

L'AVVENIRE DEL CRISTIANESIMO ATTRAVERSO LA SCIENZA DELLO SPIRITO

Tutte le considerazioni che abbiamo svolto fin qui erano rivolte al cristianesimo, così come si è andato strutturando negli ultimi due millenni. Ora il nostro compito sarà quello di rivolgere lo sguardo al futuro e domandarci: il cristianesimo ha un futuro e, se sì, quale? Quale sarà il compito futuro della scienza dello spirito di Rudolf Steiner nei confronti del cristianesimo?

Il pensiero centrale di Rudolf Steiner nei riguardi dell'entità del Cristo e del cristianesimo può, come già accennato, venir così formulato: *il cristianesimo è per eccellenza umanesimo*.

Nell'entità del Cristo non si è mostrato nulla di sovrumano o di extraumano, tantomeno di inumano, bensì la compiutezza di tutto ciò che è riposto nelle possibilità evolutive di ogni uomo. Il Cristo stesso non ha mai adoperato la parola «cristiano» e nemmeno ne ha avuto bisogno. Egli ha chiamato se stesso «Figlio dell'Uomo», di fatto in opposizione a «Figlio di Dio». Nella lingua di quel tempo «Figlio di Dio» significava il creato divino, il generato divino, il prodotto stesso di Dio Padre. L'uomo in quanto «Figlio di Dio» non è ancora un essere autonomo, è solo il fruitore della grazia, è soltanto effetto dell'operare divino.

Soltanto quando sorge il figlio *dell'uomo*, vale a dire quanto generato dall'uomo stesso, quanto creato dalla libertà umana, noi abbiamo l'uomo libero. Il senso dell'evoluzione consiste nel fatto che il figlio di Dio a poco a poco si trasforma in un figlio dell'uomo. Ogni essere all'inizio dell'evoluzione è una creatura e diventa a poco a poco un concreateore. Nel mezzo dell'evoluzione l'umanità era talmente decaduta da decretare la morte per il «figlio dell'uomo», mentre donava la vita a «Barabba». In aramaico «Barabba» significa «Figlio del Padre».

Questo concetto si riferisce ad un essere umano che non aggiunge nulla di proprio, ma porta in sé unicamente quanto era già presente in suo padre.

Nei misteri, «Barabba» significava «figlio del padre», inteso come «figlio del maestro». Il discepolo era allora così fedele al maestro-guru, da ripetere in sé soltanto la spiritualità del suo maestro.

La forma storica del cristianesimo, che per ora si è sviluppata culturalmente soltanto in occidente, non era ancora sufficientemente cristianesimo nel senso di puro umanesimo. Se Rudolf Steiner parla di un ritorno del cristianesimo esoterico, intende dire che il cristianesimo può avere un futuro soltanto realizzando sempre più sostanzialmente l'universale e ciò che abbraccia tutta l'umanità.

«...oggi è necessario ritornare nuovamente ad una conoscenza del cristianesimo esoterico.

Oggi è di nuovo necessario sapere che al cristianesimo non appartiene soltanto ciò che è essoterico, e di cui i vangeli possono certamente suscitare il sentore.

Dell'aspetto esoterico oggi si parla ancora poco. Ma l'umanità deve ritornare a ciò di cui nei documenti esteriori non vi è quasi traccia, a ciò che deve venir appunto compreso mediante la scienza dello spirito antroposofica, a ciò che il Cristo stesso dopo la sua resurrezione ha insegnato ai suoi discepoli iniziati, con la premessa che egli lo poté insegnare soltanto dopo aver avuto sulla terra un'esperienza che non avrebbe potuto compiere nel mondo degli Dei, poiché in esso non vi è alcuna morte fino al mistero del Golgota...»³⁰.

La «Filosofia della libertà» di Rudolf Steiner, in quanto impulso di resurrezione, in cui viene descritto come nel pensare l'uomo possa intimamente esperire il dramma di morte e resurrezione, appartiene in tutto e per tutto al cristianesimo esoterico. Rudolf Steiner nella medesima conferenza così prosegue:

«Si deve soltanto sentire che effettivamente non si vive se si pensa che si riversa la propria vita in immagini intellettuali morte e che si necessita di una vita vigorosa per sentire ora quel che c'è nel prodotto morto della ragione pure come vita creante, qualora ci si elevi a quell'ambito da cui,

grazie alla forza del pensare puro, provengono gli impulsi morali, dove si impara a comprendere la libertà dell'uomo prendendo le mosse dagli impulsi del pensare puro.

Questo è quanto ho cercato di esporre nella mia "Filosofia della libertà". Questa "Filosofia della libertà" è in realtà una concezione morale, la quale vuol indicare come rianimare i pensieri morti quali impulsi morali, per portarli a resurrezione. Per questo in una tale filosofia della libertà vi è assolutamente dell'intimo cristianesimo.

Con queste considerazioni volevo oggi porvi di fronte all'anima da un certo punto di vista qualcosa del cristianesimo esoterico. Nel nostro tempo, in cui molto si disputa in senso storico-essoterico proprio sull'essere del cristianesimo, è necessario accennare a questo insegnamento esoterico del cristianesimo»³⁰.

Decisiva per il sorgere di un rinnovato cristianesimo *esoterico* è la coscienza che il mistero del Golgota, quale *evento* in continuo divenire, è da comprendersi in triplice modo: come evento cosmico, mistico e storico. La dimensione *cosmica* si riferisce alla totalità dell'evoluzione della terra stessa, che sta per venir trasformata dal Cristo in un sole. A questo cristianesimo cosmico sono connesse tutte le sorti del pianeta terra. La dimensione *mistica* si riferisce ai gradini evolutivi dell'interiorità e della coscienza dell'essere umano. L'interiore evoluzione dell'umanità è al contempo lo sviluppo dell'interiorità spirituale della terra e dell'entità del Cristo stesso. La dimensione *storica* si riferisce alla dinamica della reciproca interazione dell'elemento cosmico e di quello mistico. A questa dinamica si deve propriamente la realtà dell'evoluzione, e ciò che noi chiamiamo storia è un aspetto di questa evoluzione in senso lato.

La prima e la seconda venuta del Cristo

La nuova fase del cristianesimo che viene inaugurata mediante la scienza dello spirito è inseparabile dal mistero del *ritorno del Cristo*.

Già nel nuovo testamento, accanto alla prima venuta del Cristo, si parla del suo futuro «ritorno», della parusia. La distinzione tra prima e seconda venuta e il loro reciproco rapporto è della massima importanza sia per la scienza dello spirito che per il cristianesimo stesso. Il fatto che all'inizio di questo secolo sia stata data all'umanità la *scienza dello spirito* appartiene essenzialmente alla totalità degli eventi connessi con la seconda venuta del Cristo.

La prima venuta fu l'operare del Cristo, il ritorno è la risposta degli uomini. Il mistero del Golgota fu un atto del suo amore, che egli ha compiuto per tutti senza farlo dipendere dalla risposta degli uomini.

Allora si trattava di creare le premesse negli uomini affinché questi potessero dare una risposta cosciente.

L'esperienza del ritorno invece non si compie per tutti allo stesso tempo, ma è un fatto che riguarda lo sviluppo individuale, è una faccenda della libertà.

Nella prima venuta il Cristo è venuto incontro agli uomini, è disceso fino a loro sulla terra. Nel ritorno del Cristo è l'uomo che deve elevarsi e farsi incontro a Lui, sperandone la sua presenza in un mondo puramente spirituale. Anche per l'esperienza del ritorno il pensare vivente diventa nuovamente decisivo, poiché soltanto nel pensare l'uomo è dapprima in grado di esperire una dimensione spirituale sostanziale.

La parola greca che normalmente viene tradotta con «ritorno» in realtà non ha nulla a che fare col ritorno. La parola *parousia* (parusia) significa letteralmente «essere presenti» (para-eimi), «presenza spirituale». La traduzione «ritorno» desta la falsa rappresentazione che il Cristo abbia abbandonato la terra e l'umanità, per farvi più tardi di nuovo «ritorno». Non è però così. La già citata frase del Cristo: «Sarò con voi fino alla fine dei tempi terreni» significa che il Risorto è colui che è sempre spiritualmente presente. Una dipartita può avvenire soltanto nella coscienza dell'uomo, in quanto l'essere umano si allontana da Lui, e non il Cristo dall'essere umano. Il ritorno

non è un ritornare a noi da parte sua, bensì un ritrovare da parte dell'uomo la via che conduce a lui coscientemente.

Il Cristo, Signore del karma

Grazie alla distinzione tra il carattere di fondo della prima e della seconda venuta del Cristo, noi siamo in grado di comprendere un altro fatto che nella scienza dello spirito di Rudolf Steiner riveste un ruolo molto importante: il Cristo che diventa nel nostro tempo Signore del karma.

Il Cristo, Signore del karma: che cosa significa ciò?

Rudolf Steiner descrive come fino ai nostri tempi l'uomo, dopo la morte, abbia fatto il bilancio della sua vita con l'aiuto di Mosè.

L'evoluzione era contrassegnata dalla giustizia divina. Ne era il simbolo la legge mosaica con i dieci comandamenti e le ferree tavole.

Con l'inizio del nostro secolo, l'uomo che muore non incontra più Mosè, bensì il Cristo. È il Cristo che lo aiuta a compiere il bilancio e a preparare il karma per la vita futura.

Questo importante mutamento sta a significare che la giustizia divina si fa base e condizione della libertà, e che in futuro non è più sufficiente un giusto karma. Il karma della giustizia muta in un karma dell'amore. L'uomo non si chiede più soltanto che cosa possa fare al fine di pareggiare unicamente per sé le unilateralità percorse, ma diventa capace di volere e di cercare il pareggio che sia al contempo di beneficio a *tutti gli uomini*.

Il fatto che il Cristo diventi il Signore del karma non significa che ora soltanto sorga un karma umano unitario. Questo karma è sempre esistito.

L'umanità ha sempre costituito un unico organismo spirituale; ciò che è nuovo nel nostro tempo è il sorgere della *coscienza* di essere intessuti tutti gli uni negli altri. Nella misura in cui l'essere umano, attraverso il pensare, si esperisce membro dell'umanità, può liberamente lavorare al rimembramento spirituale sostanziale di tutti gli uomini gli uni dentro gli altri, come al compito complessivo della seconda metà dell'evoluzione. Nella conferenza del 14 ottobre 1911 del ciclo «Da Gesù a Cristo»³¹ Rudolf Steiner dice:

«Dopo essere passati per la porta della morte, in un tempo successivo torneremo ad incarnarci. Dovranno allora presentarsi per noi eventi grazie ai quali il nostro karma possa venir pareggiato; poiché ogni uomo deve raccogliere quel che ha seminato. Il karma rimane una legge giusta, ma quel che la legge karmica deve adempiere non riguarda soltanto il singolo uomo. Il karma non pareggia soltanto gli egoismi, ma il pareggio in ogni uomo deve avvenire così che il contrappasso karmico si inserisca nel miglior modo possibile nelle generali vicende del mondo.

Dobbiamo pareggiare il nostro karma in modo tale da favorire nel miglior modo possibile il progresso dell'intero genere umano sulla terra. Necessitiamo per questo di una illuminazione; per questo non basta soltanto una generica conoscenza che per le nostre azioni deve presentarsi un adempimento karmico, poiché per un'azione potrebbero presentarsi diversi adempimenti karmici in grado di compiere il pareggio. Ma siccome l'uno potrebbe essere più utile dell'altro al generale sviluppo dell'umanità, dovranno venir scelti quei pensieri, sentimenti o sensazioni che compensino il nostro karma e siano al contempo utili al progresso generale dell'umanità. Coordinare il nostro pareggio karmico con il karma generale della terra, con il progresso generale dell'umanità, questo è quanto spetta in futuro al Cristo».

La grande svolta che l'evento del Cristo rappresenta viene da Rudolf Steiner ripetutamente indicata come trapasso dall'affinità di sangue a quella elettiva. Così come, prima del Cristo, decisive e portanti per il pensare e l'agire degli uomini erano le forze del sangue, così, dopo il Cristo, anche nei rapporti tra gli uomini deve regnare sempre più la libertà. Ma libertà anche in questo caso significa coscienza.

Anche qui vediamo che la differenza centrale tra il cristianesimo della prima venuta e il cristianesimo della seconda venuta è una differenza di *coscienza*. Il cristianesimo del ritorno del Cristo è un cristianesimo fondato sulla conoscenza.

Affinità elettiva significa sapere nella libertà della conoscenza quali esseri umani mi appartengono karmicamente e riconoscere quali possibilità di sviluppo albergano in sé queste unioni karmiche. Con la morte del Cristo in croce, con il fluire del sangue dalle ferite, viene inaugurata la legge evolutiva dell'affinità elettiva. Alla madre viene detto: «ecco tuo figlio». Al discepolo viene detto: «ecco tua madre» (Gv. 19, 26-27). Questi due esseri umani non hanno però tra loro alcun legame di sangue. L'affinità elettiva è la parentela degli ideali comuni, la comunione dell'idealismo spirituale. Quanto più vasti e «umani» sono gli ideali di un uomo, tanto più umanizzata è la sua affinità elettiva.

Questa prospettiva del karma unitario dell'umanità intera e l'essere dell'amore quale Signore del karma mancavano nelle religioni precristiane. In esse la redenzione venne intesa più come faccenda personale. L'umanità non poteva ancora venire sperimentata a livello conscio come organismo unitario, dove non è possibile una salvezza privata di un qualche membro senza la salvezza dell'intero organismo. L'individualità era ancora incipiente e debole, poiché essa non poteva ancora riconoscere ed assumere la sua responsabilità per l'intero organismo dell'umanità.

Qualcosa di simile vale anche per il rapporto dell'uomo con la natura e la terra. Nelle religioni precristiane l'uomo voleva abbandonare la materia, liberarsi della terra, senza poter porre coscientemente la domanda concernente le sorti ulteriori della terra stessa e dei suoi regni naturali. Mi ha fatto un'enorme impressione leggere in Rudolf Steiner che tutte le religioni precristiane erano «religioni di redenzione» all'opposto del cristianesimo che non è affatto una religione di redenzione, bensì una «religione di resurrezione». Con ciò è inteso che il cristianesimo sorge soltanto là dove contemporaneamente nasce una coscienza di responsabilità da parte dell'uomo nei confronti dello sviluppo della natura e della terra. La «redenzione» avviene quando l'uomo si libera della terra. La «resurrezione» avviene quando l'uomo redime tutta la terra attraverso un processo di transustanziazione e di spiritualizzazione.

Nella citazione seguente Rudolf Steiner si riferisce soprattutto al buddhismo. Ciò che viene detto su di esso vale però per tutte le religioni precristiane:

«Liberazione dalle sofferenze dell'esistenza! questo è quanto il buddhismo pone in primo piano. Questo è ciò che lo rende caratterizzabile come una religione di redenzione nel senso più eminente del termine, una religione di redenzione dalle sofferenze dell'esistenza; e poiché a tutta l'esistenza è collegata la sofferenza, è una religione di redenzione dall'esistenza stessa, vale a dire dal decorso delle rinascite dell'uomo in generale!...

Non sarebbe giustificato, e qualsiasi semplice considerazione lo mostrerebbe, se si volesse ora chiamare il cristianesimo una religione di redenzione nello stesso senso del buddhismo. Se da questo punto di vista si vuol porre il cristianesimo nel giusto modo accanto al buddhismo, allora si potrebbe chiamarlo una religione di reincarnazione. Il cristianesimo infatti prende l'avvio dalla conoscenza che tutto quanto può stare davanti alla vita di un uomo porta frutti che sono importanti e validi per l'essenza più intima dell'essere umano, e che vengono trasportati dall'uomo in una nuova vita e là vissuti ad un gradino di perfezione superiore...

Goethe voleva rappresentare un'individualità protesa nel suo anelito, cosciente che tutto ciò che è conquista dell'esistenza terrena deve essere permanente, deve essere intessuto nell'eternità: le tracce dei miei giorni terreni non periranno nel tempo!

Questo è il vero e realistico impulso cristico che porta a ridestare le azioni terrene nella loro spiritualizzazione. Questa è religione di resurrezione!»³².

L'individualismo etico — l'individualizzazione della volontà

Lo sviluppo del cristianesimo non è ancora alla fine, bensì soltanto all'inizio. Il nuovo nella scienza dello spirito di Rudolf Steiner non è il fatto che essa rende l'uomo automaticamente «più cristiano». Essa serve piuttosto a fornirgli una coscienza del fatto che egli si trova ancora del tutto all'inizio sia della sua umanizzazione che della sua cristificazione.

Se poniamo la domanda: che cos'è puro umanesimo? Allora troviamo non soltanto in Steiner bensì anche nella migliore tradizione del cristianesimo una duplice risposta. L'essere dell'uomo consiste di due dimensioni fondamentali: quella universale e quella individuale. Ogni uomo è semplicemente uomo come tutti gli altri; e ogni uomo è uomo in modo del tutto diverso da ogni altro. La prospettiva universale diventa reale nella coscienza, nella misura in cui l'intera umanità viene esperita e compresa in modo sempre più profondo e concreto come un organismo unitario. La dimensione individuale riguarda non meno la coscienza, e richiede ad ognuno un'identificazione sempre più sostanziale da parte della coscienza dell'Io con l'Io vero stesso.

L'Io superiore di ogni uomo è un membro individuale nell'organismo di tutta l'umanità e porta ad espressione l'essere umano in modo del tutto singolare e unico.

La forza della fantasia morale di cui si parla nella seconda parte della «Filosofia della libertà» abbraccia la totalità dei talenti e delle doti dell'individualità eterna. Ogni individualità può soltanto volere ciò che lei è, e nessuna è uguale ad un'altra, altrimenti non sarebbe affatto un'individualità. Nel IX capitolo della «Filosofia della libertà» Rudolf Steiner scrive:

«Vivere nell'amore per l'azione e lasciar vivere nella comprensione del volere altrui è la massima fondamentale degli uomini liberi.

Essi non conoscono altro volere se non quello con cui il loro volere si mette in intuitivo accordo; in che modo essi in un caso particolare vorranno, glielo dirà il loro patrimonio di idee»³³.

La volontà dell'altro uomo viene qui indicata come una volontà *altrui*, anzi, in tedesco, «aliena».

Questa parola deve esser compresa in tutta la sua portata. Venne perfino aggiunta nell'edizione del 1918.

Nella prima aggiunta al X capitolo, Rudolf Steiner fa una sintesi di ciò che è stato esposto nei capitoli precedenti riguardo alla polarità tra la dimensione individuale e quella universale:

«Ad una visione che compenetri il modo in cui le idee vengono intuitivamente sperimentate quali essenzialità poggianti ciascuna su se stessa diventa evidente che l'uomo, entro l'ambito del mondo delle idee, attraverso il conoscere penetra e vive in un elemento unitario per tutti gli uomini; è però anche chiaro che quando da quel mondo delle idee egli ricava le intuizioni per i suoi atti volitivi, egli individualizza un membro di quel mondo delle idee per mezzo della stessa attività che nel processo spirituale-ideale del conoscere egli sviluppa come una attività universalmente umana. Ciò che appare come contraddizione logica, cioè il carattere universale delle idee conoscitive e quello individuale delle idee morali, se contemplato nella sua realtà, si tramuta proprio in concetto vivente. Una caratteristica dell'entità umana sta appunto nel fatto che quanto nell'uomo è da afferrarsi intuitivamente oscilla con un moto pendolare vivente tra la conoscenza avente valore universale e lo sperimentare individuale di questo universale.

Per chi non possa guardare ad uno dei moti pendolari nella sua realtà, il pensare rimane soltanto una soggettiva attività umana; per chi non possa comprendere l'altro, con l'attività pensante dell'uomo sembra perduta ogni vita individuale. Il conoscere, per un pensatore della prima specie, e la vita morale, per l'altro, sono fatti impenetrabili. Per spiegare l'uno o l'altro dei fenomeni addurranno entrambi ogni sorta di considerazioni, tutte inadeguate, poiché per entrambi effettivamente l'esperibilità del pensare o non viene per nulla compresa, o viene disconosciuta in

quanto ritenuta un'attività puramente astratta»³⁴.

Un vero umanesimo potrà sorgere nell'umanità nella misura in cui ogni essere umano svilupperà in modo sempre più puro e conseguente la sua individualità; in altre parole quanto più s'individualizzerà.

Mai due individualità possono volere la stessa cosa. Ogni singolo essere umano è un genere, una specie a sé. Alcuni sostengono che l'amore consista nel fatto che due o più persone vogliano la stessa cosa. Secondo la «Filosofia della libertà», però, questo «volere la stessa cosa» sarebbe l'essenza dell'immoralità. Perché dove viene voluta la stessa cosa, una o più individualità vengono abolite. E poiché l'individualità umana è la somma del bene morale, e rappresenta al contempo la totalità della responsabilità del singolo, a buon diritto possiamo dire: là dove l'individualizzazione della volontà, sebbene essa sarebbe possibile, venga impedita o inibita, abbiamo il fenomeno primigenio dell'immoralità.

Il futuro di ciò che è comune nell'umanità non potrà mai più consistere nel fatto che venga voluta la stessa cosa. Questa sedicente volontà comune è sempre la volontà di una o più individualità, che viene imposta agli altri. È evidente che per una cooperazione si dovranno trovare degli accordi. Questi accordi sono però condizioni e presupposti e mai il voluto reale per il singolo. Dentro alle condizioni di cornice ognuno deve poi sapere ciò che egli in modo del tutto individuale vuole.

Qualora non venga aggiunto il contenuto della volontà individuale, le condizioni di cornice rimangono un involucro vuoto privo di senso. Le enormi difficoltà che gli uomini oggi sperimentano nelle relazioni con i propri simili, non provengono dal fatto che essi non vogliono volere la stessa cosa, bensì dal fatto che la maggior parte non sa ciò che individualmente vuole.

La maggior parte degli uomini si attende dalle istituzioni in cui operano, vale a dire da ciò che è comune, la realizzazione di quanto è individuale. Si tratta ovviamente di un'assoluta contraddizione, poiché ciò che ha carattere di anima di gruppo non può mai essere la realizzazione di ciò che è individuale. Criticherà ed accuserà maggiormente l'istituzione — le si rivolgerà contro nel modo più violento — chi più si attende dalla stessa. E dovrà sempre venir deluso, poiché essa non potrà dargli l'autorealizzazione del tutto individuale che egli cerca.

Supponiamo di avere una comunità di dieci individui, con un cosiddetto compito comune (gestire una scuola, un ospedale, ecc.) e che siano come un Goethe e uno Schiller. Come architetterebbero quanto è loro comune? Essi distinguerebbero chiaramente due livelli. Il primo è il livello delle condizioni di cornice, che devono venir architettate di comune accordo. Esse appartengono irrinunciabilmente alla «volontà complessiva» di cui si parlerà più avanti.

Queste condizioni di cornice tenderanno a rimanere quanto più possibile minime, poiché nessuno si aspetta da quelle la felicità individuale. Per ognuno è sufficiente che queste condizioni non impediscano direttamente la realizzazione di quanto è individuale, ma che lo rendano possibile. Per quanto minime siano le condizioni di cornice — e sempre aperte alle revisioni e alle modificazioni, poiché sono soltanto mezzi per un fine — tanto più importanti e sacre esse sono per ognuno, poiché ognuno si rende conto che esse sono le condizioni necessarie per la realizzazione di ogni individualità. Violare oppure disprezzare le condizioni stabilite in comune viene ritenuto come il fatto moralmente più grave. In ognuno l'attenzione per le condizioni di cornice vive in modo inseparabile dall'attenzione per ogni singola individualità umana.

L'altro livello è quello della volontà individuale di ogni singolo uomo. Quanto più la vera volontà individuale viene riconosciuta sostanziale ed espressa come la volontà del proprio Io superiore, tanto più diversificati e differenziati diventano i contenuti volitivi nei diversi individui. Sorge la più grande molteplicità nello sviluppo degli Io, e ad ognuno diventa del tutto insopportabile che anche soltanto due individualità desiderino volere la stessa cosa, poiché *cesserebbero* così di essere individui. Ciò che qui ed ora è bene per l'uno, non è bene per l'altro.

Goethe non si è mai aspettato dalla corte di Weimar la realizzazione della sua individualità. Di certo mai ha pensato che tutti gli altri dovevano volere la stessa cosa che voleva lui, o lui la

stessa degli altri. Diversamente, ognuno avrebbe dovuto volere un «Faust» o un «Wilhelm Meister», e per di più così come lui lo ha «voluto». Ma proprio questo è quanto s'intende per individualizzazione della volontà: che un Goethe dall'esubero dei talenti della sua individualità sapeva ciò che lui individualmente voleva. Era per lui evidente non solo che nessun altro doveva volere le stesse cose che lui voleva, ma ancor più che nessun altro le poteva volere. La volontà dell'io vero superiore è del tutto individuale, vale a dire ben concreta e determinata in ogni situazione della vita. È la coscienza dell'io normale inferiore che ha difficoltà a superare le astrazioni e le generalizzazioni per far proprie le intuizioni morali del tutto individuali dell'io superiore.

Due insegnanti hanno la stessa classe con i medesimi alunni. Significa questo che essi hanno lo stesso compito, che essi dovrebbero volere lo stesso per sé e per gli alunni? Niente affatto! Se vien detto che entrambi vogliono essere insegnanti, che entrambi vogliono il meglio per gli alunni, che entrambi vogliono amare gli alunni, ebbene queste sono asserzioni prive di ogni contenuto concreto e determinato. Esse rimangono del tutto astratte e non possono mai venir fatte reale contenuto della volontà individuale.

Se noi vogliamo entrare nella concretezza individuale del karma, allora ciò che oggi l'uno dei due insegnanti, nel suo vero Io, si è proposto intimamente di eseguire con ognuno dei suoi alunni, sarà qualcosa del tutto diverso da quanto l'altro vivrà e, dal punto di vista del suo Io superiore, anche vorrà. L'uno insegnerà in modo *del tutto diverso* dall'altro.

Se vogliamo perfino considerare quello che ogni singolo scolaro sperimenterà karmicamente con l'uno o l'altro degli insegnanti — e ogni insegnante con ogni scolaro —, allora ci si offriranno due infinità di effetti del tutto diversi, che sono da ricondursi ai due insegnanti. «Considera il che cosa, ma ancor più il come... » dice Goethe nel Faust: il che cosa è l'essere maestro, ciò che essi hanno in comune. Ma ancor più importante è il come, mediante il quale essi sono così differenti l'uno dall'altro come due mondi diversi. Soltanto nel divenir coscienti di questo *come* ognuno può esperirsi come individuo e attuare sostanzialmente l'autorealizzazione.

Oppure abbiamo due esseri umani, marito e moglie. Se essi si propongono di volere la stessa cosa, rimangono in tal modo nell'astrazione, oppure l'uno vuole gestire l'altro, cosa tutt'altro che rara. Nella realtà concreta e individuale delle forze volitive l'uno si è forse proposto, ancor prima della nascita, di diventare questa volta un genio del coraggio (nella vita precedente egli ha esercitato la mitezza); l'altro invece per motivi del tutto opposti si è proposto di diventare un genio della mitezza. Entrambe le cose sono ugualmente giustificate, e in quanto marito e moglie possono perfino darsi reciprocamente le migliori provocazioni. Ma possiamo forse dire che essi vogliono la stessa cosa, o addirittura che la dovrebbero volere? Certamente no.

Si potrebbe obiettare che tutti coloro che in questa vita vogliono esercitare il coraggio abbiano di nuovo la stessa e medesima volontà. A ciò si deve rispondere che esistono tante modalità del coraggio, del tutto diverse e «particolari», quanti sono e saranno gli uomini coraggiosi. Lo stesso vale per ogni qualità umana, per ogni temperamento e perfino per ogni sentimento. La gioia di un essere umano non è mai la stessa di un altro. Il modo come un individuo ama è *articolato* in modo del tutto diverso da un altro. Ogni uomo è una specie particolare, diversamente articolata, di amore, di gioia, di tristezza, ecc.

Soltanto nell'imitazione priva di Io un uomo può cercare di essere come un altro. Così facendo però cessa di essere proprio ciò che *egli* è, senza minimamente poter diventare ciò che l'altro è. Così si dovrebbe, per esempio, dire a coloro che ben volentieri vorrebbero imitare un Francesco d'Assisi, che la qualità fondamentale di quest'uomo straordinario era la sua assoluta originalità, che mai ha imitato qualcun altro. L'unico modo per essere come lui può quindi consistere nello smetterla una buona volta di voler essere come lui e imparare ad essere se stessi in modo del tutto originale e unico.

Qui si deve far fronte all'obiezione del moralismo falsamente inteso: se ognuno vuole qualcosa di diverso o persino lo dovrebbe volere, com'è poi in genere ancora possibile un cooperare insieme? A ciò va risposto: così come il futuro dell'io libero consiste in una sempre maggiore

individualizzazione della volontà, così il futuro di ciò che ha carattere di comunanza consisterà in una sempre maggiore universalizzazione del pensare. Così come nelle sue intuizioni morali ognuno è massimamente individuale, così nelle intuizioni conoscitive si deve lottare per conseguire l'accordo, poiché l'oggettività della verità non è cosa individuale. Quando non si tratti di ciò che dovrebbe essere, ma di ciò che è, qui si può esperire piena comunione per mezzo dell'oggettività del pensare.

Le difficoltà nell'attuale umanità derivano di nuovo dal fatto che per la maggior parte degli uomini questa comunione del vero, dell'oggettivo, è troppo fatua e inconsistente. Dove la comunione nel pensare non basta, si anela a sentimenti e impulsi volitivi comuni. Questa «comunanza» non è però una comunione dello spirito, bensì della natura. Non vi è altra via per giungere alla vera comunione che quella di rafforzare il proprio pensare in modo tale che diventi organo capace di cogliere l'oggettivo nei fenomeni del mondo.

Immaginiamo di nuovo una comunità di uomini che abbiano talmente purificato il pensare da essere sempre in grado di accordarsi nella constatazione di ciò che è oggettivamente presente. Questi uomini sperimenterebbero la gioia più profonda della comunanza, poiché comunanza la si può trovare soltanto nell'oggettività, che è per tutti allo stesso modo così com'è. Supponiamo che si giunga insieme alla conclusione che quanto ci si era inizialmente proposto non sia oggettivamente e fattivamente realizzabile. Se questi uomini potessero smettere di desiderare ciò che contraddice la realtà, se tutti potessero accettarne l'impossibilità grazie a un'interiore disponibilità di pensiero, se potessero accettare la realtà sempre così com'è, allora questi uomini sperimenterebbero in misura somma sia comunanza che libertà interiore.

A Rudolf Steiner viene spesso rimproverato che la sua concezione della libertà non terrebbe in dovuta considerazione l'amore. Nella «Filosofia della libertà» si parla dell'«amore per l'azione», dove l'uomo fa qualcosa non perché vi sia costretto, per una qualche necessità corporea, o perché debba, per un qualche bisogno animico, ma perché egli lo vuole nella libertà del suo spirito. In questo modo ciò che egli fa è *puro amore*. Anche per ciò che ha carattere di comunanza noi possiamo intendere la libertà così che essa diventa perfetta soltanto nell'amore.

La libertà dell'egoismo è dapprima la libertà dell'arbitrio. E la libertà in negativo, l'esser libero «da». La fase positiva della libertà inizia dove si è liberi «per» qualcosa. È insito nel concetto di organismo — e l'umanità è nella realtà spirituale un unico organismo — che le doti individuali di ogni membro corrispondano esattamente ai bisogni reali degli altri membri. Se la libertà consiste nello sviluppo sereno ed illimitato dei propri talenti, allora l'uomo libero è colui che massimamente ama, poiché è capace di soddisfare i bisogni degli altri uomini nel migliore dei modi.

Il modo migliore per servire il prossimo consiste nel compiere ciò che si è capaci di far bene e lasciare ad altri ciò per cui non si è portati. Uomini per i quali l'amore è un'istanza assoluta, ma che non apprezzano la libertà, possono soltanto voler «amare» gli altri. Questo è però così indeterminato e privo di contenuto, vale a dire così astratto, come la caccia alla «felicità».

Colui che vuole la felicità, non vuole proprio nulla, o meglio non ha nessuna idea di che cosa il suo vero Io di volta in volta e in modo del tutto concreto e ben determinato voglia. Egli non sarà mai felice, poiché la felicità è un sovrappiù che si sperimenta se si vuole e se si compie con piena volontà qualcosa di determinato. Tutto il XIII capitolo della «Filosofia della libertà» vuol proprio affermare questo.

Così è per l'amore. Esso è conseguenza della vera libertà, dello sviluppo della dimensione immanente dell'individualità. Chi è massimamente se stesso, serve il prossimo nel migliore dei modi. Chi vuole soltanto amare si è innamorato del proprio amore.

Egli vuole egoisticamente godere del suo esser pieno d'amore. Egli ne trarrà forse piacere, ma nessuna gioia. Poiché gli altri non vogliono che per lui il suo amore sia più importante di loro. Essi vogliono lui, nel suo essere più profondo e vero, poiché da questo essi stessi traggono il massimo giovamento.

Il cosmopolitismo che abbraccia tutta l'umanità — il corpo mistico del Cristo

Rudolf Steiner, nelle conferenze sul «Futuro sociale»³⁵, parla di tre forme fondamentali di socialità, che corrispondono ai tre gradini base dell'evoluzione umana. Nei tempi antichi vi era una «società di potere» (Machtgesellschaft) dove nell'organismo sociale regnava una sola volontà, che non era umana, bensì divina. Al tempo dei faraoni, per esempio, la volontà divina veniva indagata mediante l'iniziazione e trasmessa a tutti tramite il Faraone. Allora la volontà individuale non si era ancora destata nel singolo uomo.

La seconda fase, nella quale oggi ancora ci troviamo, Rudolf Steiner la chiama «società di scambio» (Tauschgesellschaft). Qui la volontà individuale si è già destata in ognuno. Abbiamo a che fare con un atomizzarsi del contenuto volitivo degli uomini. Ma la capacità di armonizzare queste unità atomizzate di volontà è presente in modo ancora incipiente.

Sorge così un cozzare dell'una contro l'altra di queste direzionalità di volontà e non rimane altro che osservare quel che sarà il «risultato casuale» di questo cozzare.

Vi è però una terza fase della socialità, che rappresenta il grande avvenire pieno di speranza dell'umanità. Questo stadio viene da Rudolf Steiner chiamato «società di comunione» (Gemeingesellschaft).

Egli conia per questa fase una parola che ancora non esiste, poiché la sua stessa realtà nell'umanità è a malapena presente.

Nella società di comunione si tratta di armonizzare la molteplicità dei contenuti volitivi individualizzati, senza revocare la volontà individuale, ma all'opposto favorendo il più possibile ogni individualità.

Nella società di scambio invece la volontà dell'uno è ripetutamente d'intralcio alla volontà dell'altro.

Il fenomeno originario della società di comunione, Rudolf Steiner lo chiama — e di nuovo deve esser conosciuta una parola nuova — lo sforzo che tende ad architettare una «volontà complessiva» (Gesamtwille). È importante osservare che Rudolf Steiner non parla di «volontà comune» (Gemeinwille), bensì di «volontà complessiva». «Volontà comune» significherebbe ritornare ad un'unica volontà comune, come nella «società di potere». Questo è sempre quello che ha voluto per esempio ogni chiesa in quanto tale, poiché essa può essere chiesa soltanto desiderando tornare ai tempi della società di potere, ai tempi dell'ordine teocratico. Il concetto di «volontà complessiva» significa tutt'altro; esso contiene entrambe le dimensioni, sia quella individuale che quella avente carattere di comunanza.

Nell'elaborazione della «volontà complessiva» si tratta di confermare la volontà individuale di ognuno e di creare le comuni condizioni di cornice, che permettano un reciproco favorirsi di tutte le volontà individuali. Si tratta ovviamente di un compito infinitamente più difficile che non quello di ridurre tutto ad un'unica volontà. Ma più difficile non significa peggiore. Anche la libertà è più difficile che la non libertà, ma non per questo peggiore.

Quando si parla di «compito comune», con l'ingiunzione rivolta al singolo di «servire» questo compito, è sempre presente il tentativo da parte di coloro che hanno il potere di imporre la propria volontà e i propri fini agli altri. Per quanto sacri questi fini possano essere, l'altro uomo diventa mezzo per il fine.

Una variante del «compito comune» nella sottomissione dell'individualità è sintetizzata nel ben noto motto: «le circostanze lo impongono». Che cosa non è stato fatto nell'umanità con il pretesto che le circostanze lo imponevano! Come se questo potesse rappresentare seppur lontanamente una legittimazione morale per rendere gli uomini degli strumenti.

Nei due fenomeni di cultura da Rudolf Steiner chiamati «società di potere» e «società di scambio» noi abbiamo le due grandi unilateralità dell'evoluzione passata. Nella prima unilateralità vi era unità, ma senza ancora l'autonomia individuale del singolo; nella seconda unilateralità abbiamo il destarsi turbolento della volontà individuale, ma dapprima spesso ancora tramite la distruzione della comunione.

Questo significa al contempo che sono possibili due anacronismi come controforze ostacolanti il proseguimento dell'evoluzione. Il primo anacronismo è la sottomissione dell'individualità sulla base di cosiddette pretese collettive — un ritorno alla società di potere —; il secondo anacronismo è l'egoismo del singolo rivolto contro tutti, un fermarsi alla società di scambio.

Quando si parla di volontà individuale è sempre intesa la volontà del vero Io di ogni essere umano. Solo questa volontà è veramente individuale, così individuale come la stessa individualità eterna. Ma ogni uomo porta in sé anche la «volontà» dell'io inferiore, la volontà egoistica. Questa volontà, poiché è sempre impulsiva e mai del tutto libera, con caratteristiche di gruppo e sempre astratta e indeterminata, la si dovrebbe più correttamente chiamare «desiderio» o «brama».

Così gli uomini sanno per lo più che cosa desiderano, ma raramente che cosa vogliono. Dove si parla della necessaria individualizzazione della volontà — quale processo di coscientizzazione —, mai è inteso l'egoismo dell'io inferiore, proprio perché questo non è individuale. La dimensione individuale la si riconosce nel suo carattere intuitivo-spirituale, e questo a sua volta può venire afferrato soltanto attraverso il pensare.

Ho conosciuto molte persone che nei vangeli hanno sempre visto marcato soltanto l'amore, la comunità e l'autosacrificio per il prossimo. Queste stesse persone chiedono: dov'è nei vangeli l'accentuazione dell'individualità libera? A tal proposito si deve rispondere che l'apprezzamento secondo coscienza della libera individualità inizia solamente nel nostro tempo, poiché soltanto ora ciò diventa realmente possibile. Questo significa che oggi diventa pure possibile una lettura dei vangeli del tutto nuova, grazie alla quale ora soltanto viene visto quello che sempre era contenuto nel testo. Poiché il Cristo è venuto per portare a compimento tutte le condizioni evolutive per la libera individualità umana.

Vorrei qui accennare soltanto brevemente ad alcuni motivi. La parabola del seminatore: qui viene detto che non il seminatore decide — cosa inaudita! — che cosa sarà del seme, bensì il terreno. Non la grazia divina ha l'ultima parola ma la ricettività dell'uomo. Per il figliol prodigo — non per colui che era rimasto a casa — si festeggia, poiché questo ha conseguito l'autonomia. Vi è più festa in cielo per l'uno che si è separato, che per i 99 che sono rimasti anima di gruppo. Nella parabola dei talenti viene detto che il signore vuole di ritorno più di quanto abbia dato: l'uomo deve aggiungere alla grazia l'opera della libertà. Altrimenti non verrà accolto nel regno dello spirito. Nel vangelo di Luca, il vangelo dell'amore e del sacrificio, troviamo la frase (14,26): chi non odia il padre, la madre, i fratelli e le sorelle, non può diventare discepolo dell'impulso dell'Io, non può diventare un'individualità libera.

In questo modo si potrebbe leggere l'intero vangelo dal punto di vista spirituale dell'individualità libera. Si potrebbe così — in riferimento alla già accennata aggiunta al X capitolo della «Filosofia della libertà» — comprendere il colloquio del Cristo con la Samaritana (Gv. 4) — che si svolge a mezzogiorno, nella massima estensione di luce del mondo percettivo, dove si attinge dall'intima, inestinguibile fonte d'acqua del pensare vivente — come l'introduzione ai misteri dell'intuizione conoscitiva, e il colloquio con Nicodemo (Gv. 3) — che si svolge a mezzanotte, quando l'uomo dormendo s'intrattiene in un mondo puramente spirituale, dove può «nascere dall'alto» — come l'introduzione ai misteri dell'intuizione morale, della «nascita dall'alto».

La tripartizione dell'organismo sociale, come viene proposta da Rudolf Steiner, è così profondamente cristiana e umana proprio perché considera in partenza tutta l'umanità come un unico organismo.

Una volta sono stato invitato a tenere una conferenza sull'Europa unita. Tra le altre cose accennai all'unilateralità insita nell'intento di costruire un'Europa unita. L'Europa è infatti una parte *dell'umanità* e non la sua totalità. Io dissi: ciò di cui c'è bisogno è un pensare in termini di umanità. Una parte dell'organismo, per quanto grande sia, la si può comprendere solo partendo *dal tutto* e nella sua funzione *per il tutto*. Nel dibattito che ne seguì, venne fatta l'obiezione: sì, è molto bello parlare di tutta l'umanità, ma è così vasta e complessa! Iniziamo almeno con l'Europa! Io ribattei che questo pensiero era altrettanto giustificato quanto quello di un medico che, confrontato

con la complessità dell'intero organismo, esclamasse: iniziamo almeno col sanare il sistema ritmico!

Il nazionalismo quale fenomeno di gruppo

I pensieri svolti fin qui erano variazioni sul tema: universalità e individualità. Qualcosa deve ancora venir detto sulla natura del *gruppo*, poiché il gruppo è un fenomeno che si pone nel mezzo tra l'umanità e il singolo uomo. Esso si caratterizza essenzialmente per il fatto di non essere né universale né individuale.

Esistono molti tipi di fenomeni di gruppo: il popolo, la ditta, lo stato, il partito, la chiesa, il club, la famiglia, l'associazione, la società, ecc. Si pone la domanda: qual è il senso del gruppo in quanto tale?

Scopo del gruppo è di venir sempre di nuovo *superato* nella sua tendenza intrinseca a fare di sé il fine e dell'uomo il mezzo. In questa tendenza consiste la natura del gruppo e dell'istituzione in quanto tale.

Proprio nel processo di superamento del fenomeno di gruppo l'uomo sperimenta sia universalizzazione che individualizzazione, come duplice processualità di liberazione. Se non ci fosse nulla da superare noi avremmo uno stato di riposo statico e nessun ulteriore sviluppo, di conseguenza nessuna esperienza di libertà quale esperienza di pura umanità. Il gruppo — e ogni istituzione — in quanto tale ha per l'individualità il grato e irrinunciabile compito di offrire la controforza necessaria, poiché senza controforza non può venir esercitata e rafforzata alcuna forza.

Caratterizzerò più da vicino due fenomeni di gruppo fondamentali: il fenomeno del nazionalismo e il fenomeno che vorrei qui chiamare della «santa istituzione».

Nel nazionalismo la comunanza di gruppo viene sperimentata attraverso il sangue, il territorio, le condizioni climatiche e geografiche, ma soprattutto attraverso la lingua comune e la cultura che le corrisponde. Rudolf Steiner ha sottolineato nelle sue conferenze come il principio nazionalistico sia eminentemente un fenomeno anticristico, in quanto impedisce agli uomini di trovare sia la dimensione individuale che quella universale-umana. Il nazionalismo è una specie di egoismo di gruppo. Esso si fonda su bisogni comuni e sul reciproco aiuto nel soddisfare questi bisogni. Per esempio il bisogno di godere della lingua appartiene ai bisogni più profondi di ogni uomo.

Poiché il nazionalismo è un egoismo di gruppo, esso deve venir compreso mediante una considerazione sulla natura dell'egoismo stesso. Ciò che Rudolf Steiner dice riguardo all'egoismo si accorda perfettamente con quanto troviamo esposto nei vangeli. Il passo già citato: «ama il prossimo tuo come te stesso» vuol significare che l'amore di sé è così irreprensibile da venir perfino fatto misura per l'amore verso il prossimo.

La differenza fondamentale tra l'amore di sé e l'amore per l'altro è che il primo è già presente in modo del tutto automatico e necessario, il secondo invece è del tutto libero. Così deve essere per entrambi: l'amore di sé dato fin dal principio è la base e la condizione per l'amore verso il prossimo, quale compito e conquista di libertà. Questo significa che ciò che preoccupa nel cosiddetto «egoismo» non può consistere mai nella presenza dell'amore di sé, bensì nella carenza d'amore per il prossimo, vale a dire: in un *omettere*.

Rudolf Steiner afferma perfino che l'amore per il prossimo consiste in un *ampliamento* dell'egoismo, che in questo modo diventa sano amore di sé. Se io amo tutti gli uomini come me stesso, vale a dire se io estendo l'amor proprio così da abbracciare l'umanità intera, allora l'amore è perfetto. L'amore della madre per il suo bambino è egoismo o altruismo? È amore per il prossimo o amore di sé? È sia l'uno che l'altro. La madre esperisce il bambino come parte del proprio essere, che le appartiene. Se noi vogliamo chiamare questo «egoismo», allora questo egoismo è più che giustificato, poiché produce soltanto del bene.

La condanna dell'egoismo in generale è una delle più grandi moralizzazioni dell'umanità. Ciò ha portato all'assurdo pensiero che l'egoismo andrebbe abolito. Per abolire però il mio egoismo io dovrei abolire *me stesso*. E se ciò accadesse, quale vantaggio avrebbe il mondo, ed io stesso? Una conseguenza dell'equivoca condanna dell'egoismo sono i sensi di colpa che sempre di nuovo vengono sentiti di fronte ad esso. Sorge così una seconda illusione dopo quella di volerlo abolire: l'illusione di fare ogni cosa per motivi del tutto non egoistici. Il bisogno di sottolinearlo con forza dovrebbe pur far capire che non è affatto così.

Nelle mie conferenze ho spesso sintetizzato l'intera questione in questo modo: vi sono soltanto due tipi di esseri umani, coloro che sono del tutto egoisti e coloro che non sanno di esserlo...

La soluzione di questo enigma sta in effetti nel chiarirsi, attraverso il pensare e la conoscenza, che l'egoismo, l'egocentrismo, rappresenta il necessario risultato complessivo dell'evoluzione passata. Come sarebbe stata possibile l'individualizzazione senza le forze dell'egoismo? Nella seconda metà dell'evoluzione non si tratta affatto di revocare l'individualità mediante l'abolizione dell'egoismo, bensì di renderla in sé così forte e vasta da abbracciare coscientemente ed amorevolmente l'intera umanità.

Sulla base di queste considerazioni siamo ora in grado di comprendere meglio il fenomeno del nazionalismo. In quanto egoismo di gruppo esso deve venir considerato alla stregua dell'egoismo stesso. I grossi problemi nell'umanità non sono dovuti al fatto che si goda della dimensione nazionale — poiché questo è altrettanto necessario e altrettanto unilaterale quanto l'egoismo del singolo —, bensì al fatto che *manchi* in gran parte ciò che andrebbe aggiunto liberamente: l'internazionalismo. Il motivo di questa carenza è sempre lo stesso: il nazionalismo è presente automaticamente e necessariamente, mentre il cosmopolitismo rappresenta il compito della libertà.

«E così vediamo come dall'impulso della singola anima umana, dall'egoismo, si sviluppi infine tutto ciò che giunge ad espressione nel nazionalismo. Il nazionalismo è egoismo vissuto in comune. Il nazionalismo è egoismo trasposto in ambito spirituale. Il nazionalismo è per esempio imbevuto e riscaldato dalla vita di fantasia del popolo nel quale si esprime. Però questa stessa vita di fantasia è la formazione spiritualmente superiore di quel che sono i bisogni umani. Si deve risalire fino a questa radice per comprendere giustamente la cosa.

Articolato in tutt'altro modo è ciò che si sviluppa nella natura umana come internazionalismo. Diventiamo nazionali per il fatto che il nazionalismo scaturisce dalla nostra propria natura personale. Il nazionalismo rappresenta un apice della crescita del singolo uomo, che è unito alla sua stirpe dall'aver il sangue in comune, o al suo popolo mediante un'altra comunanza. Il nazionalismo cresce con l'essere umano. Lo possiede, vi cresce dentro, oserei dire, nello stesso modo come si cresce dentro ad una determinata statura. L'internazionalismo invece non lo si ha in questo modo. L'internazionalismo si lascia piuttosto paragonare a quel sentimento che acquisiamo qualora ci vediamo posti di fronte alla magnificenza della natura, per cui siamo spinti ad amarla, a venerarla, ad apprezzarla per il fatto che la contempliamo, che ci impressiona, che ci dedichiamo ad essa in libertà. Dentro al nostro popolo noi cresciamo, poiché ne siamo in un certo qual modo membri; gli altri popoli dobbiamo invece prima conoscerli. Essi operano, direi, indirettamente su di noi attraverso la conoscenza, la comprensione. Comprendendoli, noi impariamo un po' per volta ad amarli, e nella misura in cui possiamo amare in modo comprensivo l'umanità nei suoi diversi popoli, dislocati su territori diversi, in quella stessa misura cresce il nostro interiore internazionalismo.

Sono propriamente due diverse sorgenti nella natura umana che stanno alla base del nazionalismo e dell'internazionalismo. Il nazionalismo è l'espressione più alta dell'egoismo. L'internazionalismo è ciò che sempre più penetra in noi se ci possiamo dedicare ad una concezione umana piena di comprensione. Si dovrà contemplare l'umano convivere sulla terra civilizzata alla luce di tali considerazioni, soprattutto se si vuol comprendere rettamente ciò che è conflittuale

nell'internazionalismo e nel nazionalismo»³⁶.

Dovrebbe esser del tutto evidente che la dimensione nazionale viene esperita in *tutt'altro* modo ed agisce diversamente nell'umanità se vengono aggiunti l'internazionalismo e il cosmopolitismo, oppure se ciò non avviene. Anche l'amore di sé viene del tutto trasformato se esso si amplia sempre più mediante l'amore per il prossimo.

L'importante è rendersi conto che il «raffinamento» della dimensione egoistico-negativa del nazionalismo risulta impossibile se ci si prefigge semplicemente di *abolire* le esperienze nazionali — ciò che d'altronde non sarebbe possibile —, mentre avviene solo se ci si sforza di *aggiungere* la coscienza morale internazionale, il cosmopolitismo.

Non si tratta di un compito negativo, bensì positivo. Si tratta anche qui di un compito della libertà, di fronte al quale il vero peccato che può essere commesso è un «peccato di omissione». Questo avviene quando si *ometta* di coltivare la coscienza morale internazionale e cosmopolita.

In questo contesto Rudolf Steiner conia alcuni concetti che possono essere molto produttivi per il pensare. Egli chiama ciò che viene sperimentato nel nazionalismo «interessi di bisogno» e ciò a cui si anela nell'internazionalismo «interessi di conoscenza». Si mostra qui la bella polarità tra necessità e libertà.

L'istituzione santa e quella non santa

Un altro fenomeno con caratteristiche di gruppo, a cui vorrei qui brevemente accennare, è quello che io chiamo la «santa» o «sacra» istituzione. Questo fenomeno nella sua forma più pura può esser osservato nella storia della chiesa cattolica. E sta in una certa polarità col nazionalismo. In quest'ultimo il gruppo si fonda sul dato del corpo e del sangue; nella «santa» istituzione il gruppo si ritiene costituito dal lato spirituale, dall'alto.

Cristo, l'essere divino, per tre anni peregrinò sulla terra. Si ebbe cioè una diretta e percepibile manifestazione del divino, dello spirituale.

Tutte le parole e le opere del Cristo erano parole e opere umane *e divine* al contempo. Egli compì tutto ciò su incarico diretto del Padre cosmico e in armonia con tutte le gerarchie spirituali. Poi però dovette ritirarsi dal palcoscenico della terra; egli stesso — come già accennato — dice: è bene per voi che io vada. La sua morte ha avuto il significato che la manifestazione del divino non poteva più continuare ad essere identificabile esteriormente, così da essere *afferrabile fisicamente, percepibile sensibilmente*. Egli lasciò ad ogni uomo il compito di utilizzare la propria ulteriore evoluzione con l'intento di umanizzare *non meno di lui* lo spirito divino e perciò di divinizzare l'uomo.

Cristo è l'essere dell'Io. «Io sono» (Ἐγώ εἰμι, *egò eimì*) è il suo nome nel vangelo di Giovanni. L'umanazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo, se deve avvenire *secondo il suo intento*, può essere soltanto individuale, libera e avere il carattere dell'Io.

Nel momento in cui il Cristo affida a Pietro l'incarico *ecclesiale* («Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa», Mt.16,18), gli fa al contempo capire che questo compito sarà transitorio e limitato nel tempo. Infatti, alla domanda di Pietro riguardante l'incarico *dell'altro* discepolo, «quello che il Signore amava», Cristo risponde che il compito di questo discepolo è serbato per il tempo del suo ritorno (Gv.21,20-23).

Per il periodo del cristianesimo petrino è stato previsto dal Cristo stesso il ruolo materno della chiesa, quale conduzione dal di fuori. La chiesa riceve il compito di ogni buona madre e di ogni buon pedagogo: di far di tutto per rendersi superflua nel corso del tempo. Il buon maestro ha compiuto il suo compito nel momento in cui si rende superfluo. La chiesa cattolica però ha sempre più inteso il suo compito di «madre» in senso opposto: essa si ritiene per principio e in ogni tempo indispensabile alla conduzione degli uomini. Invece di far di tutto per rendersi superflua, fa di tutto per eternizzarsi e per dimostrare la sua essenziale irrinunciabilità. Con ciò però essa afferma al contempo che gli uomini rimarranno e devono rimanere eternamente «bambini».

Decisivo in questo processo divenne il pensiero della «successione apostolica». Ci si è immaginato che il Cristo avrebbe affidato le sue cose a *determinati* uomini, affinché questi le coltivassero ulteriormente, e non ad *ogni* uomo. Sorse così una supplenza di Cristo sulla terra, che divenne identificabile esteriormente. Per sapere dove il Cristo operi, che cosa dica e che cosa voglia, ogni uomo deve rivolgersi a questi esseri umani fisicamente presenti. È avvenuto proprio quello contro cui egli aveva espressamente messo in guardia. In Luca (17, 20-21) si dice per esempio (tradotto liberamente, ma fedelmente): lo spirituale non può identificarsi con qualcosa di percepibile. Non si può dire: eccolo qui o eccolo là. Lo spirituale può venir trovato unicamente attraverso l'interiorità pensante, esso è dentro di voi.

Per il fatto che la conduzione divina venne resa dalla chiesa così sensibile-percepibile e così identificabile, essa divenne automatica, secondo la legge fondamentale propria a tutto il sensibile-percepibile.

Sorsero così uomini che trasmettevano *ex officio* o *ex cathedra* le comunicazioni del divino all'umanità. Sorsero così la «santa sede» e il «santo padre» quale «vicario di Cristo» in terra. L'ultima conseguenza è stata la già accennata infallibilità del Papa. Cristo stesso non volle nemmeno venir chiamato «buono» (Mc. 10,18). Egli dice di non chiamare nessun uomo «Padre» (Mt. 23,9). Il Papa non solo viene chiamato «Santo Padre», ma ci si rivolge a lui come a «Sua Santità».

In che cosa consiste allora l'essenza della «santa istituzione»? Nella pretesa che l'uomo possa conseguire la salvezza soltanto *per mezzo di essa*. Così come vi è un'ereditarietà di sangue, così abbiamo qui un'ereditarietà spirituale: la divinità *deve* raggiungere l'umanità per mezzo della «santa» istituzione. Essa non lo può fare direttamente.

Per la chiesa cattolica l'operare del Cristo nell'umanità è *inseparabile* dall'operare della chiesa stessa. Non si può avere l'uno senza avere l'altro. La causa della chiesa e la causa del Cristo sono *una causa sola*. «*Extra ecclesiam nulla salus*» — al di fuori della chiesa non vi è alcuna salvezza — suona così il motto della «santa» istituzione.

Chi vuol essere con Cristo, deve essere anche con la chiesa. Chi non ama la chiesa, non potrà nemmeno amare il Cristo. Ma poiché il rapporto con il Cristo è spirituale — non esaminabile in modo tangibile —, nella prassi il rapporto con la chiesa — poiché è esteriormente esaminabile — viene reso pietra di paragone del rapporto con il Cristo stesso. In tal modo, nella «prassi», il rapporto con la chiesa diventa molto più importante che non il rapporto con il Cristo. Decisivo per il modo in cui la chiesa cattolica ha trattato molti «eretici» non era quindi tanto il loro rapporto col Cristo — ciò era considerato più una faccenda privata —, bensì il loro rapporto *con la chiesa*.

È insito nella legge evolutiva di ogni istituzione *in quanto tale*, come ho già accennato, il dover sviluppare la tendenza a farsi fine e di considerare e trattare l'uomo come «servitore», come mezzo per il fine. Questo meccanismo è l'essenza di ogni istituzione. Che si tratti di partito, ditta o stato: ciò che l'istituzione in quanto tale rappresenta è la volontà di colui che ha il potere, che viene considerato come l'universalmente buono, come il compito comune a cui il singolo deve dedicarsi. Dove questa volontà non si manifesta nella forma più schietta di potere, si cerca di evidenziare la sua ragion d'essere accennando ai vantaggi per tutti coloro che vi prendono parte. Fintantoché il vantaggio sussiste realmente per il singolo, e fintantoché egli lo cerca, ne farà parte.

Ciò che nel caso della «santa» istituzione si aggiunge è il richiamo alla volontà *della divinità*. Il «detentore del potere» identifica la sua volontà con la volontà del mondo spirituale: la sua è una volontà sacra, per cui si disconosce al singolo la possibilità di aver voce in capitolo sulla ragionevolezza o sulla bontà di questa volontà per lui o per altri, poiché la divinità pensa e vuole tutt'altro di quel che pensa e vuole la ragione degli uomini. Nella sua volontà non vi è posto per la ragione umana o per il vantaggio umano. Non ragionevolezza richiede la «santa» istituzione al singolo, bensì «fedeltà».

Al fenomeno della «santa» istituzione appartiene quindi inesorabilmente il contrasto tra ortodossia ed eterodossia. La «santa» istituzione mediante i suoi funzionari diventa fautrice della «verità», ad essa appartiene l'interpretazione stessa della sua legittimità; nel caso della chiesa

cattolica l'ininterrotta «successione apostolica». Coloro che pensano diversamente sono «eretici». Ed uno dei «santi fini» più importanti della «santa» istituzione è quello di isolarli, così da renderli possibilmente innocui. Anche questo viene svolto su incarico del mondo spirituale e per la salvezza dell'umanità.

Voler modificare o «convertire» una «santa» istituzione *in quanto tale* è pura illusione. Infatti soltanto il *singolo uomo* può modificarsi realmente, poiché soltanto in lui si trova realmente la volontà *umana*.

L'istituzione in quanto tale sorge proprio per il fatto che le individualità *si annullano* in un elemento impersonale imperscrutabile, *cessano* cioè di essere individualità libere e si identificano con il meccanismo del potere. L'individualismo etico, di cui si parla nella «Filosofia della libertà» e che consiste nel fatto che ogni uomo deve e vuole trovare ed attuare la volontà individuale specifica del proprio vero Io, è diametralmente opposto alla «santa» istituzione. Si escludono a vicenda *nel modo più assoluto*. Il funzionario *in quanto tale* è un uomo che cessa di essere un'individualità libera, in quanto si identifica con le istanze impersonali oggettive della carica che riveste. Le sue argomentazioni sul possibile e l'impossibile, sul bene e sul male diventano sempre più «oggettive», vale a dire orientate non più all'uomo, bensì all'«oggetto» e alle sue leggi (secondo il motto: «la cosa lo impone»). La causa santa parla per mezzo della sua bocca, non lui.

Se è illusorio voler modificare una «santa» istituzione, che cosa dovrà fare colui che ritiene urgente un suo «miglioramento»? Egli deve imparare a modificare *se stesso*, poiché la «santa» istituzione sussiste grazie a chi in qualche modo vi si identifica o vi attribuisce una qualche importanza, e la aiuta a sviluppare il suo potere (per esempio mettendole a disposizione mezzi finanziari). In quanto istituzione essa non *può* modificarsi fintantoché rimane («santa») istituzione. Può *cessare* di esserlo soltanto qualora non vi siano più uomini disposti a renderla tale mediante la rinuncia alla propria volontà individuale.

Anche qui si tratta di un compito positivo: il sorgere di individualità libere ha *come conseguenza* lo scomparire della «santa» istituzione.

Anche in questo caso il grande peccato è un peccato di omissione: si omette la realizzazione dell'individualismo etico nella propria individualità. La «santa» istituzione deve a questa omissione la sua esistenza e il suo prosperare. L'arrabattarsi per un suo cambiamento o miglioramento è una continuazione dell'omettere. Questa omissione è tanto più presente quanto più il compito reale viene visto nella lotta diretta all'istituzione.

Le mete ed i fini della santa istituzione non sono meno «santi» dell'istituzione stessa. Poiché dal brav'uomo ci si attende che si «sacrifichi» per l'opera santa, che egli «serva» la causa santa anche finanziariamente facendo valere per sé possibilmente poche pretese, allora il funzionario è per antonomasia il brav'uomo, fintantoché egli si identifica con i fini dell'istituzione e li fa propri. Egli riceve dall'istituzione le basi materiali di cui necessita per essere un bravo servitore secondo i suoi parametri. Le sue parole e i suoi atti ricevono peso in virtù della sua carica. Non è importante *che cosa* viene detto, ma *chi* lo dice.

L'individualità senza il suggello dell'istituzione non è importante. Qualsiasi cosa dica un'individualità, le sue parole hanno a priori poco peso agli occhi di coloro che si sono votati alla santa istituzione. Un funzionario può dire la stessa cosa, ma non è la stessa cosa. Poiché non si guarda tanto al contenuto, quanto piuttosto al peso della carica.

Dove si tratta di cose importanti è il funzionario a dover aver voce in capitolo, poiché solo per mezzo di lui le cose diventano autorevoli.

Non l'individualità parla in lui, bensì la santa istituzione e, in questa, il mondo spirituale stesso. Qui non vengono solamente espresse verità, ma impartite anche «linee direttive».

Nel modo di operare di una «santa» istituzione si distinguono due generi principali di automatismi: l'automatismo della «missione comune» e l'automatismo nell'esercizio delle funzioni. Essi operano nell'individualità una sorta di duplice assopimento, una volta dal di dentro e una volta dal di fuori. Da un lato la dimensione individuale va persa o viene omessa — viene impedita dall'istituzione — attraverso la riduzione del contenuto della volontà al contenuto della «missione

comune», che vuol esser fatto *proprio* invece di farsi condizione per rendere possibile *l'aggiungersi* del contenuto del tutto individuale della volontà, quale dimensione propriamente morale e libera.

Dall'altro ciò non è sufficiente, poiché la «missione comune», in quanto vuol essere comune ed oggettiva, mal sopporta qualsiasi interpretazione soggettiva ed arbitraria. Essa deve quindi venir stabilita ufficialmente da un'istanza che nel suo contenuto ortodosso e valido per tutti sia collettivamente vincolante. Sorge così la necessità dei funzionari, che rappresentano l'interpretazione «ufficiale», cioè normativa, delle mete comuni, specialmente in riferimento all'esecuzione pratica. Soltanto in questo modo si può essere veramente compatti e veramente forti.

Quando la santa istituzione organizza grandi convegni, specialmente internazionali, essa festeggia allora le sue ore migliori; *l'istituzione* in quanto tale sta allora in primo piano. Giorno dopo giorno viene esperita in modo sempre più pregnante la santità, la forza, l'importanza internazionale dell'istituzione stessa. In tal modo il singolo viene completamente risucchiato nel vortice dell'entusiasmo per «quel che ci unisce tutti quanti», per «quel che è la nostra missione comune».

Nell'ora somma del «noi» la parola «Io» suona scandalosamente presuntuosa ed egoistica, come un sacrilegio, come un attentato alla sacralità stessa. Dove deve venir esperita la sontuosità dell'istituzione, non si vuole alcun vero confronto. Si vuol piuttosto neutralizzare i contrasti.

È comprensibile che per molti uomini sia un bisogno quello di esperire una piacevole atmosfera di armonia, di solidarietà e di forza comune, quale sostegno e conferma esteriore. Quel che però l'Io vero di ciascuno cerca è che lo si aiuti a trovare sempre più in se stesso il proprio centro e la propria forza. Fintantoché l'istituzione dispiega il suo potere proprio grazie al fatto che gli uomini la sperimentano più importante di loro stessi, essa impedisce l'autonomia spirituale che il Cristo desidera in ogni essere umano. Rudolf Steiner ha ripetutamente accennato che la parola greca «αὐτὶς» nelle «beatitudini» significa letteralmente «in se stesso». La prima beatitudine dice quindi: beati i poveri di spirito, perché *in se stessi* troveranno il regno dei cieli. In cielo si fa grande festa per il singolo che si è «separato» (si veda Lc. 15,7); le grandi feste della «santa» istituzione invece vengono festeggiate dai e per i novantanove che si tengono uniti.

L'essere umano che vi faccia esteriormente parte e che non provi alcun entusiasmo per la santa istituzione in quanto tale — perché per lui ogni singola individualità è più importante dell'istituzione — non è affatto un brav'uomo. Agli occhi dell'istituzione egli non capisce che proprio perché la santa istituzione mostra le sue insufficienze a causa delle manchevolezze degli uomini è più che mai importante lavorare positivamente al *suo* rinnovamento e alla *sua* crescita, invece che sempre e soltanto «criticare». I nemici dichiarati danneggiano molto meno la santa istituzione che non i «guastafeste» interni, che sanno tutto meglio, che pensano solo a se stessi e non vogliono assumersi alcuna responsabilità *per l'istituzione* stessa. In ciò si riconosce chiaramente che il singolo si adopera per la causa santa, che l'istituzione afferma di rappresentare, favorendo la santa istituzione stessa. Come può un uomo che non è favorevole alla stessa santa istituzione in qualche modo servire la causa santa? Ciò lo può fare soltanto se egli rappresenta la causa santa *in nome e per mandato* della santa istituzione.

Se viene scritto un libro, allora il timbro ufficiale dell'ortodossia è l'«*imprimatur*». Una santa istituzione non può esistere senza organo ufficiale e senza censura. Essa abolirà l'«*index*» esteriormente, per mostrarsi moderna al mondo. Ma al suo interno lo manterrà tanto più efficacemente. L'umanità non può certo conoscere tutto quello che l'autorità censoria della santa istituzione reprime, rimuove oppure rende ancora «idoneo per la stampa» previ interventi. Per ogni materia la santa istituzione dispone di specialisti d'ufficio. Solo questi sono competenti e quindi autorizzati a scrivere libri nella loro materia.

L'istituzione può fidarsi di loro, poiché scrivono secondo le sue direttive. Se succede un «incidente», perché l'autorità censoria non è stata ben attenta, vengono richiesti e presi provvedimenti a livello personale. Vengono adottate misure disciplinari per assicurare che la docile ubbidienza non venga violata una seconda volta. La gravità della cosa non viene vista tanto nel fatto che il singolo ha espresso i propri pensieri in opposizione a quelli dell'istituzione, quanto piuttosto

nel fatto che è stato recato danno alla «santa» istituzione stessa.

Tuttavia, questa procedura — nella misura in cui vi sono uomini che abbiano della libera vita dello spirito perlomeno anche soltanto un'idea — scuote sempre più l'odierna opinione pubblica. Ciò rende sempre più difficile nel corso del tempo la posizione della «santa» istituzione. Essa si vede costretta a mascherare sempre più i suoi provvedimenti. In tal modo viene sostituita sempre più dalla forma comune di istituzione. Essa rinuncia a dimostrare la «santità» dei suoi fini, ammettendo implicitamente o esplicitamente che più importante della verità o della giustizia è la diplomazia tesa a mantenere il potere. In questo caso il dogmatismo può mutarsi in relativismo. Ora viene sottolineata la «tolleranza»: ognuno può scrivere e dire quello che vuole, poiché ognuno ha le sue convinzioni e tutto è relativo. Non relative sono però le richieste dell'istituzione stessa. Relativizzare la verità serve in questo caso ai funzionari per sottolineare quello che deve venir fatto al fine di amministrare e tutelare ciò che deve essere amministrato e tutelato.

Sottolineiamo ancora una volta: queste leggi insite nel modo di operare di ogni istituzione in quanto tale, e soprattutto di quella «santa», non vengono qui discusse con l'intento di criticare o addirittura per intima compiacenza da parte del singolo nei confronti di ciò che è istituzionale. Si tratta piuttosto del fatto che da questa consapevolezza risalta la *responsabilità morale* e il compito di ogni individualità, che consiste in un duplice superamento *di sé*. Il primo superamento si compie se il singolo si avvede dell'illusione di cercare e vedere il contenuto della propria volontà individuale in quanto tale nelle mete dell'istituzione. Il secondo autosuperamento avviene quando si finisce di identificare qualcuno con una qualche carica.

Il fatto che il funzionario stesso si identifichi con la sua carica e in quanto uomo individuale sparisca dietro gli automatismi e le comodità della carica è tutt'altra cosa rispetto al fatto che *io* lo identifichi con la sua carica e che perciò questa acquisisca *per me* più importanza — forse perché non meno di lui dipendo esistenzialmente dalla sua carica — che non l'individualità stessa. L'istituzione, che in quanto tale deve tendere a oltrepassare i limiti delle necessarie condizioni di cornice, per fare delle sue mete anche delle *normative* per la volontà individuale, ha lo scopo di offrire all'individuo la *controforza necessaria*, che nel suo vero Io egli vuole continuamente *superare e vincere*.

L'istituzione è la *tentazione* quotidiana, evolutivamente necessaria, dell'individuo. In quanto condizione funzionale di cornice essa può essere per lui il suo elemento vitale; in quanto istituzione ipostatizzata, la sua tomba. Essa ha il compito di tentare di *assorbire* il singolo nella comodità delle mete comuni e nei meccanismi di orientazione secondo le cariche, e di farlo *capitolare* quale individualità libera e unica nel suo genere. La volontà del suo vero Io è la volontà di far scaturire egoità attraverso il quotidiano e continuo superamento di questa tentazione, affinché non venga mai considerata come una proprietà automatica, come un compito o una missione che rimane costante e astratta. La libertà può essere soltanto una *conquista* che si rinnova sempre di nuovo in ogni momento vissuto in modo desto, in cui la dimensione specifica dell'io viene *strappata* all'inerzia dell'esistente. Ciò avviene se all'intuizione conoscitiva della vera natura della dimensione istituzionale, quale luogo complessivo delle condizioni di cornice per la realizzazione dell'individualità, si *aggiunge* l'intuizione morale della volontà individuale, vale a dire ciò che di volta in volta l'unicità del proprio Io vuole nella situazione data, in virtù della sua «fantasia morale».

In queste considerazioni mi preme mostrare quanto sia necessario prendere sul serio la «Filosofia della libertà» di Rudolf Steiner per il sorgere e per la salvezza *dell'individualità libera* quale dimensione intrinsecamente *cristica e umana*. Questo compito morale è il più urgente che si pone all'umanità attuale, perché da più parti incombe la minaccia di un definitivo annientamento dell'individualità singola, cristificata, praticato nel modo più efficace laddove — come all'interno della «santa» istituzione — meno viene sospettato, poiché la teoria asserisce spesso l'opposto di quel che viene fatto in realtà.

L'avvenire del cristianesimo come quello dell'umanesimo dipende dalla domanda: imparerà ogni uomo a strutturare la dimensione istituzionale quale strumento per la realizzazione di ogni

individualità, oppure il potere esteriore dell'istituzione s'imporrà talmente al singolo — perché qui almeno viene «fatto» e «prodotto» qualcosa di afferrabile — da fargli ritenere l'istituzione stessa la cosa più importante e l'*uomo* nella sua evoluzione corporea, animica e *spirituale* la cosa meno importante?

La cura positiva dell'individualità libera e cristificata è l'unica resurrezione possibile dell'uomo, con la conseguente *morte* di ciò che è cagione di morte per l'essere umano stesso quale Io individuale.

All'essenza del cristianesimo appartiene il destino umano del Cristo-Gesù. Come uomo venne condannato a morte dalla «santa» istituzione di allora, perché egli non aveva voluto l'uomo per il sabato, bensì il sabato per l'uomo.

Dopo la morte di Rudolf Steiner - cesura o successione?

Voglio qui aggiungere qualcosa sulla storia della Società Antroposofica. Il lettore, a cui questa storia non interessa, potrà saltare queste pagine fino al capitolo successivo.

Nell'esprimere i miei pensieri al riguardo vorrei al contempo sottolineare che considero i pensieri di altri, specialmente se opposti ai miei, con *non minor rispetto dei miei propri*. Posso così sperare in un egual rispetto per i miei pensieri anche da coloro che non possono dividerli in alcun modo.

Nel corso del tempo sono sempre più giunto alla convinzione che nella storia della Società Antroposofica si è ripetuto *in sostanza* il fenomeno cattolico, e non meno che in esso sulla base del pensiero della successione. Con il convegno di Natale del 1923/24 Rudolf Steiner si è congiunto alla Società Antroposofica in modo tale che, dopo la sua morte, in determinati uomini ne è scaturito del tutto e per tutto un pensiero di successione. Con ciò essi hanno ripetuto inevitabilmente - che ne siano stati o no coscienti - il fenomeno della "santa" istituzione. Le conseguenze di questo pensiero della successione hanno *fino ad oggi* determinato profondamente l'intero sviluppo di questa istituzione.

È a dir poco mostruoso che alcune persone, nell'impulso di libertà della scienza dello spirito di Rudolf Steiner, siano state e vengano spesso emarginate per le loro idee. Poiché proprio questo fenomeno è l'evidente conferma del fatto che noi abbiamo a che fare con una "santa" istituzione, e con il pensiero della successione. Se essa non vorrebbe venir considerata santa, sarebbe del tutto d'accordo con coloro che la vogliono avere semplicemente come mezzo per un fine. Da parte di alcuni mi è stato detto che se io la penso così non ho compreso il senso del convegno di Natale. Questo lo trovo in ordine, visto che io allo stesso modo affermo che sono loro a non averlo compreso. Ben diversa è però la cosa se sulla base di cariche o di posizioni di potere chi la pensa diversamente viene emarginato.

Questi pensieri non hanno nulla a che fare con la critica o la polemica. Essi contengono osservazioni ed esperienze che io ho compiuto, e la mia interpretazione di questi fatti. Colui che li voglia intendere come "critica" dovrebbe chiedersi perché egli non consideri invece i *suoi* pensieri come critica nei miei confronti. Allora sarebbe lui il "critico", non io.

Nella conferenza del 12 aprile 1924 (O.O. 236) Rudolf Steiner dice:

"È ben ovvio che la Società Antroposofica deve essere qualcosa del tutto diverso se essa viene diretta da me o se viene diretta da qualcun altro."

In queste parole è chiaramente espresso che, se Rudolf Steiner cessa di essere il presidente di questa società, questa a sua volta *dev'essere* "qualcosa del tutto diverso" da prima.

Parlare in genere di una "presidenza esoterica" *dopo* la morte di Rudolf Steiner, significa affermare che questa istituzione dopo la sua morte rimane essenzialmente la stessa di prima. Rudolf

Steiner a tal proposito dice esattamente l'opposto. Un automatismo dell'eredità spirituale per mezzo di cariche, una legittimazione che giunga dal passato, per lui nemmeno si pone.

Tutte le asserzioni che Rudolf Steiner ha fatto sia sulla Società che sulla libera università da lui dirette, come pure le disposizioni sulla natura dell'appartenenza ad esse, non valgono *nel modo più assoluto*, se queste non sono da lui dirette. Ciò che vale per una Società non da lui presieduta lo ha detto a sufficienza *prima* del convegno di Natale, quando ancora nemmeno era socio della Società Antroposofica.

Che egli abbia sempre inteso la dimensione istituzionale come puro mezzo per un fine, lo mostra forse nel modo migliore ciò che W.J. Stein racconta essergli successo nell'estate del 1913:

"...ora volevo vedere i dramma-mistero. <Questi li possono vedere soltanto i soci>, mi era stato detto. Non ero socio e nemmeno volevo diventarlo. Mi rivolsi allora al Dott. Steiner. Egli mi rispose che era proprio così - effettivamente i dramma-mistero erano accessibili soltanto ai soci; ma che io avrei potuto diventare socio per il giorno della rappresentazione e il giorno dopo di nuovo uscirne. Acconsentii. Assistetti quindi alla rappresentazione. Dopo di che venne da me il Dott. Steiner e mi disse: <Allora signor Stein, si è divertito?>, io risposi: <Un asino come lo ero ieri, oggi non lo sono più - e nemmeno intendo uscire dalla Società>. Divenni così socio della Società. Questo é sintomatico." (O.O. 259, L'anno di destino 1923 nella storia della Società Antroposofica, pag. 406)

Molti soci "fedeli" e soprattutto i funzionari della Società avranno di certo anche allora - questo venne raccontato nell'assemblea dei delegati tenuta a Stoccarda nel febbraio 1923 alla presenza di Rudolf Steiner - avuto la convinzione che l'appartenenza alla Società è una cosa molto seria e sacra, che non si può trattare con leggerezza. Che cosa avranno pensato queste persone sentendo come "Herr Doctor" trattò la cosa?

Se Rudolf Steiner avesse nominato un successore alla guida dell'università, si sarebbe ripetuta la modalità della "nomina" che avvenne nel 1907 e che egli aveva condannato nel modo più assoluto. La sua formulazione, che *egli* nominerebbe l'"eventuale" successore, non significa che eventualmente lo faccia - a questo non ha potuto pensare nemmeno per un secondo - bensì che nessun'altro, vale a dire che *nessuno* lo può fare. Ma egli non poteva certo formulare il pensiero in tutta chiarezza, altrimenti avrebbe sostituito con una sua chiara "disposizione" il libero compito dell'accortezza pensante.

Nella sua illimitata fiducia negli uomini che lo circondavano, egli aveva sperato che essi avrebbero compreso che, quanto il mondo spirituale *soltanto attraverso di lui* poteva far incarnare nel mondo fisico in modo primigenio e limitato nel tempo, come un'anticipazione di futuri gradini evolutivi (la strutturazione delle stesse condizioni di cornice istituzionali nel senso e nel nome del mondo spirituale), *senza di lui*, semplicemente per un terrestre automatismo della "successione", non potrebbe essere possibile. Quando gli divenne chiaro che questa coscienza non era presente, davanti a lui stava l'immane tragedia che sarebbe seguita alla sua morte mediante l'oggettiva - anche se soggettivamente non voluta, ma poi cagionata dalle potenze oscure in modo così funesto - usurpazione spirituale. Su ciò egli non poteva dir nulla, per non ledere la libertà degli uomini. Così una tristezza infinita gli consumò le ultime forze vitali.

Questi accenni sulla storia della Società Antroposofica mi appaiono qui necessari proprio perché io vedo nella scienza dello spirito di Rudolf Steiner in genere il futuro del cristianesimo quale puro umanesimo, e perché la Società Antroposofica in quanto tale si considera spesso la rappresentante ufficiale della scienza dello spirito di Rudolf Steiner.

«Il cristianesimo... è più grande di tutte le religioni»

Rudolf Steiner tenne una volta una conferenza dal titolo «Il cristianesimo è iniziato come religione, è però più grande di tutte le religioni». Vorrei riprendere questo pensiero per portare a conclusione le considerazioni fin qui svolte. Dapprima le parole dello stesso Rudolf Steiner:

«La mera scienza sempre più degenerava in una venerazione, in una adorazione del mondo esteriore. In ciò abbiamo oggi raggiunto un apice. Il cristianesimo fu di enorme sostegno contro questo asservimento al sensibile... Anticamente, nel medio evo, esisteva ancora un collegamento tra scienza e cristianesimo.

Oggi necessitiamo di un approfondimento sovrasensibile del sapere, della saggezza stessa, al fine di comprendere il cristianesimo in tutta la sua profondità. Siamo così di fronte ad una concezione spirituale del cristianesimo. Il gradino successivo è questo: il cristianesimo teosofico o scientifico spirituale...

La scienza esteriore, per quanti tentativi possa fare, non sarà capace di un approfondimento spirituale. Essa si trasformerà sempre più in un eminente avviamento alle abilità tecniche, in uno strumento di dominio sul mondo esteriore. La matematica era ancora per i pitagorici uno strumento per penetrare nei nessi dei mondi superiori, nelle armonie cosmiche; per l'uomo d'oggi è uno strumento per sviluppare ulteriormente la tecnica e dominare così il mondo esteriore. Il percorso della scienza esteriore sarà tale che la renderà sempre più profana e priva di carattere filosofico. Gli uomini dovranno attingere i loro impulsi da un cammino spirituale. E questo cammino spirituale conduce al cristianesimo spirituale. La scienza dello spirito sarà in grado di dare gli impulsi per ogni vita spirituale.

La scienza avrà sempre più un indirizzo tecnico. E la vita universitaria scivolerà sempre più verso la specializzazione, e questa è cosa giusta....

Il tempo del materialismo emergente necessitava di religione in senso tradizionale. Ma verrà il tempo in cui gli uomini potranno avere di nuove esperienze del mondo sovrasensibile.

Allora non avranno più bisogno di alcuna religione. La nuova capacità di visione spirituale ha come premessa che si disponga del cristianesimo spirituale; essa sarà la conseguenza del cristianesimo.

Questo è quanto sta alla base del pensiero a cui vi prego di prestare particolare attenzione: il cristianesimo è iniziato come religione, ma è più grande di tutte le religioni.

Ciò che il cristianesimo offre verrà accolto in tutti i tempi futuri e sarà ancora uno degli impulsi più importanti dell'umanità, quando non ci sarà più alcuna religione. Anche quando gli uomini avranno superato la vita religiosa, il cristianesimo rimarrà comunque. Che esso fosse dapprima religione è connesso all'evoluzione dell'umanità; come concezione del mondo il cristianesimo è però più grande di tutte le religioni»³⁷.

In un'altra conferenza della stessa serie, Rudolf Steiner dice:

«Ora possiamo chiedere: se però la religione diverrà conoscenza, se all'uomo non sarà più data la religione nella vecchia forma, così che egli soltanto per fede abbia il sentore della saggezza che dirige l'evoluzione, allora non ci sarà più nemmeno il cristianesimo? Non ci sarà più nessun'altra religione costruita sulla sola fede. Il cristianesimo permarrà, poiché, seppur al suo inizio è stato religione, esso è però più grande di tutte le religioni! Questa è saggezza rosicruciana. Il principio religioso del cristianesimo era fin dall'inizio più vasto di quello di tutte le altre religioni. Ma il cristianesimo è ancora più grande del principio religioso stesso. Quando cadranno gli involucri di fede, esso diverrà forma di saggezza. Esso può disfarsi completamente degli involucri di fede e divenire religione di saggezza, e la scienza dello spirito aiuterà gli uomini a prepararsi in tal senso. Gli uomini potranno vivere senza le antiche forme religiose e di fede, ma non potranno vivere senza

il cristianesimo; poiché il cristianesimo è più grande di tutte le religioni. Compito del cristianesimo è quello di superare tutte le forme di religione, e ciò che come cristianesimo compenetra gli uomini ci sarà ancora quando le anime umane avranno superato tutto ciò che è mera vita religiosa»³⁸.

Da questi pensieri di Rudolf Steiner sulla natura del cristianesimo e sul suo avvenire deriva in tutta evidenza che vero cristianesimo è puro umanesimo. L'avvenire del cristianesimo è l'avvenire dell'uomo.

Ma perché è allora necessario parlare del cristianesimo se si tratta dell'uomo? Ciò è dovuto al fatto che l'entità che viene chiamata «Cristo» è l'entità spirituale che con la sua umanazione ha anticipato in sé realmente e sostanzialmente tutti i futuri gradini evolutivi dell'essere umano, rendendoli così possibili ad ogni essere umano. L'umanazione dell'uomo è così al contempo la cristificazione dell'uomo.

Non si può in nessun altro modo conseguire la pienezza dell'umano se non così come si è mostrata nell'Essere del Cristo. Non in sé, così com'è oggi, l'uomo può trovare l'umanesimo vero e perfetto, bensì in quell'entità che viene chiamata «Cristo».

Un'altra cosa è però il fatto, culturalmente e storicamente condizionato, che le *parole* «Cristo» e «cristianesimo» siano state identificate nel passato con la forma culturale umana fin qui assunta dal cristianesimo e con la concezione dell'Essere del Cristo che era possibile in base al tipo di coscienza fin qui acquisita. Questo fatto è all'origine di molti fraintendimenti. Nessuna realtà dovrebbe venir identificata con una qualche parola e nessuna parola con una realtà. Nelle diverse lingue le stesse cose vengono di per sé già rivestite con le parole più diverse. Posso così immaginarmi che dovrebbe essere possibile dire in India, in Giappone, negli Stati Uniti o da qualche altra parte *tutto* sul mistero del Gergo e sull'Essere dell'Amore senza adoperare le *parole* «Cristo» o «cristianesimo». In questo modo si potrebbero evitare funesti fraintendimenti.

Lo stesso Rudolf Steiner, al congresso Oriente-Occidente tenuto a Vienna nel 1922, tenne una serie di conferenze con l'intento, tra l'altro, di evitare le parole «antroposofia» o «antroposofico». Alla fine si vantò di esserci riuscito³⁹. In *sostanza* però, anche senza la parola «antroposofia», era comunque vera *antroposofia* ciò che Rudolf Steiner comunicò alla gente!...

Proprio la scienza dello spirito di Rudolf Steiner ci offre un'abbondanza di denominazioni riguardo all'entità del Cristo, che sostanzialmente non sono meno caratterizzanti della stessa parola «Cristo».

Questa entità può venir chiamata «l'essere solare», «l'essere dell'amore», «il rappresentante dell'umanità», «il Figlio dell'uomo», «il Signore del karma», «il Risorto», «colui che ritorna», «il maestro dei Bodhisattva», «colui che invia lo Spirito Santo», «la Parola cosmica», «il Logos» o il Verbo divino, «il Senso del cosmo», «l'Essere dell'Io», «l'Io sono», «il Portatore di libertà», «l'Uomo perfetto e divino», «il Figlio del Padre del cosmo», «il Figlio divino»...

Si possono adoperare anche le denominazioni precristiane con le quali gli iniziati dei misteri hanno accennato all'essere solare che si stava avvicinando alla terra: «Vishva Karman» presso gli indiani, «Ahura Mazda» presso i persiani, «Osiris» presso gli egizi, «Jahve» presso gli ebrei, ecc. Ho compilato questa lista senza molta fatica e sono certo che sarebbero possibili ancora molte altre denominazioni per l'essere centrale e sommo del nostro sistema solare.

Se proseguiamo ulteriormente con questo esercizio di «liberazione» dalle parole e ci uniamo «metalinguisticamente» e idealmente con l'essenza intima di questo ideale di tutta la futura evoluzione di ogni essere umano, allora per noi tutti nasce ancora qualcosa. Il cristianesimo inteso come umanesimo non è proprietà o privilegio o monopolio di nessun essere umano. Di fronte a questo «essere umano perfetto» nessuno può vantarsi di ciò che egli è già divenuto. Poiché l'uomo sperisce il suo esser uomo non attraverso ciò che egli è già, bensì attraverso ciò che egli *diventa*. Uomo non lo si è, lo si *diventa*. Cristiano non lo si è, lo si *diventa*. «Colui che insonne lotta per ascendere... » è la sintesi finale del «Faust». Quest'uomo che instancabilmente cerca è il puro umano, è puramente uomo.

Il passato distingue gli uomini e perciò li separa. Il futuro permette di unire tutti gli uomini

nella comunione di un inizio sempre rinnovato. Se la cosa importante è ciò che è ancora da conquistare, se ognuno si esperisce all'inizio, allora abbiamo la comunione universale degli uomini. Diventare uomo è allora il compito di ognuno. Nell'esperire questo «umanesimo» non gioca assolutamente alcun ruolo se un uomo a seguito del suo passato si caratterizza come induista o buddhista o ebreo o mussulmano o «cristiano» o «antroposofa». Queste due ultime categorie si devono forse sottolineare in modo particolare poiché, l'una sulla base del nome, l'altra sulla base della scienza dello spirito, potrebbero maggiormente esser tentate di rivendicare il cristianesimo già come loro possesso. Verrebbe però così alla luce soltanto la loro non-cristianità.

La prospettiva del compimento

Per entrare maggiormente nel merito della dimensione universale del cristianesimo in chiave di prospettiva futura, che viene portata a coscienza tramite la scienza dello spirito di Rudolf Steiner, ci occuperemo brevemente della natura del compimento, che si presenterà quale risultato dell'evoluzione dell'uomo e della terra.

Rudolf Steiner descrive come questo compimento consisterà nel fatto che un Io dell'umanità sarà avvolto da tre involucri. Questo Io dell'umanità è l'Io del Cristo. Nell'Essere dell'Amore tutti gli Io umani diventeranno uno e del tutto sostanziate di Io al contempo. Un Io in senso macrocosmico nel nostro ciclo evolutivo lo è di fatto soltanto l'Io del Cristo. È l'Io dell'intero pianeta «terra» nella sua unità. Ciò che l'umanità può offrire all'Io del Cristo sarà: un corpo astrale, un corpo eterico e un corpo fisico.

La sostanza di questo corpo astrale dell'umanità consisterà di tutte le forze di stupore e meraviglia che gli uomini avranno coltivato in loro; la corporeità eterica dell'umanità, quale secondo involucro per l'Io del Cristo, consisterà di tutte le forze di compassione e di amore; la corporeità fisica del fantoma che gli uomini potranno portare incontro al Cristo consisterà di tutte le forze della coscienza e della responsabilità morale. Questa triplice corporeità è al contempo la corporeità di resurrezione del mondo animale, vegetale e minerale.

«Che cosa rimarrà come sublime sostanza della terra quando questa sarà pervenuta alla sua meta? L'impulso del Cristo è stato qui sulla terra, ed è stato al contempo presente come sostanza spirituale. Questo rimane. Questo verrà accolto dagli uomini durante l'evoluzione terrena. Ma come continuerà a vivere?»

Quando egli durante i tre anni peregrinò sulla terra, non possedeva corpo fisico, eterico e astrale suoi propri, aveva assunto i tre involucri dal Gesù di Nazareth. Quando però la terra sarà pervenuta alla sua meta, essa sarà, come l'entità umana, un'entità completamente formata, che corrisponderà all'impulso del Cristo. Ma da dove prende il Cristo questi tre involucri? Da ciò che può venir preso soltanto dalla terra, da ciò che sulla terra si esplica nell'evoluzione umana iniziata col mistero del Golgota...

Soltanto così il passo del vangelo: “ciò che voi avrete fatto al più piccolo dei miei fratelli, l'avrete fatto a me!” riceve il suo vero significato...

Anche la raffigurazione esteriore del Cristo, il modo in cui egli deve venir immaginato esteriormente, è una questione che deve ancora venir risolta... Poiché dovrebbe manifestarsi ciò che rappresenta il divenire dell'esteriorità a seguito dell'articolarsi degli impulsi della meraviglia, della compassione e della coscienza morale. Ciò che qui si esprime deve esprimersi in modo tale che il volto del Cristo diventa così vivente che quanto fa dell'uomo un uomo terrestre, la sensualità e la bramosia, viene superato da ciò che ne spiritualizza il volto. Il volto deve esprimere una forza sublime, in modo che tutto quel che si può immaginare come il più sublime sviluppo della coscienza morale si mostri nella forma particolare del mento e della bocca... una bocca che si può avvertire non esser fatta per mangiare, bensì per esprimere la moralità e la coscienza morale che sono state coltivate dall'umanità, e che per questo tutto il sistema osseo, il suo apparato dentale e la

mandibola sono stati strutturati a formarne la bocca... Gli si offriranno invece occhi da cui si annuncerà tutta la potenza della compassione con la quale soltanto si guardano gli esseri non per ricevere impressioni, bensì per trapassare con tutta l'anima nelle loro gioie e nelle loro sofferenze.

Ed egli avrà una fronte... ma non una «fronte da pensatore», che rielabora nuovamente l'esistente, bensì la meraviglia si annuncerà nella fronte sporgente sopra gli occhi e delicatamente arcuata all'indietro sulla testa, con cui si esprime ciò che si può indicare come la meraviglia per i misteri del mondo.

Dovrà essere una testa che l'uomo non può incontrare nell'umanità fisica»⁴⁰.

Il volto trasfigurato del «Figlio dell'Uomo»

Per concludere vorrei citare la leggenda di Asvero, così come viene descritta da Goethe nel suo «Poesia e verità» (terza parte, 15° capitolo).

Goethe descrive come da giovane questa saga medioevale lo avesse talmente affascinato che egli aveva progettato di elaborarne il materiale in modo drammatico, così da farne un'opera non meno significativa del «Faust». L'«ebreo errante» — chiamato Asvero — fin dall'inizio non viene inteso da Goethe semplicemente come un ebreo, bensì come il rappresentante dell'umanità.

Asvero è ogni uomo, in quanto come uomo lotta per superare l'autoidentificazione con il particolarismo e la singolarità di un popolo, per sfociare nella dimensione dell'universale umano, dove soltanto può sperimentarsi vera individualità. Egli è ogni uomo che vive prima di Cristo, a cui il Cristo porge la mano, così che inizi a vivere dopo Cristo. Di fronte a questo rappresentante dell'umanità egli sperimenta sia un'attrattiva irresistibile (nel suo Io superiore), come pure la più profonda avversione e ripulsa (nel suo io inferiore).

Per il medioevo cristiano era ovvio prendere un ebreo per questo ruolo. Proprio per questo il cristianesimo non era ancora sufficientemente cristiano. Si pensava di essere già di per sé un cristiano mentre l'altro, l'ebreo, non lo era ancora.

Se Goethe riprende questa saga non la intende certo in questo senso limitativo proprio del cristianesimo tradizionale. Per lui Asvero è ogni uomo, l'Uomo. Questo Asvero per tre anni aveva fatto tutto il possibile per indurre alla ragione Gesù di Nazareth: per convincerlo a metter su famiglia, a cercarsi un lavoro, a darsi una regolata, finendola di sobillare e turbare il popolo con strane teorie. Tutto inutilmente. Si arrabbia ancor di più, quando Giuda passando davanti alla sua porta lo informa della condanna a morte appena pronunciata. Poco dopo il Cristo cade sotto il peso della croce davanti alla sua porta e a Simone il Cireneo vien data da portare la croce.

La Veronica — un'immagine dell'anima umana — asciuga il volto del Cristo — il volto di un sofferente — con un panno. Ma nel momento in cui ella innalza il panno, vi appare un volto trasfigurato. L'anima umana nella sua evoluzione riceve dal lato della percezione sensibile il volto sfigurato e smembrato del Logos. Quando il mondo viene esperito nella sua materialità, nelle differenziazioni della corporeità, nell'atomizzazione degli egoismi, allora ci si presenta soltanto deformazione e separazione. Allora nell'umanità vi è soltanto discordia e divisione.

Quando però l'anima umana mediante la purificazione interiore contempla il volto del Logos nelle altezze spirituali grazie al pensare intuitivo, allora essa esperisce quello che Rudolf Steiner chiama l'apparizione del Cristo in forma eterica. Mediante queste forze animiche dello stupore, della compassione e della coscienza morale viene contemplato in modo intuitivo pensante un volto *trasformato* del Logos.

Dalle bassezze dell'esistenza risorge l'uomo in pura universalità e in singola individualità. Goethe conclude con le parole:

«...in quel momento l'amorevole Veronica copre il volto del Redentore con il panno, e quando essa lo toglie per tenerlo sollevato in alto, Asvero vede su di esso il volto del Signore, ma non affatto quello di colui che ora sta soffrendo, bensì quello di un essere sublime trasfigurato, irradiante vita

celestiale. Abbagliato da questa visione volge via lo sguardo e ode le parole: “tu andrai errando sulla terra finché mi contemplerai di nuovo in questa forma”. Asvero dopo un po’ ritorna di nuovo in sé, e trova che le strade di Gerusalemme sono deserte poiché tutti si sono spinti sulla piazza del giudizio, e sospinto dall’irrequietezza e dallo struggimento inizia il suo errare».

In queste parole è espressa nel modo più bello l’esperienza della parusia del Cristo. È la Veronica — l’anima umana — che innalza dentro di sé il volto sofferente e distorto del Figlio dell’Uomo e che lo trasforma nel volto trasfigurato del Cristo che ritorna, del Figlio dell’uomo reso ardente d’amore.

Questa eterna trasformazione è l’eterna soave fatica della libertà e dell’amore.

NOTE

1. R. Steiner, conf. del 13 apr. 1922 da *Das Sonnenmysterium und das Mysterium von Tod und Auferstehung* O.O. 211, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1986, 12 conf.; di queste sono state pubblicate in italiano, sulla Rivista Antroposofia, Milano, le conf. del 2 apr. 1922 (1976/pag. 5); 13 apr. 1922 (1976/33); 24 apr. 1922 (1976/65). Tutti i titoli delle opere di R. Steiner che verranno indicati in nota saranno sempre seguiti dal numero di catalogazione dell'Opera Omnia, che comprende circa 350 volumi: vedi *Opera Omnia di Rudolf Steiner - Sommario*, Ed. Antroposofica, Milano, 1991.
2. R. Steiner *Erfahrungen des Übersinnlichen. Die Wege der Seele zu Christus* O.O. 143, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1983, 14 conf.; di queste sono state pubblicate in italiano le conf. dell'11 gen. 1912 nel vol. *Nervosità fenomeno del nostro tempo*, Ed. Antroposofica, Milano 1985; 17 dic. 1912 nel vol. *L'amore e il suo significato nel mondo*, Ed. Antroposofica, Milano 1990 e nella Rivista Graal, Roma (1985/64).
3. R. Steiner *Vorträge und Kurse über christlich - religiöses Wirken, IV* O.O. 346, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1994.
4. R. Steiner *Il vangelo di Luca* O.O. 114, Ed. Antroposofica, Milano 1988.
5. R. Steiner *Il vangelo di Matteo* O.O. 123, Ed. Antroposofica, Milano 1990.
6. R. Steiner *Aus der Akasha-Forschung. Das Fünfte Evangelium* O.O. 148, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1992, 18 conf.; di queste ne sono state pubblicate in italiano sette, nel volume *Il Quinto Vangelo*, Ed. Antroposofica, Milano 1989.
7. R. Steiner, O.O. 182, Rivista Antroposofia, Milano (1948/66).
8. R. Steiner *Fede, amore, speranza* O.O. 130, Ed. Antroposofica, Milano 1986.
9. R. Steiner *Il vangelo di Giovanni in relazione con gli altri tre e specialmente col vangelo di Luca* O.O. 112, Ed. Antroposofica, Milano 1981.
10. Si veda R. Steiner *Le gerarchie spirituali ed il loro riflesso nel mondo fisico. Zodiaco, pianeti, cosmo* O.O. 110, Ed. Antroposofica, Milano 1980, conf. 18 apr. 1909.
11. Si veda, p.e., R. Steiner *Considerazioni esoteriche su nessi karmici - Vol. 3°* O.O. 237, Ed. Antroposofica, Milano 1988, conf. 11 lug. 1924.
12. R. Steiner *Da Gesù a Cristo* O.O. 131, Ed. Antroposofica, Milano 1980.
13. R. Steiner, O.O. 204, conf. 3 giu. 1921, Rivista Antroposofia, Milano (1952/2).
14. Si veda, p.e., R. Steiner *Come ritrovare il Cristo?* O.O. 187, Ed. Antroposofica, Milano 1988, conf. 1 gen. 1919.
15. v. nota 3.
16. v. nota 12.
17. R. Steiner *Cristo e l'anima umana - Il senso della vita - Le sorgenti della moralità - Antroposofia e cristianesimo* O.O. 155, Ed. Antroposofica, Milano 1982.
18. R. Steiner *Storia cosmica e umana - Vol. 3°: Il karma e le professioni in relazione con la vita di Goethe* O.O. 172, Ed. Antroposofica, Milano 1976, conf. 26 nov. 1916.
19. v. nota 8.
20. R. Steiner *Heilfaktoren für den sozialen Organismus* O.O. 198, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1984, conf. 3 giugno 1920.
21. R. Steiner, O.O. 211, conf. 13 apr. 1922, Rivista Antroposofia, Milano (1976/33).
22. v. nota 2.
23. R. Steiner *Das Prinzip der spirituellen Ökonomie im Zusammenhang mit Wiederverkörperungsfragen* O.O. 109, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1979, conf. 15 feb. 1909.
24. R. Steiner *Il Vangelo di Giovanni* O.O. 103, Ed. Antroposofica, Milano 1983, conf. 19 mag. 1908.
25. R. Steiner *La storia alla luce dell'antroposofia* O.O. 233, Ed. Antroposofica, Milano 1982,

- conf. 29 dic. 1923.
26. O.O. 233 op. cit.
 27. R. Steiner *La filosofia di Tommaso d'Aquino* O.O. 74, Ed. Antroposofica, Milano 1983.
 28. O.O. 74 op. cit., conf. 23 maggio 1920.
 29. O.O. 74 op. cit., conf. 24 maggio 1920.
 30. R. Steiner, O.O. 211, conf. 2 apr. 1922, *Rivista Antroposofia* (1976/5).
 31. v. nota 12.
 32. R. Steiner, O.O. 58, conf. 2 dic. 1909, *Rivista Antroposofia*, Milano (1956/258).
 33. R. Steiner *La filosofia della libertà* O.O. 4, Ed. Antroposofica, Milano 1992, pag. 122.
 34. O.O. 4 op. cit., pagg. 133/134.
 35. R. Steiner *Soziale Zukunft* O.O. 332a, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1977, conf. 29 ott. 1919.
 36. O.O. 332a op. cit., conf. 30 ott. 1919.
 37. R. Steiner *Das Hereinwirken geistiger Wesenheiten in den Menschen* O.O. 102, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1984, conf. 13 mag. 1908.
 38. O.O. 102 op. cit., conf. 24 mar. 1908.
 39. R. Steiner *Anthroposophische Gemeinschaftsbildung* O.O. 257, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1989, conf. 28 feb. e 3 mar. 1923.
 40. R. Steiner, O.O. 133, conf. 14 mag. 1912, *Rivista Antroposofia*, Milano (1950/194).

INDICE

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA	3
CHE COS'È IL «CRISTIANESIMO»?	4
<i>Perché si parla dell'impulso-Cristo?</i>	5
<i>L'impresa faticosa di due millenni</i>	6
<i>Gesù di Nazareth — la religione dell'umanità impersonificata</i>	7
<i>Il peccato originale — niente «peccato»</i>	8
<i>Il mistero del Golgota — redenzione della terra e dell'uomo</i>	9
<i>Massime del cristianesimo — considerazioni fondamentali</i>	11
<i>La Trinità cristiana — una trinità tutta nuova</i>	12
STORIA DEL CRISTIANESIMO «TROPPO UMANO»	15
<i>La controversia sull'eucaristia</i>	16
<i>La coscienza della reincarnazione e del karma va perduta</i>	18
<i>La remissione dei peccati</i>	20
<i>Le sacre scritture — ormai non più così «sacre»</i>	20
<i>Da Cristo a Gesù — il «buon Dio» poverello</i>	23
<i>Fede contro scienza — grazia contro libertà</i>	24
<i>I tre ultimi dogmi della chiesa cattolica</i>	25
STORIA DEL CRISTIANESIMO «CRISTICO»	30
<i>L'insegnamento del Risorto</i>	30
<i>L'«economia spirituale»</i>	32
<i>Il cristianesimo esoterico</i>	33
<i>La Scolastica medioevale — il peccato originale intellettuale e la redenzione del pensare</i>	35
L'AVVENIRE DEL CRISTIANESIMO ATTRAVERSO LA SCIENZA DELLO SPIRITO	38
<i>La prima e la seconda venuta del Cristo</i>	39
<i>Il Cristo, Signore del karma</i>	40
<i>L'individualismo etico — l'individualizzazione della volontà</i>	42
<i>Il cosmopolitismo che abbraccia tutta l'umanità — il corpo mistico del Cristo</i>	46
<i>Il nazionalismo quale fenomeno di gruppo</i>	48
<i>L'istituzione santa e quella non santa</i>	50
<i>Dopo la morte di Rudolf Steiner - cesura o successione?</i>	55
<i>«Il cristianesimo... è più grande di tutte le religioni»</i>	57
<i>La prospettiva del compimento</i>	59
<i>Il volto trasfigurato del «Figlio dell'Uomo»</i>	60
NOTE	62