Nella via errata ieri descritta è preso lo spunto da ciò che anzitutto vien dato all'uomo soltanto come contenuto personale. Ma come sarebbe possibile farlo se tale contenuto dovesse essere non stabilito a priori, ma indicato soltanto per mezzo della conoscenza occulta? Su questo terreno deve porsi ciò che si basa sul principio rosicruciano. Dobbiamo presumere di non essere affatto in condizione di accogliere qualcosa a priori, appoggianoci soltanto a documenti materiali, per esempio riguardo a quel che è avvenuto con l'evento del Golgota; dobbiamo infatti imparare prima a conoscere queste cose per via occulta e non stabilirle come premesse. Viene perciò preso come punto di partenza quel che è universalmente umano, che può trovare la sua giustificazione in ogni anima. Gettare uno sguardo nell'universo, ammirare le manifestazioni della luce nel sole diurno e sentire che quanto il nostro occhio vede della luce non è che il velo esteriore, la sua manifestazione esteriore, o come si dice nell'esoterismo cristiano la magnificenza della luce, e poi abbandonarsi al pensiero che dietro alla luce sensibile sta nascosto qualcosa del tutto diverso: ecco qualcosa di universalmente umano. Pensare, guardare la luce sparsa sull'intero spazio, e poi rendersi conto che nella luce che si spande deve vivere qualcosa di spirituale che intesse il tessuto della luce nello spazio, concentrarsi su questo pensiero, vivere in esso: ecco qualcosa di univer-

salmente umano che non viene stabilito da un dogma, ma da un sentimento generale. Oppure, sentire il calore della natura, sentire come attraverso il mondo vibri con il calore qualcosa che è nello spirito; e poi, per mezzo di certe affinità nel nostro proprio organismo con i sentimenti dell'amore, concentrarsi sul pensiero di come il calore possa essere spiritualmente, di come esso viva e pulsi attraverso il mondo; immersersi poi in ciò che possiamo imparare dalle intuizioni che ci vengono date dall'insegnamento occulto moderno, e poi consultare coloro che sono pratici in questo campo per sapere come ci si possa concentrare in modo giusto su pensieri che siano pensieri universali, pensieri cosmici; e inoltre nobilitare, purificare i sentimenti morali, per mezzo dei quali arriviamo alla comprensione che ciò che sentiamo nella sfera morale è realtà, superando così il pregiudizio che i nostri sentimenti morali siano qualcosa di passeggero: è un rendersi conto che quel che ora sentiamo continua a vivere come una direttiva morale, come entità morale. L'uomo impara allora a sentire la responsabilità di essere posto nel mondo con tutti i suoi sentimenti morali. Tutta la vita esoterica, in ultima analisi, viene così diretta verso qualcosa di universalmente umano.

Oggi però va descritto dove si può arrivare, quando ci si dedichi in questo modo a esercizi che hanno per punto di partenza ciò a cui si può giungere con la nostra natura umana, quando ci si abbandoni ad essa con giudiziosa auto-osservazione. Partendo da qui, arriviamo ad allentare l'unione fra il corpo fisico e quello eterico, e ad acquistare una conoscenza diversa da quella che di solito abbiamo. In certo qual modo generiamo da noi stessi un secondo uomo, e non siamo più tanto strettamente uniti al corpo fisico come prima lo eravamo; il corpo eterico e il corpo astrale vengono come inseriti in un involucro esteriore nei momenti più belli della vita, e ci sappiamo allora liberi dallo strumento del corpo fisico. Questo conseguiamo. Certamente veniamo condotti allora a vedere il corpo fisico in noi nella sua vera essenza, e a riconoscere quel che esso opera in noi quando vi siamo inseriti. Ci accorgiamo di tutta l'azione del corpo fisi-

co in noi soltanto se in un certo modo ne siamo usciti. Come il serpente, che quando ha perso la pelle la può guardare dal di fuori mentre di solito la sentiva come parte di se stesso, così noi pure, grazie al primo gradino dell'iniziazione, impariamo a sentirsi liberi dal nostro corpo fisico, impariamo a conoscerlo. In questo momento debbono coglierci sentimenti specialissimi che in un primo tempo si possono descrivere nel modo seguente.

Vi sono tante e diverse esperienze sulla via dell'iniziazione, e tutto ancora non ha potuto essere descritto. Nel libro *L'iniziazione* si trovano molte notizie in proposito, ma molto ancora non vi è detto. Ciò che dobbiamo sperimentare dapprima e che quasi ognuno può sperimentare quando dal mondo esteriore si avvia sul sentiero della conoscenza, è che l'uomo si dice col sentimento: il corpo fisico, così come esso è e come mi appare, non me lo sono formato io stesso. Non ho certo fatto da me questo corpo fisico attraverso il quale sono stato portato ad essere ciò che sono diventato nel mondo. Se non lo avessi, l'io che considero ora il mio grande ideale non mi sarebbe legato. Quel che sono, lo sono diventato solo per aver ricevuto il corpo fisico forgiato per me. Da tutto ciò sorge dapprima come un astio, un'amarezza verso le potenze del mondo, per quel che siamo diventati. È facile dire di non voler provare quell'astio. Quando si rivela ai nostri occhi l'intera e triste realtà di quel che siamo diventati a causa del modo in cui siamo uniti al nostro corpo fisico, ciò ha una forza travolgente, e ci invade un sentimento come di astio, di odio e di amarezza contro le potenze cosmiche per quel che siamo diventati. La nostra educazione occulta deve essere allora abbastanza progredita da permetterci di superare l'amarezza, di dirci da un gradino superiore che con l'intero nostro essere, con la nostra individualità che è già passata nelle incarnazioni, noi siamo responsabili di quel che il nostro corpo fisico è diventato. Quando abbiamo superato questa amarezza, ci sta dinanzi il sentimento già spesso descritto: ora so che sono io stesso quel che appare come la figura trasformata della mia esistenza fisica. Sono io stesso! Nulla sapevo della mia entità fisica, soltanto perché ciò mi avrebbe oppresso.

Ci troviamo allora all'importante incontro col Guardiano della soglia. Se con la severità dei nostri esercizi arriviamo però tanto avanti da sperimentare ciò che appunto è stato detto movendo dalla natura umana generale, arriviamo a riconoscerci come ora siamo diventati nella nostra figura attuale, quale risultato delle precedenti incarnazioni. Riconosciamo pure come si possa sentire il più profondo dolore, e come si debba lavorare per elevarci al di sopra di esso per superare la nostra esistenza attuale. Per chiunque sia sufficientemente progredito e abbia attraversato i sentimenti nella loro totale intensità, per chiunque abbia veduto il Guardiano della soglia, sorge allora di necessità un quadro immaginativo, un'immagine che egli non si costruisce arbitrariamente, come accade nel gesuitismo attraverso le descrizioni della Bibbia, ma che sperimenta attraverso quel che ha sentito di universalmente umano, attraverso ciò che egli è. In tal modo egli viene naturalmente a conoscere la figura dell'uomo ideale divino che vive in un corpo fisico uguale al nostro; in quel corpo fisico sente pure, come noi stessi sentiamo, tutto ciò che un corpo fisico può operare. La tentazione e l'immagine che ci viene descritta nei Vangeli sinottici come tentazione, l'immagine di quando il Cristo Gesù viene condotto alla montagna, della promessa di tutte le realtà esteriori, di volersi attenere alle realtà esteriori, la tentazione di rimanere attaccati alla materia, la tentazione di arrestarsi al Guardiano della soglia e di non sorpassarlo, tutto questo ci appare nella grande immagine ideale del Cristo Gesù sulla montagna e del tentatore accanto a lui; immagine che si presenterebbe anche se nulla avessimo saputo dei Vangeli. Sappiamo allora che chi scrisse la storia della tentazione raccontò la propria esperienza, cioè di aver visto nello spirito il Cristo Gesù e il tentatore. Allora sappiamo che è vero, che è vero nello spirito: chi scrisse i Vangeli descrisse qualcosa che noi stessi potremmo sperimentare, anche se nulla sapessimo dei Vangeli.

Veniamo così condotti a un'immagine che è uguale all'immagine esistente nei Vangeli, e così conquistiamo ciò che vi è in essi. In questo modo nulla avviene per coercizione, ma tutto

vien tratto dalle profondità della nostra stessa natura. Si parte da ciò che è universalmente umano, e dalla nostra vita occulta si creano a nuovo i Vangeli, ci si sente uniti con chi li scrisse.

Sorge allora in noi un altro sentimento, una specie di nuovo gradino del sentiero occulto. Sentiamo come il tentatore, che allora si era presentato, vada crescendo e diventando un essere possente che sta dietro a tutte le manifestazioni del mondo. Impariamo sì a conoscere il tentatore, ma in certo qual modo impariamo a poco a poco anche ad apprezzarlo; impariamo a dire: il mondo squadernato dinanzi a noi, *maya* o altro che sia, ha la sua ragion d'essere, ha portato qualcosa a manifestarsi. Allora in ognuno che osservi le condizioni di un'iniziazione rosicruciana si affaccia un sentimento che può dirsi ben concreto. Sorge il sentimento: siamo parte dello spirito che vive in tutte le cose e di cui dobbiamo tener conto. Non possiamo affatto arrivare allo spirito, se non ci abbandoniamo ad esso. E questo ci spaventa! Attraversiamo un momento di spavento, che ogni vero indagatore dello spirito deve attraversare, il sentimento della grandezza dello spirito universale effuso nel mondo. Dinanzi a quello spavento sentiamo la nostra propria debolezza e sentiamo pure che cosa saremmo potuti diventare nel corso del divenire della terra o del mondo in generale; sentiamo la nostra debole esistenza, tanto lontana dall'esistenza divina. Ci spaventa allora l'ideale al quale dobbiamo adeguarci e così pure la grandezza dello sforzo che deve condurci a quell'ideale. Come dobbiamo sentire per mezzo dell'esoterismo l'enorme grandezza dello sforzo, così dobbiamo anche sentire quella paura come una lotta che ci prefiggiamo, una lotta con lo spirito del mondo. Quando sentiamo la nostra piccolezza e la necessità che vi è di lottare per raggiungere il nostro ideale, per unirci a ciò che opera e vibra nel mondo, quando lo sentiamo con paura, allora soltanto potremo spogliarcene e incamminarci sulla via, anzi sulle vie che ci conducono al nostro ideale. Ma mentre sentiamo tutto questo intensamente, sorge davanti a noi un'immaginazione significativa. Se anche non avessimo mai letto un Vangelo, se non avessimo mai avuto esteriormente un libro del genere, sorge

allora al nostro sguardo chiaroveggente questa immagine *spirituale*: veniamo condotti fuori nella solitudine che si palesa chiaramente al nostro occhio interiore, e veniamo condotti dinanzi all'immagine dell'uomo ideale che sperimenta nel corpo umano, nell'infinita grandezza, tutta la paura che noi stessi sperimentiamo in quel momento. Ci si presenta l'immagine del Cristo in Getsemani e come Egli sperimenti in modo intensissimo la paura, l'angoscia che noi stessi dobbiamo sperimentare sul sentiero della conoscenza, la paura che gli fa sgorgare il sudore di sangue sulla fronte. È un'immagine che ci si presenta a un determinato punto del nostro cammino, senza documenti esteriori. Sul sentiero occulto, come due possenti pilastri, ci stanno dinanzi la storia della tentazione, sperimentata spiritualmente, e la scena sul monte degli ulivi, pure sperimentata spiritualmente. Comprendiamo allora le parole: "Vegliate e pregate, e vivete nella preghiera per non essere mai tentati di fermarvi a un punto qualsiasi, ma per progredire continuamente!"

Questo significa sperimentare il Vangelo, sperimentarlo in modo da poterlo descrivere, come lo raccontarono coloro che lo scrissero. Non occorre infatti che le due immagini appunto caratterizzate vengano da noi tratte dal Vangelo; possiamo prenderle dalla nostra interiorità, possiamo attingerle dal santuario intimo dell'anima. Non occorre che un maestro venga a dire: raffigurati come immaginazione la storia della tentazione, la scena del monte degli ulivi; occorre soltanto che ci poniamo dinanzi ciò che può essere elaborato nella nostra coscienza come meditazione, come purificazione dei sentimenti universalmente umani. Allora, senza che nessuno ce lo imponga, possiamo far sorgere in noi le immaginazioni che sono contenute nel Vangelo.

La via ieri descritta, della corrente spirituale gesuitica, era tale che prima si avevano i Vangeli e poi si sperimentava ciò che vi era esposto. La via descritta oggi indica che, quando ci si dirige sul sentiero della vita spirituale, si sperimenta prima occultamente quel che è connesso con la propria vita e quindi, attraverso noi stessi, le immagini, le immaginazioni dei Vangeli.

TERZA CONFERENZA

Karlsruhe, 7 ottobre 1911

È necessario anzitutto esaminare il nesso della coscienza religiosa comune con il sapere, con la conoscenza dei mondi superiori che ci si può procurare in generale (e per il nostro tema è quello che più importa), con la conoscenza della relazione del Cristo Gesù con i mondi superiori, con la conoscenza che si può acquistare per mezzo di forze chiaroveggenti elevate. Risulta infatti a tutti evidente che fino ad ora, per la maggioranza degli uomini, l'evoluzione del cristianesimo non è stata tale da permettere agli uomini di arrivare, per virtù della propria conoscenza chiaroveggente, ai segreti dell'evento cristiano. In altre parole si deve ammettere che il cristianesimo è penetrato in innumerevoli cuori umani e che nella sua essenza è stato anche riconosciuto fino a un certo grado da innumerevoli anime, senza che quei cuori e quelle anime siano stati in grado di guardare nei mondi superiori, per ottenere dalla conoscenza dei mondi superiori una visione chiaroveggente di ciò che in effetti è avvenuto per l'evoluzione dell'umanità col mistero del Golgota e con tutto quel che vi si connette.

Dalla tendenza delle religioni e dalla tendenza conoscitiva verso il Cristo che può avere un uomo ancora del tutto all'oscuro dell'indagine soprasensibile, dovremo perciò distinguere esattamente ciò che si può soltanto sapere per mezzo della coscienza chiaroveggente stessa, oppure perché, per un motivo qualunque, si sia ricevuta una comunicazione sui segreti del cristianesimo dall'investigatore chiaroveggente.

Tutti ammetteranno che dal mistero del Golgota in poi, nel corso dei secoli, uomini di ogni grado di cultura spirituale professarono in senso intimo e profondo i segreti del cristianesimo; da ciò che è stato poi detto nelle varie conferenze proprio in questi ultimi tempi, si sarà ricevuta l'impressione che in ultima analisi questo sia un fatto del tutto naturale. Però solo nel seco-

lo ventesimo, su questo si è sempre insistito, si verificherà in certo modo un rinnovamento dell'evento del Cristo, in quanto inizierà una determinata evoluzione superiore di tutte le forze conoscitive umane in generale; vi sarà così la possibilità che nel corso dei prossimi tre millenni, anche senza una speciale preparazione chiaroveggente, un numero sempre maggiore di persone acquisti la diretta visione del Cristo Gesù. Fino ad ora questo non avveniva. In merito ai segreti cristiani fino ad ora vi furono per così dire due o tre fonti di conoscenza (e forse oggi ne presenteremo un'altra) per gli uomini che non salivano artificialmente a osservazioni chiaroveggenti.

Una di quelle sorgenti era nei Vangeli e in tutto ciò che viene dalle comunicazioni dei Vangeli e della tradizione che vi si riconnette. L'altra sorgente di conoscenza fluiva perché sempre vi furono chiaroveggenti che potevano guardare nei mondi superiori e per propria conoscenza comunicavano i fatti dell'evento del Cristo; ad essi si univano uomini come in un Vangelo perenne che poteva sempre giungere al mondo attraverso i chiaroveggenti. Queste sembrano essere state anzitutto le due sole fonti per l'evoluzione passata dell'umanità cristiana.

Dal secolo ventesimo in poi ne comincia una nuova. Essa sorge perché, presso un numero sempre crescente di uomini, si ha un allargamento, un'elevazione delle forze conoscitive che non sono frutto di meditazioni, di concentrazioni o di esercizi di altro genere. Sempre più crescerà il numero degli uomini che, come già spesso abbiamo detto, potranno rinnovare in loro stessi l'evento di Paolo a Damasco. Comincerà così un'epoca della quale si può dire che offre un modo diretto di visione del significato e dell'entità del Cristo Gesù.

Sorgerà ora naturalmente il quesito: quale è veramente la differenza fra ciò che sempre fu possibile per la coscienza chiaroveggente, vale a dire la visione del Cristo Gesù come ieri è stata descritta quale risultato dell'evoluzione esoterica, e ciò che senza quell'evoluzione esoterica gli uomini vedranno nei prossimi tre millenni a datare dal secolo ventesimo in poi?

Vi è certo una differenza notevole; sarebbe quindi un errore

credere che ciò che il chiaroveggente vede oggi dell'evento del Cristo nei mondi superiori per mezzo della sua evoluzione chiaroveggente, e ciò che di quell'evento i chiaroveggenti videro dal mistero del Golgota in poi, sia proprio uguale a ciò che ora diverrà visibile a un numero sempre crescente di uomini. Si tratta di due cose del tutto diverse tra loro. Se vogliamo sapere quale sia la differenza, occorrerà rivolgere prima alla ricerca chiaroveggente il seguente quesito: quale è la ragione per cui dal secolo ventesimo in poi il Cristo Gesù andrà sempre più penetrando nella coscienza ordinaria degli uomini?

La ragione è che, come all'inizio della nostra era si svolse sul piano fisico in Palestina un evento in cui il Cristo ebbe parte essenziale, un evento che ha importanza per l'intera umanità, così nel corso del ventesimo secolo, verso la fine del ventesimo secolo, si svolgerà a sua volta un evento importante, certo non nel mondo fisico ma nei mondi superiori, appunto nel mondo da noi indicato come eterico; tale evento avrà un'importanza altrettanto fondamentale per l'evoluzione dell'umanità quanto l'evento di Palestina al principio della nostra era. Appunto come dobbiamo dire che per il Cristo è stato significativo che nell'evento del Golgota sia proprio morto un Dio, che un Dio abbia superato la morte (del modo come ciò vada inteso parleremo in seguito: prima non era mai successo, e dopo è un fatto compiuto), così dovrà svolgersi un evento di profondissima importanza; però non si svolgerà sul piano fisico, ma nel mondo eterico. Per virtù di tale evento, poiché con il Cristo stesso un evento si compie, verrà procurata la possibilità che gli uomini imparino appunto a vedere il Cristo, imparino a guardarlo.

Di quale evento si tratta?

Nel secolo ventesimo avverrà che nell'universo un determinato incarico riguardante l'evoluzione umana passerà al Cristo in un modo più ampio di quanto prima non fosse. La ricerca occulta chiaroveggente insegna che nel nostro tempo avviene che il Cristo diventa il Signore del karma per l'evoluzione dell'umanità; è l'inizio di ciò cui anche i Vangeli accennano con le parole: «Egli ritornerà per separare o per determinare la crisi per

i vivi e per i morti». Nel senso della ricerca occulta questo evento non va però inteso come se si trattasse di un evento unico che si svolge sul piano fisico, bensì come qualcosa che è legato con l'intera evoluzione futura dell'umanità. Mentre il cristianesimo e l'evoluzione cristiana significano fino ad ora una specie di preparazione, si presenta ora il fatto importante che il Cristo diventa il signore del karma, che incomberà a lui in avvenire determinare il nostro conto karmico, il rapporto fra il nostro dare e avere nella vita.

Quel che ora ho detto già da molti secoli era generalmente conosciuto dall'occultismo occidentale e non verrà negato da nessun occultista che sappia queste cose. Negli ultimi tempi è stato di nuovo constatato con metodi accuratissimi dalla ricerca occulta. Vogliamo ora formarci un'idea esatta di quel che ora abbiamo detto.

Chiedendo a chi conosce la verità su questi argomenti, si troverà ovunque la conferma di un fatto che per poter essere espresso richiede per così dire prima il nostro attuale punto di evoluzione antroposofica, perché tutto ciò che può rendere la nostra anima capace di accogliere un tale fatto dovette prima venir appreso a poco a poco. Però se ne potrà trovare qualche accenno nella letteratura occulta purché lo si voglia cercare; io comunque non mi attengo alla letteratura, desidero soltanto ricordare i fatti.

Nella descrizione di certe condizioni, anche in quella che io stesso diedi, dovette essere descritto il mondo di realtà che si incontra quando l'uomo varca la porta della morte. Vi è ora un gran numero di uomini, principalmente coloro che hanno seguito l'evoluzione culturale occidentale, perché queste cose non sono uguali per tutti gli uomini, che sperimenta un fatto ben determinato nel momento che segue il distacco del corpo eterico dopo la morte. Sappiamo che il passaggio dell'uomo attraverso la porta della morte si ha con la separazione dal corpo fisico. L'uomo rimane prima ancora collegato per qualche tempo al corpo eterico; dopo però, col corpo astrale e l'io, egli si distacca anche dal corpo eterico. Sappiamo che del suo corpo eterico

porta con sé un estratto, e sappiamo anche che il corpo eterico segue in sostanza altre vie; in genere viene trasmesso all'elemento cosmico generale, oppure si discioglie del tutto, il che succederebbe però soltanto nel caso di condizioni imperfette, oppure ancora si comporta in modo da operare ulteriormente quale forma chiusa di attività. Quando poi l'uomo ha abbandonato il corpo eterico, penetra nella regione del kamaloka, nel periodo di purificazione del mondo animico. Appunto prima di questo periodo di purificazione del mondo animico, ha un'esperienza del tutto speciale alla quale fino ad ora, come ho detto, non è stato accennato perché la cosa doveva prima maturarsi. Ma ora queste cose verranno completamente accolte da tutti coloro capaci di valutare davvero ciò che ora vogliamo prendere in esame. L'uomo sperimenta allora l'incontro con una determinata entità che gli presenta il suo conto karmico. Tale individualità, che per così dire si presentava agli uomini come una specie di contabile delle potenze karmiche, era appunto per un gran numero di essi la figura di Mosè. Da questo proviene la formula medioevale, derivata dal rosicrucianesimo, secondo cui Mosè presenta agli uomini all'ora della morte (questo non è espresso esattamente, ma non importa) il registro dei peccati, e addita al contempo la severa legge affinché l'uomo possa così riconoscere quanto si sia allontanato dalla legge alla quale avrebbe dovuto attenersi.

Con l'andar del tempo, e questo appunto è importante, questo incarico passa al Cristo Gesù; l'uomo sempre più incontrerà il Cristo Gesù come suo giudice, come suo giudice karmico. Ecco l'evento soprasensibile. Proprio come sul principio della nostra era l'evento di Palestina si è presentato sul piano fisico, così nel nostro tempo, nel mondo immediatamente superiore al nostro, si ha la trasmissione dell'ufficio di giudice del karma al Cristo Gesù. Questo fatto esercita la sua azione fin nel mondo fisico, sul piano fisico, così che l'uomo svilupperà per esso il sentimento che con ogni suo atto crea qualcosa di cui dovrà rendere conto al Cristo. Tale sentimento, che sorge ormai in modo del tutto naturale nel corso dell'evoluzione dell'umanità, si tra-

sformerà in modo da pervadere l'anima di una luce che irradia gradatamente dall'uomo stesso e che illuminerà la figura del Cristo nel mondo eterico. Quanto più si andrà formando questo sentimento, che avrà importanza anche maggiore della coscienza morale astratta, tanto più diventerà visibile nei prossimi secoli la figura eterica del Cristo. Caratterizzeremo questo fatto più attentamente nei prossimi giorni, e vedremo che esso rappresenta un evento del tutto nuovo, un evento che agisce nell'evoluzione cristica dell'umanità.

Osserviamo ora quale fosse l'evoluzione cristica sul piano fisico per la coscienza non chiaroveggente e chiediamoci se oltre le due vie indicate non vi sia forse una terza via.

Una terza via in realtà vi fu sempre per ogni evoluzione cristiana, e doveva esistere, perché l'evoluzione obiettiva dell'umanità non si regolava secondo quelle che erano le opinioni degli uomini, ma secondo fatti obiettivi. Nel corso dei secoli vi furono molte e diverse opinioni riguardo al Cristo Gesù; altrimenti nei concili, nei sinodi e fra i teologi non vi sarebbe stato tanto da disputare; forse nessun altro tempo ha avuto così grande numero di persone con tante diverse opinioni sul Cristo, quanto il nostro. I fatti non si svolgono però secondo le opinioni degli uomini, ma secondo le forze realmente esistenti nell'evoluzione dell'umanità. Tali fatti potrebbero essere riconosciuti da un maggior numero di persone, per esempio anche per mezzo della semplice osservazione di quel che ci viene trasmesso dai Vangeli, purché gli uomini avessero la pazienza e la perseveranza di considerare le cose in modo veramente spregiudicato e non fossero precipitosi e partigiani nell'osservazione obiettiva dei fatti. Gli uomini per lo più tendono però a crearsi un'immagine del Cristo non corrispondente ai fatti, ma corrispondente a quel che essi stessi desiderano, a quel che si pongono come ideale. Sotto un determinato riguardo bisogna dire che anche i teosofi di tutte le sfumature fanno oggi altrettanto. Quando per esempio nella letteratura teosofica si parla di individualità umane superiormente evolute che si sono portate più avanti nell'evoluzione umana, si tratta di una verità che nes-

suno potrà negare, purché pensi in modo concreto. Il concetto di "maestro", di un'individualità superiore, e perfino il concetto di "iniziato", devono essere ammessi da un pensiero concreto. Soltanto un pensiero che non crede all'evoluzione potrebbe non ammettere questi concetti. Se consideriamo un maestro o un iniziato, dobbiamo dire che si tratta di un'individuo che ha attraversato molte incarnazioni e che, per mezzo di esercizi e di una vita di devozione ha acquistato qualcosa di differente dagli altri uomini; ha così preceduto l'umanità e ha conquistato forze che il resto dell'umanità acquisterà soltanto nell'avvenire. È ora naturale e giusto che chi acquista per mezzo delle cognizioni teosofiche un'opinione siffatta di tali individualità, sviluppi un sentimento di profonda venerazione per le individualità dei maestri, degli iniziati. Se con questo concetto osserviamo una vita sublime come quella che ci si mostra nel Buddha il quale, nel senso della conoscenza teosofica, deve essere considerato come uno degli iniziati più alti, di fronte a una tale individualità potremo conquistare per il nostro intelletto e per i nostri sentimenti un atteggiamento animico e una comprensione per essa.

Mentre dunque il teosofo si avvicina alla figura del Cristo Gesù in base a questa conoscenza teosofica e a questo sentimento, sorge in lui naturalmente una determinata necessità (né si potrà negare che in un dato senso è naturale che essa nasca): quella cioè di collegare il Cristo Gesù col medesimo concetto ideale che egli si è fatto di un maestro, di un iniziato, e magari del Buddha; sarà forse costretto a dire che Gesù di Nazareth deve essere considerato appunto come un grande iniziato. Questo preconcetto capovolge però la conoscenza della vera entità del Cristo, e non si tratta che di un preconcetto, anche se comprensibile. Chi abbia acquistato un nesso profondo e intimo col Cristo, come potrebbe infatti non mettere il portatore dell'entità del Cristo sulla stessa linea del maestro, dell'iniziato, del Buddha per esempio? Come potrebbe non farlo? Ci deve anzi sembrare naturale. Il non farlo potrebbe apparire a una tale persona una svalutazione di Gesù di Nazareth. Così si viene però

distolti dall'attenersi ai fatti, per lo meno quali essi trapelano dalla tradizione.

Una sola cosa potrebbe riconoscere dai fatti della tradizione chiunque volesse penetrare in quello che può venir scoperto da un'osservazione spregiudicata della tradizione e da ciò che trapela, malgrado tutte le decisioni dei concili e tutto quello che scrissero i singoli uomini, padri o dottori della Chiesa che siano: che cioè per esempio Gesù di Nazareth non deve essere chiamato iniziato perché chiunque potrebbe chiedersi se la tradizione accenna a qualcosa che ci permetta di applicare a Gesù di Nazareth il concetto di iniziato, quale ci vien dato nell'insegnamento teosofico. Nei primi tempi del cristianesimo veniva anzi sempre ripetuto che Gesù di Nazareth era un uomo come tutti gli altri, un debole uomo come gli altri. Si avvicinano maggiormente al significato di ciò che è avvenuto nel mondo coloro che sostengono le parole: Gesù era un vero uomo. Non si trova dunque affatto il concetto di iniziato nella tradizione, purché la si esamina giustamente. Se ricordiamo tutto ciò che è stato detto nelle passate conferenze intorno all'evoluzione di Gesù di Nazareth (dell'evoluzione di quel bambino Gesù in cui Zarathustra visse fino al dodicesimo anno, e dell'evoluzione dell'altro bambino Gesù in cui Zarathustra visse poi fino al trentesimo anno) si dovrà dire che si tratta qui di un uomo specialissimo, di un uomo per il cui essere la storia del mondo, l'evoluzione del mondo, fece per così dire i più grandi preparativi, già per l'aver procurato due corpi umani e l'aver permesso all'individualità di Zarathustra di dimorare in uno di essi fino al dodicesimo anno, e nell'altro dal dodicesimo fino al trentesimo anno. Ma diremo anche che, essendo le individualità di queste due figure di Gesù così importanti, Gesù di Nazareth era a un grado molto elevato, ma non si trovava sulla medesima via per la quale arriva a elevarsi l'individualità di un iniziato che passa continuamente di incarnazione in incarnazione. Anche a prescindere da tutto questo, quando l'individualità del Cristo penetra al trentesimo anno nel corpo di Gesù di Nazareth, Gesù di Nazareth stesso abbandona quel corpo e, dal momento del battesimo di Giovanni in poi,

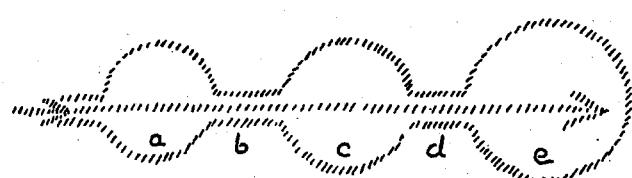
abbiamo a che fare (se non parliamo per ora del Cristo) con un uomo che nel vero senso della parola possiamo indicare come un puro e semplice uomo, un uomo che però è il portatore del Cristo. Dobbiamo dunque distinguere il portatore del Cristo e il Cristo stesso in quel portatore. In quel corpo, che era il portatore del Cristo perché era stato abbandonato dall'individualità di Zarathustra, non dimorava nessuna individualità umana che avesse raggiunto un'evoluzione specialmente elevata. Il grado di evoluzione che Gesù di Nazareth mostrava, proveniva dall'individualità di Zarathustra che dimorava in lui. Ma quella natura: umana, come sappiamo, venne abbandonata dall'individualità di Zarathustra. Questa è anche la ragione per cui tale natura umana, non appena l'individualità del Cristo ne ebbe preso possesso, gli mandò incontro tutto ciò che di solito emana dalla natura umana: il tentatore. Anche per questa ragione il Cristo poté attraversare e sperimentare tutte le disperazioni e le ansie quali ci vengono descritte nella scena sul Monte degli Ulivi. Chi non tiene conto che l'Entità-Cristo non viveva in un uomo giunto alla speciale elevazione di un iniziato, ma viveva in un semplice uomo che si distingueva dagli altri soltanto per essere l'involucro umano abbandonato in cui Zarathustra aveva vissuto, chi non tiene conto di questo non potrà arrivare a una vera conoscenza dell'essere del Cristo. Il portatore del Cristo era un vero uomo, non un iniziato! Se lo si riconosce, ci si schiude la visione dell'intera natura dell'evento del Golgota e degli avvenimenti di Palestina in generale. Se si concepisce il Cristo Gesù semplicemente come un grande iniziato, dovremmo porlo sullo stesso piano di altre nature di iniziato. Ma non lo facciamo! Potrà forse esservi qualcuno che ci dirà che non lo facciamo perché a priori, per un preconcetto qualsiasi, vogliamo porre il Cristo Gesù al di sopra di tutti gli altri iniziati, come un iniziato ancora più elevato. Chi lo dice non sa quel che dobbiamo comunicare come risultato della ricerca occulta nel nostro tempo.

Non si tratta qui di togliere qualcosa agli altri iniziati. Nella concezione dell'universo della quale siamo parte secondo i

risultati occulti del presente, sappiamo tanto quanto gli altri che vi era a quei tempo un contemporaneo del Cristo Gesù, un'individualità importante della quale diciamo che era un vero iniziato. Se non si esaminano i fatti con precisione, riesce davvero difficile distinguere interiormente questa personalità dal Cristo Gesù, perché quel contemporaneo si rivela veramente molto simile al Cristo. Quando sentiamo dire per esempio che la nascita di quel contemporaneo del Cristo Gesù viene annunziata per mezzo di un'apparizione celeste, la circostanza ricorda l'annunciazione della nascita di Gesù nei Vangeli. Quando sentiamo dire che quel contemporaneo non discende soltanto da seme umano, ma che è figlio degli dèi, il racconto di nuovo ricorda il principio del Vangelo di Matteo e di quello di Luca. Quando sentiamo poi che la nascita di quella individualità sorprende tanto la madre da farla rimanere sbalordita, questo ci ricorda la nascita di Gesù di Nazareth e gli eventi di Betlemme, quali vengono narrati nei Vangeli. Quando udiamo poi che quella individualità cresce e sorprende coloro che la circondano per la saggezza delle sue risposte alle domande dei sacerdoti, questo ci ricorda la scena di Gesù dodicenne nel tempio. Quando ci viene perfino raccontato che quella individualità incontrò a Roma il corteo funebre di una ragazza, che il corteo funebre venne fermato e quella individualità risvegliò la morta, questo ci ricorda a sua volta l'episodio del morto risuscitato nel Vangelo di Luca. Ci vengono narrati miracoli innumerevoli (se vogliamo parlare di miracoli) di quella individualità contemporanea del Cristo Gesù. Veramente essa somiglia in tal grado al Cristo Gesù, che di essa viene narrato che apparve agli uomini dopo la sua morte, così come il Cristo apparve dopo la morte ai suoi discepoli. Quando poi da parte cristiana vengono addotte argomentazioni di tutti i generi per denigrare questa individualità, o per negarla addirittura come personalità storica, ciò non è meno ingegnoso delle ragioni addotte contro la realtà storica del Cristo Gesù. Questa individualità è quella di Apollonio di Tiana*; di lui parliamo come di un iniziato veramente elevato che fu contemporaneo del Cristo.

Se ci poniamo ora il quesito: quale differenza vi è fra le esperienze del Cristo Gesù e quelle di Apollonio, occorre che sia ben chiaro il carattere dell'esperienza di Apollonio.

Apollonio di Tiana è un'individualità, passata attraverso molte incarnazioni, che aveva acquistato forze elevate ed era giunta a un certo culmine nell'incarnazione svoltasi al principio della nostra era. La vediamo attraversare nel passato molte incarnazioni e rivivere nel corpo di Apollonio di Tiana, trovandovi il suo campo d'azione terrestre. Abbiamo a che fare con una simile individualità, e siccome sappiamo che un'individualità umana prende parte alla costruzione del corpo umano, che questo non è semplicemente una dualità, ma che l'individualità umana elabora la propria figura, la forma del corpo, dobbiamo dire che il corpo di quell'individualità era costruito fino a una determinata forma nel senso dell'individualità stessa. Non possiamo dire altrettanto nei riguardi del Cristo Gesù. Al trentesimo anno di Gesù di Nazareth il Cristo penetrò nel corpo fisico, nel corpo eterico e nel corpo astrale di lui; non si era dunque costruito quel corpo fin dall'infanzia. Il rapporto dell'individualità Cristo con il proprio corpo è dunque molto diverso dal rapporto che vi è fra l'individualità e il corpo di Apollonio. Se vogliamo spiritualmente il nostro sguardo all'individualità di Apollonio di Tiana, riconosciamo che si tratta di una vicenda che concerne la sua individualità, e che tale vicenda si esplica nella vita di Apollonio di Tiana. Se si volesse rappresentare graficamente, con un disegno esteriore, il corso di una tale vita, potremmo farlo nel modo seguente.

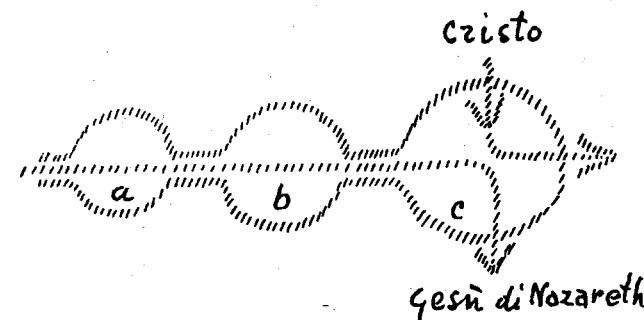


L'individualità che continua è indicata dalla linea orizzontal-

le; la lettera *a* segna una prima incarnazione, in *b* abbiamo una vita fra morte e nuova nascita, in *c* abbiamo una seconda incarnazione, poi ancora una vita fra morte e nuova nascita, poi una terza incarnazione, e così di seguito.

L'individualità umana che attraversa tutte queste incarnazioni rappresenta per così dire il filo della vita umana al di fuori dell'ambito degli involucri, al di fuori degli involucri del corpo astrale, del corpo eterico e del corpo fisico, e anche fra morte e nuova nascita al di fuori di quel che rimane indietro del corpo eterico e del corpo astrale; perciò il filo della vita è sempre indipendente dal cosmo esteriore.

Se vogliamo caratterizzare la natura, l'essenza della vita del Cristo, dobbiamo regolarci diversamente.



Dobbiamo dire: se consideriamo le passate incarnazioni di Gesù di Nazareth, anch'esse si sviluppano indubbiamente così, in un certo senso. Se però tracciamo il filo della vita, dobbiamo asserire che nel trentesimo anno della vita di Gesù di Nazareth l'individualità abbandona il corpo, e così da quel momento in poi rimangono soltanto gli involucri del corpo fisico, del corpo eterico e del corpo astrale. Le forze però che l'individualità sviluppa non risiedono negli involucri esteriori, bensì nel filo di vita dell'io che passa da incarnazione a incarnazione. Dunque le forze che erano nell'individualità di Zarathustra, che erano nel corpo di Gesù di Nazareth per una preparazione, ne escono insieme con l'individualità di Zarathustra. Dobbiamo perciò dire che l'involucro che ora rimane è un'organizzazione umana

normale, non è affatto un'organizzazione umana che, per quanto riguarda l'individualità, possa essere chiamata un'organizzazione di iniziato; è un semplice uomo, un debole uomo. Si presenta ora l'evento obiettivo: mentre di solito il filo della vita va semplicemente avanti come in *a* e in *b* (v. disegno), esso ora invece al *c* se ne va per una via laterale, mentre l'entità del Cristo penetra in quella triplice organizzazione per mezzo del battesimo di Giovanni nel Giordano. L'entità del Cristo, dal battesimo del Giordano in poi, vive allora fino al trentatreesimo anno, fino all'evento del Golgota, soltanto come Entità-Cristo, come già spesso ho detto. Chi concernono dunque le vicende della vita del Cristo Gesù dal trentesimo fino al trentatreesimo anno? Non concernono l'individualità che è passata da incarnazione a incarnazione, ma concernono l'individualità che dal cosmo è penetrata nel corpo di Gesù di Nazareth; riguardano una individualità, un'entità che mai prima era stata collegata con la terra, ma che è discesa dall'universo e si è unita con un corpo umano. In questo senso gli eventi che si svolgono fra il trentesimo e il trentatreesimo anno della vita del Cristo Gesù, cioè fra il battesimo di Giovanni e il mistero del Golgota, sono gli eventi del Dio Cristo; non sono gli eventi di un uomo. Non fu perciò una vicenda della terra che allora si svolse, ma una vicenda del mondo soprasensibile, perché non aveva a che fare con un uomo. Il segno che mostra non trattarsi di un uomo, è che l'uomo che abitò in quel corpo fino al trentesimo anno allora lo abbandonò.

Quel che allora accadde riguarda piuttosto gli eventi svoltisi prima che un filo di vita, come quello della nostra vita umana, fosse penetrato in un'organizzazione umana fisica. Dobbiamo cioè ritornare fino all'antica epoca lemurica, in cui per la prima volta individualità umane discesero dalle altezze divine, si incarnarono in corpi terreni, fino all'avvenimento che ci viene indicato nell'Antico Testamento con la tentazione del serpente e che è davvero straordinario. Delle sue conseguenze soffersero tutti gli uomini mentre si incarnarono. Se infatti quell'avvenimento non ci fosse stato, l'intera evoluzione dell'umanità sulla

terra sarebbe stata diversa, e gli uomini sarebbero passati in una condizione molto più perfetta da una incarnazione all'altra. A causa di quell'avvenimento essi si trovarono più a fondo intricati nella materia, il che allegoricamente viene indicato con il peccato originale. Fu però il peccato originale che suscitò nell'uomo la sua attuale individualità; in tal modo l'uomo, quale individualità che passa da incarnazione a incarnazione, non è responsabile del peccato originale; sappiamo che responsabili ne sono gli spiriti luciferici. Dobbiamo perciò dire che prima che l'uomo fosse diventato tale nel senso terrestre, vi era stato l'evento divino soprasensibile per mezzo del quale venne imposto all'uomo un più profondo inserimento nella materia. Attraverso quell'evento l'uomo veramente arrivò alla forza dell'amore e alla libertà, ma gli fu addossato qualcosa che, per forza propria, non avrebbe potuto addossarsi. L'inserimento nella materia non fu opera umana, ma un atto divino, accaduto prima che gli uomini potessero cooperare al proprio destino; è qualcosa che le potenze superiori dell'evoluzione progrediente eseguirono assieme alle potenze luciferiche. Esamineremo in seguito tutti questi eventi più esattamente; si tratta oggi soltanto di considerarne i punti essenziali.

Per ciò che allora era accaduto occorreva un pareggio. Per il fatto pre-umano che era avvenuto nell'uomo, il peccato originale, occorreva un pareggio, qualcosa che per così dire fosse a sua volta non una vicenda degli uomini, ma una vicenda degli dei fra di loro. Vedremo che questa vicenda doveva svolgersi entro la materia altrettanto a fondo quanto al di sopra di essa si era svolta l'altra vicenda avvenuta prima che l'uomo fosse intricato nella materia stessa. La divinità dovette immergersi nella materia tanto profondamente quanto vi aveva fatto immergere gli uomini.

Facciamo agire questo fatto in tutto il suo peso su di noi, e comprenderemo allora che l'incarnazione del Cristo in Gesù di Nazareth fu una vicenda che concerneva il Cristo stesso. Ma a quale scopo vi fu implicato l'uomo? Anzitutto per contemplare la divinità che pareggia il fatto del peccato originale, che crea

qualcosa che vi si contrappone. Non sarebbe stato possibile ottenere ciò nella personalità di un iniziato, perché la personalità dell'iniziato si risolleva per lavoro proprio dalla caduta nella materia; era quindi solo possibile in una personalità che fosse completamente un vero uomo, che come uomo non superasse gli altri uomini. Essa li superò prima dei trent'anni, ma dopo non più. Per mezzo di quel che allora accadde l'evoluzione dell'umanità fu resa partecipe di un evento divino, come al principio dell'evoluzione dell'umanità nell'epoca lemurica. Gli uomini furono così partecipi di una vicenda che si svolgeva fra gli dèi, poterono vederla perché gli dèi dovettero ricorrere al mondo del piano fisico perché questa loro vicenda si potesse svolgere. Piuttosto che adoperare altra formula, è perciò meglio dire: il Cristo offrì agli dèi l'espiazione che Egli poteva offrire soltanto in un corpo umano fisico. Gli uomini assistettero così a una vicenda divina.

È così avvenuto qualcosa per la natura umana, qualcosa che fu sentito dagli uomini solo nel corso dell'evoluzione. E si è così dischiusa la terza via, ormai possibile a lato delle due vie già ricordate. Queste tre vie furono spesso additite da uomini superiori; profondamente cristiani. Delle numerose persone che si potrebbero citare ne nominerò soltanto due che attestarono altamente come il Cristo, il quale potrà essere veduto dal ventesimo secolo in poi per mezzo delle facoltà umane superiormente evolute, potrà essere conosciuto, sentito e sperimentato per mezzo di sentimenti che prima dell'evento del Golgota non erano possibili nella medesima forma.

Uno è per esempio lo spirito che, nell'insieme dell'evoluzione della sua anima, può venire considerato come un fiero oppositore di quello che abbiamo indicato come gesuitismo; è Blaise Pascal* ; nell'evoluzione spirituale egli domina come uno spirito che ha deposto tutto ciò che di dannoso proviene dalle antiche chiese e che nulla ha però accolto del razionalismo moderno. Come succede sempre ai grandi spiriti, egli pure è rimasto isolato con i suoi pensieri. Ma che cosa sta alla base dei suoi pensieri, all'inizio dell'epoca moderna? Se si esaminano atten-

tamente gli scritti che egli ha lasciato e soprattutto i suoi interessanti *Pensieri* si rileva che cosa egli pensasse che sarebbero diventati gli uomini se l'evento del Cristo non si fosse presentato nel mondo. Nell'intimo della propria anima Pascal si pose il quesito: che cosa sarebbe divenuto l'uomo, se Cristo non fosse penetrato nell'evoluzione dell'umanità? E si disse che l'uomo va incontro a due pericoli per la sua anima. Uno di questi è che l'uomo si riconosca identico a Dio: la conoscenza di Dio attraverso la conoscenza dell'umanità. Dove conduce questa strada? Se sorge in modo che l'uomo riconosca da sé Iddio, è portato alla superbia, all'orgoglio, alla presunzione, e così distrugge le migliori sue forze, perché le indurisce nella superbia e nell'orgoglio. È una conoscenza di Dio che sarebbe stata sempre possibile, anche se nessun Cristo fosse venuto, anche se l'evento del Cristo non avesse agito come un impulso in tutti i cuori umani. Gli uomini avrebbero potuto sempre riconoscere Iddio, ma sarebbero diventati superbi della coscienza che ne avrebbero avuto nel proprio petto. Oppure avrebbero potuto esservi uomini che si chiudono alla conoscenza di Dio, che non vogliono riconoscerlo. Il loro sguardo sarebbe caduto allora sull'impotenza, sulla miseria umana, e ne sarebbe risultata allora necessariamente la disperazione. Questo sarebbe stato l'altro pericolo, il pericolo di chi avesse respinto la conoscenza di Dio. Queste due vie, dice Pascal, sarebbero state le sole possibili: superbia e presunzione, oppure disperazione. Avvenne però nell'evoluzione dell'umanità l'evento del Cristo e fece sì che ogni uomo accogliesse una forza che gli permette ormai non soltanto di sentire Iddio, ma di sentire quel Dio che è stato uguale agli uomini, che ha vissuto con gli uomini. L'unico rimedio alla superbia è volgere lo sguardo al Dio che si è abbassato alla croce, è il rivolgersi dell'anima al Cristo che si è abbassato alla morte sulla croce. Questo è però anche l'unico rimedio a ogni disperazione, perché questa umiltà non rende deboli, bensì dà una forza che si diffonde risanatrice sopra ogni disperazione. Come conciliatore fra la superbia e la disperazione spunta nell'anima umana il Salvatore, il Redentore nel senso di Pascal.

Tutto ciò può essere sentito da ognuno, anche senza chiarovegenza, ed è la preparazione per il Cristo che diventerà visibile dal ventesimo secolo in poi a tutti gli uomini, per il Salvatore che sorgerà dalla superbia e dalla disperazione in ogni petto umano, in un modo che prima non era possibile.

Il secondo testimonio che vorrei citare fra i numerosi che sentirono quel che ogni cristiano può sentire è Vladimir Soloviev*, di cui già parlai in altre occasioni. Soloviev a sua volta accenna a due forze nella natura umana: fra di esse il Cristo in persona sta come conciliatore. Egli dice che l'anima umana tende verso due aspirazioni: l'immortalità, e la saggezza o il perfezionamento morale. Ma a priori tutte e due non sono proprie della natura umana. Infatti la natura umana partecipa alla peculiarità di ogni natura, e la natura non conduce all'immortalità, bensì alla morte. Con belle considerazioni questo grande pensatore del presente spiega come anche la scienza dimostri che la morte si estende su ogni cosa. Se guardiamo la natura, essa risponde alla nostra conoscenza che la morte esiste. Però in noi vive l'aspirazione all'immortalità. Perché? Perché in noi vive l'aspirazione al perfezionamento morale. Per vedere che l'aspirazione al perfezionamento vive in noi, basta guardare nell'anima umana. Soloviev dice: come è vero che la rosa rossa è dotata del colore rosso, così è vero che l'anima umana è dotata dell'aspirazione al perfezionamento. Ma un'aspirazione al perfezionamento senza aspirazione all'immortalità è una menzogna dell'esistenza, dice Soloviev, poiché sarebbe assurdo che l'anima terminasse con la morte come ogni esistenza naturale. Ogni esistenza naturale ci risponde che la morte esiste, e perciò l'anima umana, nel senso del filosofo citato, è costretta a trascendere la natura per cercarsi altrove la risposta. Soloviev dice ancora: guardate i naturalisti: quale risposta vi danno quando vogliono spiegare il rapporto dell'anima umana con la natura? Dicono che nella natura domina un ordine meccanico in cui l'uomo è inserito. E che cosa vi rispondono i filosofi? Che un vuoto mondo di pensieri, una spiritualità, pervade tutti i fatti della natura, che lo si può riconoscere per via filosofica. Ma ambedue

non costituiscono una risposta, se l'uomo diventa cosciente di sé e con tale coscienza chiede che cosa sia il perfezionamento. Quando egli diventa cosciente di dover possedere l'aspirazione verso il perfezionamento, verso una vita di verità, quando ricerca la forza che può soddisfare questa sua aspirazione, gli si schiude la visione di un regno che per cominciare si presenta come un problema: in esso deve esserci per l'anima umana come un enigma, senza la cui soluzione la natura umana non potrà considerarsi che menzogna; vi è cioè il regno al di sopra della natura, il regno della grazia. Nessuna filosofia, nessuna scienza può collegare il regno della grazia con l'esistenza, poiché le forze della natura operano meccanicamente e le forze del pensiero hanno soltanto realtà di pensiero. Chi ha però una piena realtà per collegare l'anima all'immortalità? Il Cristo ha questa realtà completa, il Cristo, operante personalmente nel mondo. Soltanto il Cristo vivente può dare la risposta, non quello puramente pensato. Se Egli agisse soltanto nell'anima lascerrebbe l'anima sola, perché essa non può far nascere da sola il regno della grazia. Ciò che trascende la natura, che esiste come fatto reale quanto la natura stessa, è la persona del Cristo storico che ci dà una risposta non semplicemente di pensiero, ma una risposta reale.

Ora questo filosofo arriva alla risposta estrema, la più geniale che possa esser data alla fine del periodo che sta immediatamente per chiudersi, prima che nel secolo ventesimo le porte si aprano a ciò che già tanto spesso ho annunciato, e cioè che nel secolo ventesimo comincerà ad essere possibile vedere il Cristo.

Sentendo questo fatto, la coscienza che Pascal e Soloviev hanno descritta classicamente venne chiamata una fede. Anche altri l'hanno chiamata così. Per quel che riguarda l'anima umana, con il concetto della fede si può arrivare a uno strano conflitto in due direzioni. Si esamini l'evoluzione del concetto della fede e la critica che si è svolta in proposito. Oggi si è arrivati al punto di dire che la fede deve essere guidata dal sapere, che va respinta ogni fede che non poggi sul sapere. La fede deve per così dire essere deposta e venir sostituita dal sapere. Nel

medioevo i fatti dei mondi superiori venivano appunto posti come fede, la fede era considerata giusta. Anche il nucleo fondamentale del protestantesimo è che la fede venga posta a lato del sapere come qualcosa di giustificato. La fede è dunque qualcosa che deriva dall'anima umana, e al suo fianco viene posto il sapere che deve essere comune a tutti. È anche interessante vedere come un filosofo, da molti considerato grande, non abbia potuto superare il concetto della fede; parlo di Kant*. Il suo concetto della fede è che infatti tutto ciò che l'uomo deve acquistarsi riguardo a Dio, immortalità e simili cose, deve risplendergli da tutt'altre regioni; non attraverso un sapere, ma soltanto attraverso una fede morale.

Il concetto della fede raggiunge il suo massimo sviluppo presso l'altro filosofo che appunto ho citato: Soloviev; egli si affaccia da ultimo come il più importante e in certo modo già addita il nuovo mondo, perché Soloviev conosce una fede del tutto diversa da tutti i concetti di fede avuti fino allora. Il concetto di fede avuto finora, dove ha condotto l'umanità? L'ha condotta appunto all'esistenza ateistica-materialistica di una scienza puramente rivolta al mondo esteriore (nel senso luterano, kantiano e nel senso del monismo del secolo diciannovesimo), di una scienza orgogliosa di se stessa che considera la fede come qualcosa che fino a un certo momento l'anima umana si è creata da sé, per necessità della propria debolezza. A questo è infine arrivato il concetto di fede, avendo esso assunto il valore di qualcosa di puramente soggettivo. Se nei secoli precedenti la fede era ancora richiesta come una necessità, il secolo diciannovesimo ha attaccato la fede appunto perché essa si trova in opposizione al sapere che deve derivare dall'anima umana e avere valore generale.

Si presenta ora il filosofo Soloviev che riconosce in un certo modo il concetto di fede per acquistare un nesso fino allora impossibile col Cristo; egli considera però la questione in modo da riconoscere la fede, in quanto essa si riferisce al Cristo, come un fatto di necessità, di dovere interiore. Per Soloviev la formula non è infatti più "credere o non credere"; per lui la fede diven-

ta ormai per se stessa una necessità; ritiene che si abbia il dovere di credere al Cristo, perché altrimenti annulleremmo noi stessi e dovremmo considerare la nostra esistenza una menzogna. Come la forma cristallina si presenta in una sostanza minerale, così la fede si presenta nell'anima umana come vera sua natura. L'anima deve perciò dire: se riconosco la verità di me stessa e respingo la menzogna, devo realizzare la fede proprio in me stessa; sono costretta alla fede, ma non vi posso arrivare che attraverso la mia libera azione. Soloviev vede in questo la caratteristica dell'evento del Cristo, e cioè che la fede è una necessità e al contempo una libera azione morale. Viene in certo modo detto all'anima: se non vuoi spegnere te stessa non puoi che acquisire la fede, ma deve essere per libera azione tua! Allo stesso modo di Pascal, questo filosofo mette in rapporto ciò che l'anima sperimenta, per non sentire se stessa come menzogna, col Cristo Gesù storico, così come attraverso gli eventi di Palestina il Cristo è entrato nell'evoluzione dell'umanità. Soloviev dice perciò che se il Cristo non fosse penetrato nell'evoluzione umana, così come lo si deve pensare storicamente, Egli non avrebbe fatto sì che l'anima sentisse tanto l'azione libera interiore, quale legittima necessità della fede; l'anima umana sarebbe stata allora obbligata nel periodo cristiano ad estinguere se stessa; non avrebbe potuto dire: io sono, ma avrebbe dovuto dire: io non sono! Nel senso di Soloviev, l'evoluzione nel tempo postcristiano sarebbe stata tale che una coscienza interiore avrebbe compenetrato l'anima umana dell'"Io non sono". Dal momento in cui l'anima si decide all'azione per attribuirsi un'esistenza, essa non può che ricondurre se stessa al Cristo Gesù storico.

Stabilendo una terza via, abbiamo così anche per l'exoterismo un progresso sulla via della fede. Grazie alle comunicazioni dei Vangeli può arrivare al riconoscimento del Cristo anche chi non abbia visione propria e diretta nel mondo spirituale. Grazie a ciò che i chiaroveggenti gli hanno sempre potuto dire, l'uomo può ugualmente arrivare a riconoscere il Cristo. Vi erano dunque tre vie: una era quella dell'autoconoscenza, e i testimo-

ni ricordati possono dire che essi stessi, e molte migliaia di uomini, hanno sperimentato e riconosciuto che nel tempo post-cristiano l'autoconoscenza umana è impossibile se non pone il Cristo Gesù a fianco dell'uomo; l'anima deve negare se stessa oppure, se vuole affermarsi, assieme alla propria deve affermare l'esistenza del Cristo Gesù.

Nei prossimi giorni esamineremo perché non era così nei tempi precristiani.

QUARTA CONFERENZA

Karlsruhe, 8 ottobre 1911

Se ricordiamo la conclusione dell'ultima conferenza, si potrà riassumerla con le seguenti parole: dagli eventi di Palestina, dal mistero del Golgota fino al principio del periodo già sufficientemente caratterizzato e all'inizio del quale in un certo modo ci troviamo ai tempi nostri, l'evento del Cristo fu tale da permettere all'uomo di arrivare per varie strade, exotericamente, a una specie di esperienza dell'impulso cristico, a sperimentarlo prima della vera iniziazione. Abbiamo detto che una di tali vie exoteriche è quella dei Vangeli, del Nuovo Testamento. Da quanto è stato detto possiamo infatti rilevare che il contenuto dei Vangeli, se lo accogliamo giustamente nell'anima nostra e lo lasciamo agire su di noi, in effetti provoca singolarmente in ognuno un'esperienza interiore; tale esperienza si può appunto chiamare l'esperienza del Cristo. Abbiamo detto inoltre che un'altra via per l'uomo comune era quella di approfondire ciò che in certo senso l'iniziato poteva comunicargli dai mondi spirituali; in questo modo anche coloro che ancora non avevano varcato la soglia dell'iniziazione potevano arrivare all'evento del Cristo, non attraverso le tradizioni del Vangelo, ma per mezzo delle perenni rivelazioni dai mondi spirituali. Ieri abbiamo poi illustrato la terza via, quella dell'approfondimento interiore dell'anima, e abbiamo indicato che questa via deve muovere nella nostra anima dai sentimenti. Se nella propria interiorità l'uomo sente soltanto la scintilla divina, viene spinto alla superbia e alla presunzione, mentre d'altro lato, se non diventa cosciente del suo rapporto con Dio, può venir per tal causa spinto alla disperazione; abbiamo poi visto come di fatto il tentennamento fra la disperazione da un lato e la superbia e la presunzione dall'altro, dagli eventi di Palestina in poi possa generare in noi l'evento del Cristo. È stato accennato che nei prossimi tre millenni dal principio della nostra era tutto questo cambierà per l'evoluzione del-

l'umanità; è stato anche accennato all'importante avvenimento che sarà una conseguenza del mistero del Golgota, ma che sarà visibile soltanto nei mondi soprasensibili. Abbiamo però anche detto che le facoltà degli uomini verranno accresciute, e che un numero assai grande di persone (a cominciare dal nostro tempo) si eleverà fino alla visione del Cristo; la fede, che fino ad ora è legittimamente esistita nel mondo, verrà sostituita da quello che si può chiamare un vedere il Cristo.

Nel corso delle conferenze sarà ora nostro compito spiegare ulteriormente come dal modo abituale dell'esperienza del Cristo (quale esperienza di sentimento) la via si apra del tutto naturalmente a quella che si può chiamare l'iniziazione cristiana. Nei prossimi giorni parleremo con maggior precisione dello sviluppo dell'iniziazione cristiana, e dovremo caratterizzare più da vicino la natura dell'evento del Cristo. In questi giorni dovrà cioè affacciarsi all'anima nostra un'immagine dell'iniziazione cristiana, di quale fu l'evento del Cristo dal battesimo di Giovanni fino al compimento del mistero del Golgota.

Dal riassunto delle considerazioni fatte sino ad ora potrà sorgere la domanda del tutto giustificata: quale è in effetti il rapporto del cristianesimo esteriore, dell'evoluzione cristiana quale ci si palesa nella storia del mondo, con l'evento stesso del Cristo? A ognuno che sia nel presente con la sua coscienza, che non abbia attraversato alcuna speciale esperienza di sentimento di genere mistico, o che non abbia superato gli stadi iniziali dell'esoterismo, deve sembrare strano che un ben determinato genere di esperienza animica, vale a dire l'esperienza interiore del Cristo, debba essere in tal modo dipendente da un fatto storico, cioè dagli eventi di Palestina, del Golgota; e che per una tale anima prima non fosse possibile quel che più tardi lo è diventato grazie a quegli eventi.

Di quel fatto le guide dei primi cristiani e anche i primi cristiani stessi avevano una ben precisa coscienza; servirà anzi di buona preparazione per i prossimi giorni esaminare oggi l'aspetto che tutto ciò aveva nelle anime dei primi cristiani.

Si potrebbe facilmente credere (e tale opinione è andata più

tardi diventando sempre più ortodossa e unilaterale), che gli uomini dei tempi prechristiani fossero radicalmente differenti da quelli dei tempi postchristiani. Che tale opinione sia unilaterale lo si può già rilevare dalle parole di Agostino*: «Quella che ora si chiama religione cristiana esisteva già presso gli antichi e non mancava agli inizi del genere umano; quando Cristo apparve nella carne, la vera religione, già prima esistente, ebbe il nome di cristiana». Al tempo di Agostino si era dunque già coscienti che non vi era una radicale differenza fra i tempi prechristiani e quelli postchristiani, come si ritiene nell'ortodossia e nel fanatismo. Anche Giustino martire*, nei suoi scritti, fa una dichiarazione del tutto singolare. Riconosciuto anche dalla Chiesa come martire e Padre della Chiesa, egli si dilunga sulle relazioni esistenti fra Socrate, Eraclito e il Cristo. Veramente Giustino vede ancora con una certa limpidezza nel Cristo quel che ieri abbiamo descritto come il nesso del Cristo stesso con Gesù di Nazareth; di conseguenza sviluppa anche la sua idea dell'Entità-Cristo. Secondo il suo tempo egli dice quel che anche oggi possiamo ripetere con le medesime parole: il Cristo, ossia il Logos, era incorporato nell'uomo Gesù di Nazareth. Si chiede poi se il Logos non fosse presente anche in insigni personalità dei tempi prechristiani, se nei tempi prechristiani il Logos fosse davvero del tutto estraneo all'uomo. Alla domanda Giustino martire risponde di no, che non era affatto così. Socrate ed Eraclito erano certo uomini in cui il Logos viveva, ma essi non lo possedevano completamente; soltanto attraverso l'evento del Cristo è diventato possibile che l'uomo sperimenti in sé il Logos interamente, nella perfetta sua figura originaria.

Da questi passi di una simile personalità, riconosciuta assolutamente come un Padre della Chiesa, sappiamo anzitutto che i primi cristiani erano a conoscenza di ciò «che sempre era stato», come dice Agostino, ma che in più alta forma è penetrato nell'evoluzione terrestre per mezzo del mistero del Golgota. Inoltre ci vien data dai primi secoli cristiani una risposta alla domanda che oggi noi stessi abbiamo dovuto formulare. Anche gli uomini che erano ancora vicini all'evento del Golgota, come

Giustino martire, e che conoscevano ancora molto della natura di uomini lontani da loro soltanto di pochi secoli, come Eraclito e Socrate, pensavano a quel tempo che anche un uomo come Socrate, sebbene sperimentasse in sé il Logos, nondimeno non lo aveva potuto sperimentare in sé compiutamente nella sua forma più intensa. Questo giudizio è importante, perché in certo qual modo ci mostra che si sentiva allora veramente, anche astraendo dall'evento del Golgota, che fra i secoli prechristiani e quelli postchristiani vi era qualcosa che differenziava gli uomini prechristiani da quelli postchristiani. In certo modo anche altre cose ce ne potrebbero dare innumerevoli prove, ma comunque si può documentare storicamente che nei primi secoli vi era la coscienza che la natura umana si era modificata, aveva assunto un altro carattere. Se nel terzo secolo postchristiano si guardava indietro agli uomini del terzo secolo prechristiano ci si poteva dire che per quanto profondamente essi potessero penetrare a loro modo nei segreti dell'esistenza, quello che era possibile si verificasse nell'uomo postchristiano non lo era per loro. Quel che dunque Giovanni Battista diceva: "trasformate la vostra concezione del mondo, la vostra opinione del mondo, perché i tempi sono cambiati!" e quel che la scienza dello spirito attesta, è avvenuto con forza e intensità davvero nei primi secoli postchristiani. Dobbiamo chiaramente renderci conto che, volendo comprendere l'evoluzione dell'umanità, bisogna abbandonare l'antica opinione che l'uomo sia sempre stato come è oggi; a parte il fatto che non si potrebbe allora dare senso alcuno alla reincarnazione, bisogna pur dire che da tutto quanto ci viene trasmesso e anche mostrato dalla scienza dello spirito, gli uomini dei tempi passati veramente avevano ciò che ora risiede soltanto nel subconscio, e cioè una certa chiaroveggenza; essi discesero poi dal culmine della chiaroveggenza e il punto più profondo di quell'evoluzione discendente, in cui svilupparono le forze che celarono le antiche forze chiaroveggenti, è nel tempo in cui si ebbe il mistero del Golgota.

In campo materiale gli uomini credono che una minima quantità di sostanza possa esercitare un'influenza sopra una grande

massa di liquido. Versando per esempio una goccia di una determinata sostanza in un certo liquido essa si spande nella materia liquida e la colora tutta. In campo materiale ognuno può persuadersene. È però impossibile comprendere la vita spirituale se quel che si rileva così facilmente in campo materiale non si rileva in quello spirituale. La nostra terra non è soltanto il corpo materiale che i nostri occhi vedono, ma ha un involucro spirituale. Come noi abbiamo un corpo eterico e un corpo astrale, così anche la nostra terra ha tali corpi superiori. E come una piccola quantità di sostanza si spande in un liquido, così anche ciò che irradia spiritualmente dall'azione del Golgota si è diffuso nell'atmosfera spirituale della terra, l'ha compenetrata e vi è rimasto da allora. Da quel tempo dunque fu trasmesso alla nostra terra qualcosa che prima non aveva. E siccome le anime non vivono semplicemente ovunque avvolte dalla vita materiale, ma sono invece come gocce che vivono nel mare della spiritualità terrena, così appunto gli uomini, fin da allora, sono immersi nell'atmosfera spirituale della nostra terra che è pervasa dall'impulso del Cristo. Prima del mistero del Golgota non era così, e questa è la grande differenza fra la vita prechristiana e quella postchristiana. Se non ci si può figurare che qualcosa del genere sia avvenuto nella vita spirituale, non si è arrivati al punto di poter veramente accogliere il cristianesimo come un fatto mistico il cui pieno significato può essere conosciuto e riconosciuto soltanto nel mondo spirituale.

Chi torna ad esaminare le dispute, in certo qual modo veramente poco edificanti, sulla natura e la personalità di Gesù di Nazareth e sull'essenza e l'individualità del Cristo, potrà sentire che, nelle concezioni profane gnostiche e mistiche dei primi secoli cristiani, coloro che meglio provvedevano alla diffusione del cristianesimo consideravano effettivamente il fatto mistico della cristianità con timoroso rispetto. Proprio nei primi maestri cristiani, sebbene nelle loro parole e nelle loro sentenze siano spesso molto astratti, si può chiaramente osservare come essi abbiano una timorosa venerazione per tutto ciò che in effetti è avvenuto per l'evoluzione del mondo grazie al cristianesimo. In

certo modo essi tornano sempre a ripetere che veramente il debole intelletto umano e le deboli forze del sentimento umano non arrivano a poter esprimere la straordinaria importanza e profondità di quel che è avvenuto con il mistero del Golgota. Questa incapacità di esprimere veramente le somme verità che si devono toccare pervade come un soffio magico i primi insegnamenti cristiani. Nella lettura di tali scritti questo appunto può essere un buon insegnamento anche per i nostri tempi. Da essi si può imparare a coltivare una certa modestia di fronte alle verità più elevate; se nel nostro tempo si coltiverà la necessaria modestia e umiltà di fronte a tutto ciò che ora, alla soglia di una nuova epoca cristiana, si può conoscere meglio che nei primi secoli cristiani, si arriverà a dire che sarà certo possibile conoscere molto di più, ma che chiunque voglia parlare oggi dei misteri del cristianesimo dovrebbe essere cosciente del fatto che quel che siamo capaci di dire oggi intorno alle verità dell'evoluzione dell'umanità riuscirà già imperfetto fra un tempo relativamente breve. Siccome a poco a poco vogliamo penetrare nelle caratteristiche più profonde del cristianesimo, è necessario fin da oggi rilevare come l'uomo debba comportarsi nella propria interiorità di fronte al mondo spirituale, se vuole accogliere o magari diffondere le verità che ci possono affluire dal secolo diciannovesimo e dal principio del ventesimo.

Anche se non si parla molto del concetto della grazia, è necessario che la si coltivi però praticamente. Ogni occultista è oggi convinto che il concetto della grazia deve far parte integrale della pratica interiore della sua vita in un modo del tutto speciale. Che cosa significa?

Significa che oggi, indipendentemente dai Vangeli e da qualsiasi tradizione, si possono investigare le verità più profonde, in quanto esse si riconnettono al cristianesimo. Però quanto è collegato con una determinata brama di conoscenza, con un'avidità di arrivare al più presto possibile a una certa quantità di nozioni, sebbene non conduca del tutto all'errore, pure certo condurrà a un'alterazione della verità. Chi dunque volesse dirsi che con la sua preparazione occulta deve chiarire per esempio l'interpreta-

zione da darsi al contenuto delle Epistole di Paolo o del vangelo di Matteo, e credesse poterne venire a capo in un determinato tempo, si sbaglierebbe di sicuro. Si possono certo penetrare umanamente questi documenti, ma oggi non può essere conosciuto tutto ciò che da essi si può sapere. A questo proposito vi è una massima aurea per l'investigatore occulto: aver pazienza e aspettare, perché non si deve voler arrivare alle verità per mezzo nostro, ma aspettare finché esse arrivino a noi. Qualcuno si sentirà così capace di riconoscere qualche passo delle Epistole di Paolo, perché esse appunto coincidono con quanto il suo sguardo chiaroveggente ha potuto vedere nel mondo spirituale; se però nello stesso momento volesse interpretare qualche altro passo, anche quello immediatamente successivo, non vi riuscirebbe. Oggi è necessario frenare questa avidità di conoscenza. Bisogna piuttosto dire: la grazia mi ha largito un dato numero di verità; aspetterò con pazienza che altre mi affluiscano. Oggi veramente un atteggiamento passivo di fronte alle verità è più necessario di quanto non lo fosse venti anni fa. È necessario affinché i nostri sensi spirituali maturino completamente e permettano alle verità di penetrare in noi nella loro giusta forma. È un insegnamento pratico per le indagini nei mondi spirituali, soprattutto per l'evento del Cristo. È certo un errore credere di potersi impossessare di quel che deve invece fluire passivamente. Dobbiamo infatti essere coscienti che raggiungeremo quel che dobbiamo essere soltanto in quanto le potenze spirituali ci giudichino degni di arrivarci. Tutte le meditazioni e le contemplazioni che possiamo fare sono dirette in ultima analisi ad aprirci gli occhi, non a farci impossessare di verità che devono fluirci e che non dobbiamo rincorrere.

Il nostro tempo è in certo qual modo maturo perché quelli che, attraverso la passività nell'evoluzione della loro anima, sviluppando nel modo caratterizzato una disposizione alla dedizione (e con altra disposizione dell'anima non si penetra nei mondi spirituali) intendano quel che prima è stato detto e che è il culmine delle nostre considerazioni, e cioè che dall'evento verificatosi sul Golgota è fluita come una goccia di sostanza spiritua-

le. Le anime oggi sono pronte a intenderlo. Non si avrebbe molto di quel che i nuovi tempi ci hanno apportato, se le anime non avessero voluto maturare in questo modo. Basta solo richiamare l'attenzione su un punto: se l'anima di Richard Wagner non si fosse maturata in un dato modo passivo, se in certo qual modo non avesse intuito il mistero del Golgota e ciò che da questo fluiva stilla a stilla nell'atmosfera spirituale dell'umanità terrestre, non avremmo potuto avere il *Parsifal*. Lo si può leggere in Richard Wagner, là dove parla sul significato del sangue di Cristo*. Ai nostri tempi si possono trovare molti spiriti simili; essi ci mostrano come ciò che si libra nell'atmosfera venga afferrato dalle anime e penetri in esse.

La scienza dello spirito esiste proprio affinché veramente molte anime, più di quanto esse stesse non sappiano, abbiano oggi la possibilità di ricevere dal mondo spirituale le influenze che abbiamo descritto; ma è necessario che questo venga loro facilitato per mezzo della comprensione del mondo spirituale. Alla scienza spirituale non perviene nessuno col cuore immaturo, nessuno senza un'aspirazione più o meno sincera a riconoscere qualcosa di quel che appunto è stato esposto. Può darsi che molti vengano spinti verso il movimento scientifico spirituale dalla curiosità o da qualcosa di simile. Chi penetra in esso con cuore sincero sente l'aspirazione ad aprire la sua anima a quello che si prepara nella prossima epoca evolutiva dell'umanità a partire dal nostro tempo. La scienza dello spirito occorre oggi agli uomini, perché le anime diventano nuovamente diverse da quello che erano ancora poco tempo addietro. Le anime subiranno un grande cambiamento nel tempo in cui si verificò l'evento del Golgota, e così pure subiranno un grande cambiamento nel nostro millennio e nei successivi. Il sorgere della scienza dello spirito antroposofica è connesso col fatto che le anime, sebbene non ne abbiano chiara coscienza, sentono però confusamente che nel nostro tempo avviene qualcosa di simile. Per questa ragione è diventato necessario proprio quello che è stato iniziato sulla base dell'evoluzione antroposofica, e cioè una determinata spiegazione delle basi profonde dei Vangeli. Se per leale

sentimento interiore ci si può convincere che nell'evento del Cristo, quale ieri è stato esposto, vi è qualcosa di vero, si comprenderà che cosa è avvenuto per l'interpretazione dei Vangeli; si comprenderà cioè che la nostra interpretazione antroposofica dei Vangeli si differenzia molto dalle altre esposizioni dei Vangeli forniteci finora nei secoli passati. Basta infatti prendere i cicli di conferenze pubblicati e ricordare le conferenze che si riferiscono ai Vangeli, per vedere che ovunque sono stati rintracciati i veri significati che non possono più apparire se ci si basa soltanto sul testo esistente dei Vangeli.

Questo significa in breve che sulla base delle traduzioni oggi esistenti dei Vangeli l'uomo non può più arrivare a quello che in effetti i Vangeli vogliono indicare, perché in certo qual modo, come esse si trovano oggi, non sono più utilizzabili. Che cosa dunque è successo nella spiegazione dell'evento del Cristo? e che cosa deve succedere?

A chi si avvicina per via antroposofica alla comprensione dell'evento del Cristo, deve riuscir evidente che i Vangeli furono scritti da persone che spiritualmente, con gli occhi spirituali, potevano contemplare l'evento del Cristo; essi non vollero dunque scrivere una biografia esteriore, ma presero gli antichi documenti delle iniziazioni (nel mio scritto *Il cristianesimo quale fatto mistico* questi nessi sono descritti più esaurientemente) e indicarono come ciò che era avvenuto nelle profondità dei misteri si era poi presentato con l'evento del Cristo sul piano della storia, grazie al concorso divino nell'evoluzione dell'umanità. Quello dunque che avveniva in piccolo nei misteri all'iniziando, a chi doveva essere iniziato, si è presentato sul grande piano della storia del mondo per l'entità che chiamiamo il Cristo, senza la preparazione necessaria per gli altri uomini, e senza la segretezza dei misteri. Ciò che prima doveva essere conosciuto nei più profondi santuari dei misteri solo attraverso gli occhi dei discepoli dei misteri stessi, si era svolto dinanzi agli occhi di tutti.

Questo i primi maestri cristiani sentivano con timorosa venerazione. Osservando ciò che i Vangeli dovevano essere, nei veri

maestri cristiani sorgeva il sentimento di non essere degni di affernarne il vero nòcciolo, il loro vero significato.

Il medesimo fatto ha provocato ancora qualcosa che è in relazione con la necessità d'interpretare oggi i Vangeli come avviene nella scienza dello spirito orientata antroposoficamente. Seguendo le spiegazioni esposte sui Vangeli* si sarà osservato che anzitutto esse non sono basate su quel che ci danno i libri tradizionali dei Vangeli, perché ciò che i Vangeli ci comunicano viene considerato in un primo tempo come del tutto incerto. Dalla lettura della cronaca dell'akasha viene rintracciata invece la scrittura spirituale, quale è stata descritta da chi in autonomia poteva leggere nello spirito. Esaminando chiaroveggentemente qualsiasi passo, solo dopo si vede nella corrispondente spiegazione la frase della tradizione quale si trova nei libri; viene poi investigato se e quanto essa si armonizzi con la forma che può venir ristabilita dalla cronaca dell'akasha. Così il Vangelo di Matteo, quello di Marco e quello di Luca devono venire ristabili dalla cronaca dell'akasha. Soltanto il raffrönito della tradizione con le forme originarie ci mostra come questo o quel passo vada letto; ogni tradizione che poggi soltanto sul senso letterale deve sbagliar strada e cadere nell'errore. Nell'avvenire i Vangeli dovranno essere non soltanto spiegati, ma ricostruiti nel vero loro aspetto originario. Se qualcuno volge allora lo sguardo su quel che viene così ristabilito, non può più dire che potrà essere vero o non vero perché, quando verrà mostrata la concordanza, risulterà evidente che soltanto la lettura della cronaca dell'akasha può darci la garanzia del testo giusto dei Vangeli. Allora essi ridiventeranno una prova che è giusto quel che vi è riportato. Questo è stato appunto mostrato in vari passi.

Eccone un esempio. Ci vien detto che quando il Cristo Gesù fu giudicato, gli venne posta la domanda se egli era un re mandato da Dio, o qualcosa di simile, e che egli avrebbe risposto al richiedente: «Tu lo dici!»* Chiunque rifletta onestamente su queste parole, e non voglia seguire i metodi d'interpretazione dei Vangeli dati dai professori attuali, dovrà dire che in effetti alla risposta del Cristo: «Tu lo dici» non si può annettere alcun

significato né di sentimento né di intelletto poiché, se consideriamo la questione sotto l'aspetto del sentimento, dobbiamo chiedere perché Egli parli in modo così poco preciso da non poter capire che cosa voglia intendere. Se col «Tu lo dici» vuol intendere: «È così», la frase non ha senso, perché le parole del richiedente non sono un'affermazione, ma una domanda. In che modo tale risposta può essere sensata? Se si considera la questione dal punto di vista dell'intelletto, come credere che chi ci vien presentato come dotato di infinita saggezza possa scegliere tale formulazione per le sue risposte? Se però le parole vengono presentate come sono nella cronaca dell'akasha, esse ci danno un significato tutto diverso; nella cronaca dell'akasha non vi è infatti: «Tu lo dici», ma: «Tale risposta solo tu potresti dare»; vale a dire, se interpretiamo bene: «Alla tua domanda dovrei dare una risposta che un uomo non può mai dare riguardo a se stesso, ma che può essere data soltanto da chi gli sta di fronte. Non posso dire se sia vero o non vero: il riconoscimento di questa verità non è in me, bensì in te. Tu devi dirlo!» Allora soltanto la frase avrebbe un significato.

Ora si potrebbe dire che questo può o non può essere vero. Certamente, volendo giudicare in modo astratto si avrebbe ragione. Se però si considera tutta la scena e ci si chiede se si può comprendere meglio quel che vi è detto accettando l'interpretazione fornita dalla cronaca dell'akasha, allora ognuno vedrà che questa scena non si può intendere in altro modo. Ci si dirà allora che l'ultimo trascrittore o traduttore di questo passo non ha più compreso quel che scriveva, perché era troppo difficile, e che quindi ha scritto un'inesattezza. Chi sa quante cose vengono trascritte inesattamente nel mondo non potrà più meravigliarsi che si tratti qui di una riproduzione inesatta. Come negarci dunque il diritto ora, all'inizio di una nuova epoca dell'umanità, di ricondurre i Vangeli alla loro forma primitiva mostrataci dalla cronaca dell'akasha?

Come stiano le cose risulta chiaramente, e lo si può perfino dimostrare per la via storica esteriore, esaminando a questo riguardo il Vangelo di Matteo. Basta riflettere sulla storia. Quel

che di meglio è stato detto sulla creazione del Vangelo di Matteo si trova nel terzo volume della *Dottrina segreta* della Blavatsky*, purché lo si sappia apprezzare e giudicare correttamente.

Dagli scritti di Gerolamo, un padre della Chiesa, vissuto verso la fine del quarto secolo, si rileva, come si può senz'altro confermare per mezzo della ricerca scientifica occulta, che il vangelo di Matteo era stato scritto originariamente in ebraico, e che la copia (oggi si direbbe l'edizione di quel Vangelo) che egli poté vedere era scritta nella lingua originaria con caratteri ebraici ancora accessibili, ma non era più l'ebraico abituale del suo tempo. Come se un poema dello Schiller venisse scritto per così dire con lettere greche, così dunque la copia che il padre della chiesa Gerolamo poté vedere era scritta nella lingua in cui il vangelo di Matteo era stato originariamente redatto, ma non con i caratteri di quella lingua, bensì con altre lettere. Gerolamo aveva avuto l'incarico dal suo vescovo di tradurre per i suoi cor- religionari il vangelo di Matteo. Egli esegui però la traduzione in modo veramente strano. Anzitutto ritenne che fosse pericoloso tradurre il vangelo di Matteo tale quale era, perché conteneva comunicazioni che quelli che l'avevano fino ad allora posseduto come loro scritto sacro volevano nascondere al mondo profano. Inoltre riteneva che quel Vangelo, tradotto quale era, anziché edificare avrebbe solo esercitato opera distruttiva. Che cosa fece dunque Gerolamo? Omise le cose che, secondo le sue idee e quelle della Chiesa di allora, avrebbero potuto esercitare un'azione distruttiva, e le sostituì con altre. Dai suoi scritti rileviamo anche qualcosa di più grave: Gerolamo sapeva cioè che non si poteva comprendere il vangelo di Matteo se non si era iniziati in determinate cose occulte, ed egli riconosceva di non appartenere a tale categoria. Questo significa dunque che ammetteva di non comprendere il vangelo di Matteo. Nondimeno lo tradusse. Abbiamo dunque il vangelo di Matteo nella versione di uno che non lo comprendeva, ma che si è poi talmente abituato a quella sua forma, da dichiarare più tardi eresia tutto ciò che si pensava sul vangelo di Matteo e che non vi fosse contenuto. Questi sono tutti fatti assolutamente veri.

Quel che anzitutto ora ci interessa e che dobbiamo rilevare, è sapere perché coloro che nei primissimi tempi del cristianesimo si attenevano principalmente al vangelo di Matteo, lo abbiano comunicato soltanto a chi era iniziato sul significato occulto di determinate cose.

Per comprenderne la ragione, occorre un po' familiarizzarsi per via scientifico-spirituale col carattere generale dell'iniziazione. Ho già spesso trattato questo argomento nei suoi vari aspetti, e soprattutto ho detto che l'iniziazione, o il giungere per suo mezzo al conseguimento della forza chiaroveggente, conduce l'uomo ad acquistarsi alcune verità fondamentali sul mondo. Tali verità appaiono a tutta prima assurde alla coscienza ordinaria. Secondo quel che si può vedere nella vita quotidiana, di fronte alle massime verità la coscienza ordinaria può dire soltanto che sono paradossali. Ma non soltanto! Se le verità superiori, cioè quelle che sono accessibili agli iniziati, venissero a conoscenza del singolo impreparato, o perché le ha indovinate (e in un certo caso sarebbe possibile) o perché gli sono state comunicate quando ancora si trovava in condizioni d'imperfezione, anche se si trattasse delle verità più elementari, potrebbe- ro riuscire oltremodo pericolose per chi non è preparato. Anche se si riferissero a quanto di più puro e di più elevato vi è da dire sul mondo, esse eserciterebbero nondimeno un'influenza devastatrice sull'uomo stesso e sul suo ambiente. Chi possiede oggi le massime verità sa pure che non è la via giusta, per esempio, quella di chiamare a sé qualcuno e di comunicargli i segreti maggiori del mondo. Le verità più elevate non possono essere comunicate a voce, così che una bocca le enunci e un orecchio le ascolti. Per comunicare le verità maggiori occorre invece che chi vuol diventare discepolo venga lentamente e gradatamente preparato, e che questa preparazione avvenga in modo che l'ultima conclusione, la comunicazione degli arcani, non si verifi- chi dalla bocca all'orecchio, ma che a un determinato momento, per virtù della preparazione, il discepolo arrivi al punto che il segreto, il mistero, sorga davanti a lui: non occorre così che venga pronunziato da una bocca, non occorre che venga udito da

un orecchio. Deve nascere nell'anima, per virtù di quel che si è svolto fra maestro e scolaro. Né vi è mezzo alcuno per strappare gli ultimi segreti a un iniziato perché nessuno, con nessun mezzo del piano fisico, può essere costretto a tradire con la sua bocca qualcosa dei segreti superiori. Del resto, anche se a qualcuno non maturo venissero comunicati oralmente alcuni dei segreti superiori che devono nascere spontanei dall'anima, ciò riuscirebbe nefasto anche a chi li comunica, perché resterebbe per il rimanente della sua incarnazione completamente in potere del suo ascoltatore. Questo però non può mai accadere se il maestro soltanto prepara, e il discepolo lascia che le verità gli vengano generate dall'anima.

Quando lo si sa, si comprende anche la ragione per cui il vangelo originario di Matteo non poteva senz'altro essere comunicato: gli uomini non erano maturi per quel che conteneva. Se neppure Gerolamo, padre della chiesa, era maturo, tanto meno lo erano gli altri. Per questo gli Ebioniti*, che erano originariamente in possesso di quelle comunicazioni, semplicemente non le comunicarono perché, se accolte da persone immature, sarebbero state talmente travisate che avrebbero appunto servito, come dice Gerolamo, non a edificare ma a demolire. Ora Gerolamo vedeva ciò, ma nondimeno acconsentì a comunicare il vangelo di Matteo al mondo in un determinato modo. Questo scritto è stato cioè comunicato al mondo in un determinato modo, e ha esercitato un'azione nel mondo. Se ci guardiamo attorno e osserviamo come esso abbia operato, le verità occulte ci permetteranno di comprendere molte cose. Sul terreno dell'occultismo chi potrebbe infatti ammettere che tutte le persecuzioni e cose simili, svoltesi nel mondo cristiano, possano riconnettersi al principio del Cristo Gesù stesso? Sul terreno dell'occultismo chi potrebbe fare a meno di dirsi che qui deve essere fluìo qualcosa nell'evoluzione esteriore che non era nel senso dell'evoluzione cristiana, che insomma qui deve esservi un gran malinteso?

Ieri abbiamo detto come nel campo del cristianesimo si debba parlare per esempio di Apollonio di Tiana; ci siamo fatta

un'idea della sua grandezza e importanza e lo abbiamo perfino detto iniziato. Se sfogliamo la letteratura cristiana antica, troviamo invece che ovunque gli vengono mosse accuse, come se tutto quel che fece e compì fosse stato compiuto sotto l'influenza del diavolo. Si tratta qui non soltanto di un malinteso, ma di quello che si può chiamare un travisamento della sua personalità e della sua azione. È solo uno fra le tanti. Lo comprendiamo soltanto se ci avvediamo che i Vangeli furono tramandati in un modo che dovette condurre a dei malintesi, e che attualmente, sul terreno dell'occultismo, abbiamo il compito di ritornare al vero senso del cristianesimo, contro il quale gli insegnamenti dei primi tempi commisero molti errori; ci riuscirà facile comprendere che il cristianesimo dovrà sperimentare il suo futuro in modo diverso dal passato. D'altra parte è stato detto che molto di quello di cui si è parlato poté veramente essere detto soltanto perché ci troviamo fra persone che hanno seguito la nostra evoluzione scientifica spirituale di questi ultimi anni, o che hanno la buona volontà di seguirla in avvenire, avendo sentimenti e disposizioni animiche che permettono a queste comunicazioni di agire sulle loro anime. Poiché in sostanza fra il mistero del Golgota e i nostri tempi le anime hanno attraversato almeno un'incarnazione di tirocinio, si può parlare oggi dei Vangeli senza tema di provocare danno.

Osserviamo così il fatto singolare che i Vangeli dovettero venir comunicati, ma che il cristianesimo poté essere compreso soltanto nella sua forma più imperfetta e che i Vangeli favorirono un metodo di ricerca per cui essa non riesce più a orientarsi fra quel che è storico e quel che non lo è; così che alla fine tutto può venir negato. Quella che è da vedere come la forma originaria del cristianesimo dovrà perciò penetrare nei cuori e nelle anime e creare una nuova forza, affinché ciò che ora verrà incontro agli uomini possa essere accolto da chi poté sentire degnamente gli avvenimenti dal battesimo di Giovanni fino all'evento del Golgota.

Un'interpretazione dell'evento del Cristo dal punto di vista occulto è anche una preparazione necessaria per le anime che

nel prossimo avvenire dovranno sperimentare il nuovo e che, con nuove facoltà, dovranno poter guardare nel mondo. L'antica forma dei Vangeli acquisterà il suo completo valore soltanto quando si imparerà a leggere grazie alla cronaca dell'akasha, che sola è capace di restituirglielo. Soprattutto l'intero significato dell'evento del Golgota non potrà essere completamente descritto che dalla ricerca occulta. Quel che può risultare alle anime umane da tale evento verrà riconosciuto soltanto quando, per mezzo della ricerca occulta, se ne scoprirà il significato originario. Nei prossimi giorni, per quanto sia possibile riuscirvi in un breve ciclo di conferenze, tenteremo di far luce su tutto ciò che l'anima umana può sperimentare in se stessa sotto l'influenza dell'impulso del Cristo, per elevarci poi a una conoscenza più profonda di che cosa avvenne in Palestina e sul Golgota; più profonda di quanto fino ad ora non sia stato possibile fare.

QUINTA CONFERENZA

Karlsruhe, 9 ottobre 1911

Se riflettiamo sul modo in cui dalle nostre conferenze risulta che l'impulso del Cristo vada considerato l'impulso che più profondamente è penetrato nei processi dell'evoluzione dell'umanità, troveremo anche senza dubbio naturale che sia necessario un certo impegno delle nostre forze spirituali proprio per intendere il completo significato e tutta l'estensione dell'impulso del Cristo. Molti commettono l'errore di dire che gli eventi più elevati del mondo debbano essere compresi con la massima facilità e che se qualcuno, per parlare delle sorgenti dell'esistenza, deve esprimersi in modo complicato, basta questa ragione per respingere le sue parole; dovrebbe infatti valere la massima che la verità deve essere semplice. In ultima analisi certamente essa è semplice, ma se vogliamo imparare a conoscere quel che vi ha di più alto a un determinato gradino, non è difficile rendersi conto che occorre prima seguire una via che ci permetta di comprenderlo. Così dovremo nuovamente raccogliere molti elementi per poterci orizzontare da un determinato punto di vista sulla completa grandezza e sull'intero significato dell'impulso del Cristo.

Basta esaminare le *Epistole* di Paolo (del quale sappiamo che cercò di incorporare appunto la parte soprasensibile dell'entità del Cristo nella cultura umana) per accorgersi ben presto che Paolo collegava per così dire l'intera evoluzione dell'umanità al concetto, all'idea del Cristo. Indubbiamente, se lasciamo agire su di noi le *Epistole* di Paolo, ci troviamo alla fine dinanzi a qualcosa che, per la sua straordinaria semplicità e per la penetrante profondità delle parole e delle frasi, esercita su di noi un'impressione importantissima. Ma questo avviene soltanto perché Paolo stesso, attraverso la sua iniziazione, si è sollevato a una semplicità che non può essere il punto di partenza della verità, ma la conseguenza, ma meta. Se vogliamo penetrare in

quel che in sostanza, con parole di monumentale semplicità, si trova espresso in Paolo sull'entità del Cristo, dovremo cercare di avvicinarci col nostro metodo antroposofico alla comprensione della natura umana, poiché proprio per il suo progresso evolutivo, sulla terra abbiamo avuto l'impulso del Cristo.

Consideriamo perciò quel che già sappiamo della natura umana, quale si presenta allo sguardo occulto. Dividiamo la vita umana nelle due parti che risultano rispetto al decorso del tempo: il periodo fra la nascita o la concezione e la morte, e il periodo che corre fra la morte e una nuova nascita. Se consideriamo anzitutto l'uomo quale ci si presenta nella vita fisica, sappiamo che lo sguardo occulto lo vede come una quadruplici unità, però in corso di evoluzione, costituita di corpo fisico, corpo eterico, corpo astrale e io. Sappiamo pure che per comprendere l'evoluzione umana occorre conoscere la verità occulta, e cioè che l'io, di cui si diventa coscienti nei sentimenti e nelle sensazioni se ci si astraе semplicemente dal mondo esteriore e si cerca di vivere in noi stessi, per lo sguardo occulto passa da incarnazione a incarnazione. Sappiamo però anche che in certo modo l'io è avvolto (sebbene "avvolto" non sia un termine giusto, per ora possiamo servircene) dalle altre tre parti costitutive della natura umana: corpo astrale, corpo eterico e corpo fisico. Del corpo astrale sappiamo che in un certo senso è un compagno dell'io attraverso le diverse incarnazioni. Sebbene durante il kamaloka gran parte del corpo astrale venga eliminata, nondimeno il corpo astrale ci rimane attraverso le incarnazioni come una specie di corpo di forze che riunisce quel tanto di progresso morale, intellettuale ed estetico che abbiamo accumulato in un'incarnazione. Il vero progresso viene riunito dalla forza del corpo astrale e trasportato da un'incarnazione nell'altra, per così dire connesso con l'io che, quale base eterna in noi, passa da incarnazione a incarnazione. Sappiamo inoltre che certo una gran parte del corpo eterico viene abbandonata subito dopo la morte, ma che nondimeno ce ne rimane un estratto che portiamo con noi da un'incarnazione all'altra. Succede che nei primi giorni immediatamente dopo la morte abbiamo una specie

di visione retrospettiva: ci appare come in un grande quadro la nostra passata vita e di quella visione retrospettiva prendiamo con noi la sintesi, l'estratto, quale risultato eterico. Il rimanente del corpo eterico ritorna al mondo eterico universale in una forma o nell'altra, a seconda dell'evoluzione della persona in questione. Se indirizziamo lo sguardo alla quarta parte costitutiva dell'entità umana, al corpo fisico, sembra anzitutto che esso semplicemente scompaia nel mondo fisico. Del resto si potrebbe dire che ciò può venir dimostrato anche esteriormente nel mondo fisico perché, per quel che si vede, il corpo fisico in un modo o nell'altro si dissolve. Il problema, e chiunque si occupi di scienza dello spirito dovrebbe porselo, è ora il seguente: tutto ciò che la conoscenza esteriore fisica ci può dire della sorte del nostro corpo fisico non è forse tutto *maya*? In sostanza la risposta non è tanto lontana per chi abbia incominciato a comprendere la scienza dello spirito. Quando si sia cominciata a comprendere la scienza dello spirito, si riconosce che tutto ciò che ci presenta l'apparenza sensibile è *maya*, illusione esteriore. Come ci si può attendere che sia realmente vero, nonostante l'apparenza, che il corpo fisico, abbandonato alla tomba o al fuoco, sparisce senza lasciar traccia di sé? Forse dietro alla *maya*, che appunto si palesa all'apparenza sensibile, si nasconde qualcosa di molto più profondo.

Ma procediamo oltre. Pensiamo che, per comprendere l'evoluzione della terra, dobbiamo conoscere le passate incarnazioni del nostro pianeta; dobbiamo studiare le incarnazioni di Saturno, del Sole e della Luna. Dobbiamo dire che come ogni singolo uomo, anche la terra ha attraversato le sue incarnazioni, e che il nostro corpo fisico è stato preparato nell'evoluzione umana fin dallo stato saturnio della terra. Mentre di corpo eterico, corpo astrale e io umani, nel senso odierno, non si può affatto parlare al tempo di Saturno, il germe per il corpo fisico viene invece già posto durante l'evoluzione di Saturno, viene in certo qual modo incorporato nell'evoluzione. Durante lo stato solare della terra quel germe viene trasformato, e in tale sua forma trasformata viene incorporato il corpo eterico. Durante lo stato

lunare della terra il corpo fisico viene nuovamente trasformato, e a lato del corpo eterico, che si presenta pure con forma modificata, gli viene incorporato il corpo astrale. Durante lo stato terrestre gli vien poi incorporato l'io. Se l'apparenza sensibile fosse giusta, dovremmo ora dire: ciò che ci venne incorporato durante lo stato saturnio, e che è diventato il nostro corpo fisico, viene semplicemente disiolto o bruciato negli elementi esteriori, dopo che attraverso milioni e milioni di anni, durante gli stati di Saturno, del Sole e della Luna, importantissimi sforzi sovrumani, cioè di entità divino-spirituali, furono fatti per produrre appunto il corpo fisico! Ci si presenterebbe il fatto strano che, attraverso quattro o anche tre gradini planetari (Saturno, Sole e Luna), un'intera schiera di spiriti lavori alla produzione di un elemento cosmico, quale il nostro corpo fisico, affinché esso, durante lo stato terrestre, sia destinato a sparire ogni volta che un uomo muore. Sarebbe uno strano spettacolo se avesse ragione la maya, e l'osservazione esteriore non conosce che questa.

Ora chiediamoci: la maya può forse aver ragione?

A tutta prima sembra indubbiamente che in questo caso la conoscenza occulta le dia ragione perché, strano a dirsi, l'osservazione occulta sembra concordare in questo caso con la maya. Se ricordiamo quel che ci viene descritto dalla conoscenza spirituale sull'evoluzione dell'uomo dopo la morte, vedremo che in effetti in tale descrizione non viene quasi tenuto conto del corpo fisico. È detto che il corpo fisico viene deposto, abbandonato agli elementi della terra. Poi si parla del corpo eterico, del corpo astrale e dell'io, e non viene ulteriormente considerato il corpo fisico; sembra quasi che per il silenzio della conoscenza spirituale si dia ragione alla conoscenza della maya. Così sembra, e in certo modo è giusto che la scienza dello spirito parli così, per la semplice ragione che il resto deve essere lasciato alle considerazioni più profonde della cristologia perché, nei riguardi del corpo fisico, non possiamo affatto parlare giustamente di quello che trascende la maya, se l'impulso del Cristo, e tutto ciò che vi si riconnette, non viene prima sufficientemente spiegato.

Se osserviamo anzitutto il corpo fisico quale esso si presenta alla coscienza umana in momenti decisivi, ci risulta qualcosa di molto singolare. Osserviamo ora la coscienza di tre popoli diversi, tre forme di coscienza umana, e vediamo quale coscienza essi abbiano avuto appunto in epoche decisive dell'evoluzione dell'umanità, riguardo a tutto ciò che è connesso col nostro corpo fisico. Cominciamo con i Greci.

Sappiamo che i Greci sono il popolo importante che svolse il periodo giusto della sua evoluzione nel quarto periodo di civiltà postatlantica. Sappiamo che il quarto periodo inizia per noi a un dipresso col settimo, ottavo e nono secolo prima della nostra era, e termina nel tredicesimo, quattordicesimo e quindicesimo secolo della nostra era, cioè dopo l'evento di Palestina. Si può senz'altro avvalorare con facilità quel che è stato appena detto riguardo a questo periodo con le comunicazioni, le tradizioni e i documenti esteriori. Vediamo che le prime notizie appena un po' chiare sulla Grecia risalgono soltanto al sesto e settimo secolo prima della nostra era, mentre ci pervengono notizie leggendarie da tempi anche più remoti. Sappiamo però anche che quel che forma la grandezza del periodo storico greco proviene ancora da tempi antecedenti, quando appunto si svolgeva anche in Grecia il terzo periodo di civiltà postatlantica. Così le ispirazioni di Omero risalgono ai tempi che precedettero il quarto periodo postatlantico; ed Eschilo*, che visse in tempi così remoti tanto che molte delle sue opere sono andate completamente perdute, ci ricorda i drammi dei misteri di cui egli ci offre solo una eco. Così il terzo periodo postatlantico estende la sua influenza nel periodo greco, ma il quarto periodo di civiltà postatlantica si esprime appieno nella Grecia. Dobbiamo quindi dire che la mirabile civiltà greca è la più pura espressione del quarto periodo postatlantico. Un detto mirabile ci risuona dalla Grecia, parole che ci permettono di guardare a fondo nell'anima degli uomini che sentivano completamente nel senso greco. Ci risuonano le parole dell'eroe: «Meglio essere un mendicante sulla terra, che un Re nel regno delle ombre!»* Sono parole che rivelano sentimenti profondissimi dell'anima greca. Si potrebbe dire:

tutta la bellezza e la grandezza classiche per il perfezionamento dell'ideale umano nel mondo esteriore che ci sono rimaste dal periodo greco, risuonano in certo modo da quelle parole. Ricordando i tempi greci, ci fanno riflettere sul mirabile sviluppo del corpo umano nella ginnastica greca, nei grandi giochi della Grecia, nei giochi che attualmente, come in caricatura, vengono imitati soltanto da chi non intende affatto che cosa fu veramente la Grecia. Bisogna tener conto che ogni tempo deve avere i propri ideali se si vuol comprendere come quell'educazione del corpo fisico, quale si presenta nella sua forma sul piano fisico, fosse uno speciale privilegio dello spirito greco; e come inoltre l'espressione dell'ideale artistico plastico dell'uomo, l'importanza data alla figura umana nella scultura, dovesse essere a sua volta un privilegio della Grecia. Se inoltre osserviamo lo sviluppo della coscienza umana, come si manifesta per esempio in un Pericle, con la quale l'uomo tendeva a ciò che è universalmente umano, rimanendo d'altra parte solidamente piantato con i piedi sul terreno e sentendosi signore e re nell'ambito della sua città, se lasciamo agire su di noi tutto questo, dobbiamo dire che il vero amore era diretto alla forma umana quale si presentava sul piano fisico, e che anche l'estetica era rivolta al perfezionamento di quella forma. Dove era talmente amato e compreso quel che dell'uomo risiede sul piano fisico, ci si poteva abbandonare anche al pensiero: quando ciò che dà all'uomo questa bella forma sul piano fisico viene tolto alla natura umana, il residuo che rimane non può venir apprezzato quanto ciò che ci viene tolto dalla morte! Questo grande amore della forma esteriore conduceva di necessità a considerare con occhio pessimistico quel che rimane dell'uomo dopo aver varcato la porta della morte. Possiamo quindi comprendere bene l'anima greca se il medesimo occhio, che guardava con tanto amore la forma esteriore, si sentiva triste al pensiero che tale forma venisse tolta all'individualità umana e che essa proseguisse la sua vita senza quella forma. Prendiamo quindi quello che così ci è risultato, per ora solo dal lato del sentimento, e diciamo che in Grecia gli uomini amavano e apprezzavano soprattutto la forma esteriore

del corpo fisico e sentivano tutta la tristezza del suo tramonto nella morte.

Consideriamo ora un'altra coscienza che si sviluppò press'a poco contemporaneamente. Consideriamo la coscienza del Buddha che poi è passata da lui nei suoi seguaci. All'incirca abbiamo il contrario della Grecia. Basta ricordare l'essenza delle quattro grandi verità del Buddha: in esse ci vien detto che l'individualità umana viene portata dalle passioni in questa esistenza in cui si trova avvolta nella forma fisica esteriore. In che esistenza? In un'esistenza della quale l'insegnamento del Buddha dice: la nascita è dolore, la malattia è dolore, la vecchiaia è dolore, la morte è dolore. L'essenza del buddismo tende quindi a dire che, per mezzo di tutto quanto ci avvolge in un involucro corporeo, la nostra individualità, che con la nascita discende da altezze divine spirituali e a quelle risale nuovamente quando varchiamo la porta della morte, viene consegnata al dolore dell'esistenza, alla sofferenza dell'esistenza; per diventare liberi dall'esistenza esteriore e gettare l'involucro esteriore, in sostanza vi può essere solo un rimedio per gli uomini, quello espresso nelle quattro grandi sante verità del Buddha: trasformare l'individualità al punto che essa si trovi presto in condizioni di poter gettare via l'involucro esteriore. Qui dunque opera il sentimento opposto a quello sentito dai Greci. Quanto fortemente il greco amava e apprezzava l'involucro esteriore corporeo e sentiva con tristezza il suo abbandono, altrettanto poco il seguace del Buddha lo apprezzava e lo considerava come qualcosa di cui occorre spogliarsi al più presto. Da questo risultava che venisse osteggiata la tendenza all'esistenza, avvolta in un involucro corporeo.

Vediamo ora di penetrare più a fondo appunto nelle idee del Buddha. In esse ci si presenta quella che esiste nel buddismo come una specie di concezione teorica delle successive incarnazioni umane. Non si tratta di quel che una singola persona pensa della teoria del Buddha, ma piuttosto di ciò che è penetrato nella coscienza del buddista. Già spesso l'ho caratterizzato dicendo che la migliore occasione per sentire che cosa deve provare un

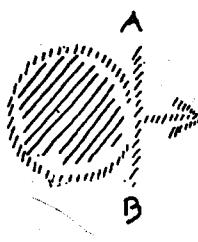
buddista circa le successive incarnazioni è di approfondire il discorso trāmandatoci fra il re Milinda e un saggio buddista*. Al re Milinda, arrivato in carrozza, viene insegnato dal saggio buddista Nagasena di pensare se la carrozza abbia qualcosa in più, oltre le ruote, il timone, la cassa, il sedile e così via. «Se sei venuto nella tua carrozza, o gran Re» dice il saggio Nagasena «pensa che tutto quanto hai dinanzi a te nella carrozza non sono altro che le ruote, il timone, la cassa, il sedile eccetera; nulla vi è oltre la parola che comprende le ruote, il timone, la cassa, il sedile e così via. Non puoi cioè parlare di una speciale individualità della carrozza, ma devi renderti conto che "carrozza" è una parola vuota, se pensi a qualcosa di diverso dalle sue parti». Il saggio Nagasena sceglie anche un altro paragone per il re Milinda: «Osserva la mandorla che cresce sull'albero e considera che da un altro frutto era stato preso il seme che è stato posto nella terra a imputridire; che da esso è cresciuto l'albero e quindi il frutto, la nuova mandorla. Puoi tu dire che il frutto sull'albero abbia qualcosa di comune, oltre il nome e la forma esteriore, con il frutto che era stato preso come seme e posto nella terra a imputridire?». Nagasena intende dire che l'uomo ha altrettanto in comune con l'uomo delle sue precedenti incarnazioni, quanto la mandorla sull'albero con l'altra mandorla che era stata posta quale seme nella terra. Chi credesse che l'uomo che ci si presenta e che viene portato via dal soffio della morte sia qualcosa d'altro che nome e forma, penserebbe il falso, quanto chi nella carrozza, nel nome carrozza, credesse contenuto qualcosa di diverso dalle sue parti: ruote, timone, e così via. Dalla precedente incarnazione non passa nella nuova quel qualcosa che l'uomo chiama il suo io.

Questo è importante e va sempre ripetuto: non si tratta di interpretare in un modo o nell'altro questa o quella parola del Buddha, ma di osservare come il buddismo abbia agito nella coscienza del popolo e che cosa ha dato alle anime. Quel che ha dato alle anime viene espresso in modo chiarissimo e significativo nel paragone che il saggio buddista fa al re Milinda. Di quello che noi chiamiamo io e di cui diciamo che viene anzitut-

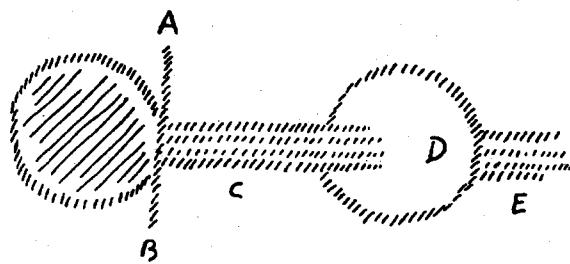
to sentito e percepito dall'uomo quando riflette sulla propria interiorità, il buddista dice: in conclusione è qualcosa che scorre e che appartiene alla maya come tutto il resto, qualcosa che non passa da un'incarnazione nell'altra.

Già una volta ho detto che un saggio cristiano, per fare un parallelo col saggio buddista, avrebbe parlato diversamente al re Milinda. Il saggio buddista diceva al Re: «Osserva la carrozza con le ruote, il timone e così via; sono parti della carrozza, e oltre ad esse la carrozza non è che nome e forma; nella carrozza, con il nome di carrozza, nulla ti vien dato di reale; se vuoi arrivare al reale devi nominare le parti». Nel medesimo caso il saggio cristiano avrebbe parlato nel modo seguente: «O saggio re Milinda, tu sei venuto adesso in carrozza. Osservala: vi puoi scorgere solamente le ruote, il timone, la cassa e così via. Ma ti chiedo ora se puoi essere condotto qui dalle sole ruote, se puoi essere condotto qui solo dal timone, se puoi essere condotto qui solo dal sedile. Tu non puoi dunque esser condotto qui su nessuna delle singole parti della carrozza. In quanto parti, esse formano la carrozza, ma sulle parti non puoi venir condotto qui. Se l'insieme delle parti forma la carrozza, occorre però qualcosa oltre ad esse; per la carrozza occorre cioè il ben determinato pensiero che lega fra loro ruote, timone, cassa e così via. Il pensiero della carrozza è qualcosa di assolutamente necessario; non lo puoi vedere, ma lo devi pur riconoscere». Il saggio sarebbe poi passato all'uomo e avrebbe detto: «Del singolo uomo puoi vedere soltanto il corpo esteriore, le sue azioni e le sue esperienze animiche; in lui vedi altrettanto poco il suo io, quanto vedi il nome carrozza nelle sue singole parti. Ma come vi è qualcosa del tutto diverso nelle parti, e cioè quel che ha potuto condurti qui, così pure nell'uomo, in tutte le sue parti, vi è qualcosa del tutto diverso che forma appunto l'io. L'io è qualcosa di reale, di soprasensibile, che passa da incarnazione a incarnazione».

Come dobbiamo raffigurarci a un dipresso lo schema della dottrina buddistica della reincarnazione, conformemente alla sua pura teoria?



Con il cerchio vogliamo indicare la comparsa di un uomo fra nascita e morte. Poi l'uomo muore. Il momento della sua morte viene indicato con la linea AB. Che cosa rimane di tutto ciò che è racchiuso nell'esistenza attuale fra nascita e morte? Rimane una somma di cause, i risultati delle azioni, tutto ciò che l'uomo ha fatto di buono o di cattivo, di bello o di brutto, di abile o di stolto. Quel che rimane continua ulteriormente la sua azione come causa, e forma un nucleo di cause C per l'incarnazione successiva. Attorno a questo nucleo di cause si organizza nella



successiva incarnazione D un nuovo involucro corporeo che sperimenta nuovi fatti e nuove esperienze conformemente al passato nucleo di cause. Di queste esperienze rimane per la successiva incarnazione nuovamente un nucleo di cause E che include quel che in essa deriva dalla precedente incarnazione, e poi quello che vi si aggiunge di completamente indipendente durante questa incarnazione, in modo da formare a sua volta il nucleo di cause per l'incarnazione successiva e così di seguito. In altre parole, ciò che passa attraverso le incarnazioni si esau-

risce in cause ed effetti che, senza che un io comune tenga insieme le incarnazioni, estendono la loro azione da un'incarnazione all'altra. Se dunque in questa incarnazione mi denomino "io", non è perché il medesimo io già esistesse nell'incarnazione precedente; della incarnazione precedente vi sono infatti solo i risultati karmici; quello che chiamo il mio io è soltanto una maya dell'attuale incarnazione.

Chi conosce veramente il buddismo lo deve rappresentare in questo modo, e deve rendersi conto che quello che noi chiamiamo io non trova affatto posto nel buddismo.

Esaminiamo ora quello che sappiamo dalla conoscenza antroposofica. Da che cosa l'uomo è in condizione di formare il suo io? A seguito dell'evoluzione terrestre. Soltanto nel corso dell'evoluzione terrestre l'uomo è arrivato a formare il suo io. Al corpo fisico, al corpo eterico e al corpo astrale si è aggiunto sulla terra l'io. Orbene, se ci ricordiamo di quanto è stato detto sulle fasi di evoluzione dell'uomo durante i periodi di Saturno, Sole e Luna, sappiamo che durante l'evoluzione lunare il corpo fisico umano non aveva una forma determinata, e che soltanto sulla terra acquisì tale forma. Di conseguenza parliamo anche dell'esistenza terrestre come dell'epoca in cui gli Spiriti della forma, per la prima volta, intervennero e trasformarono il corpo fisico in modo che ora esso ha la sua forma. Tale formazione del corpo umano fisico era però necessaria perché l'io potesse affermarsi nell'uomo, perché il corpo fisico terreno formato si contrapponesse alla terra fisica e offrisse una base per la nascita dell'io che conosciamo. Se vi riflettiamo non ci riuscirà difficile comprendere anche il seguito.

A proposito della valutazione data all'io presso i Greci, abbiamo detto che esso trova la sua espressione nella forma esteriore umana. Passiamo ora al buddismo e ricordiamoci che esso, con la sua conoscenza, vuol respingere e superare al più presto possibile la forma esteriore del corpo fisico umano. Vi è quindi ancora da meravigliarsi se nel buddismo non è affatto apprezzato quel che si lega alla forma del corpo umano? Quanto poco nell'intima essenza del buddismo viene apprezzata la

forma esteriore del corpo fisico, altrettanto poco viene apprezzata la forma esteriore che occorre all'io per arrivare all'esistenza; viene anzi completamente respinta. Il buddismo ha dunque perduto la forma dell'io come conseguenza della valutazione data alla forma del corpo fisico.

Vediamo così queste due correnti spirituali contrapporsi polarmente: la corrente greca, della quale sentiamo che valutava soprattutto la forma esteriore del corpo fisico quale forma esteriore dell'io, e il buddismo, il quale richiede che la forma esteriore del corpo fisico, con qualsiasi aspirazione all'esistenza, venga superata al più presto possibile, e che nella sua teoria ha perciò perduto completamente l'io.

Fra queste due opposte concezioni del mondo vi è quella antica ebraica, ben lontana dal dare così poco valore all'io come il buddismo. Basta ricordare che nel buddismo è eresia riconoscere la continuità di un io da una incarnazione all'altra. Ma l'antichità ebraica si attiene molto a quell'eresia. A nessun seguace dell'antichità ebraica sarebbe venuto in mente di credere che la scintilla divina vivente nell'uomo, a cui collegava il suo concetto dell'io, potesse andar perduta quando egli varca la soglia della morte. Se ci vogliamo render conto dell'atteggiamento dell'ebreo antico a questo riguardo, dobbiamo dire che egli si sentiva nella sua interiorità unito alla Divinità, intimamente unito; in certo qual modo sapeva di essere legato con i migliori fili della sua vita animica all'essere della Divinità. L'antico ebreo aveva dunque un concetto dell'io del tutto diverso da quello del buddista, ma d'altra parte anche molto diverso da quello del greco. Esaminando l'intera antichità si trova che la valutazione della persona e quindi anche la valutazione della forma umana esteriore, proprie dei Greci, non esistevano nell'antichità ebraica. Al greco sarebbe sembrata una vera assurdità il dire: «Non ti fare alcuna scultura, né immagine del tuo Dio»*. Non avrebbe compreso se qualcuno gli avesse detto di non farsi un'immagine del suo Zeus o del suo Apollo. Aveva infatti il sentimento che la forma esteriore fosse la cosa più nobile, e che il massimo onore che si potesse tributare agli dei fosse quello di

rivestirli della forma umana, da lui tanto apprezzata; nulla gli sarebbe sembrato più assurdo del comandamento: non ti fare alcuna scultura, né immagine di Dio. L'artista greco diede la propria forma umana anche ai suoi déi. Per diventare poi veramente quel che pensava di essere, cioè un'immagine della Divinità, egli si dava alla lotta, alla ginnastica e così via.

L'antichità ebraica aveva però il comandamento: «Non ti fare alcuna scultura, né immagine di Dio» perché l'antico ebreo non apprezzava la forma esteriore come i Greci, perché l'avrebbe considerata indegna dell'essere della Divinità. Per quanto dunque l'antico ebreo fosse lontano dal buddista, il quale avrebbe preferito abbandonare completamente la forma esteriore nel passaggio della morte, altrettanto era lontano dal greco. L'antico ebreo riteneva che tale forma esprimesse appunto i comandamenti, le leggi dell'Entità divina, e si rendeva conto che chi era veramente un uomo "giusto" trasmetteva alle successive generazioni, attraverso la discendenza, quanto aveva raccolto di giusto. Non l'estinzione della forma, ma la trasmissione della forma attraverso la discendenza era presente all'antico ebreo. La concezione dell'appartenente all'antico popolo ebreo si trovava come terza, nel centro, fra la concezione del buddista, che aveva perduto il valore dell'io, e quella del greco che vedeva nella forma corporea quanto vi è di più elevato, sentendo tristezza nella sparizione della forma corporea con la morte.

Così si contrapponevano le tre concezioni. Per comprendere meglio l'antichità ebraica dobbiamo renderci conto che per l'antico ebreo ciò che apprezzava come proprio io, in un certo senso era al contempo l'io divino. Iddio continuava a vivere nell'umanità, viveva nell'uomo. Nell'unione con Dio l'antico ebreo sentiva al contempo il proprio io. L'io che sentiva coincideva così con l'io divino; l'io divino lo portava ed era però anche attivo in lui. Se il greco diceva di dare un valore tanto grande al suo io da considerare con orrore che cosa sarebbe diventato dopo la morte, se il buddista diceva che la causa della forma esteriore umana doveva staccarsi il più presto possibile dall'uomo, il seguace dell'antichità ebraica diceva: sono unito a Dio, è il mio

destino, e finché sono unito con lui io porto il mio destino. Null'altro conosco che l'identificazione del mio io con l'io divino. In questo modo di pensare dell'antico ebraismo, in mezzo fra pensiero greco e buddismo, non vi è a priori, come in Grecia, la disposizione alla tragicità di fronte al fenomeno della morte, sebbene tale tragicità vi si trovi in modo indiretto. Se è conforme al sentimento greco quel che dice l'eroe: «Meglio essere mendicante sulla terra (cioè con la forma corporea umana) che re nel regno delle ombre», l'antico ebreo non avrebbe potuto dire altrettanto perché sapeva che, se nella morte la sua forma corporea si distaccava, egli rimaneva tuttavia unito con Dio; non poteva abbandonarsi a un atteggiamento tragico solo per il fatto della morte. Nondimeno, sebbene indirettamente, la tendenza alla tragicità esisteva nell'antichità ebraica ed è espressa nel racconto drammatico più mirabile che mai sia stato scritto nell'antichità, nel racconto di Giobbe.

In esso vediamo come l'io di Giobbe si senta attaccato al suo Dio, e si trovi in conflitto con lui, ma in modo diverso da quello dell'io greco. Ci viene raccontato come una disgrazia dopo l'altra piombi su Giobbe, sebbene egli sia cosciente di essere un uomo giusto e di aver fatto tutto quel che poteva per conservare il nesso del suo io con l'io divino. Mentre poi sembrava che la sua esistenza fosse benedetta e dovesse esserlo, il destino tragico piomba su di lui. È cosciente di non aver commesso alcun peccato; è cosciente di aver fatto quel che un giusto deve fare nei riguardi del suo Dio. Gli viene annunziato che le sue sostanze e i suoi averi sono rovinati e che è stata uccisa tutta la sua famiglia; allora anche lui stesso, il suo corpo fisico, la forma divina, viene afflitta dalla malattia e dalle calamità. Giace malato con la coscienza: quel che in me è in relazione con il mio Dio si è sforzato di essere giusto nei Suoi riguardi; il destino che mi è stato imposto da Dio è ciò che mi ha messo nel mondo. Pure le azioni di Dio mi hanno colpito così severamente! Al suo fianco la moglie lo incita con parole strane a rinnegare il suo Dio. Le parole sono tramandate correttamente e corrispondono appieno a quelle che ci riferisce la cronaca dell'akasha: «Rinne-

ga il tuo Dio poiché devi soffrire tanto e perché egli ti ha portato queste sofferenze, e muori!» Quale profondità infinita vi è in queste parole! Se perdi la coscienza del tuo nesso col tuo Dio, se esci dal nesso divino, ti stacchi come una foglia dall'albero, e il tuo Dio non ti può più castigare! La perdita del nesso con Dio è però al contempo la morte, perché fino a quando l'io si sente legato con Dio, la morte non può raggiungerlo. Deve prima strapparsi dal suo nesso con Dio, e allora soltanto può arrivare la morte. L'apparenza esteriore parla in modo che in sostanza tutto sembra contro Giobbe il giusto; sua moglie vede le sue sofferenze e gli consiglia di rinnegare Iddio e morire; i suoi amici vengono e dicono che deve aver commesso peccati, perché Iddio non castiga i giusti. Egli è però cosciente che, per quanto riguarda la sua coscienza personale, non ha commesso nessuna azione men che giusta. Di fronte a quello che gli si presenta nel mondo esteriore Giobbe si trova davanti a una tremenda tragedia, la tragedia di non poter comprendere tutta l'entità umana, quella di sentirsi legato con Dio, e di non capire come possa fluire da Dio quello che egli sperimenta.

Pensiamo ora al peso che preme con tutta forza sopra un'anima umana, e pensiamo che da quell'anima prorompono le parole tramandateci nel racconto di Giobbe: «So che vive il mio Redentore, so che di nuovo sarò rivestito delle mie ossa, della mia pelle, so che vedrò il mio Dio con il quale sono unito!» La coscienza dell'indistruttibilità dell'individualità umana prorompe, malgrado sofferenze e dolori, prorompe dall'anima di Giobbe, tanto forte era penetrata la coscienza dell'io nell'interiorità dell'antica religione ebraica. Ci si presenta proprio qualcosa di molto strano. «So che vive il mio Redentore» dice Giobbe: «So che di nuovo sarò rivestito della mia pelle e che vedrò con i miei occhi lo splendore del mio Dio!» Giobbe ricollega all'idea del Redentore il corpo esteriore, la pelle, le ossa e gli occhi che vedono fisicamente. È strano che ad un tratto, nell'antica coscienza ebraica che sta in mezzo fra la Grecia e il buddismo, si affacci la coscienza del significato della forma corporea fisica in relazione con l'idea del Redentore, diventata poi terreno e

base per l'idea del Cristo. Se osserviamo la risposta della moglie di Giobbe si chiariscono meglio tutte le parole di Giobbe: «Rinnega il tuo Dio e muori». Vale a dire: chi non rinnega il suo Dio, non muore. Ecco il significato di quelle parole. Ma che significa morire? Morire significa abbandonare il corpo fisico. La maya esteriore sembra dire che il corpo fisico passa negli elementi della terra e per così dire vi sparisce. Nella risposta della moglie di Giobbe vi è dunque il concetto: fai quello che occorre affinché il tuo corpo fisico spariscia. Né potrebbe significare altro, altrimenti le successive parole di Giobbe non avrebbero senso. Potremo afferrarle soltanto se comprendiamo la ragione per cui Dio ci ha posti nel mondo, vale a dire l'importanza del corpo fisico. Giobbe stesso dice, perché questo appunto è nelle sue parole: so perfettamente che non occorre che io compia quel che fa sparire completamente il mio corpo fisico, ciò che è solo apparenza esteriore. Vi è una possibilità che esso possa venir salvato, perché il mio Redentore vive, e posso esprimere soltanto con le parole: in avvenire avrò di nuovo ricomposte la mia pelle e le mie ossa e con i miei occhi vedrò lo splendore del mio Dio; potrò ricevere l'ordinamento del mio corpo fisico ma per questo occorre che io abbia la coscienza che il mio Redentore vive.

Nel racconto di Giobbe, si potrebbe dire, ci si presenta per la prima volta una relazione fra la forma corporea fisica (che il buddista vorrebbe abbandonare e che il greco vede distaccarsi provandone tristezza) e la coscienza dell'*io*. Ci si presenta per la prima volta l'aspettativa di una salvezza della forma fisica corporea, quale venne elaborata dalle gerarchie spirituali sull'antico Saturno attraverso Sole e Luna, fin sulla Terra; se tale forma deve essere conservata, se di essa si deve dire che quello che ci è dato nelle ossa, nella pelle, negli organi sensori, ha un risultato, si rende necessario aggiungere: «So che il mio Redentore vive».

Qualcuno potrebbe chiedersi, dopo quello che ora è stato detto, se non sia strano che in qualche luogo del racconto di Giobbe risulti che il Cristo risveglia i morti, salva la forma del

corpo che i Greci credevano sparisce. Vi si trova forse che, per l'evoluzione complessiva dell'umanità, non è vera, nel pieno senso della parola, la sparizione totale della forma corporea esteriore? sarà essa in qualche modo intessuta nell'intero processo di evoluzione dell'umanità? ha tutto ciò una funzione nell'avvenire, e dipende dall'entità del Cristo?

La domanda è posta, e occorre quindi ampliare quel che abbiamo finora udito dalla scienza dello spirito. Abbiamo udito che, quando varchiamo la porta della morte, conserviamo per lo meno il corpo eterico, mentre deponiamo completamente il corpo fisico, lo vediamo abbandonato agli elementi esterni. Ma la sua forma, che venne elaborata per milioni e milioni di anni, va perduta nella sua essenza o viene conservata in qualche modo?

Questa domanda va considerata come il risultato delle nostre osservazioni odiene; domani esamineremo il problema in quale relazione si trovi l'impulso del Cristo, per l'evoluzione dell'umanità, col significato del corpo fisico, tenuto conto che esso, durante l'intera evoluzione terrestre, è stato abbandonato alla tomba, al fuoco o all'aria, e che la conservazione della sua forma è necessaria per l'avvenire dell'umanità.

SESTA CONFERENZA

Karlsruhe, 10 ottobre 1911

Movendo dagli argomenti di cui ieri si è parlato, potremo avvicinarci alle questioni più importanti del cristianesimo e cercare di penetrare nella sua vera essenza. Vedremo che per questa via soltanto si può afferrare che cosa l'impulso del Cristo è diventato per l'evoluzione dell'umanità, e che cosa esso dovrà diventare nell'avvenire.

Quando la gente continua a ripetere che le risposte ai problemi più elevati non devono essere complicate, ma che in ultima analisi la verità deve essere presentata ad ognuno nel modo più semplice; quando si ricorda che per esempio l'apostolo Giovanni, nella sua tarda età, riassunse come in un estratto il cristianesimo con le parole di verità: «Figlioli, amatevi!», nessuno dovrà però trarre per proprio conto la deduzione di conoscere la natura del cristianesimo, la natura di ogni verità per gli uomini, e di esprimere semplicemente con le parole: «Figlioli, amatevi!» L'apostolo Giovanni, per poter esprimere semplicemente quelle parole, dovette prima soddisfare molte condizioni. Anzitutto sappiamo che soltanto al termine della sua lunga vita, al suo novantacinquesimo anno, egli espresse quella massima, e che perciò soltanto in quella sua incarnazione aveva acquistato il diritto di esprimere tali parole; con esse ci mostra così che quella massima, enunciata da un uomo qualsiasi, non avrebbe la medesima forza che ha, detta da lui. Ma egli raggiunse anche dell'altro. Sebbene la critica glielo contesti, egli è l'autore del Vangelo di Giovanni, dell'Apocalisse e delle Epistole di Giovanni. Dunque non ha sempre detto durante la sua vita: «Figlioli amatevi», ma scrisse un'opera che va considerata tra le più difficili dell'umanità: l'*Apocalisse*, e un'altra, il Vangelo di Giovanni, che penetra intimamente e nel modo più profondo nell'anima umana. Acquisì il diritto di dire tali parole attraverso una lunga vita e per quello che aveva fatto. Se qualcuno rivive una

tale vita e fa quel che egli fece, e poi dice come lui: «Figlioli amatevi», veramente nessuno troverà niente da ridire. Dobbiamo però renderci conto che argomenti riassunti in poche parole, per essere stati espressi in così poche parole, possono veramente avere un grande significato, ma possono anche non averne alcuno. Quando qualcuno enuncia senz'altro una massima, magari carica di profondo significato se ricollegata alle sue premesse, e crede così di aver detto molto, mi ricorda un governatore il quale, visitando una prigione, chiese ad un ladro ivi custodito perché avesse rubato; questi rispose: perché avevo fame. Certo il modo per rimediare alla fame è una questione già molto dibattuta. Il governatore di cui si parla disse comunque al ladro che egli non aveva mai sentito si dovesse rubare quando si aveva fame, ma che invece si doveva mangiare. Indubbiamente è una risposta giusta dire che non si deve rubare quando si ha fame, ma mangiare. Il punto è sapere se la risposta in questione si adatti alla situazione corrispondente perché, anche se la risposta è vera, non è detto che abbia importanza o valore per decidere la circostanza a cui si riferisce. Così lo scrittore dell'*Apocalisse* e del Vangelo di Giovanni può enunciare nella sua tarda età le parole «Figlioli amatevi» quale espressione dell'essenza del cristianesimo, mentre quelle medesime parole, dette da altri, possono suonare come una vuota frase. Dobbiamo dunque convincerci che occorre rintracciare fin da lontano le cose che ci possono condurre alla comprensione del cristianesimo, per poterle poi applicare alle verità più semplici della vita quotidiana.

Ieri abbiamo dovuto esaminare il grave problema di che cosa diventi per il pensiero moderno la parte della quadruplici entità umana che chiamiamo corpo-fisico. Vedremo come ciò a cui ieri è stato accennato riguardo a tre punti di vista, e cioè a quello della Grecia, a quello degli ebrei e a quello del buddismo, ci aiuterà ad arrivare alla comprensione della natura del cristianesimo. Quando esaminiamo il problema della sorte del corpo fisico, ci troviamo anzitutto di fronte a un quesito che occupa in effetti il centro dell'intera concezione cristiana del mondo;

veniamo infatti condotti niente di meno che al problema essenziale del cristianesimo, e cioè a come vada interpretata la resurrezione del Cristo, se dobbiamo ritenere che sia importante per la comprensione del cristianesimo comprendere il problema della resurrezione.

Per sapere se questo sia importante, basta ricordarsi di quel che sta scritto nella prima Epistola di Paolo ai Corinzi (15, 14-20)*:

«Se poi Cristo non è risuscitato, vana è dunque la nostra predicazione, vana è anche la vostra fede. Saremmo anche scoperti testimoni falsi di Dio perché abbiamo reso testimonianza contro Dio dell'aver lui risuscitato Cristo, mentre non lo avrebbe risuscitato, se i morti non risorgono. Se infatti non risorgono i morti, neppure Cristo è risuscitato. E se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede, siete tuttora nei vostri peccati; allora sono perduti anche quelli che in Cristo si addormentarono. Se in questa vita solamente speriamo in Cristo siamo i più miserabili di tutti gli uomini. Ora però Cristo è risuscitato da morte, primo fra quelli che son morti».

Dobbiamo osservare in proposito che il cristianesimo, quale si estese nel mondo, emana anzitutto da Paolo. Se abbiamo acquistato la capacità di prendere le parole sul serio, non ci è permesso di sorvolare su queste parole importanti di Paolo e di lasciare insoluta la questione della resurrezione. Che cosa dice infatti Paolo? Che tutto il cristianesimo in generale non avrebbe giustificazione, che l'intera fede cristiana non avrebbe senso, se la resurrezione non fosse un fatto reale. Questo dice Paolo, dal quale il cristianesimo ha preso le mosse come fatto storico. Con questo è detto nientedimeno che chi vuole rinunciare alla resurrezione deve rinunciare al cristianesimo nel senso di Paolo.

Osserviamo gli ultimi due millenni e chiediamo agli uomini del presente, conformemente alle condizioni che hanno preparato la civiltà attuale, quale atteggiamento debbono assumere in merito al problema della resurrezione. Non terrò conto per ora di quelli che addirittura negano del tutto Gesù; è infatti allora facilissimo venire a capo del problema della resurrezione; in

ultima analisi il modo più facile di rispondere è dire che Gesù non è affatto vissuto, che non occorre dunque rompersi la testa sul problema della resurrezione. Se dunque prescindiamo da costoro, ci rivolgeremo a quelli che per esempio verso la metà o l'ultimo terzo del secolo scorso adottarono le idee dei nostri tempi, nelle quali siamo ancora impigliati, per chiedere che cosa essi debbano pensare della resurrezione, sulla scorta di tutta la loro formazione. Se ci rivolgiamo a un uomo che ha esercitato grande influenza sul pensiero di persone che si considerano molto illuminate, e cioè a David Friedrich Strauss*, leggiamo nel suo scritto le seguenti parole su Reimarus, pensatore del secolo diciottesimo: «La resurrezione di Gesù è una vera parola d'ordine attorno alla quale non soltanto le diverse concezioni del cristianesimo, ma diverse concezioni del mondo e diversi gradini spirituali di evoluzione sono fra di loro in disaccordo». Quasi nel medesimo tempo leggiamo in una rivista svizzera le parole: «Appena mi potrò convincere della realtà della resurrezione del Cristo, di questo assoluto miracolo, rinnegherò la concezione moderna del mondo. Questo strappo a quella che ritengo l'inviolabilità dell'ordine della natura sarebbe uno strappo irrimediabile al mio sistema, al mio intero mondo di pensieri».

Chiediamoci quanti uomini del presente, i quali in base ai punti di vista attuali devono sottoscrivere queste parole e anche le sottoscriveranno, diremo che se dovessero riconoscere la resurrezione come fatto storico, rinnegherebbero tutto il loro sistema filosofico o ogni altro sistema, e chiediamoci come potrebbe adattarsi la resurrezione, come fatto storico, alla concezione del mondo dell'uomo moderno.

Ricordiamoci che già nella conferenza pubblica* abbiamo indicato che i Vangeli devono essere anzitutto considerati come scritti iniziatici. I fatti principali descritti nei Vangeli sono in ultima analisi fatti iniziatici, processi che prima si svolgevano nel luogo più segreto dei templi misteriosofici quando un discepolo, giudicato degno, veniva iniziato dallo ierofante. Un tale discepolo, dopo una lunga preparazione, attraversava una specie di morte e una specie di resurrezione; doveva attraversare anche

determinate situazioni di vita che si ripresentano nei Vangeli, per esempio l'episodio della tentazione, del monte degli Ulivi e simili. Questa è la ragione per cui anche le descrizioni degli antichi iniziati, che non vogliono essere biografie nel senso ordinario della parola, somigliano tanto alle storie dei Vangeli sul Cristo Gesù. Quando leggiamo la storia di Apollonio di Tiana, o quella del Buddha stesso o di Zarathustra, oppure la vita di Osiride, di Orfeo, quando leggiamo insomma la storia dei più grandi iniziati, spesso ritroviamo nella loro vita i medesimi tratti importanti che nei Vangeli ci vengono descritti per il Cristo Gesù. Se anche si deve ammettere che in questo modo si dovrebbero ricercare nelle ceremonie dell'iniziazione negli antichi misteri i prototipi dei processi importanti che ci vengono descritti nei Vangeli, d'altra parte ci risulterà evidente che i grandi insegnamenti della vita del Cristo nei Vangeli sono ovunque accompagnati da singoli particolari, che non vogliono soltanto essere una semplice ripetizione delle ceremonie dell'iniziazione, ma che ci indicano trattarsi di una descrizione diretta di fatti reali. Si deve pur dire che si riceve veramente un'impressione realistica del vangelo di Giovanni leggendo il passo seguente (Cap. 20, 1-17):

«Il primo giorno della settimana, Maria Maddalena andò al sepolcro, la mattina presto, mentre era ancora buio, e vide che dal sepolcro era stata tolta la pietra. Allora, di corsa si reca da Simon Pietro e dall'altro discepolo che Gesù amava e dice loro: "Hanno portato via dal sepolcro il Signore, e non sappiamo dove l'abbiano messo". Usò dunque Pietro con l'altro discepolo e andarono al sepolcro. Correvano tutt'e due insieme, ma quell'altro discepolo corse più svelto di Pietro e arrivò prima al sepolcro. E, chinatosi, vide le bende per terra, tuttavia non entrò. Arrivò intanto anche Simon Pietro, che lo seguiva; egli entrò nella tomba e vide le bende per terra, e il sudario, che era sul capo di Gesù non per terra con le bende, ma ripiegato, in un angolo a parte. Allora entrò dunque anche l'altro discepolo, che era giunto prima al sepolcro, e vide e credette. Infatti, non avevano ancora compreso la Scrittura, secondo la quale egli dove-

va risuscitare dai morti. I discepoli intanto se ne tornarono di nuovo a casa. Maria invece stava di fuori a piangere, vicino al sepolcro. Or, mentre piangeva, s'affacciò al sepolcro, e ci vide due angeli vestiti di bianco, seduti l'uno al capo e l'altro ai piedi, dov'era stato posto il corpo di Gesù. Ed essi le chiedono: "Donna, perché piangi?" Risponde loro: "Perché hanno portato via il mio Signore, e non so dove l'abbiano messo". Detto questo, si voltò indietro e vide Gesù in piedi, ma non lo riconobbe. Gesù allora le domanda: "Donna, perché piangi? chi cerchi?" E lei, pensando che fosse l'ortolano, gli dice: "Signore, se l'hai portato via tu, dimmi dove l'hai messo ed io lo prenderò!" Gesù allora la chiama: "Maria!" Essa, voltandosi, esclama in ebraico: "Rabboni!" che significa: Maestro! Gesù le dice: "Non mi toccare, perché non sono ancora asceso al Padre,... ».

Questa è una situazione descritta nei suoi particolari in modo che non manca quasi nulla se nella nostra immaginazione ce la volessimo rappresentare; per esempio, quando è detto che uno dei discepoli corre più presto dell'altro, che il sudario che aveva coperto la testa si trova posato in luogo a parte e così via. Tutti i particolari con cui viene descritta la situazione non avrebbero senso, se non si riferissero a dei fatti. Già in altra occasione feci osservare che ci vien raccontato come Maria non riconosca il Cristo Gesù. Feci pure notare come non sia possibile che qualcuno, prima conosciuto, non si riconosca più tre giorni dopo nello stesso aspetto di prima! Il Cristo è dunque apparso a Maria con una figura trasformata; di questo dobbiamo tener conto, altrimenti quelle parole non avrebbero senso.

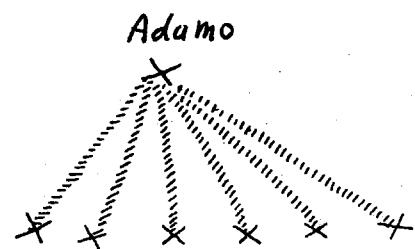
Possiamo dunque parlare di due cose. Anzitutto che la resurrezione va da noi considerata come lo sviluppo storico dei risvegli fatti nei sacri misteri in ogni tempo, però con la differenza che nei misteri chi risvegliava i singoli discepoli era lo ierofante; nei Vangeli viene invece indicato che chi ha risvegliato il Cristo è l'entità che chiamiamo Padre; il Padre stesso ha risvegliato il Cristo. Ci viene anche indicato che il processo, che in più piccole proporzioni si svolge di solito nella profondità dei misteri, venne presentato all'umanità dagli Spiriti divini sul

Golgota, e che l'entità indicata come Padre agì ella stessa da ierofante per risvegliare il Cristo Gesù. Ci si presenta dunque anzitutto la massima intensificazione di quello che in minori proporzioni si svolgeva nei misteri. Inoltre tutti i fatti che si riferiscono ai misteri sono intessuti con descrizioni di tanti singoli particolari in modo che oggi ancora possiamo ricostruire dai Vangeli le situazioni in tutte le loro minuzie, come già abbiamo visto nel quadro riportato. Dobbiamo osservare anche qualcosa di più importante, e cioè che devono avere un senso le parole: «Perché non avevano ancora capito la Scrittura, secondo la quale egli doveva risuscitare dai morti. I discepoli dunque se ne tornarono a casa». Chiediamoci quindi di che cosa si erano potuti convincere i discepoli fino ad allora. Con la massima chiarezza possibile ci viene descritto che i lini erano là, ma che la salma non vi era, non era più nella tomba. I discepoli di questo soltanto poterono convincersi, e null'altro compresero quando tornarono a casa. Altrimenti le parole non avrebbero senso. Quanto più si penetra profondamente nel testo, tanto più ci si deve dire che i discepoli, riuniti intorno al sepolcro, si convinsero che vi erano i lini, ma che la salma non vi era più; e rincasaron col pensiero: «Dove è andata la salma? Chi l'ha tolta dal sepolcro?»

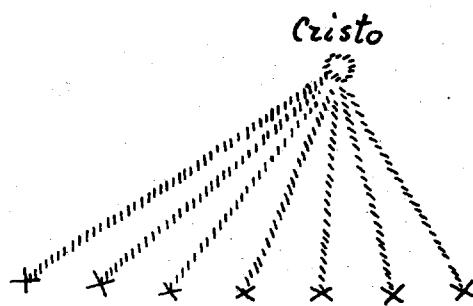
Dalla convinzione che la salma non vi è più, i Vangeli ci conducono lentamente ai fatti per mezzo dei quali i discepoli si convinsero in effetti della resurrezione. Da che cosa si convinsero? Perché, come raccontano i Vangeli, il Cristo apparve loro di tanto in tanto, ed essi poterono dire: «Egli è qui»; a tal punto che Tommaso, chiamato l'Incredulo, poté toccar con mano le ferite. In breve, dai Vangeli si può vedere che i discepoli si convinsero della resurrezione soltanto perché più tardi il Cristo si presentò loro da risuscitato. Che Egli fosse presente fu la prova per i discepoli. Se ai discepoli, dopo che gradatamente si erano convinti che il Cristo viveva, sebbene già fosse morto, se ad essi fosse stata chiesta la vera sostanza della loro fede, avrebbero risposto di avere le prove che il Cristo viveva; non avrebbero parlato affatto come più tardi parlò Paolo, dopo aver sperimentato l'evento di Damasco.

Chi fa agire su di sé il Vangelo e le Epistole di Paolo noterà quale profonda differenza vi sia fra la nota fondamentale dei Vangeli, riguardo al concetto della resurrezione, e il concetto che ne ha Paolo. Paolo paragona sì la sua convinzione sulla resurrezione con quella dei Vangeli perché, dicendo che il Cristo è risuscitato, indica che il Cristo, dopo essere stato crocifisso, dal chiarore dello spirito comparve da vivo a Cefa, ai dodici, poi a cinquecento fratelli in una volta, e infine anche a lui stesso, il nato prematuramente. Così comparve anche ai discepoli; a questo accenna Paolo. Le esperienze con il Risorto furono uguali per Paolo e per i discepoli. Ma egli subito aggiunge, ed è per lui l'evento di Damasco, la sua teoria mirabile e facile da capire sull'entità del Cristo. Dunque, dall'evento di Damasco in poi che cosa diventa per lui l'entità del Cristo? Diventa per lui il "secondo Adamo". Paolo distingue subito il primo Adamo dal secondo Adamo, il Cristo*. Egli chiama il primo Adamo il capostipite degli uomini sulla terra. Ma in che modo? Non occorre cercar lontano la risposta a questa domanda. Lo chiama il capostipite degli uomini sulla terra in quanto vede in lui il primo uomo dal quale sono discesi tutti gli altri uomini; per Paolo significa colui che ha trasmesso agli uomini il corpo che essi portano quale corpo fisico. Così tutti gli uomini avevano ereditato da Adamo il loro corpo fisico. È il corpo che ci si presenta per primo nella maya e che è mortale; è il corpo ereditato da Adamo, il corpo corruttibile, il corpo fisico soggetto alla morte. Di tale corpo, adoperando il termine che non è cattivo, gli uomini si sono "rivestiti". Il secondo Adamo, il Cristo, viene da Paolo considerato come contrapposto a quello, come partecipe interiormente del corpo incorruttibile, del corpo imperituro. Paolo premette che, per mezzo dell'evoluzione cristiana, gli uomini siano gradatamente in condizione di far subentrare il secondo Adamo al primo; di rivestirsi del corpo incorruttibile del secondo Adamo, del Cristo, invece di quello corruttibile del primo Adamo. Paolo richiede appunto da tutti coloro che si chiamano cristiani quella convinzione, che sembra in opposizione con tutte le antiche concezioni del mondo. Come il primo

corpo corruttibile deriva da Adamo, così il corpo incorrottibile deve derivare dal secondo Adamo, dal Cristo. Ogni cristiano dovrebbe quindi dirsi che in quanto discende da Adamo ha un corpo corruttibile, come lo aveva Adamo; in quanto si pone in un giusto nesso col Cristo, riceve dal Cristo, dal secondo Adamo, un corpo incorrottibile. Questa concezione risplende per Paolo direttamente dall'evento di Damasco. In altre parole Paolo che cosa vuol dire? Potremmo forse spiegarlo con un semplice disegno schematico.



Se in un determinato momento abbiamo un certo numero di uomini (X) Paolo li farà risalire tutti, in base all'albero genealogico, al primo Adamo dal quale tutti discendono e che ha dato loro il corpo corruttibile. Secondo l'idea di Paolo deve ugualmente essere possibile qualcos'altro. Come per la loro umanità gli uomini possono riconoscere di essere affini, perché tutti



discendono da quell'unico uomo primordiale, da Adamo, così, sempre nel senso di Paolo, essi dovranno dire che come senza l'opera loro, per virtù delle condizioni fornite dalla riproduzione fisica dell'umanità, quelle linee vanno fatte risalire ad Adamo, così deve essere possibile far nascere in noi qualcosa con un'altra possibilità. Come le linee naturali conducono in alto ad Adamo, così deve essere possibile tracciare linee che non conducono all'Adamo corporeo con il corpo corruttibile, ma che ugualmente conducono al corpo che è incorrottibile e che, per virtù del nesso nostro col Cristo, si può ugualmente portare in sé, secondo il concetto di Paolo, così come si porta in sé il corpo corruttibile che proviene da Adamo.

Per la coscienza moderna niente è più scomodo di questa idea perché, considerata spassionatamente, che cosa richiede da noi? Richiede qualcosa che per il pensiero moderno è tremendo. Il pensiero moderno ha discusso a lungo se tutti gli uomini discendano da un unico uomo primordiale; per la coscienza fisica è un'ipotesi ancora sopportabile che tutti gli uomini siano discesi da un unico progenitore esistente una volta sulla terra. Paolo però richiede dell'altro. Egli dice: se tu vuoi diventare cristiano nel senso giusto, devi pensare che possa nascere e poi vivere in te qualcosa del quale tu debba dire che da esso si possono tracciare delle linee spirituali risalenti da quel che vive in te verso un secondo Adamo, verso il Cristo, proprio verso quel Cristo che è risorto il terzo giorno dal sepolcro; proprio come tutti gli uomini possono tracciare delle linee che risalgono al corpo fisico del primo Adamo. Da tutti quelli che si dicono cristiani Paolo richiede di far nascere in loro qualcosa che realmente è in loro e che, come il corpo corruttibile risale ad Adamo, riconduca invece a ciò che si è sollevato il terzo giorno dal sepolcro in cui il corpo del Cristo Gesù era stato deposto. Chi non ammette questo non può stabilire alcun nesso con Paolo, non può dire di comprendere Paolo. Se nei riguardi del proprio corpo corruttibile si discende dal primo Adamo, purché si trasformi la propria natura assimilandovi l'essenza del Cristo, si ha la possibilità di avere un secondo capostipite, vale a dire Colui che al terzo gior-

no, dopo che il cadavere del Cristo Gesù era stato deposto sulla terra, è risorto dal sepolcro.

Ci sia comunque chiaro che questa è una condizione richiesta da Paolo, per quanto possa riuscire incomoda per il pensiero moderno. Da questo principio paolino potremo poi avvicinarci al pensiero moderno, ma non dobbiamo giudicare in altro modo quel che ci si affaccia così chiaramente in Paolo, non dobbiamo sofisticare intorno a ciò che è espresso così chiaramente in Paolo. È certo comodo interpretarlo allegoricamente e pretendere che egli abbia inteso dire chissà che cosa; tutte queste illusioni non hanno però senso. Se vogliamo connotarvi un senso, anche se la coscienza moderna volesse considerarlo una superstizione, non ci resta da dire altro che, secondo la descrizione di Paolo, il Cristo è risorto dopo tre giorni. Ma andiamo avanti.

Vorrei aggiungere qui ancora l'osservazione che un'affermazione come quella di Paolo, dopo avere egli raggiunto il culmine della propria iniziazione grazie all'evento di Damasco, l'affermazione cioè del secondo Adamo e della sua resurrezione dal sepolcro, poteva sorgere soltanto in qualcuno che, per l'intero suo modo di pensare, per il suo abito mentale, era uscito dalla civiltà greca, che aveva proprio radici nella civiltà greca, malgrado appartenesse al popolo ebraico, qualcuno che in un certo senso aveva sacrificato tutto il suo ebraismo alla concezione greca. Esaminando il problema più da vicino, che cosa afferma infatti Paolo in sostanza? Di quel che i Greci amavano e apprezzavano, e cioè la forma esteriore del corpo umano di cui essi avevano il sentimento tragico che dovesse terminare quando l'uomo varca la soglia della morte, di tale forma esteriore Paolo diceva che essa si è risollevata trionfante dal sepolcro con la resurrezione del Cristo.

Se ora vogliamo gettare un ponte fra queste due concezioni del mondo, dobbiamo ricordare che l'eroe greco, in base al suo sentimento di greco, diceva esser meglio vivere da mendicante nel mondo che da re nel regno delle ombre. Lo diceva perché, per il suo sentimento, era convinto che la forma esteriore del corpo fisico che egli amava, andasse per sempre perduta var-

cando la soglia della morte. Sul terreno da cui era cresciuta una simile disposizione tragica dell'anima imbevuta di bellezza, sul medesimo terreno si presentò Paolo, il propagatore del Vangelo anzitutto fra i Greci. Né ci allontaniamo dalle sue parole interpretandole così: quel che voi maggiormente apprezzate, la forma umana del corpo, non perisce nel tempo, perché il Cristo è risorto, primo fra coloro che verranno risuscitati dai morti! La forma fisica del corpo non va perduta, bensì restituita all'umanità grazie alla resurrezione del Cristo. Ciò che i Greci maggiormente apprezzavano venne loro restituito con la resurrezione da Paolo, l'ebreo compenetrato di cultura greca. Soltanto un greco poteva pensare e parlare a quel modo, ma soltanto uno diventato tale, con tutte le premesse che al tempo stesso gli risultavano per la sua discendenza dall'ebraismo. Soltanto un ebreo diventato greco poteva parlare a quel modo, nessun altro.

Come possiamo avvicinarci a queste cose dal punto di vista della scienza dello spirito? Anzitutto arriviamo a capire che Paolo richiede qualcosa che fa uno strappo radicale nel pensiero moderno. Vogliamo ora cercare di avvicinarci nella prospettiva punto della scienza dello spirito a ciò che Paolo richiede.

Prendiamo anzitutto quel che ci risulta dalla scienza dello spirito per farci un'idea delle affermazioni di Paolo. Dalle verità antroposofiche più elementari sappiamo che l'uomo è costituito di corpo fisico, corpo eterico, corpo astrale e io. Chiedendo a qualcuno che si occupa un poco di scienza dello spirito, ma non profondamente, se conosce il corpo fisico umano, egli dirà certamente di conoscerlo benissimo perché lo vede quando un uomo gli si presenta davanti agli occhi. Le altre parti costitutive sono immateriali, invisibili, e non si possono vedere; il corpo fisico umano lo si conosce invece benissimo. Ma il corpo fisico ci sta veramente dinanzi agli occhi quando con la nostra vista abituale e la nostra intelligenza fisica ci troviamo di fronte a un uomo? Chiedo cioè chi abbia mai veduto un corpo fisico umano senza essere chiaroveggente. Che cosa abbiamo dinanzi agli occhi quando guardiamo soltanto con gli occhi fisici e comprendiamo con l'intelletto fisico? Un essere umano che però è

costituito di corpo fisico, corpo eterico, corpo astrale e io! Quando cioè un uomo ci sta dinanzi, ci si presenta un complesso organico formato di corpo fisico, corpo eterico, corpo astrale e io. Non si può dire che un corpo fisico ci sta dinanzi, come non si può dire che vi è idrogeno in un bicchier d'acqua che ci si presenta. L'acqua è composta di idrogeno e di ossigeno, come l'uomo è costituito di corpo fisico, corpo eterico, corpo astrale e io. L'assieme costituito da corpo fisico, corpo eterico, corpo astrale e io è visibile nel mondo fisico, come l'acqua nel bicchiere. L'idrogeno e l'ossigeno però non si vedono, e sbaglierebbe grandemente chi volesse affermare di vedere l'idrogeno nell'acqua. Altrettanto si sbaglia chi crede di vedere il corpo fisico, quando vede un uomo nel mondo esteriore. L'osservatore dotato di intelletto e di sensi fisici non vede un corpo fisico umano, ma un essere con quattro parti costitutive; vede il corpo fisico soltanto in quanto è compenetrato dalle sue altre parti costitutive. Esso si presenta però trasformato, come l'idrogeno nell'acqua quando è compenetrato dall'ossigeno. L'idrogeno è infatti un gas, e l'ossigeno anche; abbiamo dunque due gas che riuniti ci danno un liquido. Perché dovrebbe dunque essere difficile capire che l'uomo, quale ci si presenta nel mondo fisico, è molto dissimile dalle singole sue parti costitutive, dal corpo fisico, dal corpo eterico, dal corpo astrale e dall'io, appunto come l'acqua è così dissimile dall'idrogeno? Difatti è così; dobbiamo perciò dire che l'uomo non deve fidarsi della maya in cui il corpo fisico a tutta prima gli appare. Dobbiamo pensare il corpo fisico in tutt'altro modo se vogliamo avvicinarci all'essenza del corpo fisico umano.

L'osservazione del corpo fisico umano come tale è un difficile problema della chiarovegganza, uno dei più difficili. Supponiamo infatti che nel mondo esteriore venga compiuto con l'uomo un esperimento simile alla scomposizione dell'acqua in idrogeno e ossigeno. Nella morte questo esperimento si compie nell'universo. Vediamo allora che l'uomo depone il corpo fisico. Ma depone veramente il proprio corpo fisico? La domanda sembra davvero ridicola perché ci sembra ben chiaro che con la

morte si depone il corpo fisico. Ma che cosa depone l'uomo con la morte? È qualcosa di cui per lo meno bisogna dire che ormai più non possiede quanto di più importante il corpo fisico ha nella vita, e cioè la forma che, dal momento della morte, comincia ad essere distrutta nella parte del corpo fisico che è stata deposta. Abbiamo dinanzi a noi sostanze in decomposizione, e la forma non è più quella specifica. In ultima analisi sono ora deposte le sostanze e gli elementi che di solito ritroviamo anche nella natura e che per loro essenza non si darebbero una forma umana. La forma è però parte essenziale del corpo fisico umano. Per lo sguardo chiaroveggente comune è anzitutto davvero come se l'uomo deponesse semplicemente le sostanze che vengono poi condotte alla decomposizione o alla cremazione, come se del suo corpo fisico altro non rimanesse. Dopo la morte la chiarovegganza comune può penetrare con lo sguardo nell'assieme costituito da io, corpo astrale e corpo eterico durante il tempo in cui si ha la visione retrospettiva della vita passata. Poi il chiaroveggente, nell'esperienza che continua, vede staccarsi il corpo eterico, ne vede un estratto accompagnare l'uomo, e vede disciogliersi il rimanente nell'etere cosmico universale in un modo o nell'altro. Sembra in effetti come se l'uomo avesse deposto con la morte il corpo fisico, con le sue sostanze e forze fisiche, e dopo un paio di giorni anche il corpo eterico. Se il chiaroveggente segue più oltre il defunto durante il periodo del kamaloka, vede come del corpo astrale l'uomo porti seco un estratto nell'ulteriore sua vita fra morte e nuova nascita, e come il rimanente del corpo astrale venga abbandonato all'astralità generale.

Vediamo dunque che corpo fisico, corpo eterico e corpo astrale vengono depositi, e che il corpo fisico sembra esaurito in ciò che abbiamo dinanzi a noi, nelle sostanze e nelle forze esposte alla decomposizione, alla cremazione o in qualsiasi altro modo soggetto a disciogliersi negli elementi. Quanto più la chiarovegganza dell'uomo si svilupperà, tanto più si renderà chiaro conto che le sostanze e forze fisiche, deposte con il corpo fisico, non sono l'intero corpo fisico, che anzi non darebbero neppure

pure l'intera figura del corpo fisico. A queste sostanze e forze si aggiunge anche qualcosa d'altro a cui, se vogliamo parlarne giustamente, dobbiamo dare il nome di *fantòma** umano. È la figura della forma umana che, come un tessuto spirituale, elabora le sostanze e le forze fisiche in modo che si inseriscano nella forma che ci si presenta sul piano fisico. Come lo scultore non crea una statua, se prende del marmo o qualsiasi altro materiale e vi picchia sopra disordinatamente facendone saltare via delle schegge, ma occorre che abbia il pensiero che poi imprime nella sostanza, così anche per il corpo umano è presente il pensiero; poiché poi il materiale del corpo umano non è né marmo né gesso, il pensiero non deve essere come quello dell'artista, ma deve esistere come pensiero reale nel mondo esteriore, come fantòma. Ciò che lo scultore imprime sulla sua materia, viene impresso come fantòma del corpo fisico nelle sostanze della terra che vediamo abbandonate dopo la morte alla tomba o al fuoco. Il fantòma è parte del corpo fisico, è la parte ulteriore del corpo fisico, è più importante delle diverse sostanze, perché in ultima analisi esse non sono altro che qualcosa di riversato nella rete della forma umana, come si caricano mele sopra un carro. Il fantòma è qualcosa d'importante! Le sostanze che si decompongono dopo la morte sono essenzialmente ciò che incontriamo anche fuori nella natura e che vengono trattenute dalla forma umana.

Riflettendo profondamente, è credibile che tutto il lavoro compiuto dai grandi spiriti divini attraverso le evoluzioni di Saturno, Sole e Luna abbia creato soltanto ciò che dopo la morte viene abbandonato agli elementi della terra? Certo no! Non è affatto questo che si è andato sviluppando attraverso le evoluzioni di Saturno, Sole e Luna. È il fantòma che così si è sviluppato, la forma del corpo fisico! Dobbiamo dunque renderci ben conto che comprendere il corpo fisico non è tanto facile. Soprattutto la comprensione del corpo fisico non va cercata nel mondo dell'illusione, della maya. Sappiamo che la base, il germe del fantòma del corpo fisico è stato posto dai Troni durante l'evoluzione di Saturno, che poi vi hanno ulteriormente lavorato gli

Spiriti della saggezza durante l'evoluzione solare, gli Spiriti del movimento durante l'evoluzione lunare, e gli Spiriti della forma durante l'evoluzione terrestre. Soltanto così il corpo fisico è diventato fantòma. Per questo chiamiamo Spiriti della forma quelli che in sostanza vivono in ciò che denominiamo il fantòma del corpo fisico. Per comprendere dunque il corpo fisico dobbiamo risalire al suo fantòma.

Se ci trasferissimo al principio della nostra esistenza terrestre, potremmo dire che le schiere delle gerarchie superiori, che attraverso le evoluzioni di Saturno, Sole e Luna fino a quella terrestre prepararono la forma del corpo fisico umano, posero anzitutto il fantòma nell'evoluzione della terra. In effetti prima del corpo fisico vi fu il fantòma che non si può vedere con gli occhi fisici. È un corpo di forza del tutto trasparente. Ciò che l'occhio fisico vede sono le sostanze fisiche che mangiamo, che accogliamo, e che riempiono quella forma invisibile. Quando l'occhio fisico guarda un corpo fisico, vede in realtà gli elementi minerali che lo riempiono, ma non vede affatto il corpo fisico. Per effetto di che cosa è penetrato nel fantòma del corpo fisico umano l'elemento minerale, quale è? Per rispondere a questa domanda ricordiamoci la formazione, il primo divenire dell'uomo sulla Terra.

L'insieme di forze provenienti da Saturno, Sole e Luna ci si presenta nella sua vera forma nell'invisibile fantòma del corpo fisico e si paleserà come tale appunto alla chiaroveggenza superiore, se astrarremo dalla sostanza esteriore che lo riempie. Il fantòma è dunque ciò che si trova al punto di partenza. L'uomo sarebbe stato perciò invisibile all'inizio del divenire terrestre, anche come corpo fisico. Supponendo ora che al fantòma del corpo fisico venisse aggiunto anche il corpo eterico, il corpo fisico sarebbe diventato visibile quale fantòma? No certamente, perché il corpo eterico è di per sé invisibile per lo sguardo normale. Dunque corpo fisico più corpo eterico non sono ancora visibili nel senso fisico esteriore. Il corpo astrale meno che mai, e quindi il corpo fisico quale fantòma, il corpo eterico e il corpo astrale, riuniti, rimangono sempre invisibili. Se anche vi si

aggiunge l'io, questo sarebbe sì interiormente percepibile, ma non lo sarebbe esteriormente. L'uomo derivato dalle evoluzioni di Saturno, Sole e Luna resterebbe per noi qualcosa di invisibile, e riuscirebbe visibile per la vista chiaroveggente. Grazie a che cosa l'uomo è diventato visibile? Non sarebbe diventato visibile se non fosse avvenuto ciò che la Bibbia ci descrive simbolicamente, e che anche la scienza occulta ci descrive proprio nella realtà: l'influsso lucifero. Che cosa è avvenuto a seguito di tale influsso?

Nella mia *Scienza occulta* si può leggere che dalla direttiva di evoluzione in cui l'uomo si trovava, secondo la quale il corpo fisico, quello eterico e quello astrale erano stati portati fino ad essere invisibili, egli è stato precipitato nella materia più densa e la ha accolta come appunto doveva accoglierla sotto l'influsso di Lucifero. Se dunque nel nostro corpo astrale e nell'io non vi fosse quella che chiamiamo la forza lucifera, la materialità densa non sarebbe diventata visibile come lo è diventata. Dobbiamo perciò dire che l'uomo deve essere considerato invisibile, e che soltanto con l'influsso di Lucifero sono penetrate in lui forze che lo rendono visibile a causa della materia. A seguito degli influssi luciferici entrarono nel campo del fantoma sostanze e forze esteriori e lo compenetrarono. Come in un bicchiere trasparente si versa del liquido colorato in modo che il bicchiere ci appaia colorato, mentre di solito per i nostri occhi è trasparente, così dobbiamo pensare che l'influsso lucifero verso delle forze nella forma del fantoma umano; grazie ad esse l'uomo divenne capace di accogliere sulla terra le corrispondenti sostanze e forze che fanno diventare visibile la sua forma, altrimenti invisibile.

Che cosa rende dunque visibile l'uomo? Le forze luciferiche nella sua interiorità lo rendono visibile quale ci si presenta sul piano fisico; altrimenti il corpo fisico sarebbe rimasto sempre invisibile. Gli alchimisti hanno perciò sempre detto che in realtà il corpo fisico è costituito delle medesime sostanze di cui è costituita la pietra filosofale, del tutto trasparente e cristallina. Il corpo fisico è in realtà assolutamente trasparente, ma sono le

forze luciferiche nell'uomo che lo hanno condotto a essere non trasparente e ce lo presentano opaco e tangibile. Da questo si vede che siamo diventati quegli esseri che accolgono le sostanze e le forze esteriori della terra, sostanze che vengono nuovamente abbandonate con la morte, soltanto perché fummo sedotti da Lucifero e perché determinate forze furono riversate nel nostro corpo astrale. Ma che cosa necessariamente ne risulta? Ne risulta che, mentre l'io sotto l'influenza di Lucifero è penetrato nell'insieme di corpo fisico, corpo eterico e corpo astrale, l'uomo soltanto così è diventato ciò che è sulla terra: il portatore della figura terrestre; altrimenti non lo sarebbe diventato.

Supponiamo ora che da un complesso umano consistente di corpo fisico, corpo eterico, corpo astrale e io, a un determinato momento della vita esca l'io e che rimangano perciò dinanzi a noi il corpo fisico, il corpo eterico, il corpo astrale, senza però che vi sia l'io. Supponiamo che si verifichi ciò che avvenne in Gesù di Nazareth nel trentesimo anno della sua vita, quando l'io umano abbandonò il complesso formato da corpo fisico, corpo eterico e corpo astrale, e in ciò che rimase, nel complesso appunto di corpo fisico, corpo eterico e corpo astrale, penetrò l'entità del Cristo con il battesimo di Giovanni nel Giordano. Perciò abbiamo ora corpo fisico, corpo eterico e corpo astrale di un uomo e l'entità del Cristo. Mentre di solito in quel complesso umano risiede un io, vi risiede ora l'entità del Cristo. Che cosa distingue dunque il Cristo Gesù da tutti gli altri uomini della terra? Lo distingue il fatto che mentre tutti gli altri uomini portano in loro un io che subì una volta la tentazione di Lucifer, il Cristo Gesù non lo ha più in sé, ma porta in sé l'entità del Cristo. Di quel che proviene da Lucifer porta quindi in sé il residuo senza che, a partire dal battesimo di Giovanni in poi, un io umano possa lasciare più oltre penetrare gli influssi luciferici in quel corpo. Abbiamo un corpo fisico, un corpo eterico, un corpo astrale in cui si trovano residui degli influssi luciferici del passato, ma in cui nessun influsso nuovo può penetrare nei tre anni seguenti, e l'entità del Cristo: questo è il Cristo Gesù.

Vediamo di preciso che cosa è il Cristo dal battesimo di Gio-

vanni nel Giordano fino al mistero del Golgota: un corpo fisico, un corpo eterico e un corpo astrale; quest'ultimo rende visibile il corpo fisico e il corpo eterico perché contiene ancora in sé i residui degli influssi luciferici. Poiché l'entità del Cristo ha i residui del corpo astrale che Gesù di Nazareth ebbe dalla nascita fino al trentesimo anno, per questo il corpo fisico è visibile quale portatore del Cristo. Dal battesimo di Giovanni nel Giordano in poi abbiamo dunque dinanzi a noi un corpo fisico, che come tale non sarebbe visibile sul piano fisico, un corpo eterico, che come tale non sarebbe percepibile sul piano fisico, i residui del corpo astrale, che rende gli altri due corpi visibili e fa dunque del corpo di Gesù di Nazareth un corpo visibile dal battesimo di Giovanni nel Giordano fino al mistero del Golgota; e dentro a questi corpi l'entità del Cristo. Vogliamo imprimerci bene nell'anima l'entità del Cristo Gesù formata da quattro parti e vogliamo dirci: ogni uomo che ci sta dinanzi sul piano fisico è costituito di corpo fisico, corpo eterico, corpo astrale e io, un io però che esercita un'azione nel corpo astrale fino alla morte; l'entità del Cristo Gesù ci si presenta invece come un essere che ha in sé un corpo fisico, un corpo eterico e un corpo astrale, ma non un io umano; nei tre anni fino alla morte non viene così esercitata la medesima azione che di solito si ha nell'entità umana, ma opera in essa appunto l'entità del Cristo.

Vogliamo rappresentarci chiaramente tutto ciò nella nostra anima; proseguiremo domani il nostro studio partendo da questo punto.

SETTIMA CONFERENZA

Karlsruhe, 11 ottobre 1911

Nelle nostre considerazioni di ieri abbiamo visto che in un certo senso il problema del cristianesimo è quello della resurrezione del Cristo Gesù. Soprattutto ci è riuscito evidente come a Paolo, che annunziò il cristianesimo e che, subito dopo aver acquisito la conoscenza dell'essenziale natura dell'impulso del Cristo, aveva anche riconosciuto che dopo l'evento del Golgota il Cristo viveva, dopo l'evento di Damasco si sia rivelata un'immagine storica, possente e grandiosa dell'evoluzione dell'umanità. Da questo punto di partenza siamo riusciti ieri a formarci un'idea di ciò che il Cristo Gesù era subito dopo il battesimo di Giovanni nel Giordano. Il nostro prossimo compito sarà dunque investigare ciò che è successo dal battesimo di Giovanni nel Giordano fino al mistero del Golgota. Ma per poter continuare da dove ieri siamo partiti, fino alla comprensione del mistero del Golgota, sarà necessario accennare ad alcuni punti, per togliere di mezzo gli ostacoli che ci si presentano quando si vuol comprendere seriamente e a fondo il mistero del Golgota. Da tutto ciò che nel corso degli anni è stato detto sui Vangeli, e da quel che risulta dalle altre conferenze tenute qui in questi giorni, ci si potrà essere accorti che le immagini derivate dalla scienza dello spirito finora raccolte non sono in realtà sufficienti per dare una risposta al problema che ci interessa.

Prima di tutto dobbiamo tenere in serio conto ciò che è stato detto di tre correnti dell'umanità: la corrente che è sorta in Grecia, quella dell'antichità ebraica e finalmente quella corrente che mezzo millennio prima della nostra era trovò la sua espressione nel Gautama Buddha. Ci si è mostrato che la corrente del Gautama Buddha, specialmente come si è sviluppata nei suoi seguaci, è la meno adatta a darci una comprensione del mistero del Golgota. Per l'uomo moderno, la cui coscienza è impregnata della cultura attuale, proprio la corrente che si esprime nella

dottrina del Buddha riesce indubbiamente comoda, perché nessun'altra corrente forse si adatta altrettanto alle idee del presente, in quanto tali idee si arrestano proprio davanti al problema più grande che all'umanità sia mai dato di comprendere: il problema della resurrezione. L'intera storia dell'evoluzione dell'umanità è infatti connessa con quel problema. Come ieri abbiamo visto, nell'insegnamento del Buddha è andata perduta quella che nel vero senso si chiama la quarta parte costitutiva della natura umana: l'essenza reale dell'io. Certamente anche a questi problemi si possono applicare tanti significati e interpretazioni, e molti vorranno in certo qual modo criticare ciò che qui è stato detto della corrente del Buddha. Però non è questo il punto, ma che un colloquio come quello già citato del re Milinda con il saggio buddista Nagasena, colloquio che parte dal cuore di un buddista, mostra chiaramente che nel buddismo non si può parlare come noi dobbiamo parlare della natura dell'io umano. Dobbiamo comprendere che per un vero seguace del buddismo è perfino un'eresia parlare della natura dell'io, come noi dobbiamo parlarne. È perciò necessario che ci si intenda sulla natura dell'io.

Di quello che chiamiamo io umano e che in ognuno, sia pure l'iniziato più elevato, concepiamo passato da incarnazione a incarnazione, abbiamo detto ieri, alla fine della nostra conferenza, che in Gesù di Nazareth si può parlare soltanto dalla nascita fino al battesimo di Giovanni nel Giordano. Dopo quel battesimo, nell'entità del Cristo Gesù abbiamo ancora il corpo fisico, il corpo eterico e il corpo astrale di Gesù di Nazareth, ma ora quegli involucri umani non sono abitati da un io umano, bensì da un essere cosmico, l'entità del Cristo, che da anni cerchiamo di comprendere con i nostri sforzi e le nostre parole. Appena si comprende l'intera entità del Cristo Gesù è assolutamente naturale che per il Cristo Gesù si debba negare qualsiasi genere di reincarnazione fisica, corporea, e quindi che l'espressione adoperata nel mio mistero drammatico *La prova dell'anima*, che il Cristo una sola volta sia stato presente in un corpo fisico, debba venir accolta alla lettera e seriamente*. Dobbiamo perciò occu-

parci anzitutto dell'essenza, della natura dell'io umano, di quello appunto al di fuori e al di sopra del quale l'entità del Cristo Gesù si trovava completamente dal battesimo di Giovanni nel Giordano fino al mistero del Golgota.

Da precedenti conferenze in cui è stato mostrato che l'evoluzione della terra è stata preceduta dall'esistenza saturnia, da quella solare e quella lunare, e che quelle tre incarnazioni planetarie sono state seguite dalla quarta, quella della nostra terra, da tali conferenze sappiamo che soltanto sulla nostra terra, nel quarto di quegli stati planetari necessari per crearla con tutti i suoi esseri, poté arrivare ad unirsi con la natura umana quello che chiamiamo l'io umano. Come per l'antico stato saturnio parliamo dell'inizio del corpo fisico, così per l'antico stato solare parliamo del primo sviluppo del corpo eterico, per l'esistenza lunare del primo sviluppo del corpo astrale, e soltanto per l'evoluzione della terra si può parlare dello sviluppo dell'io. Così stanno le cose storicamente, dal punto di vista cosmico e storico. Ma come si presentano considerando l'uomo?

Dalle nostre passate osservazioni sappiamo che, sebbene il germe dell'io fosse stato posto nell'entità umana già durante l'epoca lemurica, la possibilità di arrivare alla coscienza dell'io si presentò per gli uomini soltanto verso la fine dell'epoca atlantica, e che veramente anche allora tale coscienza era ancora molto oscura e crepuscolare. Anche dopo l'epoca atlantica, attraverso i diversi periodi di civiltà che precedettero il mistero del Golgota, la coscienza dell'io rimase relativamente per lungo tempo ancora ottusa, sognante e crepuscolare. Anche osservando l'evoluzione del popolo ebraico, riuscirà chiaro che appunto presso quel popolo la coscienza dell'io si espresse in modo molto peculiare. Era una specie di io del popolo che viveva in ogni singolo appartenente all'antico popolo ebraico; in sostanza ogni ebreo faceva risalire il proprio io fino al padre carnale originario, fino ad Abramo. Possiamo perciò dire che l'io dell'antico popolo ebraico è tale da essere indicato come un io di gruppo, un io collettivo di popolo, in cui la coscienza non è ancora penetrata fino alla singola individualità umana. Perché è così? Per la

ragione che il complesso della quadruplici entità umana, considerato oggi come normale, si è andato formando soltanto a poco a poco nel corso dell'evoluzione terrena, e perché in sostanza soltanto verso la fine dell'epoca atlantica la parte del corpo eterico, che ancora sporgeva molto al di là del corpo fisico, si ritirò a poco a poco nel corpo fisico. Soltanto dopo il formarsi della particolare organizzazione che con la coscienza chiaroveggente riconosciamo ora come normale, e cioè l'approssimativo coincidere fra il corpo fisico e quello eterico, soltanto allora venne data la possibilità agli uomini di sviluppare la coscienza dell'io. Tale coscienza ci si presenta comunque in un modo molto peculiare. Formiamoci a poco a poco un'idea di come la coscienza dell'io ci si presenta nell'uomo.

Ieri ho fatto notare quel che dicono uomini i quali, con tutta l'intellettualità del presente, con tutta la comprensione dei nostri tempi, si trovano posti dinanzi al problema della resurrezione; dicono: se dovessi ammettere la vera dottrina di Paolo relativa alla resurrezione, dovrei fare uno strappo in tutta la mia concezione del mondo. Così dicono gli uomini del presente che possono attingere dalla loro anima tutto ciò che è parte del nostro intelletto attuale. Gli uomini che parlano così sono certo ben lontani da quel che ora dovrà venir detto.

Ma non sarebbe magari possibile che essi facessero questa riflessione e dicessero: va bene, devo fare uno strappo a tutto il modo di vedere intellettuale se accetto la resurrezione, a tutta la mia concezione intellettuale, ma è questa una ragione per respingerla? se il mio intelletto non comprende la resurrezione e la deve considerare come un miracolo, vi è forse qualche altra possibilità di superare quel dissenso, diversa da quella di respingerla? Tale diversa possibilità non riesce affatto facile per gli uomini moderni; si tratterebbe di dirsi che forse il non comprenderla non dipende dalla resurrezione ma dal nostro intelletto, che forse il nostro intelletto non è adatto a comprendere la resurrezione.

Per quanto poco seriamente si possa considerare questo problema nel nostro tempo, pure si può dire che l'uomo moderno è

ostacolato dalla sua presunzione, appunto perché non stima che vi possa essere presunzione, dichiarando incompetente il suo intelletto per questo problema. Che cosa è infatti più facile: rifiutare ciò che disturba la mia concezione intellettuale oppure dirsi quel che appunto ho esposto, che forse l'intelletto non è competente in materia? La presunzione però non permette questa dichiarazione.

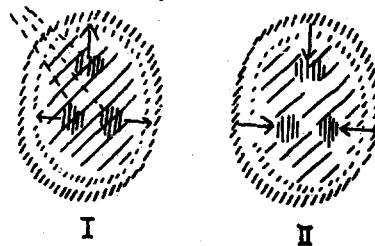
L'antroposofo dovrebbe naturalmente liberarsi da questa presunzione con l'autoeducazione: dovrebbe riuscire abbastanza facile a un cuore davvero antroposofico dirsi che forse il suo intelletto non è competente per giudicare della resurrezione. Ma si presenta allora all'antroposofo un'altra difficoltà, e cioè quella di dover comprendere una simile risposta, cioè perché la ragione o l'intelletto umani potrebbero non esser adatti a capire l'evento più grande dell'evoluzione umana. Per trovare la risposta a questo problema dobbiamo prima esaminare con maggior precisione l'effettiva natura dell'intelletto umano. Vorrei ricordare a questo proposito le mie conferenze di Monaco sulle *Meraviglie del creato, prove dell'anima e rivelazioni dello spirito**; ne darò ora brevemente il riassunto.

Ciò che nell'interiorità elaboriamo animicamente, riguardo al suo contenuto, non è nel nostro attuale corpo fisico, ma è penetrato nella nostra organizzazione soltanto fino al corpo eterico. I nostri pensieri, sentimenti e sensazioni, per il loro contenuto, arrivano soltanto fino al corpo eterico. Per rendercene chiaramente conto, raffiguriamoci la nostra entità umana, in quanto è costituita da io, corpo astrale e corpo eterico, simbolizzata da una superficie ellittica. Viene così presentata graficamente, schematicamente, quella che possiamo chiamare la nostra interiorità, che possiamo sperimentare animicamente e che si espri-



me fin dentro le correnti e le forze del corpo eterico. Quando nel nostro essere animico afferriamo un pensiero, un sentimento, esso vive nelle tre parti costitutive che raffiguriamo nel disegno che segue (I). Nella nostra vita animica proprio nulla vi è che non si trovi in noi in questo modo. Se l'uomo, con la sua coscienza terrena ordinaria, avesse le sue esperienze animiche soltanto nel modo in cui ora le ho descritte, le sperimenterebbe sì, ma non potrebbe divenirne cosciente; esse rimarrebbero inconscie. Le nostre esperienze animiche diventano coscienti soltanto a seguito di un processo che riusciremo a comprendere facendone un paragone. Immaginiamo che qualcuno di nome Giuseppe cammini in una direzione guardando diritto dinanzi a sé. Mentre cammina, egli non vede "Giuseppe", ma lo è ugualmente, sperimenta di essere l'entità "Giuseppe". Immaginiamo ancora che mentre cammina gli si pari davanti a un tratto uno specchio; allora "Giuseppe" gli starebbe dinanzi. Egli vede ciò che prima aveva sperimentato: gli si presenta nello specchio. Così è pure con l'insieme della vita animica umana: l'uomo la sperimenta, ma non ne è cosciente se uno specchio non gli viene posto dinanzi, e per la vita animica lo specchio altro non è che il corpo fisico.

Esperienze animiche



Possiamo perciò ora disegnare il corpo fisico schematicamente come l'involucro esteriore, e i sentimenti o i pensieri riverberati dall'involucro del corpo fisico (II). In questo modo i

processi ci diventano coscienti. Per noi, quali uomini terrestri, il corpo fisico umano è veramente un apparecchio riflettente.

Se si penetra in questo modo sempre più a fondo nell'essenza della vita animica umana e della coscienza, riuscirà impossibile considerare pericolose o importanti le obiezioni ripetutamente opposte dal materialismo alla concezione spirituale del mondo. È infatti un assurdo completo voler concludere per esempio, perché un guasto qualsiasi dell'apparecchio riflettente pone termine alla percezione cosciente dell'esperienza animica, che tale esperienza sia vincolata all'apparecchio riflettente. Se infatti qualcuno spezza lo specchio che ci sta davanti e nel quale ci vediamo, non per questo veniamo spezzati noi: scompariamo soltanto dalla nostra vista. Così succede quando si guasta l'apparecchio riflettente della vita dell'anima, il cervello; termina allora la percezione, ma la vita stessa dell'anima, che si svolge nel corpo eterico e nel corpo astrale, non rimane affatto disturbata.

A questo punto chiediamoci se proprio non vada seriamente studiata l'essenza e la natura del nostro corpo fisico. Una facile riflessione ci potrà mostrare che senza coscienza non possiamo affatto arrivare all'io, a nessuna coscienza dell'io. Se non sviluppiamo una coscienza, non possiamo neppure arrivare a un io. Perché sulla terra si possa ottenere la coscienza dell'io, occorre che il nostro corpo fisico, con l'organizzazione del cervello, funzioni da apparecchio riflettente. Dobbiamo imparare a diventare coscienti di noi stessi rispecchiandoci; se non avessimo un apparato riflettente non potremmo diventare autocoscienti. Come è però questo specchio?

Se ci occupiamo delle ricerche occulte che per mezzo della lettura della cronaca dell'akasha risalgono fino all'origine della nostra esistenza terrestre, vediamo che in effetti proprio al principio dell'esistenza terrestre il nostro apparecchio riflettente, il corpo fisico, attraverso l'influsso luciferico divenne differente da quello che sarebbe divenuto se quell'influsso non vi fosse stato. Ieri abbiamo chiarito che cosa sia diventato per l'uomo terrestre il corpo fisico. È qualcosa che si corrompe quando si

varca la soglia della morte. Abbiamo detto però che quel che si corrompe non è ciò che per così dire gli spiriti divini prepararono attraverso quattro stati planetari, affinché sulla terra potesse divenire corpo fisico; quel che ieri abbiamo designato come fantòma fa parte del corpo fisico come qualcosa che, quale corpo-forma, inter penetra e al contempo riunisce e collega le parti materiali intessute nel nostro corpo fisico. Se non vi fosse stata alcuna influenza luciferica, con il suo corpo fisico l'uomo avrebbe ricevuto nella sua piena forza il fantòma all'inizio dell'esistenza terrestre. Nell'organizzazione umana, in quanto costituita di corpo fisico, corpo eterico e corpo astrale, penetrarono invece gli influssi luciferici, e ne risultò la distruzione del fantòma del corpo fisico. Come vedremo, è questo che viene simbolicamente indicato nella Bibbia con il peccato originale e con il fatto, detto nell'Antico Testamento, che dal peccato originale derivò la morte. La morte fu appunto la distruzione del fantòma del corpo fisico. La conseguenza fu che l'uomo deve veder corrompere il suo corpo fisico quando varca la soglia della morte. L'uomo porta anzi seco per tutta la sua vita terrena, dalla nascita fino alla morte, il corpo fisico in decadimento al quale manca la forza del fantòma. Il processo di corruzione è veramente continuo, e la decomposizione, la morte del corpo fisico, non è che l'ultimo processo, l'ultima pietra di una continua evoluzione che in ultima analisi si svolge ininterrotta. Se a misura che si svolge la distruzione del fantòma non venissero infatti a contrapporvisi processi ricostruttivi, si arriverebbe presto a quella che si chiama morte.

Se nessun influsso luciferico si fosse verificato, vi sarebbe stato un equilibrio nel corpo fisico fra le forze distruttive e le ricostruttive. Allora però nell'esistenza terrena la natura umana sarebbe diventata diversa; per esempio non vi sarebbe stato l'intelletto incapace di comprendere la resurrezione. Che intelletto è infatti quello umano, incapace di comprendere la resurrezione? È un intelletto legato alla distruzione del corpo fisico, ed è così costituito perché con l'influsso luciferico abbiamo accolto la distruzione del fantòma del corpo fisico. Per questo l'intellet-

to e il raziocinio umani sono diventati così miseri e logori da non poter accogliere in sé i grandi processi dell'evoluzione cosmica; li considera miracoli, oppure dice di non poterli comprendere. Se l'influsso luciferico non vi fosse stato, attraverso tutto ciò che gli era stato destinato l'uomo sarebbe divenuto tale (a causa delle forze costruttive che si sarebbero allora trovate nel corpo umano e avrebbero controbilanciato quelle distruttive) da esser capace di vedere con l'intelletto il processo costruttivo, così come si vede un esperimento nel laboratorio. Ma il nostro intelletto invece è diventato tale che si arresta alla superficie delle cose, non penetra con lo sguardo nelle profondità degli eventi cosmici.

Chi volesse dunque caratterizzare giustamente queste condizioni, dovrebbe dire che al principio della nostra esistenza terrestre il corpo fisico, a seguito dell'influsso luciferico, non è divenuto quale sarebbe dovuto divenire per volontà delle potenze che esercitarono la loro azione attraverso Saturno, Sole e Luna; si è invece introdotto in esso un processo distruttivo. Dal principio dell'esistenza terrestre in poi l'uomo vive quindi in un corpo fisico che è soggetto alla distruzione, che non può contrapporre adeguatamente forze ricostruttive a quelle distruttive.

Sarebbe dunque vero quel che sembra così sciocco all'uomo moderno, che vi sia cioè un segreto rapporto fra ciò che è avvenuto per l'azione di Lucifero e la morte. Esaminiamo ora quell'azione. Quale fu dunque l'azione che provocò la distruzione nel corpo fisico? Se il corpo fisico fosse completo, quale ci era stato destinato all'inizio dell'esistenza terrestre, le nostre forze animiche si rispecchierebbero in modo del tutto diverso, e allora soltanto si saprebbe realmente che cosa noi siamo. Dunque non sappiamo che cosa siamo perché il corpo fisico non ci è dato nella sua interezza. Si parla molto della natura e dell'entità dell'io umano, ma chiediamo quanto se ne conosca. L'io è tanto problematico che il buddismo può perfino negare che esso passi da un'incarnazione all'altra. È talmente problematico che in un'atmosfera tragica i Greci si esprimevano con le parole dell'eroe già citate: «Meglio essere mendicante in questo mondo

che Re nel mondo delle ombre». Queste parole volevano dire che il greco, per il valore che attribuiva al corpo fisico (cioè a quello che costituisce il fantòma) e a causa della sua distruzione, si sentiva infelice della scomparsa e dell'oscurarsi dell'io, perché sentiva che l'io può consistere soltanto nella coscienza dell'io. Vedendo quindi la distruzione della forma del corpo fisico, inorridiva al pensiero che il suo io si oscurasse, quell'io che risulta soltanto perché si rispecchia nella forma del corpo fisico. Se seguiamo l'evoluzione umana dal principio della terra fino al mistero del Golgota, troviamo che il processo, cui ora abbiamo accennato, si palesa sempre più intensamente. Possiamo vederlo perché negli antichi tempi ad esempio nessuno avrebbe predicato l'annientamento del corpo fisico nel modo radicale in cui lo predicò Gautama Buddha. Occorreva per questo che la distruzione del corpo fisico, il completo annientamento relativo alla sua forma, si andasse sempre più effettuando in modo che spariscesse ogni prospettiva che potesse veramente passare da un'incarnazione all'altra ciò che diventa coscienza per mezzo del corpo fisico, cioè per mezzo della sua forma. In verità la situazione è tale che, nel corso dell'evoluzione della terra, l'uomo ha perso la forma del corpo fisico, non ha ciò che per così dire gli era stato destinato dagli dèi al principio della terra. Doveva però riaverlo; doveva essergli nuovamente ridato. È impossibile comprendere il cristianesimo se non si comprende che, al tempo in cui si svolsero gli eventi di Palestina, la distruzione del corpo fisico nel genere umano sulla terra era giunta al suo massimo punto; vi era perciò il pericolo per tutta l'evoluzione dell'umanità che andasse perduta la coscienza dell'io, la vera conquista dell'evoluzione terrestre. Se niente di nuovo si fosse aggiunto a ciò che esisteva fino all'evento di Palestina, se il processo fosse continuato, la distruzione sarebbe andata sempre più penetrando nella corporeità fisica umana, e gli uomini nati dopo il tempo dell'evento di Palestina avrebbero dovuto vivere con un sentimento dell'io sempre più ottuso. Sarebbe diventato sempre più ottuso ciò che dipende dalla perfezione dell'immagine riflessa da un corpo fisico.

Si ebbe allora il mistero del Golgota quale lo abbiamo caratterizzato, e grazie ad esso avvenne in effetti ciò che è tanto difficile comprendere per l'intelletto che è legato soltanto al corpo fisico, carico di forze distruttive. Si ebbe che quell'unicissimo uomo, il portatore del Cristo, attraversasse una morte tale che, dopo tre giorni, la parte del corpo fisico che nell'uomo è realmente mortale dovette sparire, e che dalla tomba si risollevasse quel corpo, che è il portatore delle forze che sono alla base delle parti fisico-materiali. Ciò che veramente era stato destinato all'uomo dai reggitori di Saturno, Sole e Luna si sollevò dalla tomba: era il puro fantòma del corpo fisico, con tutte le caratteristiche del corpo fisico. Con questo mezzo venne data la possibilità della genealogia spirituale di cui abbiamo parlato. Se immaginiamo il corpo del Cristo risorto dalla tomba, possiamo pensare che come dal corpo di Adamo discendono i corpi degli uomini sulla terra, in quanto hanno il corpo corruttibile, così da ciò che è risorto dalla tomba discendono i corpi spirituali, i fantòma per tutti gli uomini. È così possibile stabilire un nesso col Cristo grazie al quale l'uomo introduce nel suo corpo fisico corruttibile il fantòma risorto dalla tomba del Golgota. È possibile che l'uomo riceva nella sua organizzazione le forze allora risorte, così come al principio della terra, a causa delle forze luciferiche, ricevette nella sua organizzazione fisica l'organizzazione di Adamo.

Questo in effetti intende dire Paolo: come l'uomo, in quanto appartenente alla corrente evolutiva fisica, ereditò il corpo fisico nel quale si andò sempre più realizzando la distruzione del fantòma portatore di forze, così egli può ereditare quel che ha perduto da ciò che è risorto dal sepolcro; lo può ereditare, se ne può rivestire, come si rivestì del primo Adamo; può diventare uno con esso, e così attraversare un'evoluzione grazie alla quale risalire nuovamente, così come prima del mistero del Golgota era disceso nell'evoluzione. Vale a dire, ciò che allora gli venne tolto a seguito delle influenze luciferiche, può essergli restituito in ciò che tuttora esiste quale corpo risorto del Cristo. Questo voleva dire in sostanza Paolo.

Come dal punto di vista dell'anatomia moderna o della fisiologia è facilissimo confutare ciò che ora è stato detto (però confutarlo in apparenza), così è naturalmente anche facilissimo sollevare ora un'altra obiezione. Si potrebbe dire per esempio: se Paolo veramente credeva che un corpo spirituale fosse allora risorto, il corpo spirituale che allora si sollevò dalla tomba che cosa ha a che fare con ciò che ogni uomo porta ora in sé? Si può riuscire a capirlo. Bisogna soltanto pensare per analogia grazie a che cosa esistiamo quali uomini fisici. Si potrebbe chiedere da che cosa provenga il singolo uomo. In quanto uomo fisico proviene dall'unica cellula uovo. Un corpo fisico consiste però di tante singole cellule che sono tutte derivate dall'originaria cellula uovo; tutte le cellule che compongono un corpo umano risalgono alla cellula originaria. Immaginiamo ora che l'uomo, grazie a ciò che si può pensare quale processo mistico cristologico, riceva un corpo del tutto diverso da quello che riceve gradualmente attraverso la linea discendente. Immaginiamo ancora che ognuno dei corpi ricevuti dagli uomini sia connesso con ciò che è risorto dalla tomba, così come le cellule umane del corpo fisico sono connesse con l'originaria cellula uovo. Dobbiamo cioè immaginare che ciò che è risorto dal sepolcro cresca, si moltipichi, come si moltiplica la cellula uovo che è alla base del corpo fisico. Così in effetti, nell'evoluzione dopo l'evento del Golgota, ognuno può acquisire qualcosa che è in lui e che discende spiritualmente da ciò che è risorto dal sepolcro, così come, per parlare con Paolo, il corpo abituale corruttibile discende da Adamo.

Naturalmente per l'intelletto umano, ora così superbo di sé, è uno scherno dire che un processo simile a quello della moltiplicazione della cellula uovo, che è visibile, si possa svolgere nell'invisibile. Ciò che è avvenuto con il mistero del Golgota è un fatto occulto, e per chi osserva l'evoluzione con lo sguardo chiaroveggente avviene che quella cellula spirituale, cioè il corpo che ha superato la morte, il corpo del Cristo Gesù, è risorta dal sepolcro e si comunica a tutti coloro che nel corso del tempo stabiliscono il nesso opportuno con il Cristo. A chi voglia negare in

generale tutti i processi soprasensibili, ciò sembrerà naturalmente assurdo. Chi però ammetta i processi soprasensibili, dovrà anzitutto pensare che ciò che si solleva dal sepolcro si comunichi agli uomini che si rendono adatti a riceverlo. Per chi ammetta il soprasensibile, è un processo che si può comprendere.

Se scriviamo nell'anima nostra questo insegnamento, davvero paolino, arriveremo a considerare il mistero del Golgota come qualcosa di reale, come qualcosa che è avvenuto nell'evoluzione terrestre e che doveva avvenire, perché è letteralmente la salvezza dell'io umano. Abbiamo veduto che se il processo dell'evoluzione fosse continuato come si era svolto fino all'evento di Palestina, la coscienza dell'io non avrebbe potuto svilupparsi, non sarebbe progredita dai tempi del Cristo Gesù in poi, ma sarebbe anzi discesa sempre più nell'oscurità. Così invece si avviò per il cammino dell'ascesa, e salirà a misura che gli uomini troveranno il loro rapporto con l'entità del Cristo.

Ora possiamo in sostanza comprendere benissimo il buddismo. Immaginiamo un uomo, mezzo millennio prima degli eventi di Palestina che, senza poter tenere conto dell'evento del Golgota e a causa della sua linea evolutiva, enuncia la verità: tutto il corpo fisico che racchiude l'uomo, ciò che fa di lui un essere nell'incarnazione corporea, deve in sostanza essere considerato senza valore, qualcosa che alla fine deve essere abbandonato. Senza dubbio fino ad allora l'umanità sembrava doversi dirigere verso una tale concezione del mondo, se nulla di nuovo fosse intervenuto. Ma si ebbe appunto l'evento del Golgota che provocò un completo rinnovamento dei perduti principi evolutivi dell'uomo. Mentre egli accoglie ciò a cui ieri abbiamo dato il nome di "corpo incorruttibile" e che oggi abbiamo esaminato con maggior precisione, mentre fa proprio quel corpo imperituro, arriverà a rendere la sua coscienza dell'io più e più chiara, e sempre meglio riconoscerà nella sua natura ciò che passa da incarnazione a incarnazione.

Ciò che è entrato nel mondo con il cristianesimo andrà quindi considerato non soltanto come una nuova dottrina – questo

deve essere sottolineato esplicitamente – non come una teoria nuova, ma come qualcosa di reale, di effettivo. Se dunque gli uomini dicono che tutto ciò che il Cristo ha insegnato vi era già prima, ciò nulla significa per la reale comprensione del cristianesimo, perché non è essenziale. L'essenziale non è quel che il Cristo ha insegnato, ma ciò che il Cristo ha dato: il suo corpo! Infatti fino allora, nell'evoluzione terrestre, non era ancora mai penetrato attraverso un uomo che fosse morto ciò che risorse dal sepolcro del Golgota. Dal principio dell'evoluzione dell'umanità in poi mai vi era stato sulla terra, per mezzo di un uomo passato attraverso la morte, ciò che vi fu con il corpo risorto del Cristo Gesù. Di tutto quanto di simile vi era, si può infatti dire che avveniva perché gli uomini, dopo esser passati per la soglia della morte e aver attraversato il periodo fra la morte e la nuova nascita, entravano nell'esistenza con una nuova nascita. Portavano però con loro un fantòma carente, votato alla distruzione, vale a dire non facevano risorgere un fantòma completo. Oppure potremmo citare anche il caso degli iniziati o adepti. A loro accadeva sempre di dover ricevere l'iniziazione al di fuori del corpo fisico, superando il loro corpo fisico; l'iniziazione non arrivava fino al risveglio del fantòma fisico. Tutte le iniziazioni dei tempi prechristiani erano tali da arrivare soltanto ai limiti esteriori del corpo fisico; non toccavano le forze del corpo fisico, o meglio solo per quel tanto che l'organizzazione interiore tocca in generale quella esteriore. In nessun caso mai era avvenuto che ciò che era passato attraverso la morte umana trionfasse della morte stessa in quanto fantòma umano. Indubbiamente si erano verificate cose simili, ma mai che si fosse attraversata una completa morte umana e che il fantòma completo ne trionfasse. Come è vero dunque che soltanto quel fantòma ci può dare la completa umanità terrestre nel corso dell'evoluzione terrestre, così è vero che quel fantòma ha il sepolcro del Golgota come punto di partenza.

Questo è l'importante nell'evoluzione cristiana. Perciò non è un biasimo quando viene ripetuto che l'insegnamento del Cristo Gesù si è trasformato in un insegnamento su di Lui. Così dove-

va essere, perché l'importante non è quel che il Cristo Gesù ha insegnato, ma quel che ha dato all'umanità. La sua resurrezione è il nascere di una nuova parte costitutiva della natura umana, di un corpo incorruttibile. Che ciò potesse succedere, che il fantòma umano potesse venir salvato attraverso la morte, dipende da due cose: anzitutto che l'entità del Cristo Gesù era quella che ieri abbiamo caratterizzato, cioè corpo fisico, corpo eterico e corpo astrale come li abbiamo descritti, e non un io umano, ma l'entità del Cristo. In secondo luogo che l'entità del Cristo aveva deciso di entrare in un corpo umano, di incarnarsi in un corpo di carne. Se infatti vogliamo osservare l'entità del Cristo nella giusta luce, dobbiamo cercarla come entità in tempi antecedenti alla comparsa dell'uomo sulla terra. Allora naturalmente l'entità-Cristo esisteva già. Non entra nel cerchio dell'evoluzione umana, ma prosegue la sua vita nel mondo spirituale. L'uomo discende sempre più a fondo, e in un determinato momento, quando arriva la crisi dell'evoluzione umana, l'entità del Cristo si incarna nel corpo fisico di un uomo. È il massimo sacrificio che dall'entità del Cristo poteva venir offerto alla evoluzione della terra! Ora dobbiamo capire in che cosa consista il sacrificio che l'entità del Cristo ha offerto all'evoluzione umana sulla terra. Ieri abbiamo esposto una parte del problema: quella della natura del Cristo dopo il battesimo di Giovanni nel Giordano. Oggi abbiamo trattato il problema di che cosa significhi che con il battesimo di Giovanni nel Giordano l'entità-Cristo sia entrata in un corpo di carne. Nei prossimi giorni ci occuperemo di come avvenne la morte sul Golgota.

OTTAVA CONFERENZA

Karlsruhe, 12 ottobre 1911

Ieri è stato detto che era importante rispondere alla domanda: che cosa è veramente avvenuto all'entità che indichiamo come Cristo Gesù dal battesimo di Giovanni nel Giordano fino al mistero del Golgota? Per rispondere per quanto è possibile a questa domanda ricorderemo in breve quel che sappiamo dalle passate conferenze intorno alla vita di Gesù di Nazareth il quale, al suo trentesimo anno, divenne il portatore del Cristo. L'essenziale in proposito già è stato accennato in breve nel mio scritto *La guida spirituale dell'uomo e dell'umanità*, apparso di recente.

Sappiamo che in Palestina, all'epoca di cui si tratta, erano nati non uno ma due bambini Gesù, e che uno di loro era nato dalla linea salomonica della casa di David. È in effetti il Gesù bambino di cui narra il Vangelo di Matteo. La strana contraddizione che si rileva fra il principio del Vangelo di Matteo e quello di Luca esiste perché le notizie dello scrittore del Vangelo di Matteo si riferiscono a uno dei due Gesù bambini, a quello della linea salomonica della casa di Davide. Non contemporaneamente, ma quasi, nacque poi un altro Gesù bambino dalla linea nathanica della casa di Davide. È ora importante rendersi conto chiaramente di quale entità si tratti. La ricerca occulta mostra qui che l'individualità del Gesù bambino salomonico altro non era che quella di Zarathustra. Zarathustra, dopo la sua missione principale di cui abbiamo parlato a proposito della civiltà paleopersiana, si incarnò sempre di nuovo, alla fine anche durante la civiltà babilonese-caldaica, e dopo appunto nel Gesù bambino salomonico. Era necessario che l'individualità di Zarathustra, con tutte le grandi e possenti forze interiori che naturalmente portava seco dalle precedenti incarnazioni, si incarnasse anzitutto in un corpo disceso dalla linea salomonica della casa di Davide, adatto a elaborare le grandi facoltà di Zarathustra e a

farle progredire nel modo in cui si possono far progredire le facoltà umane che già si trovano a un gradino molto elevato, perché appartengono all'entità che passa da incarnazione a incarnazione. Si tratta dunque di un corpo umano che possa elaborare tali facoltà non soltanto in età avanzata, ma in una organizzazione giovanile, piena di forza infantile. Vediamo perciò crescere l'individualità di Zarathustra in modo che le facoltà del bambino si sviluppano relativamente presto. Quel fanciullo mostra presto perfino cognizioni di solito impossibili per un'età così infantile. Una cosa dobbiamo però affermare, e cioè che il Gesù bambino salomonico, sebbene fosse l'incarnazione di un'individualità tanto elevata, era pur sempre un uomo, vale a dire che, come anche gli uomini più elevati, aveva determinate possibilità di errore, tendenze anche a difficoltà morali, se non proprio al peccato. Sappiamo poi che l'individualità di Zarathustra, in ordine a un processo occulto ben conosciuto da tutti quelli che si occupano di simili argomenti, abbandonò al dodicesimo anno il corpo del Gesù bambino salomonico e si trasferì in quello del Gesù bambino nathanico. Il corpo del Gesù bambino nathanico, o per dir meglio la triplice corporeità di corpo fisico, corpo eterico e corpo astrale di questo fanciullo, era costituita in un modo del tutto speciale; quel corpo era in effetti tale che il fanciullo che lo aveva mostrava capacità proprio opposte a quelle del Gesù bambino salomonico. Mentre quest'ultimo si faceva notare per il suo grande talento per le cose esteriori, per quelle che si possono appunto imparare esteriormente, il bambino Gesù nathanico invece, riguardo alle cose esteriori, si potrebbe quasi dire privo di talento; naturalmente ciò non può affatto essere inteso in senso negativo. Non era in condizione di orientarsi tra le cose create dalla civiltà umana sulla terra. D'altra parte si era manifestata la cosa meravigliosa che subito, fin dalla nascita, egli poteva parlare. Dunque ciò che era più legato al corpo si mostrava come capacità fin dalla nascita. È giustissima la tradizione secondo cui egli parlava, anche se in un linguaggio incomprensibile per tutti gli altri. In merito al contenuto di quel linguaggio viene narrato che fin dalla nascita,

ed è altra tradizione vera che può essere verificata anche per via occulta, la madre poteva comprendere quel che il bambino diceva. Erano sviluppate in lui appunto le qualità che possiamo chiamare qualità del cuore; una capacità enorme di amare e una natura capace di grande devozione e abnegazione erano le caratteristiche di quel fanciullo. Era anche meraviglioso che dal primo giorno della sua vita, per virtù della semplice sua presenza o anche per contatto, egli esercitasse un'azione benefica, un'azione che si potrebbe oggi forse chiamare magnetica. Dunque tutte le qualità del cuore si mostravano nel bambino, ed erano tanto intensificate che potevano riuscire magneticamente benefiche per l'ambiente circostante.

Sappiamo pure che nel corpo astrale di questo bambino agivano le forze acquistate una volta da quel bodhisattva che divenne poi il Gautama Buddha. Sappiamo già (e a questo riguardo la tradizione orientale è assolutamente esatta e può essere verificata dalla scienza occulta) che il bodhisattva, il quale mezzo millennio prima della nostra era, essendo diventato "buddha", non era più obbligato a incarnarsi ulteriormente sulla terra in un corpo fisico, esercitò da allora in poi, soltanto dal mondo spirituale, un'azione soprattutto su coloro che seguivano i suoi insegnamenti. La caratteristica di una simile individualità: è di salire fino a una altezza dalla quale non discende più per incarnarsi in un corpo fisico, prendendo parte alle vicende e alle sorti della nostra esistenza terrestre dai mondi spirituali. Questo può succedere in svariati modi. In effetti il bodhisattva, il quale ebbe la sua ultima incarnazione corporea sulla terra come Gautama Buddha, in sostanza prese parte all'ulteriore evoluzione dell'umanità. Dobbiamo infatti renderci ben conto che il nostro mondo spirituale umano è in continua relazione con tutto il rimanente mondo spirituale. Rendiamoci ben conto che l'uomo non soltanto mangia, beve e accoglie così in sé le sostanze della terra fisica, ma che egli accoglie di continuo dal mondo spirituale nutrimento animico-spirituale, e che continuamente, nei modi più diversi, forze affluiscono nell'esistenza fisica terrena dal mondo spirituale. Un siffatto affluire delle forze che il

Buddha si era acquistate nell'ulteriore sviluppo dell'umanità avvenne in quanto esse compenetrarono tutte il corpo astrale del Gesù bambino nathanico: nel corpo astrale di questo bambino agiva dunque ciò che il Buddha, nella forma in cui era allora, doveva dare all'umanità. Da precedenti conferenze sappiamo che in sostanza le parole che ancora oggi abbiamo come detto natalizio: «La manifestazione si rivela dalle altezze dei mondi, e la pace si stenderà sulla terra nei cuori di coloro che sono di buona volontà» provengono da quel che flui nell'evoluzione dell'umanità poiché le forze del Buddha si immersero nel corpo astrale del Gesù bambino nathanico. Vediamo così le forze del Buddha proseguire la loro azione nella corrente dell'esistenza terrestre che ebbe il suo inizio dagli eventi di Palestina. Quelle forze del Buddha agirono poi ulteriormente. È pur sempre molto interessante vedere come proprio le ricerche occulte occidentali più recenti, di questi ultimissimi anni, abbiano portato a riconoscere l'esistenza di un nesso molto importante fra la cultura europea e le forze del Buddha. Da molto tempo infatti le forze del Buddha esercitano la loro azione dai mondi spirituali, specialmente su tutto ciò che nella civiltà occidentale è impensabile senza lo specifico influsso cristiano. Tutte le concezioni del mondo che abbiamo visto svilupparsi negli ultimi secoli fino al diciannovesimo, in quanto siano correnti spirituali occidentali, sono interpenetrate dall'impulso del Cristo; ma dal mondo spirituale il Buddha agì sempre in esse. Di conseguenza sappiamo dire: quel che di più importante l'umanità europea può ricevere oggi dal Buddha non deve provenire dalla tradizione di ciò che il Buddha diede agli uomini mezzo millennio prima dell'era cristiana, ma da ciò che da allora in poi è divenuto. Egli non è infatti rimasto fermo, ma ha progredito, e appunto grazie a tale progresso quale essere spirituale nei mondi spirituali poté prendere somma parte all'ulteriore evoluzione della civiltà occidentale. È questo un risultato certo della nostra ricerca occulta che si accorda del tutto e magnificamente con molte notizie già conosciute in precedenza, prima cioè che questa importante influenza potesse essere esaminata di nuovo. Sappiamo infatti

che la medesima individualità comparsa in Oriente quale Gautama Buddha già una volta aveva esercitato la sua azione in Occidente; sappiamo che certe leggende e tradizioni collegate al nome di Bodha o di Wotan si riferiscono alla medesima individualità di cui parla il buddismo in Oriente come Gautama Buddha; in certo modo venne così occupato il medesimo campo d'azione che già prima era stato preparato da quella individualità nei riguardi dell'evoluzione dell'umanità. Tanto intricate sono le vie seguite dalle correnti spirituali nell'evoluzione dell'umanità!

Oggi è per noi della massima importanza che nel corpo astrale del Gesù bambino di Luca fossero attive le forze del Buddha. Quando questo Gesù bambino ebbe dunque dodici anni, l'individualità di Zarathustra si trasferì nella triplice corporeità del bambino Gesù nathanico. Per quale ragione questo fanciullo aveva le meravigliose capacità prima caratterizzate? Le aveva perché non era una individualità umana come tutte le altre. In certo modo era del tutto diversa, e per comprenderla dobbiamo risalire all'epoca lemurica in cui in ultima analisi l'evoluzione terrestre degli uomini ebbe il suo vero inizio. Dobbiamo renderci ben conto che tutto quanto avvenne prima dell'epoca lemurica è veramente soltanto una ripetizione dell'esistenza di Saturno, Sole e Luna, e che nell'epoca lemurica soltanto venne posto nell'uomo il primo germe, come possibilità, perché potesse accogliere l'io, la quarta parte costitutiva della sua entità nell'evoluzione terrestre. Se consideriamo l'intera corrente dell'evoluzione dell'umanità, dobbiamo dire che essa, quale si diffuse sulla terra (e tale diffusione è descritta con maggior precisione nella mia *Scienza occulta*), si deve far risalire nell'epoca lemurica a determinati antenati umani di quel tempo iniziale della nostra terra attuale. Dobbiamo stabilire un determinato momento nell'epoca lemurica dopo il quale soltanto si può giustamente parlare di genere umano nel senso odierno. Di quel che vi era prima non si può dire che già esistessero negli uomini terrestri gli io che poi sempre tornarono a incarnarsi. Non era così. Prima l'io umano non era ancora separato dalla sostanza della gerar-

chia che ha offerto anzitutto un'occasione all'io dell'uomo: la gerarchia degli Spiriti della forma. Possiamo ora pensare, e lo mostra la ricerca occulta, che per così dire una parte della sostanza degli Spiriti della forma penetrò nell'incarnazione umana per la formazione dell'io umano. Ma quando allora l'uomo iniziò le sue incarnazioni fisiche sulla terra, qualcosa di ciò che doveva diventare uomo venne trattenuto. In certo modo venne trattenuta una sostanza-io che non fu avviata nella corrente delle incarnazioni fisiche. Se ci si volesse rappresentare la corrente delle incarnazioni fisiche dell'uomo, quella che comincia con Adamo, chiamato dalla Bibbia il padre originario del genere umano, si dovrebbe tracciare un albero genealogico con molte e svariate diramazioni. Possiamo semplicemente pensare che quel che flui dagli Spiriti della forma continuò a fluire; ne venne però direi quasi tenuta in serbo una parte, come un io, che fu preservata dal penetrare nelle incarnazioni fisiche, un io che non ricomparve ripetutamente come uomo, ma che conservò la forma, la sostanzialità che l'uomo aveva prima di essere penetrato nella sua prima incarnazione terrestre. Dunque un io che continuò a vivere accanto alla rimanente umanità, e che fino ai tempi di cui ora parliamo e in cui dovevano presentarsi gli eventi di Palestina, non era ancora mai stato incarnato in un corpo umano fisico; un io che, se si vuol parlare con linguaggio biblico, era ancora nella stessa condizione in cui era l'io di Adamo, prima della sua prima incarnazione corporea terrestre. Un io siffatto era sempre esistito.

Se ora esaminiamo un poco le cognizioni occulte riguardanti quell'io, cognizioni che naturalmente sembrano per l'uomo odierno qualcosa di assolutamente assurdo, vediamo che esso, essendo stato per così dire conservato come in riserva, non venne avviato in un corpo umano, ma fu veramente affidato soltanto ai sacri misteri, quali esistevano durante l'epoca atlantica e postatlantica; era conservato in un importante santuario dei misteri, come in un tabernacolo. Quell'io aveva perciò particolarità speciali, quella di non essere stato in contatto con niente di ciò che in generale un io umano può imparare sulla terra. Era

dunque anche non toccato da tutti gli influssi luciferici e arimanici; era insomma qualcosa che, rispetto agli altri io umani, possiamo rappresentarci come una sfera vuota, come qualcosa di ancora completamente vergine rispetto alle esperienze terrestri; un nulla, un negativo di fronte a tutte le esperienze terrestri. Sembrava perciò che il Gesù bambino nathanico di cui narra il vangelo di Luca non avesse alcun io umano, come se fosse costituito soltanto di corpo fisico, corpo eterico e corpo astrale. Basta dire dunque che nel Gesù bambino di Luca non vi era un io evolutosi attraverso l'epoca atlantica e postatlantica. Parliamo giustamente se diciamo che nel Gesù bambino di Matteo abbiamo a che fare con un uomo pienamente formato, e nel Gesù bambino del vangelo di Luca abbiamo invece a che fare con un corpo fisico, un corpo eterico e un corpo astrale coordinati in modo da rappresentare armonicamente l'uomo, quale è disceso come risultato dall'evoluzione di Saturno, Sole e Luna. Perciò questo Gesù bambino, come insegna la cronaca dell'akasha, non aveva talento per tutto ciò che la civiltà umana aveva sviluppato, non poteva accoglierlo perché non vi aveva partecipato. Noi abbiamo abilità e destrezza per l'esistenza, perché nelle passate incarnazioni già abbiamo sperimentato determinate attività; chi non sia mai stato presente riesce inabile per tutto ciò che gli uomini hanno prodotto durante l'evoluzione terrestre. Se il Gesù bambino nathanico fosse nato al tempo nostro, si sarebbe mostrato molto poco abile nell'imparare a scrivere, perché gli uomini ai tempi di Adamo non scrivevano e prima meno che mai. Dunque per tutto ciò che si riferiva a quanto era stato appreso durante il corso dell'evoluzione dell'umanità, il Gesù bambino di Luca non aveva disposizione. Invece si mostravano in sommo grado le qualità interiori che aveva portato seco, che non erano decadute come in altri a causa di effetti luciferici. È poi di ancora maggior interesse che questo Gesù bambino parlasse un linguaggio strano. Questo ci mostra infatti qualcosa a cui ho accennato anche nel mio scritto *La guida spirituale dell'uomo e dell'umanità*, e cioè che i linguaggi, che sono ora diffusi sulla terra e che compaiono presso i vari popo-

li, sono sorti relativamente tardi nell'evoluzione dell'umanità, e sono stati preceduti da ciò che si potrebbe veramente chiamare un linguaggio umano primordiale. Sono gli spiriti della separazione, quelli del mondo luciferico e arimanico, che da quel linguaggio primordiale produssero le numerose lingue nel mondo. Il linguaggio primordiale è andato perduto, e non può più essere parlato da un io che sia passato da incarnazione in incarnazione nel corso dell'evoluzione della terra. Quel Gesù bambino, che non era passato attraverso le incarnazioni umane, dall'inizio dell'evoluzione dell'umanità portò seco la capacità di parlare non una delle tante lingue, ma un linguaggio che si ritiene giustamente non fosse comprensibile per chi gli stava attorno, ma che, per l'interiorità di cuore che conteneva, era compreso dal cuore materno. Viene così indicato un fenomeno importantissimo, legato al Gesù bambino di Luca.

Quando nacque, il Gesù bambino di Luca era dunque provvisto di tutto ciò che non era stato influenzato dalle forze luciferiche e arimaniche. Non aveva un io che era tornato sempre ad incarnarsi, e perciò non gli fu necessario espellere niente al suo dodicesimo anno di vita, quando l'individualità di Zarathustra si trasferì dal Gesù bambino salomonico del vangelo di Matteo nel Gesù bambino nathanico. Ho detto prima che questa parte umana rimasta indietro, che fino ad allora si era evoluta nei misteri accanto al resto della umanità, era nata in effetti per la prima volta al tempo degli eventi di Palestina quale Gesù bambino nathanico. Dai misteri dell'Asia occidentale, dove quel germe umano era stato conservato, venne trasferito nel corpo del Gesù bambino nathanico. Questo bambino dunque crebbe, e al dodicesimo anno entrò in lui l'individualità di Zarathustra. Sappiamo pure che tale passaggio ci viene indicato dalla scena di Gesù dodicenne nel tempio. Si può comprendere che i genitori del Gesù bambino nathanico, abituati a vederlo quale appunto lo abbiamo descritto, trovassero un cambiamento straordinario quando lo ritrovarono nel tempio dopo averlo smarrito. Quello fu infatti il momento in cui nel ragazzo dodicenne si trasferì l'individualità di Zarathustra; da ora innanzi

quindi, dal dodicesimo al trentesimo anno, nel Gesù di Luca si trova l'individualità di Zarathustra.

Nel vangelo di Luca vi sono ora delle parole strane: accennano a qualcosa che soltanto la ricerca occulta ci può chiarire. Dopo la descrizione della scena di Gesù dodicenne nel tempio, nel vangelo di Luca è scritto: «E Gesù cresceva in sapienza, età e grazia dinanzi a Dio e agli uomini» (Luca 2, 52). Così vengono tradotte di solito. Anche Lutero le ha tradotte così, ma comunque non hanno molto senso; quando infatti si dice che «Gesù cresceva in età», vorrei sapere che cosa può significare che un ragazzo dodicenne «cresca in età». Succede proprio naturalmente col passar del tempo! In realtà però il passo, se si ricostruisce il testo dei Vangeli per mezzo della cronaca dell'akasha, dice che egli cresceva in tutto ciò in cui un corpo astrale può crescere, e cioè in saggezza, che cresceva in tutto ciò in cui può crescere un corpo eterico, vale a dire in tutte le capacità della bontà, della benevolenza e così via, e che infine cresceva in tutto ciò in cui può crescere un corpo fisico e che si trasfonde nel bell'aspetto esteriore. Quelle parole intendono indicare chiaramente che il ragazzo, grazie alla speciale caratteristica che conservò fino al dodicesimo anno, era rimasto illeso, non era stato affatto toccato nella sua individualità dalle forze luciferiche e arimaniche, perché appunto non era un'individualità passata da incarnazione a incarnazione. Il vangelo di Luca lo indica in modo speciale, rintracciando la serie delle generazioni, risalendo da Adamo fino a Dio, e così intende dire che si trattava della sostanza che non aveva subito l'influenza di ciò che era passato per l'evoluzione umana.

Così dunque vive il ragazzo, crescendo in tutto quanto è possibile nello sviluppo di una triplice corporeità che non è stata appunto toccata da ciò che tocca le altre corporeità umane. L'individualità di Zarathustra aveva ormai la possibilità di unire tutta l'elevatezza da essa raggiunta alle meraviglie di questa triplice corporeità, perché essa da nulla era stata traviata, e poteva sviluppare tutto ciò che soltanto un corpo fisico ideale, un corpo eterico ideale, e un corpo astrale ideale possono sviluppare. A

questo accenna la frase citata del vangelo di Luca. Era così data la possibilità che, fino ai suoi trent'anni, nello sviluppo di questo giovane penetrasse qualcosa che l'individualità di Zarathustra era in grado di riversare in quella triplice corporeità umana, tutto quanto cioè può venire da un'individualità tanto elevata. Ci facciamo quindi una giusta rappresentazione di Gesù di Nazareth, fino ai suoi trent'anni, pensandolo come un'individualità umana elevatissima, come un'individualità appunto la cui formazione era stata preparata come abbiamo visto.

Se vogliamo intenderci, dobbiamo ora arrivare a comprendere che i frutti dello sviluppo che sperimentiamo nei nostri corpi vanno a vantaggio dell'individualità. I nostri corpi ci offrono l'occasione affinché la nostra individualità possa per così dire succhiare dalla vita i frutti per la sua ulteriore evoluzione. Quando alla morte, parlando della morte di un uomo normale, abbandoniamo i nostri corpi, non vi lasciamo ciò che in essi abbiamo acquistato ed elaborato in quanto individualità. Vedremo più tardi per quali speciali circostanze qualcosa possa rimanere nei corpi, ma come regola, come legge, l'individualità non lascia nei corpi quel che ha acquistato. Mentre dunque Zarathustra abbandona al trentesimo anno la triplice corporeità di Gesù di Nazareth, lascia i tre corpi: fisico, eterico e astrale. Tutto ciò invece che l'individualità di Zarathustra aveva potuto acquisire grazie a quegli strumenti penetra nella sua individualità, continua a vivere nella sua individualità, che ora esce da quella triplice corporeità. Tutto ciò va a vantaggio della sua individualità. D'altra parte qualcosa è stato indubbiamente raggiunto nella triplice corporeità di Gesù di Nazareth, che cioè la natura umana, quale essa era prima delle influenze luciferiche e arimaniche, fosse unita con l'individualità che più a fondo di qualsiasi altra era penetrata con lo sguardo nella spiritualità del macrocosmo. Pensiamo infatti a tutto ciò che l'individualità di Zarathustra aveva attraversato! Allorché essa operava per la fondazione della civiltà paleopersiana guardando il grande spirito solare, già lo sguardo di Zarathustra penetrava negli spazi universali dello spirito. La sua individualità sempre più si andava evol-

vendo attraverso le successive incarnazioni. Se l'interiorità della natura umana, con le forze più intense dell'amore e della compassione, era arrivata a costituirsi perché una sostanza umana pura era rimasta conservata fino alla nascita del Gesù nathanico, e perché inoltre il corpo astrale si era poi compenetrato delle forze del Gautama Buddha, se dunque esisteva nel Gesù nathanico quella che possiamo chiamare "l'intima interiorità" dell'uomo, con tale corporeità si unì nel dodicesimo anno l'individualità umana che, fra tutte le altre, era penetrata con lo sguardo con più chiarezza e più a fondo nella spiritualità del macrocosmo. Con questo però gli strumenti del Gesù nathanico vennero tanto trasformati da essere ormai capaci di accogliere in sé l'essenza, l'essenza macrocosmica del Cristo. Se l'individualità di Zarathustra non avesse compenetrato fino al trentesimo anno quella corporeità, quegli occhi non sarebbero stati capaci di sopportare la sostanza del Cristo dai trent'anni fino al mistero del Golgota, quelle mani non sarebbero state capaci al trentesimo anno di compenetrarsi con la sostanza del Cristo. Per poter accogliere il Cristo, la corporeità dovette in certo qual modo essere preparata, allargata, dall'individualità di Zarathustra. Indubbiamente in Gesù di Nazareth, nel momento in cui Zarathustra lo abbandonò e l'individualità del Cristo penetrò in lui, non abbiamo dunque dinanzi a noi né un iniziato, né un uomo per quanto superiore. Un iniziato è tale perché ha un'individualità superiormente evoluta; essa però era appunto uscita dalla triplice corporeità di Gesù di Nazareth. Abbiamo soltanto la triplice corporeità che, per virtù della dimora in essa di Zarathustra, era preparata in modo da poter accogliere l'individualità del Cristo. Ma ora, per mezzo dell'unione dell'individualità del Cristo col corpo appunto descritto, era diventato necessario quel che ora vedremo.

Durante i tre anni dal battesimo di Giovanni nel Giordano fino al vero e proprio mistero del Golgota, l'evoluzione corporea di corpo fisico, corpo eterico e corpo astrale fu del tutto diversa dall'evoluzione corporea degli altri uomini. Poiché le forze luciferiche e arimaniche non avevano avuto influenza sul

Gesù nathanico in precedenti incarnazioni, era data la possibilità che dal battesimo di Giovanni nel Giordano in poi, poiché ora in Gesù di Nazareth non vi era l'individualità di un io umano, ma l'individualità del Cristo, non venisse formato tutto ciò che di solito deve sempre agire nella corporeità umana. Ieri abbiamo detto che quello che chiamiamo il fantasma umano, la vera forma primordiale che assorbe in sé gli elementi materiali e poi li lascia con la morte, andò degenerando durante il corso dell'evoluzione umana fino al mistero del Golgota. In certo modo possiamo concepire tale degenerazione nel senso che in sostanza il fantasma, fin dal principio dell'evoluzione umana, era destinato a non essere toccato dalle parti materiali che vengono accolte dall'uomo come alimenti dal regno minerale, vegetale e animale. Il fantasma non doveva esserne toccato, ma invece lo fu perché, a seguito dell'influsso luciferico, si stabilì una stretta unione fra il fantasma e le forze che l'uomo accoglie per mezzo dell'evoluzione terrena, specialmente le parti che ne costituiscono le ceneri. La conseguenza dell'influenza luciferica fu dunque che il fantasma, accompagnando l'ulteriore evoluzione dell'umanità, sviluppò una forte attrazione verso le ceneri; e quindi per questa circostanza, invece di unirsi col corpo eterico umano, si uni con i prodotti di distruzione. Queste furono le conseguenze delle influenze luciferiche. Dove gli influssi luciferici erano stati tenuti indietro, come avvenne nel caso del Gesù nathanico in cui non vi era nessun io umano, ma esisteva l'entità cosmica del Cristo dal battesimo di Giovanni in poi, avvenne che nessuna forza di attrazione si affermò tra il fantasma umano e le parti materiali che venivano accolte. Durante i tre anni il fantasma rimase intatto dalle parti materiali. Lo si esprime in modo occulto dicendo che in effetti il fantasma umano, come si era andato formando attraverso le evoluzioni di Saturno, Sole e Luna, non doveva avere nessuna forza di attrazione per le parti costituenti le ceneri, ma doveva poter attrarre soltanto i costituenti salini solubili; esso si sarebbe così volatilizzato nella stessa misura in cui le parti costituite di sale si disciogliono. In senso occulto si direbbe che esso si discioglie e si trasferisce non nella terra, ma

nelle parti volatilizzate. Fu appunto caratteristico che, con il battesimo di Giovanni nel Giordano, la penetrazione dell'individualità del Cristo nel corpo del Gesù nathanico annulla ogni nesso del fantòma con le parti costituenti le ceneri, e lascia solo il nesso con le parti costituite di sale. Questo risulta anche quando il Cristo Gesù vuol spiegare a coloro che ha prescelto che dal modo in cui si sarebbero sentiti uniti con l'entità del Cristo doveva venir procurata all'ulteriore evoluzione umana la possibilità che quell'unico corpo risorto dalla tomba, il corpo spirituale, potesse trasferirsi negli uomini. Questo il Cristo intende dire quando si serve delle parole: «Voi siete il sale della terra». Tutte queste parole, che vengono ricordate nella terminologia e nelle espressioni artistiche degli alchimisti e dell'occultismo dei tempi che seguirono, tutte le parole che troviamo nei Vangeli hanno un significato profondissimo; proprio questo significato era ben conosciuto dai veri alchimisti del medioevo e dei tempi che seguirono (non dai ciarlatani di cui ci narra la letteratura), e nessuno esprimeva questi nessi senza sentire nel cuore il rapporto col Cristo.

Così risulta che quando il Cristo fu crocifisso, quando il suo corpo venne inchiodato alla croce (ripeto qui esattamente le parole del Vangelo per la semplice ragione che in effetti le vere ricerche occulte confermano assolutamente le parole del Vangelo), quando il corpo di Gesù di Nazareth venne inchiodato alla croce, il fantòma era in realtà del tutto intatto, consisteva della forma corporea spirituale soltanto spiritualmente visibile, e si trovava in una connessione molto più labile col contenuto materiale degli elementi terreni che non in qualsiasi altro uomo, per la semplice ragione che negli altri uomini si è verificata un'unione del fantòma con gli elementi, un'unione che tiene assieme questi elementi. Nel Cristo Gesù in effetti il caso era del tutto diverso. Era come, si potrebbe dire, se per forza di inerzia alcune parti materiali ancora si conservassero nella forma che ad esse era stata data, e dopo qualche tempo si disfaccessero in modo che di esse quasi niente rimanesse visibile. Così era per le parti materiali del corpo del Cristo Gesù. Quando venne deposto dalla

croce, le parti ancora si tenevano assieme, ma esse non avevano nessun collegamento con il fantòma perché esso ne era del tutto libero. Quando poi il corpo venne trattato con determinate sostanze che agirono a loro volta su di esso diversamente da come agiscono su altri corpi che vengono imbalsamati, avvenne che dopo la sepoltura le sostanze materiali si volatilizzassero rapidamente e passassero presto negli elementi. Perciò i discepoli che andarono a guardare trovarono i panni coi quali era stato ricoperto mentre il fantòma, al quale è collegata l'evoluzione dell'io, era risorto dal sepolcro. Non fa meraviglia che Maria Maddalena, che conosceva soltanto il fantòma di prima, quello compenetrato dagli elementi della terra, non potesse poi riconoscere nel fantòma liberato da qualsiasi peso terreno la medesima figura che essa vedeva ormai chiaroveggentemente. Quella figura le appariva ora diversa. Dobbiamo renderci ben conto che soltanto per virtù della forza derivata dallo stare assieme dei discepoli col Cristo, tutti i discepoli e gli uomini di cui ci viene narrato poterono vedere il Risorto. Egli apparve infatti nel corpo spirituale, nel corpo di cui Paolo dice che si moltiplica come il seme e si trasferisce in tutti gli uomini. Paolo stesso era convinto che agli altri discepoli fosse apparso non il corpo compenetrato di elementi terreni, ma il medesimo corpo che era apparso anche a lui; lo dice nel noto passo della prima Lettera ai Corinzi (15 - 3, 8): «Vi ho infatti trasmesso, in primo luogo, quello che io stesso ho ricevuto, cioè che Cristo è morto pei nostri peccati, secondo le Scritture, che fu sepolto, che risuscitò secondo le Scritture il terzo giorno, che apparve a Pietro, poi ai dodici. Apparve pure a più di cinquecento fratelli in una volta, dei quali i più vivono tuttora, mentre alcuni sono morti. Apparve quindi a Giacomo, poi a tutti gli apostoli. E infine, dopo tutti, è apparso anche a me, quale nato da nascita prematura».

A Paolo il Cristo apparve con l'evento di Damasco, e poiché il modo con cui gli apparve vien messo a pari con il modo con cui si palesò agli altri discepoli, mostra che il Cristo era apparso a Paolo nella medesima forma che agli altri. Ma da che cosa fu convinto Paolo?

In un certo senso Paolo era già iniziato prima dell'evento di Damasco. Era un'iniziazione secondo il principio antico ebraico e greco. Egli era un iniziato che fino allora sapeva soltanto che coloro che si uniscono al mondo spirituale con l'iniziazione diventano indipendenti nel corpo eterico dal corpo fisico, e possono palesarsi in un determinato modo a coloro che sono capaci di vederli, nella loro più pura forma del corpo eterico. Se a Paolo fosse apparso soltanto un semplice corpo eterico indipendente dal corpo fisico, avrebbe parlato diversamente. Avrebbe detto di aver veduto uno che era stato iniziato, e che indipendentemente dal corpo fisico continuava a vivere nell'evoluzione terrestre. Né ciò lo avrebbe specialmente sorpreso. Non era dunque questo che egli aveva sperimentato a Damasco. Quel che aveva sperimentato era qualcosa di cui sapeva che si sarebbe potuto sperimentare soltanto dopo che le Scritture si fossero compiute: che cioè nell'atmosfera spirituale della terra fosse esistito come figura soprasensibile un fantòma umano completo, un corpo umano risorto dal sepolcro. Questo egli aveva veduto! Questo gli era apparso a Damasco e lo aveva convinto: Egli era là! È risorto! Vi è infatti ciò che può emanare soltanto da lui, vi è il fantòma che può essere veduto da tutte le individualità umane che cercano un nesso con il Cristo. Questo lo poté convincere che il Cristo già era stato sulla terra, che non era ancora da venire, che vi era stato veramente in un corpo fisico, e che quel corpo fisico aveva redento la vera forma primordiale del corpo fisico per la salvezza di tutti gli uomini.

Che questa azione potesse accadere soltanto per mezzo del massimo spiegamento dell'amore divino, in quale senso questa azione fosse un atto di amore, e in quale senso la parola "redenzione" vada intesa nell'ulteriore evoluzione dell'umanità, di tutto questo parleremo domani.

NONA CONFERENZA

Karlsruhe, 13 ottobre 1911

Le passate conferenze ci hanno condotto in sostanza a due problemi. Uno di questi si riferisce all'evento oggettivo che è legato al nome del Cristo Gesù; si riferisce alla natura dell'impulso che, quale impulso del Cristo, è intervenuto nell'evoluzione umana. L'altro problema si riferisce al modo con cui il singolo può stabilire il proprio nesso con l'impulso del Cristo; come per così dire l'impulso del Cristo possa agire per il singolo. Naturalmente le risposte a questi due problemi sono legate fra di loro, perché abbiamo visto che l'evento del Cristo è un fatto oggettivo dell'evoluzione umana terrestre, e che proprio da ciò che ci si presenta nella resurrezione emana qualcosa di reale, di vero. In certo qual modo, una specie di germe per il ristabilimento del nostro fantòma umano si è sollevato dal sepolcro con il Cristo, e ciò che allora, come germe, è sorto dal sepolcro col Cristo ha la possibilità di inserirsi in tutti gli uomini che trovano un nesso con l'impulso del Cristo.

Questo è l'aspetto obiettivo del nesso del singolo con l'impulso del Cristo. Oggi vogliamo aggiungere alle osservazioni dei giorni passati la parte soggettiva, vogliamo cercare di trovare una risposta al problema che formuliamo press'a poco così: come trova il singolo la possibilità di accogliere in sé gradatamente ciò che è derivato dalla resurrezione del Cristo?

Se vogliamo rispondere a questa domanda dobbiamo distinguere anzitutto due cose. Quando il cristianesimo penetrò come religione nel mondo, esso non era solo una religione per gli uomini che aspirassero alla via occulta, cioè per gli uomini che attraverso qualsiasi via spirituale volessero avvicinarsi al Cristo, ma era una religione che doveva essere adatta per tutti, che doveva poter essere accolta da tutti gli uomini. Perciò non si deve credere che occorresse uno speciale sviluppo occulto o esoterico per trovare la via verso il Cristo. Dobbiamo dunque

esaminare anzitutto una delle vie verso il Cristo, la via exoterica che ogni anima, ogni cuore ha potuto trovare nel corso del tempo. Da questa poi dobbiamo distinguere l'altra via, quella che finora, fino ai tempi nostri, si schiudeva a un'anima che volesse seguire esotericamente il cammino, che non volesse dunque cercare il Cristo semplicemente per la via esteriore, ma che lo volesse cercare per mezzo di uno sviluppo delle forze occulte. Dobbiamo quindi distinguere la via del piano fisico e la via dei mondi soprasensibili.

Nessuno dei secoli passati è stato tanto poco chiaro riguardo alla via esteriore exoterica verso il Cristo, quanto il diciannovesimo. Il corso del secolo decimonono, a sua volta, è stato più chiaro nella sua prima metà che nella seconda. Si potrebbe dire che gli uomini sempre più si allontanarono dalla conoscenza della via verso il Cristo. A questo riguardo gli uomini che seguono il pensiero moderno non si fanno più un'idea giusta di come le anime, per esempio ancora nel diciottesimo, potessero seguire la via verso l'impulso del Cristo, e come perfino nella prima metà del secolo diciannovesimo esistesse una certa possibilità di trovare l'impulso del Cristo come qualcosa di reale. Soprattutto nel secolo diciannovesimo la via verso il Cristo è andata perduta per gli uomini. Lo si può comprendere, considerando che ci troviamo veramente al punto di partenza di un nuovo cammino verso il Cristo. Abbiamo spesso parlato della nuova via che si è aperta alle anime, per così dire del rinnovarsi dell'evento del Cristo. Nell'evoluzione dell'umanità avviene sempre così: ci deve cioè essere una specie di punto più basso prima che arrivi una nuova luce. Così anche l'allontanamento dai mondi spirituali, quale si presentò nel secolo diciannovesimo, riesce naturale di fronte al fatto che il ventesimo, appunto nel modo peculiare già spesso descritto, segna l'inizio di un'epoca del tutto nuova per la vita spirituale degli uomini.

A volte, perfino a chi già si sia un poco familiarizzato con la scienza dello spirito, sembra che il movimento spirituale come noi l'abbiamo sia qualcosa di completamente nuovo. Se prescindiamo dall'arricchimento che il movimento spirituale ha

avuto negli ultimi tempi in Occidente, con le idee della reincarnazione e del karma che vi sono fluite, se prescindiamo dal fluire dell'insegnamento delle ripetute vite terrene e del loro significato per l'intera evoluzione umana, dobbiamo dire che per il resto le vie che conducono al mondo spirituale sono molto simili alle nostre vie teosofiche, e non rappresentano affatto qualcosa di nuovo per l'evoluzione dell'umanità occidentale. L'uomo che però cerca di penetrare nei mondi spirituali per la via odier- na della teosofia si trova alquanto estraneo al modo in cui per esempio la teosofia veniva coltivata nel secolo diciottesimo. Proprio in queste regioni, nel Baden e soprattutto nel Württemberg, la teosofia veniva molto praticata nel secolo diciottesimo. Mancava però ovunque una visione illuminata dell'insegnamento delle ripetute vite terrene, e per questo l'intero campo del lavoro teosofico ne rimaneva in certo modo offuscato. Anche la visione di coloro che potevano penetrare a fondo con lo sguardo nei nessi occulti, e soprattutto anche nel rapporto del mondo con l'impulso del Cristo, rimaneva offuscata dalla mancanza di un insegnamento giusto intorno alle ripetute vite terrene. Ma da tutto il campo della concezione cristiana del mondo e della vita cristiana si levò sempre una specie di anelito teosofico. Tale aspirazione teosofica esercitava ovunque la sua azione, anche sulle vie esteriori exoteriche degli uomini che non potevano raggiungere altro che una vita esteriore in comune, per esempio nelle comunità cristiane o in altre simili. Possiamo vedere quanto la tendenza teosofica compenetrasse l'aspirazione cristiana, citando per esempio i nomi di Bengel e Oettinger*, attivi nel Württemberg; se teniamo conto che mancava loro l'idea delle ripetute vite terrene, in tutta la loro opera arrivarono assolutamente, anche con concezioni superiori, al massimo cui si può arrivare sull'evoluzione dell'umanità in merito all'impulso del Cristo. Se teniamo conto di questo dobbiamo dire che la direttrice fondamentale della vita teosofica è sempre esistita. Vi è quindi molto di vero in quello che scrisse Richard Rothe, professore presso la vicina Università di Heidelberg, nella prefazione di un libro pubblicato nel 1847* proprio su diversi argomenti teosofi-

ci del secolo diciottesimo. Egli dice: «Difficilmente si riconosce presso gli antichi teosofi che cosa voglia in sostanza la teosofia, ma non meno chiaramente risulta che la teosofia, sulla via finora seguita, non può arrivare a nessuna esistenza scientifica, e perciò anche a nessuna azione di qualche importanza. Sarebbe però molto affrettato voler dedurre che essa sia un fenomeno scientificamente non giustificato ed effimero. La storia ce ne dà la chiara prova. Ci narra che questo fenomeno misterioso non ha mai potuto affermarsi, ma nondimeno sempre di nuovo si è riaffacciato e anzi, attraverso la catena di una tradizione che mai si spegne, viene conservato nelle forme più diverse».

Bisogna pensare che chi scriveva questo negli anni Quaranta del secolo diciannovesimo, poteva conoscere la teosofia solo nel modo in cui essa gli era giunta da alcuni teosofi del secolo diciottesimo. E bisogna pur riconoscere che quanto veniva trasmesso non si poteva indubbiamente rivestire con le forme della nostra scienza; perciò era anche difficile credere che la teosofia di allora potesse penetrare in circoli più estesi. Se ne prescindiamo, ci dovrà apparire tanto più importante la voce che dagli anni Quaranta del secolo diciannovesimo ci dice: «L'importante, quando la teosofia sia diventata vera e propria scienza e abbia ottenuto risultati chiaramente determinati, è che questi diventino a poco a poco convinzione generale o diventino popolari, e vengano così ereditati, come verità per tutti valide, da coloro che non possono seguire le vie lungo le quali esse sono state scoperte, e per le quali soltanto potevano venir scoperte».

Segue poi un atteggiamento pessimistico nei riguardi della teosofia che oggi non possiamo più condividere, perché chi si ritrova nell'atteggiamento odierno della scienza dello spirito sarà convinto che la teosofia, con il suo metodo di azione, può diventare popolare per moltissima gente. Perciò tale pessimismo deve soltanto incoraggiarci. Rothe dice più oltre: «Però questo riposa nel grembo dell'avvenire e non possiamo precorrere gli avvenimenti; per ora rallegramoci della bella descrizione del caro Oetinger, che troverà certamente buona accoglienza in una vasta cerchia di lettori».

Così vediamo come in un certo senso la teosofia sia stata una pia speranza degli uomini che nel secolo diciottesimo sapevano ancora qualcosa dell'antica teosofia. Poi senza dubbio la corrente della vita teosofica venne sopraffatta dalle tendenze materialistiche del secolo diciannovesimo, e soltanto come un'alba dei nuovi tempi possiamo di nuovo accostarci alla vera vita spirituale, ora però in una forma che può essere abbastanza scientifica affinché in sostanza ogni cuore e ogni anima possa comprenderla. Nel secolo diciannovesimo andò del tutto perduta la comprensione per qualcosa che per esempio i teosofi del secolo diciottesimo ancora comprendevano appieno e che chiamavano allora il "senso centrale". Di Oetinger per esempio, che fu attivo qui vicino a Murrhardt, sappiamo che fu per qualche tempo seguace di un uomo molto semplice in Turingia; i discepoli di costui sapevano che possedeva ciò che si chiamava il senso centrale. Che cosa era il senso centrale per quei tempi? Era ciò che ora si presenta in ognuno quando con serietà e ferrea energia segue le norme tracciate anche nel mio libro *Iniziazione*. In sostanza questo e non altro possedeva quell'uomo semplice della Turingia (si chiamava Völker*); quel che egli elaborò in una teosofia molto interessante per il suo tempo influenzò Oetinger. Come è difficile per gli uomini del presente familiarizzarsi con l'idea che un approfondimento teosofico ci è in effetti tanto vicino, e che tale approfondimento ha una letteratura molto vasta, anche se sepolta nelle biblioteche e presso gli antiquari, così è altrettanto difficile accogliere in genere l'evento Cristo come un fatto obiettivo. Quanto si discusse in proposito nel secolo diciannovesimo! In breve tempo non è possibile registrare le innumerevoli opinioni e i vari giudizi emessi in quel secolo sul Cristo Gesù. Se ci si dà la pena di esaminare un certo numero di tali opinioni, tanto laiche quanto teologiche, si ha difficoltà ad avvicinare i giudizi di allora su questo argomento a quelli dei tempi in cui dominavano migliori tradizioni. Nel secolo diciannovesimo fu perfino possibile considerare grande teologo chi era ben lontano persino dall'ammettere che un Cristo obiettivo fosse penetrato nella storia del mondo e vi

avesse agito. Qui arriviamo alla domanda: quale nesso con il Cristo può trovare chi non segua alcuna via esoterica, ma rimanga soltanto nel campo exoterico?

Finché si è dell'idea, propria anche ad alcuni teologi del secolo diciannovesimo, che l'evoluzione umana è qualcosa che può svolgersi solo nell'interiorità umana e che per così dire nulla ha da fare con il macrocosmo, non si può in genere arrivare ad alcun apprezzamento obiettivo del Cristo Gesù. Si arriva a ogni specie di idea grottesca, mai però ad un nesso con l'evento del Cristo. Se si crede di poter arrivare all'ideale umano più elevato, adatto all'evoluzione terrestre, per semplice via animica interiore, per una specie di autoredenzione, non sarà possibile un nesso col Cristo obiettivo. Si potrebbe anche dire: se il pensiero della redenzione è qualcosa a cui si può rispondere per via psicologica, non vi è un nesso con il Cristo. Chi però penetra più a fondo nei segreti del mondo troverà ben presto che, se si crede di poter arrivare all'ideale più alto dell'esistenza terrestre soltanto per mezzo di se stessi, soltanto per mezzo dell'evoluzione interiore, si spezza del tutto il nesso col macrocosmo; si avrà allora il macrocosmo dinanzi a sé come una specie di natura, si avrà l'evoluzione animica interiore accanto al macrocosmo come qualcosa che gli scorre parallela, ma non si potrà trovare un rapporto fra i due. L'aspetto terribilmente grottesco dell'evoluzione nel secolo diciannovesimo è appunto che vengono separati, divisi in due microcosmo e macrocosmo. Se questo non fosse avvenuto, non sarebbero potuti nascere tutti i malintesi che sono legati ai nomi di "materialismo teoretico" da un canto, e di "idealismo astratto" dall'altro. Si pensi che la scissione fra microcosmo e macrocosmo fece sì che gli uomini, poco attenti alla vita interiore dell'anima, arrivassero ad attribuire la vita interiore dell'anima e la corporeità esteriore al macrocosmo, facendo scorrere tutto in processi materiali. Gli altri, resisi conto che vi è una vita interiore, caddero a poco a poco in astrazioni riguardo a tutto ciò che in conclusione ha significato soltanto per l'anima umana.

Volendosi rendere chiaramente conto di questo difficile pro-

blema, occorre ricordare qualcosa di molto importante che si imparava nei misteri. Chiediamoci quanti credono oggi, nell'intimo della loro coscienza, che se pensano a qualcosa, se hanno per esempio un cattivo pensiero riguardo a un'altra persona, ciò non ha in fondo alcuna importanza per il mondo esterno; il pensiero è soltanto in loro. Sarebbe diversa l'importanza se si desse uno schiaffo: allora sarebbe un avvenimento sul piano fisico; l'altro è un semplice sentimento, o un semplice pensiero. Oppure procedendo: molti, mentendo oppure cadendo in peccato o in errore, dicono: è qualcosa che si svolge nell'anima umana, mentre se per esempio una pietra cade dal tetto affermano: è qualcosa che si svolge fuori. Sulla base di una comprensione superficiale sarà facile far capire che, quando una pietra cade dal tetto oppure cade magari nell'acqua, provoca nell'acqua delle onde che si allargano; ogni cosa ha cioè conseguenze che si estendono segretamente, ma quel che si svolge nell'anima di un uomo è isolato da tutto il resto. Gli uomini hanno perciò potuto credere che sia soltanto una questione riguardante l'anima, per esempio il peccare, l'errare e poi il rimediarsi. Su una tale coscienza dovrebbe agire in modo grottesco ciò che è stato presentato negli ultimi due anni, almeno davanti a una gran parte di noi. Intendo ricordare la scena del dramma rosicruciano *La porta dell'iniziazione* dove Capesius e Strader entrano nel mondo astrale e viene mostrato come ciò che essi pensano, dicono e sentono non sia senza importanza per il mondo obiettivo, per il macrocosmo, ma come vengano invece sprigionate tempeste negli elementi*. Agli uomini di oggi sembra follia pensare che l'effetto di un pensiero sbagliato possa scatenare anche l'azione di forze distruttrici nel macrocosmo. Nei misteri veniva però chiaramente mostrato che se ad esempio qualcuno mentiva o cadeva in errore, si aveva un vero processo reale che non riguardava noi soli. Esiste perfino un proverbio: "I pensieri non pagano dazio", perché appunto non si vede la barriera daziaria quando nascono i pensieri. Essi sono parte però del mondo obiettivo e non solo vicende dell'anima. Il discepolo dei misteri vedeva che dicendo una menzogna si ha nel mondo soprasensibile l'o-

scuramento di una determinata luce, che compiendo un atto poco amorevole il fuoco della propria insensibilità brucia qualcosa nel mondo spirituale, che con gli errori si spegne la luce nel macrocosmo. L'effetto che veniva mostrato al discepolo attraverso l'evento obiettivo era come mediante l'errore venisse spento qualcosa sul piano astrale e sorgesse la tenebra, e come un'azione non amorevole agisse come un fuoco che consuma e distrugge.

Nella vita exoterica l'uomo non sa che cosa si svolge attorno a lui. È davvero come lo struzzo e deve conficcare il capo nella sabbia, poiché non vede gli effetti che tuttavia esistono. Gli effetti dei sentimenti esistono, e diventavano visibili per gli occhi soprasensibili, quando per esempio si veniva condotti nei misteri. Ma davvero soltanto nel secolo diciannovesimo poteva accadere che si dicesse: tutti i peccati commessi, tutte le debolezze esistenti in noi, sono soltanto vicende personali; la redenzione deve avvenire attraverso un evento nell'anima. Perciò il Cristo può essere soltanto un evento interiore dell'anima. Ciò che è necessario perché non solo l'uomo trovi la sua via verso il Cristo, ma soprattutto perché non spezzi il suo nesso con il macrocosmo, è la conoscenza che, se si cade in errore o in peccato, si hanno eventi oggettivi e non soggettivi, avviene qualcosa fuori nel mondo. Dal momento in cui si diventa coscienti che con i propri peccati e i propri errori accade qualcosa di oggettivo, dal momento in cui si sa che quel che si fa e si muove esercita un'azione che non è più in relazione con noi, ma è collegata con l'intero corso obiettivo dell'evoluzione del mondo, si abbraccia con lo sguardo l'intero corso dell'evoluzione del mondo, e non si potrà più dire che rimediare a quel che si è provocato sia soltanto una vicenda interiore che riguarda l'anima. Vi sarebbe una possibilità che avrebbe perfino un buon significato, ed è considerare ciò che porta l'uomo all'errore e alla debolezza, che ve lo ha portato attraverso le successive vite terrene, non come una vicenda interiore di una singola vita, ma come una vicenda del karma. Però non è possibile che un evento, che non è storico e non appartiene all'umanità, come per

esempio l'influenza luciferica nell'antica epoca lemurica, possa venir eliminato dal mondo per virtù di un evento umano. Attraverso l'influsso luciferico venne dato all'uomo il grande beneficio di poter diventare libero, ma d'altro canto egli è rimasto esposto all'errore, alla possibilità di allontanarsi dalla via del bene e del giusto, anche dalla via del vero. Quel che avviene nel corso delle incarnazioni riguarda il karma. Ma tutto ciò che dal macrocosmo si insinua nel microcosmo, ciò che le forze luciferiche diedero all'uomo è qualcosa di cui egli da solo non può venire a capo. Per pareggiarlo occorre un fatto oggettivo. In breve, poiché l'errore o il peccato commessi non sono soltanto soggettivi, si deve sentire che un fatto semplicemente soggettivo nell'anima non è sufficiente per attuare la redenzione.

Chi è perciò convinto dell'obiettività dell'errore, capirà pure l'obiettività dell'atto di redenzione. Non si può affatto presentare l'influsso luciferico come un fatto obiettivo senza contrapporvi al contempo l'atto che lo ha compensato: l'evento del Golgota. In ultima analisi, come antroposofi si ha la scelta soltanto fra due possibilità. Si può basare tutto sul karma: allora naturalmente, per tutto ciò che l'uomo stesso ha procurato, si ha senz'altro ragione; ci si trova però costretti a prolungare arbitrariamente la ripetizione delle vite tanto nel futuro quanto nel passato, e non si arriva a una fine, né nel futuro, né nel passato. Tutto gira sempre come una ruota. L'altra idea dell'evoluzione è invece l'aspetto che dobbiamo afferrare: ritenere che vi siano state le varie evoluzioni di Saturno, Sole e Luna, del tutto differenti dall'esistenza terrestre, che per la prima volta nell'esistenza terrestre si sia avuta la ripetizione di vite terrene che conosciamo, e che l'influsso luciferico si sia presentato come un evento unico; tutto questo dà un vero contenuto a quella che si chiama concezione teosofica. Essa non è però concepibile senza l'obiettività dell'evento del Golgota.

Se consideriamo i tempi prechristiani, e da un altro aspetto lo si è già detto, gli uomini erano in certo senso diversi. Quando discesero dai mondi spirituali nelle incarnazioni terrene, portarono seco una determinata quantità di elementi divini che si

esaurirono gradatamente mentre l'uomo entrava nelle incarnazioni terrene; erano esauriti al tempo degli eventi di Palestina. Nei tempi prechristiani, riflettendo per così dire sulle proprie debolezze, gli uomini avevano perciò sempre sentito che quanto di meglio avevano proveniva veramente dalla sfera divina dalla quale erano discesi. Ancora sentivano gli ultimi effetti dell'elemento divino. Questo era però esaurito quando Giovanni Battista diceva: trasformate la vostra concezione del mondo perché i tempi sono cambiati; ora non potrete più innalzarvi allo spirito come nel passato, perché non è più possibile vedere nell'antica spiritualità. Cambiate il vostro modo di vedere e accogliete l'Entità divina che vuol dare nuovamente agli uomini ciò che dovettero perdere a seguito della loro discesa. Si potrà cercare di negarlo se si vuol pensare in modo astratto, ma non lo si potrà negare se molto in concreto si vuol considerare la storia ufficiale, ché l'intero modo di sentire degli uomini si è trasformato nel tempo che segna la svolta dell'antico al nuovo; è il confine segnato dall'evento di Palestina. Dopo l'evento di Palestina gli uomini cominciarono a sentirsi abbandonati. Si sentirono abbandonati quando si accostavano ai problemi più importanti che si riferivano alla parte intima e più concreta dell'anima; per esempio quando si chiedevano che cosa sarebbe avvenuto di loro nell'insieme dell'universo se avessero varcato la soglia della morte con una quantità di azioni non compensate. Si affacciò allora a quegli uomini un pensiero che indubbiamente poteva esser sorto dall'aspirazione dell'anima, ma che poteva essere soddisfatto soltanto se l'anima umana arrivava alla concezione che era vissuto un Essere entrato nell'evoluzione dell'umanità, che a Lui ci si poteva appoggiare, che nel gran mondo, dove non era possibile andare, operava per il pareggio delle azioni umane, aiutando a rimediare ciò che era stato guastato dall'influsso lucifero. Il senso di abbandono e il senso di trovarsi protetti da una forza obiettiva penetrò nell'umanità, assieme al sentimento che il peccato è una forza reale, un fatto obiettivo. Vi penetrò anche l'altro sentimento che vi è legato: che la redenzione è un fatto obiettivo, qualcosa che il singolo

uomo non può provocare, perché non egli ha evocato l'influsso lucifero, e che la può procurare soltanto chi agisce nei mondi in cui Lucifer opera coscientemente.

Tutto ciò che qui ho descritto con parole tratte dalla scienza dello spirito non esisteva come concetto, come conoscenza, ma era nei sentimenti e nelle sensazioni; esisteva nei sentimenti la necessità di volgersi verso il Cristo. C'era poi naturalmente per quegli uomini la possibilità di trovare nelle comunità cristiane la via per approfondire tutti quei sentimenti. In ultima analisi, nel tempo in cui aveva perduto il suo nesso originario con gli dèi, che cosa trovava l'uomo quando guardava la materia? In seguito alla discesa dell'uomo nella materia, sempre più andò perduta la vista dello spirito e di ciò che è fisicamente divino nell'universo. I residui dell'antica chiaroveggenza ancora esistenti andarono gradatamente perduti, e in certo modo la natura venne sdivinizzata. Un mondo solo materiale si stendeva davanti agli uomini, e di fronte a tale mondo materiale essi non potevano conservare la fede che un principio-Cristo fosse obiettivamente operante. Così sarebbe indubbiamente un'assurdità pensare che il Cristo abbia un posto nell'immagine del mondo dei pensatori materialistici, nell'idea formatasi per esempio nel secolo diciannovesimo secondo cui l'universo che è all'origine della nostra terra sia un agglomerato dalla nebulosa primordiale di Kant-Laplace, e che poi la vita sia sorta sui singoli pianeti; il tutto ha condotto da ultimo ad immaginare l'intero mondo come una collaborazione di atomi. In una tale immagine del mondo l'entità del Cristo non è pensabile; di fronte a una tale immagine nulla si può in genere sostenere di spirituale. Dobbiamo anzi capire che qualcuno sostenga quel che ho letto la volta scorsa: credere alla resurrezione costringe a distruggere tutta l'immagine che ci si fa del mondo. Questa immagine del mondo che a poco a poco si è andata formando mostra soltanto che, per lo studio esteriore della natura e con quel modo di pensare sulla natura, è sparita la possibilità di immedesimarsi nell'essere vivente dei fatti naturali.

Se parlo in questo modo, non è per fare della critica negati-

va. Doveva succedere che una volta la natura venisse sdivinizzata e spogliata di spiritualità, perché l'uomo potesse concepire l'insieme di idee astratte necessarie per comprenderla, come è divenuto possibile nelle concezioni di Copernico, Keplero e Galileo. L'umanità doveva afferrare la trama delle idee che ha condotto alla nostra epoca delle macchine. D'altra parte era necessario che il nostro tempo avesse un compenso per quel che non poteva esservi nella vita exoterica, un compenso per la sopravvenuta impossibilità di trovare direttamente dalla terra la via alla spiritualità. Se infatti gli uomini avessero potuto trovare la via alla spiritualità, avrebbero dovuto trovare la via al Cristo, come la si troverà nei prossimi secoli. Doveva esservi un compenso.

Il problema è ora: che cosa fu necessario per la via exoterica dell'uomo verso il Cristo, durante i secoli in cui si preparava gradatamente una concezione atomistica del mondo che doveva sempre più sdivinizzare la natura, e che andò crescendo fino al secolo diciannovesimo in una concezione della natura del tutto sdivinizzata?

Occorrevano due cose. Per due vie si poteva arrivare exotericamente alla visione spirituale del Cristo. Da un lato si poteva prospettare all'uomo la possibilità che senza dubbio non è vero che tutta la materia sia completamente estranea all'uomo interiore, all'intima spiritualità del singolo. Occorreva in effetti presentare la possibilità di capire che non è vero che nello spazio, ovunque appare la materia, vi sia soltanto materia. In quale modo ciò poteva avvenire? Per una sola via poteva avvenire, e cioè occorreva trasmettergli qualcosa che al contempo fosse spirito e materia, qualcosa di cui dovesse sapere che è spirito, e di cui dovesse vedere che è materia. Doveva cioè rimanere viva la trasformazione, l'eternamente valida trasformazione dello spirito in materia e della materia in spirito. Questo è accaduto perché l'eucarestia è stata conservata e coltivata come un'istituzione cristiana attraverso i secoli. Quanto più risaliamo nei secoli, da quando fu istituita l'eucaristia, tanto meglio la troviamo capita nei tempi più antichi che ancora non erano materiali-

stici. Infatti, di fronte alle cose più alte, la prova che non vengono più comprese si mostra di regola nel fatto che se ne comincia a discutere. Vi sono appunto cose che, finché si comprendono, sono poco discusse; si comincia a discuterle quando più non si comprendono. Del resto in genere le discussioni dimostrano che la maggior parte delle persone che vi partecipano non capiscono l'argomento in discussione. Così è avvenuto anche per l'eucaristia. Finché si sapeva che l'eucaristia è la prova vivente che la materia non è semplicemente materia, ma che vi sono riti per mezzo dei quali lo spirito può venire aggiunto alla materia, finché si sapeva che la penetrazione dello spirito nella materia è un compenetrarsi del Cristo, così come viene espresso nell'eucaristia, la cosa venne accettata senza discussione. Dopo venne però il tempo in cui già sorgeva il materialismo, in cui più non si comprese che cosa è alla base dell'eucaristia, in cui si discusse se il pane e il vino fossero semplici simboli della divinità, o se vi fluisse realmente la forza divina; in breve sorsero tutte le discussioni che nacquero appunto al principio dell'età moderna; per chi però vede più a fondo, tutto ciò significa soltanto che l'originaria comprensione della questione era andata perduta. Per gli uomini che volevano arrivare al Cristo l'eucaristia era un perfetto surrogato della via esoterica, quando non la potevano seguire; potevano così trovare nell'eucaristia una vera unione col Cristo. Ma tutto ha il suo tempo.

Certo, come è vero che nei riguardi della vita spirituale spunta un'era del tutto nuova, così è vero che la via verso il Cristo, che è stata giusta per molti secoli, lo sarà ancora per molti altri. Le cose si modificano a poco a poco, e ciò che prima era giusto si trasformerà gradatamente in qualcosa d'altro, quando gli uomini diventeranno maturi. L'antroposofia deve agire per afferrare qualcosa di concreto e di reale nello spirito. Ad esempio, se con meditazioni, concentrazioni e tutte le conoscenze dei mondi superiori gli uomini diventeranno maturi per vivere interiormente non soltanto di semplici mondi di idee, non di semplici mondi di sentimenti astratti, ma a compenetrarsi nella loro interiorità con lo spirito, per questo sperimenteranno la comu-

nione nello spirito; in tal modo pensieri meditativi potranno vivere in noi, e dall'interno produrre proprio il medesimo effetto che il simbolo dell'eucarestia, il pane consacrato, produceva dal di fuori. Come il cristiano non evoluto poteva cercare mediante l'eucaristia la sua via verso il Cristo, così il cristiano evoluto, che impara a conoscere la figura del Cristo grazie alla progredita scienza dello spirito, potrà elevarsi nello spirito a ciò che in futuro dovrà diventare anche una via exoterica per gli uomini. Ciò scorrerà come una forza che porterà un ampliamento dell'impulso del Cristo. Allora anche tutti i riti si trasformeranno e quel che prima avveniva con gli attributi del pane e del vino, avverrà in futuro per mezzo di un'eucaristia spirituale. Rimarrà però l'idea dell'eucaristia, della comunione. Occorre soltanto dare una volta la possibilità che determinati pensieri che ci pervengono grazie alle comunicazioni della scienza dello spirito, che determinati pensieri interiori e sentimenti interiori compenetrino e spiritualizzino sacralmente l'interiorità, come nel miglior senso dell'evoluzione interiore cristiana l'eucaristia ha spiritualizzato e cristianizzato l'anima umana. Quando questo sarà possibile, e lo sarà, avremo fatto un altro passo nell'evoluzione. Così verrà di nuovo fornita la prova reale che il cristianesimo è più grande della sua forma esteriore. Non apprezza infatti al suo giusto valore il cristianesimo chi ritiene che esso sparirebbe, se venissero eliminate le sue forme esteriori di un determinato tempo. Il cristianesimo è giustamente apprezzato soltanto da chi è convinto che tutte le chiese che hanno coltivato l'idea del Cristo, tutte le idee esteriori, tutte le forme esteriori sono temporanee e perciò transitorie, ma che l'idea del Cristo continuerà a vivere nell'avvenire sempre con nuove forme nei cuori e nelle anime degli uomini, per quanto poco tali forme oggi ancora si mostrino. Così la scienza dello spirito ci insegna il significato che l'eucaristia aveva in effetti per la via exoterica nel passato.

L'altra via exoterica era quella dei Vangeli. Qui bisogna rendersi di nuovo conto di che cosa i Vangeli fossero in passato per gli uomini. Non è molto lontano il tempo in cui si leggevano i

Vangeli non come vennero letti nel secolo diciannovesimo, ma in modo da considerarli come una sorgente vivente, da cui qualcosa di sostanziale veniva trasmesso alle anime. Neppure erano letti nel modo da me analizzato nella prima conferenza di questo ciclo, quando ho parlato di una via errata, ma venivano letti in modo che da fuori gli uomini vedessero venir loro incontro ciò verso cui l'anima aspirava; l'anima trovava descritto il vero Redentore e sapeva che Egli certamente esisteva nell'universo.

Gli uomini capaci di leggere i Vangeli in quel modo già conoscevano la risposta di molti problemi che alla gente tanto intelligente del secolo diciannovesimo ora soltanto si affacciano come tali. Basta ricordare quante volte, da persone molto intelligenti a cui la scienza e l'erudizione sembravano essere già cresciute fin sopra i capelli, è stato ripetuto sotto varie forme, nelle discussioni sul problema del Cristo Gesù, che con la concezione moderna del mondo non si può realmente conciliare l'idea del Cristo Gesù e gli eventi di Palestina. Viene spiegato in modo apparentemente molto chiaro che, quando l'uomo ancora non sapeva che la terra è un corpo cosmico piccolissimo, si poteva credere che con la croce del Golgota sulla terra fosse avvenuto un evento nuovo e specialissimo. Ma dopo che Copernico ha insegnato che la terra è un pianeta come gli altri, si può forse ancora credere che il Cristo sia peregrinato verso di noi da un altro pianeta? Perché presumere, come si credeva, che la terra abbia una posizione tanto eccezionale? Poi veniva adoperata un'immagine: da quando la concezione del mondo si è così allargata, sembrava che una delle rappresentazioni artistiche più importanti si fosse svolta non sopra un grande palcoscenico della capitale, ma sul piccolo palcoscenico di un teatro di provincia. Così apparivano gli eventi di Palestina! Poiché la terra è un corpo cosmico tanto piccolo, quegli eventi apparivano come la rappresentazione di un grande dramma storico sul palcoscenico di un teatrino di provincia. Dunque non lo si poteva credere, appunto perché la terra è tanto piccola rispetto all'universo! Tutto ciò sembra molto intelligente, ma non lo è affatto, perché il cristianesimo non ha mai affermato ciò che qui viene in appa-

renza contraddetto. Il cristianesimo non fece sorgere l'impulso del Cristo in qualche luogo risplendente dell'esistenza terrestre, ma sempre venne considerato importante che il portatore del Cristo fosse nato in una stalla presso poveri pastori. Per collocarvi il Cristo la tradizione cristiana cercò non soltanto la piccola terra, ma perfino un suo angolo più recondito. Ai problemi delle persone tanto acute e intelligenti già era stato risposto dal cristianesimo fin dalla sua origine, ma le risposte che il cristianesimo stesso aveva dato non furono comprese, perché mancava ormai agli uomini la capacità di far agire sull'anima la forza vivente delle grandi e maestose immagini.

Nondimeno nelle sole immagini dei Vangeli, senza l'eucaristia e ciò che vi si ricollega (perché essa è al centro dell'intero culto cristiano e di altri culti) non avrebbe potuto essere trovata la via exoterica degli uomini verso il Cristo; i Vangeli non avrebbero potuto infatti diventare popolari a tal segno, se soltanto per mezzo loro la via verso il Cristo doveva diventare popolare. Quando poi i Vangeli divennero popolari ne risultò in definitiva che ciò non era proprio un gran bene perché, con la polarizzazione dei Vangeli, sorse al contempo il grande malinteso: il modo superficiale con cui sono stati interpretati e tutto ciò che il secolo diciannovesimo ne ha fatto; il che, sia detto obiettivamente, fu certo un gran male. Credo che gli antroposofi potranno capire che dicendo "un gran male" non intendo affatto criticare né svalutare il diligente studio di ricerca nei lavori scientifici del secolo diciannovesimo, compresi tutti quelli della scienza della natura. Proprio questo è tragico: mentre cioè la scienza (e chi la conosce lo ammetterà), a causa appunto della sua profonda serietà e della sua straordinaria attività e abnegazione, non può che essere ammirata, essa ha nondimeno condotto a una completa dispersione e distruzione di quel che voleva insegnare. La futura evoluzione dell'umanità sperimenterà come un evento molto tragico della civiltà del nostro tempo il fatto che si è voluto spiegare la Bibbia scientificamente, con una scienza infinitamente degna di ammirazione, e che tale studio ci ha invece condotti a perdere la Bibbia stessa.

Così vediamo che in queste due direzioni viviamo exotericamente in un periodo di transizione e che, se si è afferrato lo spirito dell'antroposofia, le antiche vie devono trasformarsi. Ora che abbiamo esaminato le vie exoteriche del passato verso l'impulso del Cristo, vedremo domani come si formi il legame con il Cristo nel campo esoterico; arriveremo poi alla conclusione delle nostre considerazioni mostrando come si possa arrivare a concepire l'evento del Cristo, non soltanto per l'intera evoluzione dell'umanità, ma per ogni singolo uomo. Con questa considerazione condurremo a termine il compito assegnato a queste conferenze. Potremo esaminare la via esoterica più in breve, poiché negli anni passati già ne abbiamo posto le basi. Arriveremo così al coronamento della nostra costruzione, osservando il nesso dell'impulso del Cristo con ogni singola anima umana;

DECIMA CONFERENZA

Karlsruhe, 14 ottobre 1911

Ieri abbiamo cercato di caratterizzare la via che ancora oggi può essere seguita per arrivare al Cristo e che poteva specialmente essere seguita in passato dalla coscienza exoterica. Vogliamo ora anche accennare in breve alla via esoterica, cioè alla via che può condurre al Cristo in modo da poterlo trovare nei mondi soprasensibili.

Anzitutto va osservato che la via esoterica verso il Cristo Gesù era in ultima analisi anche la via degli evangelisti, di coloro cioè che scrissero i Vangeli. Sebbene lo scrittore del vangelo di Giovanni abbia egli stesso veduto gran parte di quel che è descritto nel suo Vangelo (e lo si può rilevare nel ciclo di conferenze che tratta del vangelo di Giovanni), dobbiamo anche dire che la principale sua cura non fu posta nel descrivere soltanto ciò di cui si ricordava; ce ne dà infatti solamente quei particolari minimi che, come abbiamo visto, appunto ci sorprendono nel vangelo di Giovanni. Ma i tratti grandi e maestosi dell'opera del Redentore, del mistero del Golgota, vennero attinti anche da questo evangelista dalla sua coscienza chiaroveggente. Possiamo perciò dire che mentre i Vangeli sono in effetti dei rinnovati riti iniziatici (il che risulta anche dal libro *Il cristianesimo quale fatto mistico*), d'altra parte lo sono appunto diventati, perché gli scrittori dei Vangeli potevano procurarsi dal mondo soprasensibile, sulla loro via esoterica, un'immagine di quel che si era svolto in Palestina e che aveva condotto al mistero del Golgota. Orbene, dal mistero del Golgota fino ai nostri tempi, chi voleva arrivare a un'esperienza soprasensibile dell'evento del Cristo doveva far agire su di sé i sette gradini dell'iniziazione cristiana descritti in diversi cicli di conferenze, che sono ormai davvero parte elementare del nostro lavoro antroposofico: lavanda dei piedi, flagellazione, incoronazione di spine, morte mistica, sepoltura, resurrezione e ascensione. Oggi vogliamo

vedere con chiarezza quel che al discepolo è dato raggiungere, quando fa agire su di sé l'iniziazione cristiana.

Rendiamoci conto chiaramente del processo di iniziazione cristiana, e per cominciare vediamo di che cosa si tratti. Questa iniziazione non si svolge (e possiamo convincercene rileggendo i cicli di conferenze già citati) come quella non giusta di cui abbiamo parlato nella prima conferenza di questo ciclo, ma si svolge in modo che anzitutto devono agire sentimenti genericamente umani, perché questi conducano poi proprio all'immaginazione della lavanda dei piedi. Non viene dunque prefigurata fin dall'inizio l'immagine del vangelo di Giovanni; chi aspira all'iniziazione cristiana cerca invece soprattutto di vivere per lungo tempo con determinati sentimenti e sensazioni. Già spesso caratterizzai questa situazione, dicendo che il soggetto dovrebbe guardare la pianta che si erge dal suolo minerale, che ne accoglie le sostanze e che nondimeno si eleva al di sopra del regno minerale stesso, quale essere superiore al minerale. Se ora la pianta potesse parlare e sentire, dovrebbe chinarsi verso il regno minerale e dire: in effetti fui destinata dalle leggi del mondo a un gradino più alto del tuo, o minerale, ma tu mi dai la possibilità dell'esistenza. Nell'ordine degli esseri tu sei sì inferiore a me, ma a te, essere inferiore, vado debitrice della mia esistenza, e dinanzi a te mi inchino umilmente. Allo stesso modo l'animale dovrebbe chinarsi verso la pianta, sebbene essa sia inferiore all'animale, e dovrebbe dire: a te devo la mia esistenza, lo riconosco umilmente e mi inchino dinanzi a te. Così ogni essere che si eleva dovrebbe chinarsi verso l'altro che gli è inferiore; così anche chi è salito sulla scala spirituale a un gradino più elevato, dovrebbe chinarsi verso gli esseri che gli hanno reso possibile la sua ascesa. Chi si compenetri di un sentimento di umiltà di fronte agli esseri che gli sono inferiori, chi si immedesimi appieno con questo sentimento e lo faccia vivere per mesi o magari per anni nel proprio essere, vedrà che esso si estende nella sua organizzazione e lo pervade al punto che la trasformazione di quel sentimento verrà da lui sperimentata in una immaginazione. Tale immaginazione è costituita appunto dalla scena

descritta nel vangelo di Giovanni con la lavanda dei piedi nella quale il Cristo Gesù, il capo dei Dodici, si china verso di loro che, secondo l'ordine del mondo fisico, sono inferiori a lui, e con umiltà riconosce di dovere la sua possibilità di ascesa a coloro che gli sono inferiori, riconosce cioè dinanzi ai Dodici: come l'animale ringrazia la pianta, così io vi ringrazio per quel che sono potuto diventare nel mondo fisico.

Chi si compenetra di questo sentimento arriva non soltanto all'immaginazione della lavanda dei piedi, ma anche a una sensazione ben determinata, alla sensazione come se dell'acqua lambisse i suoi piedi. Può sentirla per molte settimane, come segno esteriore della profondità con cui si imprime nel suo essere un siffatto mondo di sentimenti universalmente umani, un mondo che però eleva l'uomo al di sopra di se stesso.

Abbiamo visto inoltre che si può arrivare all'immaginazione della flagellazione immaginando con vivacità che molte pene e molti dolori ancora ci colpiranno nel mondo, che le pene e i dolori ci colpiranno da tutte le parti, che nessuno in sostanza ne rimane esente. Dobbiamo però rafforzare la nostra volontà in modo che, sebbene da ogni parte le pene e i dolori, cioè le frustrate che provengono dal mondo, possano colpirci, possiamo restare fermi e sopportare la nostra sorte quale essa sia perché, se essa non si fosse svolta fino ad ora nel modo da noi sperimentato, non ci saremmo potuti evolvere fino all'altezza alla quale siamo arrivati. Se l'iniziando sviluppa in se stesso questo sentimento e vive con esso, sentirà allora in effetti come se gli venissero inflitte punture e ferite, come se ricevesse frustate sulla propria pelle; sorgerà allora in lui l'immaginazione di trovarsi fuori di sé e di vedersi flagellato come lo fu il Cristo Gesù. Allo stesso modo si può sperimentare l'incoronazione di spine, la morte mistica e così via. Tutte queste esperienze sono state già spesso descritte.

Che cosa vien raggiunto da chi cerca di sperimentare in se stesso prima i quattro gradini e, se il karma gli è favorevole, anche i rimanenti, e quindi i sette gradini dell'iniziazione cristiana? Dalle precedenti descrizioni si può rilevare che l'intera

gamma di sentimenti che così si attraversa, da un canto deve rafforzare e rinvigorire, e quindi trasformare del tutto la natura umana, in modo da sentire che ci si trova nel mondo forti, vigorosi e liberi, e dall'altro deve rendere anche capaci di qualsiasi atto di sacrificio e di amore. Nell'iniziazione cristiana ciò deve trasformare in senso profondo la natura umana. Che cosa deve infatti avvenire?

Forse non a tutti coloro che hanno letto i primi cicli elementari di conferenze sull'iniziazione cristiana con i suoi sette gradini, è riuscito chiaro che, attraverso l'intensità delle sensazioni che in quel modo si devono sperimentare, viene ad essere esercitata veramente un'azione fin nel corpo fisico. Grazie alla forza e all'intensità con cui si sperimentano queste sensazioni, si sente infatti come se dell'acqua lambisse i piedi, come se venissero inflitte delle ferite, si sente veramente come se spine venissero confiscate nella fronte, si sentono realmente tutte le pene e i dolori della crocifissione. E si devono sentire, prima di poter avere le esperienze della morte mistica, della sepoltura e della resurrezione, come appunto furono descritte. Se non si sperimentano queste sensazioni con sufficiente intensità, esse esercitano certo un'azione, per virtù della quale si diventa forti e amarrevoli nel giusto senso della parola, ma ciò che in tal modo si incorpora può arrivare soltanto fino al corpo eterico. Se invece si comincia a percepire fin nel corpo fisico, se si sentono i piedi come lambiti dall'acqua, il corpo come coperto di ferite, allora si saranno fatte penetrare quelle sensazioni più profondamente nella natura umana e si sarà riusciti a spingerle fin nel corpo fisico. Esse penetrano realmente fino nel corpo fisico, perché si manifestano le stigmate, i segni sanguinanti delle ferite del Cristo Gesù; si sente dunque di aver spinto quelle sensazioni fino al corpo fisico e si sa che esse esplicano la loro forza fin nel corpo fisico; sappiamo dunque che della nostra entità viene afferrato qualcosa di più del solo corpo astrale e del solo corpo eterico. Possiamo dunque caratterizzare l'essenza di questo processo dicendo che, mediante quelle sensazioni mistiche, si agisce fin nel corpo fisico. Facendolo, ci si prepara ad accogliere

gradatamente nel corpo fisico il fantòma che emana dal sepolcro del Golgota. Si lavora perciò sul corpo fisico per vivificarlo, in modo che esso possa sentire un'affinità, una forza di attrazione verso il fantòma che si è sollevato dal sepolcro sul Golgota.

Desidero qui fare un'osservazione a parte. Bisogna in effetti abituarsi nella scienza dello spirito ad arrivare a poco a poco alla conoscenza dei segreti e delle verità universali. Chi non vuol lasciare tempo al tempo nel senso caratterizzato in queste conferenze, nel senso cioè di aspettare che le verità adeguate ci vengano manifestate, non progredirà in modo giusto. È naturale che si desideri assorbire la scienza dello spirito tutta in una volta, meglio se in un solo libro o in un solo ciclo di conferenze, ma così non si può fare. Lo chiarirò con un esempio. Da ormai molto tempo, in precedenti cicli di conferenze*, io parlai per la prima volta dell'iniziazione cristiana, mostrando che essa si svolge in quel dato modo e che l'uomo, per mezzo dei sentimenti che agiscono nella sua anima, lavora in effetti fino nel suo corpo fisico. Però soltanto oggi per la prima volta (perché tutto quello che fu detto nei precedenti cicli forniva gli elementi che servivano alla comprensione del mistero del Golgota) solo oggi è possibile spiegare come l'uomo, per mezzo di adeguate esperienze del sentimento, si renda maturo per l'iniziazione cristiana in modo da accogliere il fantòma risorto dal sepolcro del Golgota. Fu necessario aspettare tutto questo tempo, perché potesse venir raggiunto l'accordo fra il soggettivo e l'oggettivo, e per arrivarvi furono necessarie molte conferenze. Del resto anche oggi a molte cose non si può accennare che con mezze verità. Chi ha la pazienza di accompagnarci (in questa o in altra incarnazione secondo il suo karma), chi ha visto come si sia potuti salire dalla descrizione della via mistica nel senso cristiano fino alla descrizione oggettiva del vero significato appunto dell'iniziazione cristiana, vedrà che molte verità superiori verranno ancora esposte dalla scienza dello spirito nel corso dei prossimi anni o di un prossimo evo.

Vediamo così lo scopo dell'iniziazione cristiana. Attraverso l'iniziazione rosicruciana come è stata caratterizzata, e attraver-

so l'iniziazione che in genere si può avere oggi, in un certo senso si raggiunge lo stesso risultato, ma con mezzi alquanto diversi: si crea cioè un legame di attrazione fra l'uomo, in quanto incarnato in un corpo fisico, e il vero prototipo del corpo fisico risorto dal sepolcro del Golgota. Nelle prime conferenze di questo ciclo abbiamo detto che ci troviamo all'inizio di una nuova era cosmica in cui si aspetta un evento che non si svolgerà però sul piano fisico come quello del Golgota, ma si svolgerà nel mondo superiore, nel mondo soprasensibile; un evento che però è precisamente e giustamente connesso con quello del Golgota. Quest'ultimo era destinato a restituirci il vero corpo fisico di forze, il fantòma, che dal principio dell'evoluzione terrestre in poi era degenerato, per tale evento fu necessario che al principio della nostra era si verificasse una serie di avvenimenti realmente svoltisi sul piano fisico; per ciò invece che ora deve avvenire non è necessario un evento sul piano fisico. Un'incarnazione dell'entità del Cristo in un corpo fisico umano poteva avvenire una sola volta nel corso dell'evoluzione terrestre. Credere a una ripetizione dell'incarnazione del Cristo significa semplicemente non comprenderla. Quel che invece avverrà fa parte del mondo soprasensibile, e in quello soltanto potrà essere osservato; esso venne caratterizzato con le parole: il Cristo diventerà il signore del karma per gli uomini. Ciò significa che l'ordine delle vicende karmiche avverrà in futuro per mezzo del Cristo; sempre più gli uomini, nell'avvenire, sentiranno: io varco la soglia della morte con il mio conto karmico: da una parte stanno le mie azioni buone, giuste e belle, i miei pensieri giusti, belli, buoni e sensati; dall'altra parte tutto ciò che vi è di cattivo, malvagio, stupido, assurdo e brutto. Chi però nell'avvenire svolgerà le funzioni di giudice per le future incarnazioni dell'evoluzione dell'umanità al fine di mettere ordine nel conteggio karmico degli uomini, è il Cristo!

Dobbiamo pensare tutto ciò nel senso che, dopo essere passati per la porta della morte, torneremo più tardi a incarnarci. Dovranno allora verificarsi degli avvenimenti per mezzo dei quali il nostro karma possa venir pareggiato, perché ognuno

deve raccogliere quel che ha seminato. Il karma rimane una legge giusta, ma ciò che la legge karmica deve compiere non riguarda soltanto il singolo. Il karma non pareggia soltanto gli egoismi, ma il pareggio per ognuno deve avvenire in modo che esso si inserisca al meglio nelle vicende generali del mondo. Dobbiamo pareggiare il nostro karma in modo da poter favorire quanto più è possibile il progresso dell'intero genere umano sulla terra. Occorre per questo un'illuminazione; non basta soltanto una conoscenza generica secondo cui l'adempimento karmico dovrà esservi per le nostre azioni, perché per un'azione si possono presentare diversi adempimenti per un pareggio. Siccome un adempimento potrebbe essere più utile e l'altro meno per il progresso generale dell'umanità, dovranno essere scelti quei pensieri, sentimenti o sensazioni che compensano il nostro karma e al contempo sono utili al progresso generale dell'umanità. Coordinare il nostro pareggio karmico con il karma generale della terra, con il progresso generale dell'umanità, spetta in futuro al Cristo. Questo avviene in sostanza nel tempo in cui viviamo fra la morte e una nuova nascita; nei tempi a cui andiamo incontro e all'inizio dei quali ci troviamo, ciò si preparerà in modo che in effetti gli uomini acquistino sempre più la capacità di avere una determinata esperienza. Oggi ben pochi hanno questa facoltà, ma un numero sempre maggiore di uomini, da oggi in poi, dalla metà di questo secolo fino ai prossimi millenni, avrà la seguente esperienza.

Quando avrà compiuto un'azione qualsiasi, l'uomo rifletterà, solleverà lo sguardo da quel che ha fatto, e una specie di immagine di sogno sorgerà dinanzi a lui e gli procurerà un'impressione singolarissima. Non potrà capacitarsi che si tratti di un ricordo di qualche sua azione, e nondimeno gli sembrerà di averla sperimentata. Gli si presenterà dinanzi come un'immagine di sogno che lo riguarda, ma non si potrà ricordare di averla sperimentata o compiuta nel passato. Se è antroposofo, potrà capirla; altrimenti dovrà aspettare di arrivare all'antroposofia per imparare a capirla. L'antroposofo invece saprà che quel che vede, come conseguenza delle sue azioni, è un'immagine che si

avvererà per lui nel futuro; gli si palesa in anticipo il pareggio delle sue azioni. Si inizia l'epoca in cui gli uomini, nel momento in cui avranno compiuto un'azione, avranno un presagio, forse anche un'immagine chiara, un sentimento di quale sarà il pareggio karmico di quell'azione.

In stretta relazione con le esperienze umane, si affaceranno perciò facoltà più elevate nell'umanità del futuro. Saranno possenti stimoli alla moralità dell'uomo; quegli stimoli significheranno anche qualcosa del tutto diverso da quella che ne è stata la preparazione, e cioè la voce della coscienza. Non si crederà più che quel che si è fatto sia qualcosa che può morire con noi, ma si saprà esattamente che l'azione non morirà con noi, che come tale essa avrà una conseguenza che continuerà a vivere con noi. Si saprà anche dell'altro: si saprà che il tempo in cui le porte del mondo spirituale ci erano sbarrate si avvicina al suo termine. Gli uomini devono risalire nuovamente al mondo spirituale. Le facoltà si desteranno in modo che essi saranno partecipi del mondo spirituale. La chiaroveggenza sarà però sempre qualcosa di diverso da questa partecipazione ai mondi spirituali. Come vi fu un'antica chiaroveggenza sognante, così vi sarà nell'avvenire una chiaroveggenza che non sarà sogno; si saprà che cosa si è fatto e quale ne è il significato.

Si presenterà anche qualcosa d'altro: gli uomini sapranno di non essere soli perché ovunque vivono entità spirituali che sono in relazione con loro. Si imparerà a comunicare con tali entità, a vivere con esse. Nei prossimi tre millenni a un numero abbastanza grande di uomini apparirà come una verità quel che possiamo esprimere così: il Cristo è giudice del karma. Gli uomini sperimenteranno il Cristo stesso come figura eterica, e lo sperimenteranno in modo che poi, come Paolo a Damasco, essi sapranno con precisione che il Cristo vive ed è la sorgente per il risveglio del prototipo fisico che ricevemmo al principio della nostra evoluzione terrestre e che ci occorre, perché l'io possa raggiungere il suo completo sviluppo.

Se con il mistero del Golgota si è presentato qualcosa che ha dato all'evoluzione terrestre umana il più grande impulso, d'al-

tra parte lo stesso mistero del Golgota cadde proprio in un periodo dell'evoluzione dell'umanità in cui, per così dire, l'anima dell'uomo era più oscurata. Vi furono senza dubbio tempi antichi dell'evoluzione dell'umanità in cui gli uomini potevano sapere con assoluta certezza che l'individualità umana attraversa ripetute vite terrene perché serbavano un ricordo del passato. Nel Vangelo l'insegnamento delle ripetute vite terrene ci appare soltanto se lo comprendiamo, se lo sappiamo rintracciare, perché allora gli uomini si trovavano in un momento in cui meno erano in condizione di comprendere quell'insegnamento. Seguirono poi i tempi fino a quello attuale. Nei tempi in cui gli uomini cercavano anzitutto il Cristo sulla via ieri accennata, tutto doveva accadere come in una preparazione infantile. Di conseguenza all'umanità non si poteva far conoscere quello che avrebbe potuto soltanto indurla in errore, cioè le esperienze relative alle ripetute vite terrene, perché ancora non era matura. Vediamo così il cristianesimo svilupparsi per quasi due millenni, senza che potesse venir indicato l'insegnamento della reincarnazione. Abbiamo esposto in queste conferenze come l'idea delle ripetute vite terrene, diversamente che nel buddismo, sia sorta naturalmente nella coscienza occidentale, sorta però in modo che ancora regnano molti malintesi. Se però prendiamo questa idea nel Lessing o nello psicologo Drossbach*, ci accorgiamo che, per la coscienza europea, l'insegnamento delle ripetute vite terrene è una vicenda dell'intera umanità, mentre nel buddismo l'uomo la considera come una vicenda interiore della propria vita, e cioè come egli passi da una vita ad altra vita e come possa liberarsi dalla sete per l'esistenza. Mentre l'orientale rende l'insegnamento datogli delle ripetute vite terrene una verità al servizio della sua redenzione individuale, è invece essenziale per Lessing per esempio il quesito: come può progredire l'intera umanità? Egli disse che nella progressiva evoluzione dell'umanità nel tempo, dobbiamo distinguere periodi successivi. In ogni singolo periodo vien dato qualcosa di nuovo all'umanità. Seguendo la storia si vede che, nel corso dell'evoluzione dell'umanità, sempre intervengono nuove azioni di

civiltà. Come si potrebbe parlare di una evoluzione dell'intera umanità, dice Lessing, se un'anima potesse vivere soltanto in uno o nell'altro di quei periodi? da dove potrebbero provenire i frutti della civiltà, se gli uomini non rinascessero, e non trasportassero ciò che hanno imparato in un'epoca nella seguente, e poi di nuovo in quella successiva, e così di seguito?

Per Lessing l'idea delle ripetute vite terrene diventa così una vicenda dell'intera umanità. Non ne fa una vicenda della singola anima, ma dell'intero corso della civiltà della terra. Perché possa sorgere una civiltà progredita, l'anima vivente nel secolo diciannovesimo deve portar seco nella sua attuale esistenza quel che aveva raggiunto nel passato. Gli uomini devono rinascere per il bene della terra e della sua civiltà. Questa è la concezione di Lessing.

In essa l'idea della reincarnazione sorge come una vicenda dell'umanità. In questa ha già agito l'impulso del Cristo, vi è inserito. L'impulso del Cristo ha reso infatti tutto ciò che si fa o si può fare una vicenda dell'intera umanità, e non una vicenda che ci tocca soltanto individualmente. Può essere suo discepolo soltanto chi dice: quello che faccio per il più umile fratello, so che Tu stesso lo senti come se lo avessi fatto a Te. Come l'intera umanità è legata al Cristo, così chi lo riconosce sente di appartenere all'intera umanità. Questo pensiero esercitò un'azione nel pensare e nel sentire dell'intera umanità. Quando l'idea della reincarnazione risorse nel secolo diciottesimo, si presentò come idea cristiana. Quando vediamo come per esempio Widenmann* tratti della reincarnazione, sebbene ne parli in modo embrionale e imperfetto, dobbiamo pur dire che nel premiato suo scritto del 1851 la sua idea della reincarnazione è pervasa dall'impulso cristiano; in quello scritto vi è un capitolo speciale nel quale vengono messi a confronto il cristianesimo e la dottrina della reincarnazione. Nell'evoluzione dell'umanità era però necessario che gli altri impulsi cristiani venissero prima accolti dalle anime, affinché l'idea della reincarnazione potesse penetrare nella nostra coscienza in una forma matura. L'idea della reincarnazione si legherà in effetti con il cristianesimo in

modo da sentirlo come qualcosa che pervade le singole incarnazioni; si comprenderà come l'individualità (che secondo il modo di vedere buddistico va del tutto perduta, l'abbiamo visto nel discorso del re Milinda col saggio Nagasena*), riceva il suo giusto contenuto soltanto quando si cristianizza. Ora possiamo comprendere perché la dottrina buddistica, mezzo millennio prima della venuta del Cristo, perse l'io umano pur conservando l'idea delle ripetute incarnazioni. È perché l'impulso del Cristo non era ancora avvenuto, quell'impulso che per primo ha dato un contenuto a ciò che sempre più coscientemente può passare da una incarnazione all'altra. Ora è però venuto il tempo in cui si presenta la necessità per l'organizzazione umana di accogliere l'idea della reincarnazione, di comprenderla, di compenetrarsene. Il progresso dell'evoluzione dell'umanità non dipende infatti da quali insegnamenti vengano diffusi, da quali insegnamenti si affermino; entrano in considerazione anche altre leggi che non dipendono affatto da noi.

In avvenire saranno sviluppate nella natura umana determinate forze; agiranno in modo che l'uomo, appena avrà raggiunto una data età e sarà divenuto ben cosciente di se stesso, sentirà esservi qualcosa in lui che dovrà essere compreso. Questo sentimento afferrerà sempre più gli uomini. Nei tempi passati, anche quando essi erano ben coscienti di loro stessi, la coscienza che ora verrà non era ancora presente. Si manifesterà a un dipresso così: sento ora qualcosa in me che è collegato al mio vero io; stranamente però non si accorda con tutto ciò che posso sapere dalla mia attuale nascita in poi. Ciò che agisce in quel modo si potrà allora comprendere o non comprendere. Lo si potrà comprendere, se gli insegnamenti della scienza dello spirito orientata antroposoficamente saranno divenuti contenuto della propria vita. Si saprà allora che quel che si sente sembra ora estraneo, perché è l'io che proviene da vite passate. Questo sentimento diventerà opprimente, desterà paura e terrore negli uomini che non se lo sapranno spiegare con le ripetute vite terrestri. Invece tali sensazioni, che non saranno ora soltanto dubbi teoretici, ma opprimeranno e vincoleranno la vita, si risolveran-

no grazie ai sentimenti che ci possono venire dalla conoscenza spirituale e che ci fanno pensare che la nostra vita si estende anche a vite terrene precedenti. Gli uomini vedranno allora che cosa significhi sentire l'unione con l'impulso del Cristo, perché sarà quell'impulso ad animare l'intera visione del passato, l'intera prospettiva verso il passato. Si sentiranno le diverse incarnazioni. Verrà poi il tempo oltre il quale non si potrà progredire senza rendersi chiaro conto che vi fu l'impulso del Cristo sulla terra. Più indietro ancora si presenteranno le incarnazioni in cui non vi era ancora stato l'evento del Cristo. Il chiarirsi dello sguardo sul passato grazie all'impulso del Cristo sarà necessario agli uomini per dare loro sicurezza per l'avvenire, sarà una necessità e un aiuto che si potrà riversare nelle successive incarnazioni.

Questa trasformazione dell'organizzazione animica umana avverrà e avrà per punto di partenza l'evento che si inizia nel secolo ventesimo e che possiamo chiamare una specie di secondo avvento del Cristo; gli uomini le cui facoltà superiori si saranno destate potranno cioè vedere il Signore del karma. Chi però avrà questa esperienza non l'avrà soltanto nel mondo fisico. Poiché il fatto principale si svolgerà con l'avvento del Cristo del secolo ventesimo, alcuni potrebbero dire che molte persone ora viventi saranno fra i defunti, si troveranno cioè nel periodo fra la morte e una nuova nascita; ma tanto se un'anima vivrà nel corpo fisico, quanto se si troverà fra la morte e una nuova nascita, lo sperimenterà se si sarà preparata all'avvento del Cristo. Il vedere quell'avvento non dipende dall'essere o non essere incarnati in un corpo fisico, ma da un'adeguata preparazione. Come fu necessario che il primo evento del Cristo si svolgesse sul piano fisico, perché esso potesse servire alla salvezza degli uomini, così pure la preparazione per vedere luminosamente e con comprensione l'avvento del Cristo del ventesimo secolo deve essere fatta nel mondo fisico. Infatti chi lo veda quando le sue forze sono destate, ma senza essere preparato, non lo potrà comprendere. Il Signore del karma gli apparirà allora come un tremendo castigo. Per comprendere con chiarezza que-

sto evento l'uomo deve essere preparato. La diffusione della concezione antroposofica del mondo ai nostri tempi avviene appunto perché l'uomo possa essere preparato sul piano fisico a percepire l'avvento del Cristo, o sul piano fisico o su un piano superiore. Chi non sia preparato a sufficienza sul piano fisico e attraversa poi, impreparato, la vita fra la morte e una nuova nascita, dovrà aspettare fino a una prossima incarnazione per potersi preparare alla comprensione del Cristo per mezzo della concezione antroposofica del mondo. I prossimi tre millenni offriranno però occasione agli uomini di fare tale preparazione. Ogni sviluppo antroposofico tenderà a renderli sempre più capaci di familiarizzarsi con quello che deve avvenire.

Così comprendiamo come il passato trapassi nell'avvenire. Se poi ricordiamo come il Buddha abbia agito nel corpo astrale del Gesù Bambino nathanico*, dato che egli stesso non si poteva più reincarnare sulla terra, vediamo così che anche le forze del Buddha continuano ad esercitare la loro azione. Se poi ricordiamo come proprio in Occidente abbia agito ciò che non è direttamente connesso con il Buddha, vediamo l'azione del mondo spirituale entro il mondo fisico. In ogni caso tutto ciò che deve avvenire per la preparazione è in certo modo collegato col fatto che gli uomini si avvicinino sempre più a un ideale che, in ultima analisi, già albeggiava nell'antica Grecia, l'ideale che Socrate ci ha indicato, e cioè che l'uomo, quando comprende l'idea della bontà, della moralità, dell'etica, la sente come un impulso talmente magico da renderlo capace anche di vivere secondo quell'idea. Oggi non siamo ancora progrediti al punto che tale ideale possa avverarsi; siamo arrivati soltanto al punto in cui, in date circostanze, l'uomo può benissimo pensare il bene, può essere intelligente e saggio, e tuttavia non essere moralmente buono. Il significato dell'evoluzione interiore sarà però che le idee che ci facciamo del bene diventino immediatamente anche stimoli morali. Questo farà parte dello sviluppo che sperimenteremo nel prossimo avvenire. Gli insegnamenti si evolveranno sulla terra sempre più in modo che, nei prossimi secoli e millenni, il linguaggio umano acquisterà anche un'i-

nimmaginabile maggiore efficacia, un'efficacia superiore all'attuale e a quella del passato. Oggi si potrebbe vedere chiaramente nei mondi superiori quale sia il nesso fra l'intelletto e la morale; ma non vi è oggi alcun linguaggio umano di efficacia tanto magica da far sì che, quando si enuncia un principio morale, esso penetri in un altro in modo che questi lo senta immediatamente come morale e non possa far altro che attuarlo quale impulso morale. Dopo trascorsi i tre prossimi millenni sarà possibile parlare agli uomini in un linguaggio tale che ora non può affatto essere ancora affidato alle nostre teste di oggi; tutto ciò che è intellettuale diventerà così immediatamente morale, e ciò che è morale penetrerà nei cuori umani. Il genere umano dovrà venir come impregnato di magica moralità nei prossimi tre millenni; altrimenti esso non potrebbe sopportare tale suo sviluppo e ne farebbe soltanto cattivo uso. Per la speciale preparazione dell'evoluzione, circa un secolo prima della nostra era si presentò l'individualità molto calunniata che, certo in una forma alterata, appare nella letteratura ebraica come Jeshu ben Pandira, come Gesù figlio di Pandira. In conferenze tenute tempo fa a Berna* dissi come Jeshu ben Pandira avesse operato per la preparazione dell'evento del Cristo adunando discepoli attorno a sé; fra di essi vi era per esempio anche il maestro dello scrittore del Vangelo di Matteo. Jeshu ben Pandira precedette di un secolo Gesù di Nazareth e fu una nobile figura di esseno; mentre Gesù di Nazareth stesso fu soltanto vicino agli esseni, in Jeshu ben Pandira abbiamo dinanzi a noi una figura di esseno.

Chi fu Jeshu ben Pandira?

Nel corpo fisico di Jeshu ben Pandira era incarnato il successore del bodhisattva che, nella sua ultima incarnazione terrestre, al ventinovesimo anno della sua vita era divenuto Gautama Buddha. Ogni bodhisattva che sale al grado di Buddha ha un successore. Questa tradizione orientale corrisponde completamente alla ricerca occulta. Anche il bodhisattva che allora agì per la preparazione dell'evento del Cristo è sempre tornato a incarnarsi; una delle sue incarnazioni si ha anche nel secolo ventesimo. Non è possibile ora dare maggiori particolari sulla rein-

carnazione di quel bodhisattva; si può dire però qualcosa sul modo di riconoscerlo nella sua reincarnazione.

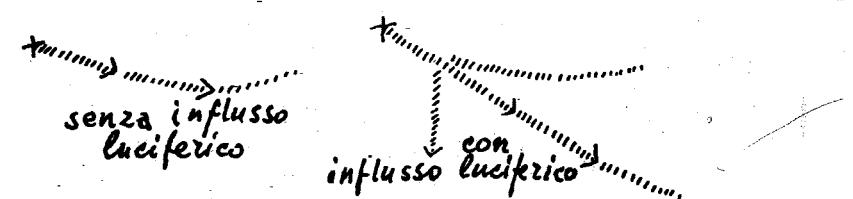
Per una legge che verrà analizzata anche in future conferenze, una peculiarità di questo bodhisattva è che quando si presenta nuovamente reincarnato (e sempre ricompare incarnato nel corso dei secoli), l'azione che egli esercita da adulto è assai dissimile da quella esercitata nella sua gioventù; sempre cioè, a un momento ben determinato della sua vita, interviene un grande cambiamento, una grande trasformazione. Detto più in concreto, gli uomini sperimentano che in un posto qualsiasi vive un bambino più o meno dotato nel quale comunque non si osserva che abbia qualcosa di speciale da offrire alla preparazione della futura evoluzione dell'umanità. Nessuno mostra tanto poco nella sua gioventù, nei primi suoi anni, chi esso sia realmente, così dice la ricerca occulta, quanto appunto chi deve incarnarsi come bodhisattva. Per un bodhisattva che si reincarna si ha infatti una grande trasformazione a un determinato momento della sua vita.

Quando s'incarna un'individualità dei tempi più remoti, ad esempio Mosè, non avviene quel che avvenne per l'individualità del Cristo, che cioè l'individualità di Gesù di Nazareth abbandonò gli involucri corporei. Anche per il bodhisattva si ha come uno scambio, ma in certo modo l'individualità rimane; vi si immerge l'individualità, un patriarca per esempio, che ora si presenta dai tempi passati e che deve portare nuove forze per l'umanità; un tale uomo sperimenta così una potente trasformazione. Questa trasformazione avviene specialmente fra i trenta e i trentatre anni di vita. E non si può mai sapere, prima che vi sia la trasformazione, se proprio quel dato corpo verrà afferrato dal bodhisattva. Mai essa si mostra negli anni giovanili, mentre è un segno caratteristico che gli anni successivi della vita siano così dissimili da quelli della gioventù.

Chi era incarnato in Jesu ben Pandira, e che sempre di nuovo si era incarnato, il bodhisattva successore di Gautama Buddha, nelle sue incarnazioni da bodhisattva si prepara per poter ascendere alla dignità di Buddha esattamente cinquemila

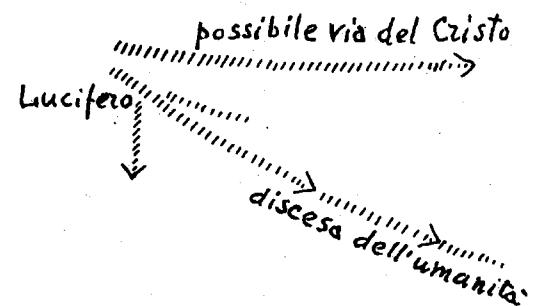
anni dopo l'illuminazione di Gautama Buddha sotto l'albero del bodhi (e veramente la ricerca occulta concorda anche qui con la tradizione orientale). Allora, tremila anni dopo il nostro tempo, guardando indietro a tutto ciò che è avvenuto nella nuova epoca, all'impulso del Cristo e a tutto ciò che vi si riconnette, quel bodhisattva parlerà in modo che uscirà dalle sue labbra un linguaggio capace di realizzare quel che appunto è stato caratterizzato: che l'intellettualità sia immediatamente qualcosa di morale. Il prossimo bodhisattva sarà un portatore del bene per mezzo della parola, del Logos, porrà tutto quel che ha al servizio dell'impulso del Cristo e parlerà un linguaggio che oggi nessuno possiede, un sacro linguaggio che farà chiamare il bodhisattva un portatore del bene. Questo però non si paleserà in lui nella sua giovinezza; press'a poco attorno al suo trentatreesimo anno si rivelerà come un uomo nuovo, come un uomo che si può riempire di una individualità superiore. Il presentarsi in un'unica incarnazione corporea si applica soltanto al Cristo Gesù. Tutti i bodhisattva attraversano diverse successive incarnazioni sul piano fisico. Tremila anni dopo il nostro tempo questo bodhisattva sarà dunque talmente progredito da essere un portatore del bene, un Maitreya-Buddha, che dedicherà le sue parole di bene al servizio dell'impulso del Cristo, al quale allora sarà pervenuto un sufficiente numero di uomini. Questa è oggi la prospettiva per la futura evoluzione dell'umanità.

Che cosa fu necessario perché gli uomini potessero arrivare gradatamente a quest'epoca di evoluzione? Possiamo chiarirlo nel modo seguente.



Se vogliamo dare un'immagine grafica di che cosa accadde nell'antica epoca lemurica per l'evoluzione terrestre umana, possiamo dire che l'uomo era disceso allora dalle altezze divine, che era stato destinato a evolversi ulteriormente in un determinato modo, ma che in seguito all'influsso lucifero venne gettato nella materia più a fondo di come sarebbe stato senza di esso. Di conseguenza il corso della sua evoluzione divenne un altro.

Quando l'uomo fu arrivato al gradino più basso della sua discesa, fu necessario un potente impulso per farlo risalire. Questo poté avvenire soltanto perché un'entità delle gerarchie superiori, che indichiamo col nome di Cristo, nei mondi superiori prese una decisione che per la propria evoluzione non occorreva prendesse. L'entità del Cristo avrebbe infatti conseguito la propria evoluzione anche se avesse percorso una via molto, moltissimo al di sopra di tutto ciò che gli uomini erano sul loro cammino. L'entità del Cristo avrebbe potuto per così dire passare al di sopra dell'evoluzione dell'umanità. Ma allora l'evoluzione dell'umanità, se non le veniva dato l'impulso per risalire, si sarebbe svolta in modo da proseguire in via discendente. In tal caso l'entità del Cristo avrebbe avuto un'ascesa, e l'umanità sol-



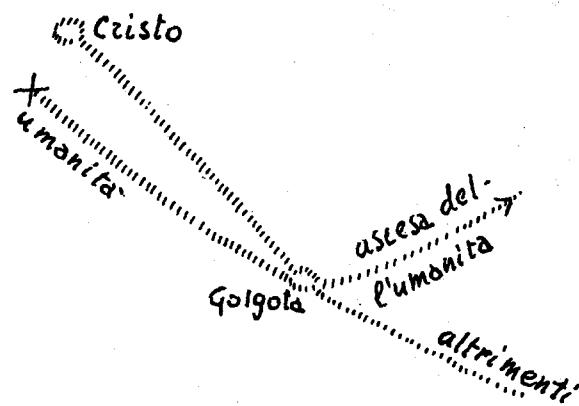
tanto una caduta. Soltanto perché l'entità del Cristo prese la decisione di unirsi con un uomo al momento degli eventi di Palestina, di incarnarsi in un uomo e di rendere possibile all'u-

manità la via dell'ascesa, soltanto per questo venne promossa l'evoluzione dell'umanità che possiamo ora chiamare redenzione dall'impulso proveniente dalle forze luciferiche. Nella Bibbia questo impulso viene indicato nell'immagine del peccato originale, nella tentazione del serpente che ha prodotto il peccato originale. Il Cristo compì così un'azione che per il Cristo stesso non era necessaria.

Che azione fu?

Fu un'azione di amore divino! Dobbiamo vedere con chiarezza che di primo acchito nessun sentimento umano è in grado di sentire l'intensità di amore che occorre perché un essere divino prenda la decisione, per esso non necessaria, di agire sulla terra in un corpo umano. Di conseguenza, grazie a quell'atto di amore, venne compiuto l'evento che è il più importante nell'evoluzione dell'umanità. Se consideriamo l'atto di amore della Divinità, se cerchiamo di sentirlo come un grande ideale, di fronte al quale ogni atto umano di amore non può che sembrare piccolo, attraverso il sentimento della piccolezza dell'amore umano rispetto all'amore divino che era necessario per il mistero del Golgota, ci avviciniamo anche alla formazione, alla nascita delle immaginazioni che pongono dinanzi al nostro sguardo spirituale l'importantissimo evento del Golgota. Sì, veramente: è possibile arrivare all'immaginazione della montagna sulla quale era eretta la croce; quella croce sulla quale pendeva un Dio in corpo umano, un Dio che aveva compiuto quell'atto per libera sua volontà, cioè per amore, perché la terra e l'umanità potessero arrivare alla loro meta. Se il Dio, che viene indicato con il nome di Padre, non avesse un tempo permesso che gli influssi luciferici si avvicinassero agli uomini, l'uomo non avrebbe sviluppato la disposizione a un io libero. Con l'influsso lucifero venne sviluppata la disposizione all'io libero, e questo dovette essere permesso dal Dio Padre. Dopo che l'io, per ottenere la libertà, dovette essere costretto nella materia, per essere nuovamente liberato dalla costrizione nella materia occorreva che tutto l'amore del Figlio conducesse all'evento del Golgota. Soltanto così fu resa possibile la libertà degli uomini,

la completa dignità umana. Possiamo diventare esseri liberi grazie a un atto di amore divino. Come uomini possiamo dunque sentirci liberi, ma non dobbiamo mai dimenticare che dobbiamo tale libertà all'atto di amore di Dio. Se pensiamo così, fra i nostri sentimenti si affaccerà il pensiero di poter arrivare alla dignità umana, ma di non dover dimenticare che siamo debitori di quel che siamo a Chi ci ha restituito la nostra immagine umana primordiale attraverso la redenzione sul Golgota. Gli uomini non dovrebbero poter afferrare l'idea della libertà senza l'idea della redenzione grazie al Cristo; solo così l'idea della libertà è giustificata. Se vogliamo essere liberi, dobbiamo fare il



sacrificio di sentirci debitori del Cristo per la nostra libertà. Allora soltanto la possiamo realmente percepire. Chi crede che la sua dignità umana sia limitata perché è debitore al Cristo, dovrebbe riconoscere che le opinioni degli uomini non hanno importanza alcuna di fronte ai fatti cosmici, e che arriverà il momento in cui riconoscerà ben volentieri che la sua libertà è stata conquistata dal Cristo.

Con questo ciclo di conferenze non si è potuto aggiungere molto per procurarci una comprensione più esatta dell'impulso del Cristo e di tutto il corso dell'evoluzione dell'umanità sulla terra, dal punto di vista della scienza dello spirito. Possiamo

dare sempre soltanto singoli contributi. Se questi esercitano però sulla nostra anima un'azione che ci inciti a nuovi sforzi per l'ulteriore evoluzione sulla via della conoscenza, essi avranno adempiuto il loro compito per il grande tempio spirituale dell'umanità. Quel che di meglio potremo trarre dalle nostre considerazioni di scienza dello spirito è che abbiamo di nuovo imparato qualcosa per un determinato scopo, che abbiamo aggiunto qualcosa al nostro sapere. Qual è il nostro scopo elevato? È quello di sapere più esattamente quanto ancora ci manca per sapere di più, affinché siamo sempre più a fondo pervasi della verità dell'antica massima socratica: più si impara e più si sa quanto poco si sappia. Questa ammissione non deve però generare una rassegnazione inattiva e inerte, ma essere una professione di vivente volontà e un'aspirazione verso conoscenze sempre più estese; allora soltanto è giusta. Non dobbiamo riconoscere quanto poco si sappia dicendo che non si può sapere tutto e che quindi è meglio nulla imparare e incrociare le mani in grembo. Sarebbe un risultato sbagliato degli studi antroposofici. È invece giusto soltanto che siamo sempre più animati verso nuovi sforzi, che consideriamo ogni nuova cognizione acquistata come un gradino. Dobbiamo di continuo muovere i nostri passi verso gradini sempre più elevati.

In questo ciclo di conferenze abbiamo forse parlato molto dell'idea della redenzione, senza però nominarla ogni volta. L'idea della redenzione deve essere sentita dal cercatore dello spirito come la senti un grande precursore della nostra scienza dello spirito occidentale*, che cioè in ultima analisi deve diventare affine e familiare alla nostra anima solamente come una conseguenza dei nostri sforzi verso le mete superiori del conoscere, del sentire e del volere. Come il grande precursore della nostra antroposofia occidentale espresse il pensiero che unisce l'idea della redenzione con l'idea dello sforzo verso l'alto con le parole: «Colui che insonne lotta per ascendere, noi lo possiam redimere», così l'antroposofo dovrebbe sempre sentire che soltanto chi sempre si sforza può comprendere e sentire la vera redenzione, ed entro la sua sfera esplicare la sua volontà.

Anche questo ciclo di conferenze (e ci tengo soprattutto perché vi si è tanto parlato dell'idea della redenzione), sia per noi un incitamento a nuovi sforzi: che in questi sforzi ci si possa ritrovare sempre più riuniti in questa e nelle prossime incarnazioni. Questi siano i frutti che ci vengono dai nostri studi. Vogliamo così chiudere questo ciclo di conferenze prendendo con noi l'incitamento a sforzarci sempre più per il conseguimento delle nostre aspirazioni; esse ci condurranno da un lato a vedere chi sia veramente il Cristo, e dall'altro a comprendere maggiormente la redenzione. Essa non deve rappresentare soltanto la liberazione dalle vie o dai destini terrestri inferiori, ma essere anche la liberazione da tutto ciò che è di ostacolo all'uomo per il raggiungimento della sua dignità umana. Queste cose sono però scritte nella loro verità soltanto negli annali dello spirito, perché è vera soltanto la scrittura che può essere letta nel mondo degli spiriti. Cerchiamo dunque di leggervi il capitolo sulla dignità umana e sulla missione umana, nella scrittura in cui queste cose sono scritte nei mondi spirituali!

NOTE

Nelle note che seguono per le opere di Rudolf Steiner si cita spesso il numero dell'Opera Omnia (O.O.); per maggiori particolari sulle singole opere si veda il Sommario dell'Opera Omnia di Rudolf Steiner, Ed. Antroposofica, Milano.

pag.

- 8 Si riferisce soprattutto a Arthur Drews (1865-1935), dal 1898 professore alla Scuola Superiore Tecnica di Karlsruhe. Suscitò molto rumore con la sua pubblicazione di storia della religione: *Die Christusmythe* (Il mito di Cristo), Jena 1910 e 1911, e con la sua conferenza: *Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?* (È Gesù un personaggio storico?), tenuta a Berlino in occasione di un raduno di studio che ebbe luogo il 31 gen. e il 1° feb. 1910.
- 8 cfr. Adolf von Harnack (1851-1930), storico tedesco, soprattutto dedito a studi sulla chiesa e la religione; fu professore in diverse università tedesche. Il passo citato è preso dall'opera: *Das Wesen des Christentums* (L'essenza del cristianesimo), Lipsia 1901, pag. 13: «Le nostre fonti per lo studio su Gesù sono i tre primi Vangeli, oltre ad alcune importanti notizie tratte dall'apostolo Paolo. Tutto il resto che sappiamo sulla storia e la predicazione di Gesù, indipendentemente da quei tre Vangeli, può venir scritto con comodità su una sola pagina, tanto è scarsa la sua mole».
- 8 Giuseppe Flavio (37-95) storico ebreo, vissuto prima in Palestina e poi a Roma, alla corte dei Flavi. Parla di Gesù nell'opera: *Antichità ebraica* XVIII 3,3.
Publio Cornelio Tacito (55-120), cfr. Annali 15,44.
- 9 vedi prima nota di pag. 8.
- 9 Pubblicato per la prima volta in tedesco nel 1902 (Opera Omnia n. 8), e in italiano da Editrice Antroposofica.
- 10 cfr. le *Retractationes* di Agostino: L. I, Cap. XIII, 3.
- 11 cfr. di Rudolf Steiner: *La scienza occulta nelle sue linee generali* - (O.O. n. 13) Ed. Antroposofica.
- 14 Publio Elio Aristide Teodoro Eudemonte (129-189) oratore e filosofo greco. Il citato è tratto da *Aelii Aristidis Smyrnaei Hieroi Logoi*, II:32. cfr. ed. Br. Keil, Vol. II, pag. 401.
- 14 cfr. di Rudolf Steiner: *L'iniziazione* - O.O. n. 10 - Editrice Antroposofica.
- 23 cfr. la prima lettera ai Corinzi: 15, 45.

- 26 cfr. la prima lettera ai Corinzi: 15, 14.
- 28 cfr. Meister Eckhart: *Schriften und Predigten*, a cura di Franz Pfeiffer, 4^a edizione, Göttingen 1924.
- 30 cfr. Goethe: *Naturwissenschaftliche Schriften* nella Kürschners Deutsche Nationalliteratur con introduzioni e commenti di Rudolf Steiner (vol. III), Dornach, 1975 (O.O. n. 1).
- 42 cfr. di Rudolf Steiner: *Il vangelo di Giovanni* (O.O. n. 103, 12 conf. tenute ad Amburgo dal 18 al 31 maggio 1908), soprattutto la conf. VIII, e *Il Vangelo di Giovanni in relazione con gli altri tre e specialmente col vangelo di Luca* (O.O. n. 112, 14 conf. tenute a Kassel dal 24 giugno al 7 luglio 1909), entrambi pubblicati da Ed. Antroposofica.
- 45 cfr. *Gli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola* - Quarta giornata.
- 47 Vangelo di Giovanni, 18, 36.
- 47 Vangelo di Matteo, 4, 8.
- 50 cfr. per esempio di Rudolf Steiner: *La saggezza dei rosacroce* - O.O. n. 99 - Ed. Antroposofica, e i due cicli di conferenze già citati nella nota alla pag. 42.
- 50 cfr. di Rudolf Steiner: *La guida spirituale dell'uomo e dell'umanità* - O.O. n. 15 - Ed. Antroposofica, Milano, e inoltre *Das esoterische Christentum und die geistige Führung der Menschheit* - O.O. n. 130 - Rudolf Steiner Verlag, Dornach. Molte conferenze di questo ciclo sono pubblicate in italiano, ad esempio *Il cristianesimo rosicruciano, Le conferenze di Milano, Fede, amore, speranza* - Ed. Antroposofica.
- 53 cfr. di Rudolf Steiner: *La prova dell'anima* - O.O. n. 14 - Editrice Antroposofica. Nel quarto quadro, alla pag. 69, Strader dice:
- E cento volte chiesi a me stesso
cosa può insegnare la scienza
che ci siamo finora conquistata.
... Qui non si scappa...
- Nessun pensiero, che non voglia proprio spezzare
tutto ciò che nel corso delle epoche
hanno riconosciuto gli insomni ricercatori,
nessun pensiero può e deve negare
che si ritorni a vivere sulla terra.
- 53 Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). L'opera citata è del 1780.
- 54 Maximiliam Drossbach (1810-1884). Il suo scritto *Wiedergeburt, oder die Lösung der Unsterblichkeitsfrage auf empirischem Wege nach den bekannten Naturgesetzen* è del 1849.

- 54 Senza dire il suo nome il Drossbach aveva lasciato un premio di quaranta ducati in oro per il migliore scritto relativo al pensiero espresso nel suo libro prima citato.
- 54 Gustav Widenmann (1812-1876) medico e filosofo. L'opera premiata ha il titolo: *Gedanken über die Unsterblichkeit als Wiederholung des Erdenlebens*, Vienna 1851. Si veda in merito: C.S. Picht: *Das Auftauchen der Reinkarnationsidee bei dem schwäbischen Arzt und Philosophen Gustav Widenmann um 1850* e *Die Darstellung der Reinkarnationsidee bei dem schwäbischen Arzt und Philosophen Gustav Widenmann*, pubblicato sulla rivista «Anthroposophie, Monatsschrift für freies Geistesleben», anno 1931/32.
- 54 Lo scritto *Reincarnazione e karma* fu pubblicato in tedesco nel novembre 1903 sulla rivista «Luzifer-Gnosis». In italiano dalla Ed. Antroposofica (da O.O. n. 34). *Teosofia - Una introduzione alla conoscenza soprasensibile* (1904) - Ed. Antroposofica (O.O. n. 9).
- 75 Apollonio di Tiana - Filosofo neo-pitagorico del secolo I, morto sotto l'imperatore Nerva (96-98 d.C.), cfr. di Flavio Filostrato: *Vita di Apollonio di Tiana*, scritta intorno al 200 d.C., e di Rudolf Steiner la conf. del 28 mar. 1921, in *La responsabilità dell'uomo per l'evoluzione del mondo - II*, O.O. n. 203 - Ed. Antroposofica.
- 80 Blaise Pascal (1623-1662). Il pensiero illustrato più oltre nel testo è il 527°, appunto dei suoi *Pensées*: «La connaissance de Dieu sans celle de la misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jesus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère».
- 82 Vladimir Soloviev (1853-1900), filosofo e poeta russo. I concetti espressi nel testo sono esposti nello scritto: *Le basi spirituali della vita* del 1884.
- 84 Immanuel Kant (1724-1804). Nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, del 1787, è espresso questo concetto: «Dovetti abbandonare il sapere, al fine di ottenere spazio per la fede».
- 89 Si veda la nota di pag. 10.-
- 89 Giustino martire, Padre della Chiesa del secondo secolo, cercò di presentare il cristianesimo filosoficamente come la giusta religione.
- 94 Richard Wagner (1813-1883); si veda in proposito il suo scritto: *Heldentum und Christentum*.
- 96 Si vedano in proposito i cicli di conferenze di Rudolf Steiner tradotti in italiano: *Il vangelo di Giovanni* (v. nota della pag. 42); *Il vange-*

lo di Giovanni in relazione... (v. nota della pag. 42); Il vangelo di Luca (O.O. n. 114); *Il vangelo di Matteo* (O.O. n. 123); *Digressioni sul vangelo di Marco* (O.O. n. 114), tutti editi da Ed. Antroposofica; e poi ancora in tedesco: *Die tieferen Geheimnisse des Menschheitswerdens im Lichte der Evangelien* (O.O. n. 117); Rudolf Steiner Verlag.

96 Matteo: 26, 64.

98 Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), scrittrice russa, con il col. H.S. Olcott fondò nel 1875 la Società Teosofica. Le sue opere principali sono: *Iside svelata* e *La dottrina segreta*. Ecco il testo del passo citato:

«Geronimo trovò il puro e originale Vangelo, scritto in ebraico da Matteo il doganiere, nella biblioteca di Cesarea costituita dal martire Panfilio. Verso la fine del quarto secolo Geronimo scrive: "Ebbi il permesso dai Nazareni, che adoperavano questo Vangelo a Beroea in Siria, di tradurlo", e aggiunge: "Nel Vangelo usato dai Nazareni e dagli Ebioniti, che io tradussi dall'ebraico al greco e che la maggior parte della gente considera il vero Vangelo di Matteo"...

Dalle seguenti frasi di Geronimo, da lui scritte in un momento di sfogo, deriva che gli Apostoli avevano ricevuto da Gesù un insegnamento occulto e che egli stesso impartiva tale insegnamento. In una lettera ai vescovi Chromatio ed Eliodoro, Geronimo si lamenta: "Dopo che assieme alle vostre benedizioni mi è stata affidata questa traduzione, ho visto che mi era toccato un duro lavoro; è un libro che lo stesso apostolo ed evangelista Matteo non desiderava venisse scritto in modo aperto. Se esso infatti non fosse stato segreto, Matteo avrebbe aggiunto al Vangelo che ciò che pubblicava era suo; ma egli compilò il libro con caratteri ebraici, e lo pubblicò anche in modo che il libro, scritto di sua mano con caratteri ebraici, rimanesse nelle mani di uomini massimamente religiosi che se lo trasmettevano l'un l'altro nel corso del tempo. Costoro non permettevano mai che il libro venisse copiato e ne raccontavano il testo l'uno in un modo e l'altro in un altro". Geronimo aggiunge poco oltre: "E avvenne che questo libro, pubblicato da un discepolo di Mani di nome Seleuco che scrisse anche una non giusta storia degli Apostoli, contenesse non materia per l'edificazione ma per la distruzione, e che il libro fosse approvato da un sinodo (e le orecchie della Chiesa si rifiutavano di ascoltarlo)".

Geronimo stesso ammette che il libro, che egli assicura scritto dalla mano di Matteo, fosse nondimeno un libro per lui quasi incomprensibile malgrado lo avesse tradotto due volte, perché era occulto.

Nondimeno Geronimo dichiara eretico ogni commento in proposito, con la sola esclusione del suo commento. Ancor meglio, Geronimo sapeva che questo Vangelo era l'unico originario, ma divenne ancora più solerte nella sua persecuzione degli *eretici*. Perché? Perché ammetterlo significava emettere una condanna a morte per la Chiesa esistente. Era cioè ben noto che il Vangelo degli ebrei era l'unico che era stato accettato per quattro secoli dai cristiani ebrei, dai Nazareni e dagli Ebioniti».

100 Gli Ebioniti erano una setta giudeo-cristiana che si ispirava alla povertà; essi seguivano un Vangelo simile a quello di Matteo e fiorirono nei primi secoli cristiani; poi furono considerati eretici e si staccarono dalla Chiesa.

107 Eschilo (525-456 a.C.).

107 Nel canto XI dell'*Odissea* (versi 614 e segg. della libera traduzione di Ippolito Pindemonte) Omero fa dire all'anima di Achille la frase riportata nel testo.

110 v. in *Milindapanha* i colloqui fra Milinda e il monaco Nagasena. *Die Fragen des Königs Menandros*, Berlino 1905.

114 Esodo, 20-4.

122 Il testo è citato dall'autore un poco liberamente.

123 David Friedrich Strauss (1808-1874), teologo hegeliano. cfr. *H.S. Reimarus und seine Schrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (Vol. V delle opere di Strauss).

123 Cfr. la conf. del 4 ott. 1911, pubblicata all'inizio di questo volume.

127 Prima Epistola ai Corinzi: 14, 45.

134 In questa e in altre occasioni, per indicare quello che viene caratterizzato nel testo, l'autore ha sempre impiegato la parola tedesca di *Phantom*, vale a dire un vocabolo rarissimamente usato nella lingua corrente. Si è creduto opportuno, per non ingenerare errate immagini nel lettore, di ricavare dall'etimo greco la parola nuova di *fantòma*.

140 Nella già citata *Prova dell'anima* (IV quadro) il Secondo Precettore dice:

Noi sappiamo dalla rivelazione dei Maestri
che in futuro gli uomini, grazie alla luce dello spirito,
vedranno l'alto Essere solare
che una volta sola abitò entro un corpo terreno.

143 11 conf. tenute a Monaco dal 18 al 28 ago. 1911 - O. O. n. 129 - Ed. Antroposofica.

- 171 Johann Albrecht Bengel (1687-1752), professore in un seminario luterano, si occupò molto di studi biblici e neotestamentari.
Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), pastore protestante, teologo e teosofo.
Si veda in proposito di Emil Bock: *Boten des Geistes - Schwäbische Geistesgeschichte und christliche Zukunft*, Stoccarda 1955.
- 171 Richard Rothe: *Die Theosophie Friedrich Christoph Oetingers nach ihren Grundzügen - Ein Beitrag zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Philosophie* - Tübingen 1847.
- 173 Su Marcus Völker, un contadino che visse nella prima metà del secolo diciottesimo nel paese di Grossrudestdorf, a nord di Erfurt, si hanno notizie soltanto attraverso Oetinger che ne parla nella sua autobiografia e in sue lettere. Da queste fonti Völker sembra essere stato un uomo straordinario e aver fatto una grande impressione su Oetinger. Egli avrebbe posseduto una vegganza interiore e avrebbe insegnato molte cose a Oetinger che fu due volte e a lungo presso di lui.
- 175 Si veda il quarto quadro del mistero drammatico *La porta dell'iniziazione* di Rudolf Steiner - O.O. n. 14 - Ed. Antroposofica, pubblicato in tedesco nel 1910, cioè due anni prima di queste conferenze.
- 190 cfr. di Rudolf Steiner: *La saggezza dei rosacroce* (v. nota di pag. 50); *Il vangelo di Giovanni* e *Il vangelo di Giovanni in relazione...* (v. nota di pag. 42).
- 194 Per Lessing e Drossbach si vedano rispettivamente le note delle pagine 53 e 54.
- 195 Vedi nota di pag. 54.
- 196 Vedi nota di pag. 110.
- 198 Si veda l'ottava conf. di questo volume e anche di Rudolf Steiner: *Il vangelo di Luca* (1909), già citato.
- 199 cfr. di Rudolf Steiner: *Il vangelo di Matteo*, già citato.
- 205 cfr. Goethe: *Faust* - Seconda parte - Salita al cielo di Faust: «Colui che insonne lotta...» (nella traduzione italiana di Vincenzo Errante - Ed. Sansoni, Firenze).

Per le opere fondamentali di Rudolf Steiner e per tutte le altre tradotte e disponibili in italiano, si veda l'elenco inserito in ogni volume oppure si richieda l'elenco stesso o il catalogo ragionato al proprio libraio o alla Editrice Antroposofica, 20133 Milano, via Sangallo 34, Tel. 02/7491197 - 7491356 - Fax 02/70103173.

Finito di Stampare
nel mese di settembre 2002
dalla Monotipia Cremonese - Cremona