

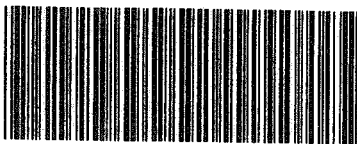
«L'antroposofia è una via della conoscenza che vorrebbe condurre lo spirituale che è nell'uomo allo spirituale che è nell'universo».

Rudolf Steiner

Il volume riunisce conferenze tenute nel Nord dell'Europa durante il 1912 e il 1914, nelle quali l'Autore parla del senso della vita, delle sorgenti della moralità, della missione di Francesco d'Assisi e del problema del peccato e della grazia, gettando così nuova luce sulla cristologia da lui elaborata nel corso degli anni.

Rudolf Steiner, fondatore dell'antroposofia, nacque in Austria nel 1861, e si mise in luce ancora studente curando gli scritti scientifici di Goethe. Dal 1890 al '97 collaborò all'Archivio di Goethe e Schiller a Weimar. Dal 1902 ebbe una più intensa attività come scrittore e conferenziere, prima nell'ambito della Società Teosofica e poi di quella Antroposofica, da lui fondata nel 1913. Oltre a una trentina di opere scritte di carattere filosofico e antroposofico, sono rimasti i testi stenografati di quasi 6000 conferenze sui più diversi rami del sapere. Gli impulsi da lui dati nell'arte, nella scienza, nella medicina, nella pedagogia e nell'agricoltura portarono a movimenti oggi sempre più diffusi nel mondo. Morì nel 1925 a Dornach (Svizzera) dove aveva edificato in legno il primo Goetheanum, un centro di attività scientifiche e artistiche fondate sull'antroposofia, che venne distrutto da un incendio nel 1922 e fu poi ricostruito dopo la sua morte.

L. 25.000



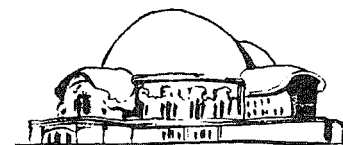
GAZ00035832

RUDOLF STEINER

CRISTO E L'ANIMA UMANA

Cristo e l'anima umana

Rudolf Steiner



Biblioteca
Cristi
Germanica

299

STE

EDITRICE ANTROPOSOFICA
MILANO

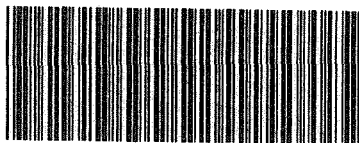
«L'antroposofia è una via della conoscenza che vorrebbe condurre lo spirituale che è nell'uomo allo spirituale che è nell'universo».

Rudolf Steiner

Il volume riunisce conferenze tenute nel Nord dell'Europa durante il 1912 e il 1914, nelle quali l'Autore parla del senso della vita, delle sorgenti della moralità, della missione di Francesco d'Assisi e del problema del peccato e della grazia, gettando così nuova luce sulla cristologia da lui elaborata nel corso degli anni.

Rudolf Steiner, fondatore dell'antroposofia, nacque in Austria nel 1861, e si mise in luce ancora studente curando gli scritti scientifici di Goethe. Dal 1890 al '97 collaborò all'Archivio di Goethe e Schiller a Weimar. Dal 1902 ebbe una più intensa attività come scrittore e conferenziere, prima nell'ambito della Società Teosofica e poi di quella Antroposofica, da lui fondata nel 1913. Oltre a una trentina di opere scritte di carattere filosofico e antroposofico, sono rimasti i testi stenografati di quasi 6000 conferenze sui più diversi rami del sapere. Gli impulsi da lui dati nell'arte, nella scienza, nella medicina, nella pedagogia e nell'agricoltura portarono a movimenti oggi sempre più diffusi nel mondo. Morì nel 1925 a Dornach (Svizzera) dove aveva edificato in legno il primo Goetheanum, un centro di attività scientifiche e artistiche fondate sull'antroposofia, che venne distrutto da un incendio nel 1922 e fu poi ricostruito dopo la sua morte.

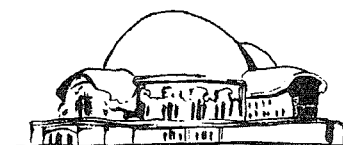
L. 25.000



GAZ00035832

RUDOLF STEINER

CRISTO E L'ANIMA UMANA



EDITRICE ANTROPOSOFICA
MILANO

Rudolf Steiner - Cristo e l'anima umana

Rudolf Steiner

Biblioteca
Civica
Gazzaniga

299

STE

259 STE

**RUDOLF STEINER: CRISTO E L'ANIMA UMANA
IL SENSO DELLA VITA
LE SORGENTI DELLA MORALITÀ
ANTROPOSOZIA E CRISTIANESIMO**

Altre opere di Rudolf Steiner sulla cristologia, pubblicate dall'Editrice Antroposofica, Milano:

- Il cristianesimo come fatto mistico* (1902) - Opera Omnia n. 8
La direzione spirituale dell'uomo e dell'umanità (1911) - O.O. n. 15
Il vangelo di Giovanni - 12 conferenze tenute ad Amburgo dal 18 al 31 maggio 1908 - O.O. n. 103
Apocalisse - 13 conferenze, Norimberga, 17-30 giugno 1908 - O.O. n. 104
Il vangelo di Giovanni in relazione con gli altri tre, e specialmente col vangelo di Luca - 14 conferenze, Kassel, 24 giugno - 7 luglio 1909 - O.O. n. 112
L'Oriente alla luce dell'Occidente. I figli di Lucifero e i fratelli di Cristo - 9 conferenze, Monaco, 23-31 agosto 1909 - O.O. n. 113
Il vangelo di Luca - 10 conferenze, Basilea, 15-26 settembre 1909 - O.O. n. 114
Il vangelo di Matteo - 12 conferenze, Berna, 1°-12 settembre 1910 - O.O. n. 123
Da Gesù a Cristo - 11 conferenze, Karlsruhe, 4-14 ottobre 1911 - O.O. n. 131
Il vangelo di Marco - 10 conferenze, Basilea, 15-24 settembre 1912 - O.O. n. 139
Il cristianesimo rosicruciano - 3 conferenze, Neuchâtel, 27, 28 settembre 1911 e 18 dicembre 1912 - da O.O. n. 130
La Bhagavad-Gita e le lettere di Paolo - 5 conferenze, Colonia, 28 dicembre 1912 - 1° gennaio 1913 - O.O. n. 142
Il Quinto Vangelo - 7 conferenze: Oslo, 1°-6 ottobre 1913 e Colonia, 17-18 dicembre 1913 - da O.O. n. 148
Cristo e il mondo spirituale. La ricerca del Santo Gral - 6 conferenze tenute a Lipsia dal 28 dicembre 1913 al 2 gennaio 1914 - O.O. n. 149
Contributi alla conoscenza del mistero del Golgota - 8 conferenze, Berlino, 27 marzo - 24 aprile 1917 - da O.O. n. 175

pubblicate dall'editore Tilopa, Roma:

- L'impulso-Cristo e la coscienza dell'io* - 7 conferenze, Berlino, 25 ottobre 1909 - 8 maggio 1910 - da O.O. n. 116
Sulla via di Damasco - Il nuovo avvento - 16 conferenze tenute in varie città, 25 gennaio - 15 maggio 1910 - O.O. n. 118
I profeti dell'io - Punti di svolta della vita spirituale - 5 conferenze, Berlino e Lipsia, 9 marzo 1911 - 25 gennaio 1912 - da O.O. nn. 60 e 61
Il mistero della Trinità - 4 conferenze, Dornach, 23-30 luglio 1922 - da O.O. n. 214

RUDOLF STEINER

CRISTO E L'ANIMA UMANA

Quattro conferenze tenute a Norrköping
dal 12 al 16 luglio 1914

IL SENSO DELLA VITA

Due conferenze tenute a Copenhagen
il 23 e 24 maggio 1912

LE SORGENTI DELLA MORALITA'

Tre conferenze tenute a Norrköping
il 28, 29 e 30 maggio 1912

ANTROPOSOFIA E CRISTIANESIMO

Conferenza pubblica tenuta a Norrköping
il 13 luglio 1914



1996
EDITRICE ANTROPOSOFICA
MILANO

Titolo originale dell'opera:

Christus und die menschliche Seele
Über den Sinn des Lebens
Theosophische Moral
Anthroposophie und Christentum

Opera Omnia n. 155

Traduzioni:

Irene Cattaneo per *Cristo e l'anima umana e Antroposofia e cristianesimo*;

Lina Schwarz per *Il senso della vita*;

Lidia e Paolo Gentilli per *Le sorgenti della moralità*
tutte rivedute sull'ultima edizione tedesca del 1982

Seconda edizione italiana

Prima edizione italiana in un unico volume: Editrice Antroposofica, 1982

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

Tutti i diritti, anche di traduzione, riservati alla

Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, Dornach (Svizzera)

Copyright 1996 - Editrice Antroposofica srl., via Sangallo 34, Milano

ISBN 88-7787-046-X

INDICE SOMMARIO

Il volume porta il titolo del gruppo più importante di conferenze, tenute a Norrköping nel 1914, ma come d'abitudine tutte le conferenze sono disposte in ordine cronologico.

IL SENSO DELLA VITA

- Prima conferenza *Copenhagen, 23 maggio 1912* 7
Nascere e morire nella natura e nell'uomo. La leggenda ebraica della creazione dell'uomo. La dottrina buddista del dolore. La Terra come corpo di entità spirituali e il nesso fra l'uomo e il suo ambiente. Concezione del mondo orientale e occidentale. Individualità e personalità. Elia, Giovanni Battista, Raffaello e Novalis. Il padre di Raffaello.
- Seconda conferenza *Copenhagen, 24 maggio 1912* 31
Il disperdersi dei germi vitali. Le infinite visioni del mondo spirituale; l'ispirazione fissa quelle reali. Il mondo delle visioni e l'evoluzione dei regni animale e vegetale. L'azione dell'uomo nel processo cosmico. Coscienza divina. Evoluzione terrestre e impulso-Cristo. L'anima umana, campo d'azione per gli dèi.

LE SORGENTI DELLA MORALITÀ

- Prima conferenza *Norrköping, 28 maggio 1912* 59
Conoscenza e moralità. Moralità istintiva e principi morali. Dedizione al divino nell'India antica e coraggio esuberante nell'Europa precristiana. *Il povero Enrico* di Hartmann von Aue e Francesco d'Assisi. Trasformazione del coraggio in forze morali, in amore.
- Seconda conferenza *Norrköping, 29 maggio 1912* 77
Le caste indiane e le tre caste europee derivate dai tradimenti dei misteri atlantici. La guide europee. Evoluzione di razze e di anime. Scomparsa delle caste europee inferiori. Origine della lebbra. Il Buddha abolisce le caste e agisce poi nei misteri del mar Nero; l'iniziazione di Francesco d'Assisi e l'impulso del Cristo per la sua forza morale. La moralità discende dal mondo spirituale. Le tre virtù di Platone.
- Terza conferenza *Norrköping, 30 maggio 1912* 98
Origine del male. Equilibrio fra opposti eccessi. Interesse per esseri e cose, ed equilibrio fra apatia e passionalità. Le virtù delle anime: senziente, razionale e cosciente. L'impulso del Cristo per la futura evoluzione dell'umanità. I futuri involucri del Cristo: fede, meraviglia, amore, coscienza.

CRISTO E L'ANIMA UMANA

- Prima conferenza *Norrköping, 12 luglio 1914* 128
 Le mète dell'evoluzione dell'anima umana: libera volontà e comprensione del divino. Caduta nel peccato e tentazione rispetto al mistero del Golgota. Atteggiamento preparatorio dell'anima per accogliere il Cristo. Volontà per gli ebrei e saggezza nei misteri pagani. Il « Conosci te stesso ». Immortalità, coscienza e amore. Il superamento della morte nel mistero del Golgota. Avversari « cristiani » dell'antroposofia.
- Seconda conferenza *Norrköping, 14 luglio 1914* 148
 Fiducia nella realtà dell'ordine cosmico e insicurezza dei nostri ideali. Accogliendo il Cristo in sé, la saggezza acquisita dall'uomo in Terra non serve solo a lui, ma a tutta l'umanità, ed è efficace per gli ideali terreni, soprattutto dopo la morte. L'esempio di Christian Morgenstern e di Maria Strauch-Spettini.
- Terza conferenza *Norrköping, 15 luglio 1914* 163
 La remissione dei peccati da parte del Cristo. Peccato e colpa come fatti individuali e cosmici. La forza ultraterrena del Cristo. Estinzione del peccato nell'evoluzione della Terra grazie al mistero del Golgota.
- Quarta conferenza *Norrköping, 16 luglio 1914* 182
 Verità come forza di vita e di conoscenza. Perché il Cristo dovette conoscere la morte. La vivificazione del morto per l'azione del Cristo. L'unione del Cristo con i nostri resti terreni. Cristo, portatore dei peccati. Il rafforzamento del nesso dell'anima col Cristo grazie alla remissione dei peccati.

ANTROPOSOFIA E CRISTIANESIMO

- Norrköping, 13 luglio 1914* 201
 Modo di pensare della scienza dello spirito e applicazione del pensare scientifico alla vita spirituale. L'uomo, strumento dell'indagine spirituale. Le parti animico-spirituale e corporea nell'uomo. Vita fuori del corpo e unione con entità spirituali. L'essenza animica che passa per le incarnazioni. Lo studio dei problemi dell'umanità e del destino. L'antroposofia per la comprensione del cristianesimo. L'unione del Cristo con l'umanità nel mistero del Golgota, punto centrale dell'esistenza terrestre.
- Note 230

Gli asterischi segnati nel testo rinviano alle note di pag. 230 e segg.

I L S E N S O D E L L A V I T A

I

Copenhagen, 23 maggio 1912

In queste due conferenze vorrei parlarvi secondo i dati dell'indagine occulta di un quesito che gli uomini si pongono spesso, del quesito: « Qual è il senso della vita? ». Occorre per questo formarci prima una specie di fondamento, una specie di base su cui poi innalzare, per così dire, l'edificio delle cognizioni atte a darci sulla questione una sia pur breve e schematica risposta.

Quando l'uomo passa in rassegna, dapprima per la sua conoscenza empirica e per la sua vita ordinaria, il mondo che lo circonda, e getta poi uno sguardo anche sulla propria vita, non arriva in fondo se non, tutt'al più, a porsi una domanda, a formulare un grave, angoscioso, enigmatico quesito. L'uomo vede apparire e sparire gli esseri della natura esteriore; ogni anno può osservare come in primavera la terra, stimolata dalle forze del sole e del cosmo, produca le piante che verdeggiano e germogliano e nell'estate fruttificano. Più innanzi, verso l'autunno, l'uomo vede come le piante di nuovo scompaiano. Alcune, a dir vero, vivono per anni ed anni, talvolta anche per moltissimi anni, come per esempio gli alberi secolari: pure, anche di essi, l'uomo sa che, sebbene vivano più a lungo di lui, tuttavia passano, si estinguono, ricadono in quello che, nella natura, costituisce il regno senza vita. L'uomo sa poi che, fin nei maggiori fenomeni della natura, domina ovunque la legge del nascere e del morire; i continenti stessi che formano oggi il suolo sul quale si diffondono le civiltà, un tempo non esistevano, e in avvenire torneranno a scomparire. Così vediamo le cose intorno a noi sorgere e sparire tanto nel regno animale quanto in quello vegetale e fin anche nel minerale.

Qual è dunque il perché di tutto ciò? Intorno a noi qualcosa sempre sorge e perisce. A che questo sorgere e questo perire? Se gettiamo poi lo sguardo alla nostra vita umana e a come abbiamo vissuto per anni e per decenni, ci vien fatto di scorgere questo sorgere e questo perire anche nella nostra stessa vita. Pensiamo alla nostra prima giovinezza: essa se ne è andata e non ce n'è rimasto che un ricordo. Quello che di essa ci è rimasto ora non è altro, in fondo, se non la causa di un'angosciosa vitale domanda. Noi ci chiediamo infatti, dopo aver fatto questa o quella cosa: che ne è divenuto? che cosa è avvenuto? perché la tal cosa è stata fatta? Quel che più conta in tutto questo, è che nel far la tale cosa siamo andati un pochino avanti, siamo divenuti un poco più saggi. Ma il più delle volte, soltanto dopo aver compiuto le azioni, noi sappiamo come esse avrebbero potuto essere fatte molto meglio; così effettivamente raccogliamo nella nostra vita tutti i nostri errori, raccogliamo le esperienze più ricche e più atte a farci progredire.

Una domanda ci si presenta, alla quale sembra che nessuna risposta si possa dare per mezzo dei nostri sensi e del nostro intelletto. Noi uomini siamo oggi ridotti, di fronte al mondo che ci circonda, a farci questa angosciosa vitale domanda: qual è il senso di tutta l'esistenza? ed anche quest'altra domanda: perché siamo messi nell'esistenza?

Una leggenda straordinariamente interessante dell'antichità ebraica ci dice che in quell'antichità stessa si aveva coscienza che una simile angosciosa domanda sul perché della vita, e particolarmente sul perché dell'uomo, si era presentata non soltanto agli uomini, bensì anche ad esseri del tutto diversi. La leggenda è straordinariamente istruttiva e dice così: quando gli Elohim si accinsero a creare l'uomo a loro immagine e somiglianza, i cosiddetti Angeli, ministri degli Elohim, ossia spiriti di un ordine meno alto degli Elohim stessi, domandarono a Jahve o Jehova: perché gli uomini debbono essere creati a immagine e somiglianza di Dio? Al-

lora (prosegue la leggenda) Jahve radunò le bestie e le piante che erano state create prima ancora che l'uomo esistesse nella sua forma terrena, e poi radunò ancora gli Angeli, i cosiddetti suoi ministri, vale a dire quelli che prestavano servizio alla sua dipendenza diretta.

Egli dunque mostrò loro le bestie e le piante, e chiese loro come quelle bestie e quelle piante si chiamassero. Ma gli Angeli non sapevano il nome né delle bestie né delle piante. Allora fu creato l'uomo, così come egli era prima della caduta del peccato. E di nuovo Jahve o Jehova radunò gli Angeli, le bestie e le piante e, in presenza degli Angeli, chiese all'uomo come si chiamassero le bestie ch'Egli faceva sfilare innanzi ai suoi occhi, quali nomi avessero; ed ecco che l'uomo fu capace di rispondere: questa bestia si chiama così, quell'altra ha questo nome, questa pianta si chiama in questo modo, quella in quell'altro. E allora Jahve o Jehova chiese all'uomo: qual è il tuo nome? L'uomo allora disse: Io mi chiamo Adamo. (Adamo è connesso con *Adamà*, e significa « di fango terrestre », fatto di terra). E come debbo io stesso denominarmi? chiese poi Jehova all'uomo. Tu devi denominarti *Adonai*; tu sei il Signore di tutti gli esseri creati sulla Terra, rispose l'uomo; e gli Angeli allora ebbero una vaga idea della ragione dell'esistenza umana sulla Terra.

Le tradizioni religiose e le espressioni religiose presentano spesso i più importanti enigmi della vita nella forma più semplice; ma la cosa è pur tuttavia ardua per il fatto che noi dobbiamo prima penetrare questa sua semplicità, perché noi dobbiamo prima riconoscere che cosa si celi dietro ad essa. Se ci riusciamo, allora grandi conoscenze ci si svelano; ci si svela allora una grande, una profonda sapienza. Lo stesso si può dire di questa leggenda che è bene tener presente, giacché le nostre due conferenze ci daranno una specie di risposta ai quesiti ch'essa contiene.

È noto che il problema del senso e del valore della vita fu posto in forma grandiosa da una certa corrente religiosa,

fu enunciato dal fondatore stesso di quella religione in forma grandiosa. Riguardo al Buddha è noto che quando egli uscì dal palazzo ove era nato e gli furono mostrati gli eventi della vita di cui, nell'interno del palazzo, non aveva ancora avuto sentore alcuno in quella sua incarnazione, cadde in profondissima costernazione e pronunciò il giudizio: « Vivere è soffrire »; giudizio che, come sappiamo, si suddivide in quattro sentenze: « Nascita è sofferenza; vecchiaia è sofferenza; infermità è sofferenza; morte è sofferenza ». A ciò anche si aggiunge: « L'essere congiunti con quelli che non amiamo è sofferenza; essere disgiunti da quelli che amiamo è sofferenza; non poter conseguire ciò che si agogna è sofferenza ». Sappiamo poi che in seno alla comunità religiosa del buddismo il senso della vita si spiega dicendo: il vivere, il soffrire hanno un senso solo per il fatto che possono essere vinti, che possono essere superati, solo se questo vivere e questo soffrire trascendano se stessi.

In sostanza tutte le diverse confessioni religiose, tutte le filosofie e tutte le teorie cosmologiche, sono un tentativo di dare risposta alla domanda sul perché della vita. Per il momento, per altro, noi ci accingeremo a trattar la questione non in modo filosofico-teoretico, bensì secondo un metodo occultistico. Noi tenteremo di penetrare un po' più con lo sguardo entro le realtà della vita per scorgere se una più profonda considerazione non ci possa fornire qualche elemento per rispondere alla domanda sul senso della vita.

Riprendiamo la nostra considerazione partendo dall'annuale sorgere e perire che si può osservare nel campo sensibile della natura, dal nascere e perire del mondo vegetale. L'uomo in primavera vede spuntare le piante dal suolo; ciò che allora spunta e germoglia dal suolo suscita la sua gioia, suscita il suo gaudio. Egli si avvede che tutta la sua esistenza è in intimo nesso col mondo vegetale, giacché senza di questo egli non potrebbe esistere. Così egli sente che ciò che con l'avanzarsi dell'estate erompe dal seno della terra è strettamen-

te connesso con la sua vita; e sente poi anche che in autunno di nuovo tramonta ciò che in un certo modo fa parte della sua esistenza.

È facile vedere che l'uomo giudica alla stregua della propria vita ciò che vede nascere e perire. Per un'osservazione esteriore, meramente sensoria e commisurata ai mezzi e alle norme dell'intelletto, è pure ovvio paragonare per esempio il primaverile spuntare delle piante dal suolo col risvegliarsi dell'uomo al mattino, o l'appassire e il perire delle piante in autunno con l'addormentarsi dell'uomo la sera. Un tal paragone, per altro, sarebbe in tutto e per tutto superficiale. Esso non terrebbe conto dei veri e propri eventi che possiamo cogliere solo con la scorta delle verità elementari dell'occultismo. Che cosa avviene quando la sera ci addormentiamo? Sappiamo che noi lasciamo nel letto il nostro corpo fisico e quello eterico, mentre col corpo astrale e con l'io ne usciamo. Dal momento dell'addormentarsi a quello del risveglio, ci troviamo con l'astrale e l'io in un mondo spirituale. Ivi andiamo ad attingere le forze di cui abbiamo bisogno. Ma non soltanto il nostro io e il nostro corpo astrale godono di questa specie di ristoro, di ravvivamento durante il sonno notturno, bensì anche il corpo fisico e quello eterico, che ordinariamente appunto durante il sonno sono separati dall'astrale e dall'io e giacciono sul letto.

Allorché con occhio chiaroveggente si getta uno sguardo sul corpo astrale, su quello eterico e su quello fisico, si scorge ciò che durante la vita diurna ha patito danno, e si riconosce che la stanchezza che si fa sentire in noi è un guasto che viene appunto riparato durante la notte. In realtà tutta la vita cosciente diurna, se la consideriamo nella sua connessione con la coscienza umana e nel suo rapporto col corpo fisico e col corpo eterico, è per questi due una specie di processo di deterioramento. Con la nostra vita cosciente guastiamo sempre qualcosa, nel fisico e nell'eterico; il fatto che noi li danneggiamo ha la sua espressione nella stanchez-

za. Nella notte viene riparato ciò che è stato danneggiato.

Allorché dunque si riguarda a quel che avviene quando col corpo astrale e con l'io ci solleviamo fuori dal corpo eterico e dal fisico, ci accorgiamo di aver lasciato dietro di noi come un campo devastato. Dall'istante però in cui noi siamo usciti dal corpo fisico e dall'eterico, ha inizio per questi corpi a poco a poco una riparazione. E allora è come se le energie proprie del corpo fisico e dell'eterico cominciassero a spuntare e a germogliare, come se tutta una vegetazione sorgesse al posto della devastazione. Quanto più la notte è inoltrata, quanto più a lungo dura il sonno, tanto più germoglio e rigoglio si ha nel corpo eterico. Invece, quanto più ci si appressa al mattino, quanto più rientriamo col corpo astrale nel fisico e nell'eterico, tanto più ricomincia per questi due una sorta di appassimento e di inaridimento. Quando insomma l'io e il corpo astrale volgono lo sguardo per così dire dal mondo spirituale giù sul corpo eterico e sul fisico, si può osservare la sera, all'addormentarsi, lo stesso fenomeno che si osserva nel macrocosmo allorché le piante spuntano e germogliano in primavera. Volendo quindi fare un paragone intimamente calzante, noi dobbiamo paragonare il nostro addormentarci e il periodo iniziale del nostro stato di sonno notturno precisamente alla primavera in natura, e il tempo del risveglio, del ritorno dell'io e del corpo astrale entro l'eterico e il fisico, con ciò che nella natura esteriore è l'autunno. Se facciamo il paragone così, lo facciamo bene; non però quando lo facciamo a rovescio. Se lo facciamo a rovescio pecciamo di superficialità; in noi all'addormentarci corrisponde la primavera, e allo svegliarci l'autunno.

Come si presenta d'altro lato la cosa allorché l'osservatore occulto, colui che realmente può vedere nello spirituale, rivolge lo sguardo alla natura esteriore, quale si evolve nel corso dell'anno? Ciò che risulta allo sguardo occulto c'insegna che i nostri paragoni debbono poggiare sull'intima essenza e non sulle apparenze esteriori. L'osservazione oc-

culta c'insegna che come col corpo fisico e con l'eterico umano sono collegati un corpo astrale e un io, così con la Terra è collegato ciò che noi chiamiamo il suo spirito. La Terra è per così dire anch'essa un corpo di grandi dimensioni. Quando dunque la riguardiamo solo rispetto al suo elemento fisico, è come se considerassimo l'uomo soltanto nel suo elemento fisico. Invece il nostro studio della Terra è veramente integrale solo quando la riguardiamo come il corpo di entità spirituali, non altrimenti di come nell'uomo consideriamo il corpo come appartenente a uno spirito. C'è tuttavia una differenza. L'uomo ha una singola essenza che domina il suo corpo fisico e il suo eterico; a ciò che è corpo fisico e corpo eterico nell'uomo corrisponde un elemento animico-spirituale singolo, uno. Molteplici spiriti, invece, sono connessi al corpo della Terra. Ciò che quindi nell'uomo, per quel che si riferisce all'animico-spirituale, è uno, nella Terra è una pluralità. Questa è la differenza che risalta per prima.

Accettando questa differenza, tutto il resto è certo simile nell'uomo e nella Terra. Allo sguardo occulto appare infatti che in primavera, nella stessa misura in cui spuntano dal suolo le piante e tutto verdeggia, si allontanano dalla Terra gli spiriti da noi designati come spiriti della Terra. Solo che anche in ciò si ha una differenza: ossia essi non si dipartono interamente dal corpo della Terra come lo spirito dell'uomo dal corpo umano, bensì cambiano in certo modo di sede e si accampano dall'altra parte della Terra, dalla parte opposta a dove è primavera. Quando è estate su di un emisfero, è inverno sull'altro. Alla Terra succede così che il suo animico-spirituale si sposta dall'emisfero boreale al meridionale quando su quello è estate. Ciò non toglie che l'indagine occulta, mentre vede l'uomo da un lato sperimentare in una qualche parte della Terra la primavera, scorga corrispondentemente gli spiriti della Terra partire; vede come essi si sollevino ed escano nello spazio cosmico. L'indagine occulta li vede non già passare ad altro luogo, ma allontanarsi,

proprio come in un individuo che si addormenta vede partire l'io e il corpo astrale. A questo stesso modo in primavera il chiaroveggente scorge gli spiriti della Terra allontanarsi da quanto era loro congiunto, mentre durante l'inverno, allorché la terra è coperta di gelo e di neve, sono invece collegati alla Terra. Il contrario che in primavera succede in autunno. Allora l'occultista vede gli spiriti della Terra riappressarsi, vede come essi vadano di nuovo unendosi con la Terra. E invero avviene in quel momento, per la Terra, qualcosa di simile a quel che avviene nell'uomo: una specie di autocoscienza. Durante l'estate la parte spirituale della Terra non sa nulla di ciò che si svolge intorno ad essa nel cosmo: d'inverno invece lo spirito della Terra sa ciò che si svolge intorno nel cosmo, come l'uomo, quando si sveglia, sa e scorge quanto avviene intorno a lui.

L'analogia così regge completamente; solo che essa deve venire fatta a rovescio di come la fa l'osservazione esteriore. Volendo però studiare la cosa proprio completamente, non è lecito dire soltanto: quando in primavera spuntano dalla terra e germogliano le piante, gli spiriti della Terra si allontanano, giacché con le piante che spuntano e germogliano vengono su in realtà altri più potenti spiriti, come dai sottrati della terra, dalle sue profondità, dalle sue intime latebre. Perciò le antiche mitologie avevano ragione di far distinzione fra Dei superi e Dei inferi. Solo quando gli uomini parlavano degli Dei che si allontanavano in primavera e si riappressavano in autunno, parlavano di Dei superi. Vi erano anche Dei più potenti e antichi: i greci li annoveravano fra gli Dei Ctoni (terrestri, tellurici). Essi vengono su allorché in estate tutto germoglia, e si risprofondano allorché durante l'inverno gli spiriti propriamente detti della Terra si ricongiungono al corpo di questa.

Questi sono i fatti. Ora vorrei subito far osservare che è d'importanza enorme per la vita umana un certo pensiero, preso dalla scienza naturale e da quella occulta.

Con tale pensiero ci viene additato che in sostanza noi, quando studiamo l'uomo singolo, ci troviamo dinanzi come a un'immagine del grande ente terrestre. E che cosa vediamo quando rivolgiamo lo sguardo alle piante che cominciano a spuntare e a germogliare? Vediamo precisamente lo stesso fenomeno che avviene nell'uomo; abbiamo visto che i due fatti si corrispondono esattamente. In che rapporto stiano le singole piante col corpo umano, che importanza esse abbiano per la vita umana, lo possiamo conoscere soltanto se consideriamo questa corrispondenza; quando si osserva attentamente, si vede infatti come all'addormentarsi dell'uomo si determini nel suo corpo fisico e nell'eterico un generale processo di vegetazione e germinazione; si vede sorgere in detti corpi tutta una vegetazione, sicché l'uomo è propriamente un albero, o un giardino dove crescono le piante.

Chi segue ciò con lo sguardo chiaroveggente scorge come questa germinazione e questo germogliare nell'interno dell'uomo corrispondano a quanto germoglia nella natura esteriore. Così potete farvi un concetto di quel che potrà avvenire quando, in futuro, l'antroposofia che oggi è per lo più considerata come fantasticheria, verrà applicata alla vita e resa feconda. Se per esempio un uomo nella sua vita esteriore mostra a chi l'osservi quella o questa deficienza, osserveremo, quando si addormenta, quali specie di piante non compaiono nel suo corpo fisico e nel suo eterico quando essi cominciano a vegetare. Se sulla superficie terrestre vediamo mancare completamente certe specie vegetali è segno che in quel punto qualcosa non è in ordine nell'organismo terrestre. Lo stesso significa il non apparire di certe piante nel corpo fisico e nel corpo eterico del dormiente. Per riparare nell'uomo a questa mancanza, non abbiamo che da andare in cerca sulla terra delle piante che mancano nell'individuo in questione, e impiegare i succhi nel modo adatto, sia come elemento dietetico, sia come medicamento; allora per le loro forze intrinseche noi stabiliremo la correlazione fra rimedio e ma-

lattia. Da ciò possiamo vedere come agirà direttamente nella vita la scienza spirituale.

Ma non siamo che al principio di ciò.

Ho dato un'idea del rapporto dell'essere umano con tutto il resto, e della relazione di tutto il suo essere con l'ambiente nel quale si trova inserito.

Ora consideriamo la cosa dal punto di vista spirituale. Qui vorrei subito richiamare l'attenzione su un fatto che è straordinariamente importante, sul fatto cioè che la concezione antroposofica, facendo spaziare lo sguardo dal punto di vista dell'occultismo sull'evoluzione umana per decifrare il senso dell'esistenza, non ha alcuna preferenza per una confessione religiosa, per una teoria cosmologica. Spesso abbiamo detto che noi possiamo rintracciare ciò che l'umanità terrestre ha sperimentato direttamente dopo che si fu rovesciata sulla Terra la grande catastrofe atlantica. La sacra primordiale civiltà paleoindiana fu la prima civiltà postatlantica. Ne abbiamo già parlato dicendo ch'essa fu una civiltà tanto sacra, che quanto ce ne resta nei *Veda* o in altri scritti ne è appena un'eco. La primordiale dottrina tramandata da quell'antichissima civiltà è ora registrata e leggibile nella cronaca dell'akasha e ci appare posta a un'altezza che da allora in poi non è più stata raggiunta.

Le epoche successive ebbero un compito del tutto diverso.

Da allora ebbe luogo una discesa; ma sappiamo anche che avrà luogo una riascesa e che, come è già stato notato, la scienza spirituale antroposofica prepara questa riascesa. Sappiamo che nel settimo periodo di civiltà postatlantica ci sarà una specie di rinnovamento della primordiale sacra civiltà paleoindiana. Noi non diamo alcuna preferenza a un particolare sistema religioso, a una particolare confessione religiosa; noi le misuriamo tutte con egual metro e, in qualunque luogo e momento si presenti l'occasione di parlarne, sempre e dovunque, cerchiamo il loro nucleo di verità.

È importante tener d'occhio ciò che è l'intrinseco, l'essenziale. Non è lecito cadere in errore circa l'essenza di ogni singola confessione religiosa. Quando ci si mette a studiare nel giusto modo le diverse concezioni, i diversi sistemi filosofici, troviamo in essi una differenza fondamentale. Troviamo sistemi che sono orientaleggianti, e altri che sono piuttosto imbevuti della cultura occidentale. Quando ce ne rendiamo conto, abbiamo di che trarre importanti conclusioni sul senso della vita. Troviamo infatti che gli antichi già avevano qualcosa che noi solo a gran fatica dobbiamo ora riconquistare, vale a dire la dottrina del ripetersi della vita. I sistemi orientaleggianti avevano tale dottrina come qualcosa che affiorava dal più profondo sostrato della vita. Questi sistemi, questi atteggiamenti orientaleggianti si informano tutti al rapporto dell'uomo orientale coi suoi bodhisattva e coi suoi Buddha. Se ponete mente a quanto poco l'orientale si curi di presentare un'unica personalità, un'unica persona chiamata così e così, quale guida dell'evoluzione umana, vedrete subito quanto maggiormente gli importi di seguire l'individualità che passa dall'una all'altra delle diverse incarnazioni.

Gli orientali dicono: vi sono molti bodhisattva, alte entità di provenienza umana che, a poco a poco, si sono elevate fino all'altezza che noi designiamo col dire che un'entità è passata per molte incarnazioni ed è poi divenuta un Buddha, come Gotama, il figlio del re Sudhodhana. Egli era bodhisattva e divenne Buddha. Il nome Buddha, però, è generico; indica un grado, una dignità umana, e non lo si deve affatto pensare senza considerare l'elemento animico-spirituale che migra per una lunga serie d'incarnazioni. Sotto questo rispetto il bramanesimo e il buddismo vanno perfettamente d'accordo, in quanto anche il bramanesimo tiene principalmente d'occhio l'individualità che passa per le diverse personalità, e si cura meno delle singole personalità. È lo stesso che il buddista dica: un bodhisattva è destinato ad ascendere alla più alta dignità umana alla quale si possa ascendere, e a ciò deve

giungere attraverso molte incarnazioni; il suo grado più alto, però, io lo ravviso nel Buddha; o che il seguace del bra-
manesimo dica: i bodhisattva sono in realtà esseri altamente evoluti e si innalzano poi a Buddha; ma essi sono un derivato degli Avatars, le individualità spirituali superiori. Come vedete, la considerazione della spiritualità che si reincarna è il carattere proprio di ambedue queste concezioni orientali.

Veniamo ora invece all'occidente, e osserviamo quale fu in esso l'elemento grande e poderoso. Per poter sotto questo rispetto vedere più a fondo, dobbiamo osservare la concezione del mondo paleo-ebraica e volgere il nostro sguardo all'elemento personale. Quando parliamo di Platone, di Socrate, di Michelangelo, di Carlo Magno o di altri, parliamo sempre di un elemento personale e mostriamo agli uomini la vita circoscritta di dette personalità, i fatti, gli elementi che le hanno rese preziose per l'umanità. Nella civiltà occidentale lo sguardo non è rivolto alla vita che è passata di persona in persona, giacché appunto fu compito della civiltà occidentale il tener per un certo periodo l'occhio rivolto alla singola vita. Quando in oriente si parla del Buddha, si sa che quella è la denominazione di una dignità che viene ascritta a più personalità. Quando invece si enuncia il nome di Platone, si sa che esso designa una singola personalità soltanto. Così venne educato l'occidente; vi doveva essere anzitutto preso in considerazione e apprezzato l'elemento personale.

Prendiamo ora il nostro tempo. Come deve esso riguardare tutta questa serie di fatti? L'umanità fu per un periodo educata dalla civiltà dell'occidente a tener l'occhio rivolto all'elemento personale. Ora bisognava che a questo elemento venisse aggiunto l'individuale, l'individualità. Ci troviamo pertanto in un momento ove conviene di nuovo conquistarci l'individuale, rinforzato, dinamizzato dallo studio del personale.

Prendiamo un caso determinato. Rivolgiamo il nostro sguardo alla concezione cosmica degli antichi ebrei, concezione che precedette la occidentale. Dirigiamo lo sguardo a

quella poderosa personalità che fu il profeta Elia. Noi lo definiamo per il momento una personalità. In occidente poco ci si cura di riguardarlo altrimenti. Se si prescinde da tutti i particolari e si dirige lo sguardo sulla personalità nel suo insieme, si scorge che Elia fu qualcosa d'importante nel corso dell'evoluzione: fu un precursore dell'azione del Cristo.

Se risaliamo nel nostro esame ai tempi di Mosè, vediamo che qualcosa viene annunciato al popolo, che all'uomo viene annunciato il Dio nell'uomo, il Dio che fu, che è e che sarà. Questo Dio deve essere ravvisato nell'io, ma nell'antico ebreo esso viene inteso quale anima del popolo. Elia invece progredisce oltre. Attraverso di lui non diviene ancora evidente che l'io vive nella singola individualità umana come il supremo elemento divino; egli non poteva render ciò evidente al suo popolo se non nella misura in cui il mondo di allora era in grado di comprenderlo. Però scorgiamo in lui, per così dire, un salto nell'evoluzione; mentre la civiltà mosaica presso gli antichi giudei si rendeva conto che nell'io riposa l'Altissimo e questo io riceveva allora espressione nell'anima del popolo, in Elia c'è invece già un accenno all'anima singola. Ma per questo occorre un impulso, e a tale scopo si ebbe di nuovo un precursore nella personalità di Giovanni Battista. Ancora una volta la parola del precursore fu importantissima. Che cosa ci esprime questa parola? Una grandiosa realtà occulta; Giovanni Battista accenna al fatto che una volta gli uomini primordiali avevano un'antica chiaroveggenza, sicché era loro possibile vedere entro il mondo spirituale, entro la divina attività; in seguito però gli uomini si avvicinarono sempre più alla materialità. La vista si chiuse al mondo superiore. Giovanni Battista accenna a ciò dicendo: « Cambiate la disposizione delle vostre anime; non guardate più a quanto vi potete conquistare nel mondo fisico, bensì fate attenzione, ora viene un nuovo impulso (intendendo con ciò la forza del Cristo). Perciò vi dico, voi dovete cercare il mondo spirituale fra di voi; ivi entra lo spirituale con la forza del Cristo ».

Così Giovanni Battista fu il precursore della forza del Cristo.

Consideriamo ora un'altra personalità, quella del pittore Raffaello. Quando la si studia, essa si presenta singolarmente notevole. Occorre anzitutto paragonare Raffaello, pittore di stirpe latina, coi pittori successivi, ad esempio con Tiziano.

Raffaello dipinge in modo da mettere nei suoi quadri i concetti cristiani. Egli dipinge per gli europei, in quanto cristiani dell'occidente. I suoi quadri sono comprensibili a tutti i cristiani d'occidente e lo diverranno sempre più. Prendiamo invece i pittori posteriori; essi dipingono quasi esclusivamente per la stirpe latina, tanto che nei loro quadri fanno persino capolino gli scismi confessionali.

Quali quadri di Raffaello però sono i meglio riusciti? Quelli coi quali egli può fare testimonianza delle forze, degli impulsi che il cristianesimo reca con sé. Là, dove egli può porre il Gesù bambino in un qualunque rapporto con la Madonna, là dove egli può rappresentare questo rapporto cristiano come qualcosa che sia forza di sentimento, l'opera gli riesce nel modo migliore. In fondo, sono questi i soggetti che ha anche meglio dipinto. Di lui, per esempio, non abbiamo una crocifissione, bensì una trasfigurazione. Là ove egli può dipingere ciò che germoglia e che germina, ciò che si annunzia, egli dipinge con gioia e dipinge i suoi quadri più grandiosi e più belli.

In sostanza ciò si riflette nell'effetto dei suoi quadri. Se andate a Dresda e guardate la sua Madonna Sistina, vedrete che quell'opera d'arte, che si può riguardare come la gemma della pittura, svela un mistero dell'esistenza.

Quando Goethe a suo tempo andò da Lipsia a Dresda, sentì parlare in termini un po' diversi di quella Madonna. Gli impiegati della galleria di Dresda gli dissero a un dipresso così: qui abbiamo anche un quadro di Raffaello; ma non è nulla di speciale. È mal dipinto. Lo sguardo del bambino, tutta la pittura del bambino è lavoro ordinario. Così pure la Madonna

stessa. Si direbbe che essa sia stata dipinta da mediocre pittore. E quelle figure di sotto, di cui non è chiaro se siano teste di bimbi o di angeli?

Tale duro giudizio udì Goethe allora; perciò egli non fece subito un esatto apprezzamento di quel quadro. Tutto quanto oggi udiamo dire di esso è sorto soltanto in seguito, dopo di allora, e la circostanza che i quadri di Raffaello abbiano percorso trionfalmente il mondo nelle loro riproduzioni, è una conseguenza di questo apprezzamento più favorevole. Basti solo ricordare quanto ha fatto l'Inghilterra appunto per la riproduzione e diffusione dei quadri di Raffaello. L'effetto maggiore per l'Inghilterra dell'essersi data tanta cura per la riproduzione e la diffusione di quadri di Raffaello, si potrà solo conoscere allorché si sarà imparato a studiare la cosa dal punto di vista della scienza spirituale.

Per tal modo Raffaello è per noi, coi suoi quadri, il preannunciatore di un cristianesimo che diverrà internazionale. Il protestantesimo teorico, speculativo, riguardò per lungo tempo la Madonna come un elemento specifico del cattolicesimo. Oggi la Madonna è penetrata dappertutto, anche nei paesi evangelici, e oggi sempre più ci si eleva alla interpretazione occultistica, ad un più alto cristianesimo interconfessionale. E sarà così sempre più. Se ci è lecito sperare questi effetti per un cristianesimo interconfessionale, ciò che Raffaello ha prodotto ci sarà di aiuto anche nell'antroposofia.

Cosa singolare, tre personalità ci si fanno così innanzi e tutte tre hanno a che fare con un precursore del cristianesimo. Rivolgiamo dunque su tutte tre queste personalità lo sguardo occulto. Lo sguardo occulto c'insegna che in Elia, in Giovanni Battista e in Raffaello visse la medesima individualità. Per quanto sembri impossibile, è pur la stessa anima che visse in Elia, in Giovanni Battista e in Raffaello. Ora però domandiamoci: se lo sguardo occulto, il quale investiga e non paragona superficialmente col suo intelletto, trova nelle sue indagini che una medesima anima albergò in Elia, in Giovanni

Battista e in Raffaello, come poté avvenire che quest'ultimo, un pittore, abbia portato in sé l'individualità che aveva vissuto in Giovanni Battista? Non è forse un'immaginazione, una fantasia che un'anima straordinaria come quella di Giovanni Battista sia vissuta nelle forze di Raffaello? Ma l'indagine occulta non procede escogitando teorie, bensì dicendo come stanno le cose, il modo reale con cui le cose sono inserite nella vita.

Come sono scritte tutte le biografie di Raffaello? Lo potete vedere dappertutto: anche le migliori biografie sono scritte oggi in modo da riferire come un fatto ovvio che Raffaello nacque il venerdì santo del 1483. Ma non invano Raffaello nacque di venerdì santo. Annunziando così fin nella sua nascita la sua singolare partecipazione al cristianesimo, ci si mostra in lui che egli ha a che fare coi misteri del cristianesimo più profondo e significativo. Raffaello nacque dunque di venerdì santo. E sia detto solo di passaggio. Suo padre fu Giovanni Santi*. Giovanni Santi morì quando Raffaello aveva undici anni. Quando Raffaello aveva otto anni, il padre lo mise a scuola da un pittore che però non era nulla di notevole. Ma se si guarda a quello che albergava in Giovanni Santi, nel padre di Raffaello, si riceve un'impressione tutta particolare, che si accresce ancora quando si studia il fatto nella cronaca dell'akasha. Vi si scorge che ciò che viveva nell'anima di Giovanni Santi era molto più di quanto in realtà egli desse a conoscere, e si deve dare ragione alla duchessa di Urbino la quale alla morte di lui disse: « È morto un uomo pieno di luce, di rettitudine e di eccellentissima fede ».

Come occultisti potremo dire che in lui visse un pittore molto più grande di quanto sia stata la sua fama esteriore; senonché le capacità esteriori, quelle che dipendono dall'organismo fisico-eterico, non erano sviluppate in Giovanni Santi. Questa fu la ragione per cui le facoltà dell'anima sua non poterono aprirsi un varco e manifestarsi. Ma nell'anima sua viveva davvero un grande pittore.

Or dunque, egli muore quando Raffaello aveva undici anni. Se si investiga che cosa ci si presenta qui, si scopre che l'uomo perde sì, morendo, il corpo, ma che il suo anelito, le sue aspirazioni, le energie motrici dell'anima sua, sopravvivono e agiscono, operano là ove trovano maggiore affinità.

Verranno tempi in cui l'antroposofia sarà utilmente applicata alla vita, come già la possono applicare fecondamente quanti la posseggono come elemento vitale, e non come pura conoscenza teorica. Mi sia lecito, prima di continuare con Raffaello, intercalare qui alcune dichiarazioni. Quando parlo citando esempi, questi non sono mai nulla di immaginato; sono invece presi sempre dalla vita. Supponiamo di dover educare dei bambini. Chi guarda alle facoltà del fanciullo, ne coglie l'elemento individuale; ma molte esperienze si possono fare quando si educano dei fanciulli. Quando, per esempio, di un bambino il padre o la madre muoiono presto, e rimane in vita soltanto uno dei coniugi, si può constatare quanto segue: si rilevano nel figlio certe inclinazioni che prima non c'erano e di cui non ci si sa dare ragione. Come educatore però conviene occuparsene. L'educatore farebbe quindi bene a dirsi: la gente considera una sciocchezza ciò che si legge nei libri di antroposofia; io però non lo voglio considerare tale, così *a priori*; ne voglio indagare l'esattezza. E ben presto egli potrà dire: trovo che in questo bambino certe forze erano presenti già prima, e altre invece si sono introdotte in lui oltre a quelle che vi erano già prima. Mettiamo il caso che il padre abbia varcato la soglia della morte, e che si manifestino nel bambino, con un certo vigore, qualità che erano vissute nel padre. Col fare una tale ipotesi e con lo studiare la cosa in questo modo, si vengono ad applicare ragionevolmente alla vita le cognizioni forniteci dall'antroposofia, e allora, come ben presto si può constatare, ci si raccapezza, ci si orienta nella vita, mentre prima non ci si poteva raccapezzare. Chi dunque ha varcato la soglia della morte, permane collegato con le sue forze a quelli coi quali in vita aveva stretti rapporti.

Gli uomini tuttavia non osservano con sufficiente esattezza, altrimenti noterebbero più frequentemente che i bambini, fino alla morte dei genitori, sono del tutto diversi da dopo. Non si tiene a sufficienza l'occhio rivolto ai fatti; ma verrà pure il tempo in cui lo si farà.

Quando si rivolge lo sguardo a Raffaello e ci si dice: Giovanni Santi, suo padre, morì quando Raffaello aveva undici anni; il padre, è vero, non aveva potuto raggiungere una speciale perfezione come pittore, ma aveva una vigorosa fantasia che non andò perduta con la sua morte e che prese a svilupparsi entro l'anima del figlio, di Raffaello, non intendiamo affatto menomare l'eccellenza e la grandezza di Raffaello; così diciamo: Giovanni Santi rivisse in lui e questa è la ragione per cui Raffaello ci appare come se fosse una personalità pienamente circoscritta, definita, compiuta, ci appare come se più non fosse suscettibile di ulteriore accrescimento; alle sue opere, infatti, dà vita un trapassato.

Ora si capisce, dal momento che nella persona di Raffaello, nella sua anima, risorsero le vigorose forze del Battista e a queste si aggiunsero ora anche le attive energie di Giovanni Santi, si capisce che questi due fatti abbiano potuto insieme far maturare nell'anima di Raffaello, quale risultato, il Raffaello che la storia ci offre.

Certo, di questi fatti tanto fuor del comune non si può ancora discorrere pubblicamente. Forse sarà possibile fra cinquant'anni, giacché l'evoluzione procede veloce, e l'attuale concezione della vita si avvia rapidamente al tramonto.

Chi dunque va in fondo a certi fatti, vede che l'antroposofia ha il compito di studiare dappertutto la vita da un lato nuovo. Come in avvenire si cureranno le malattie nella forma cui ho già altrove accennato, così anche i casi singolari della vita si studieranno tenendo conto del fatto che gli esseri umani i quali hanno varcato la soglia della morte possono esercitare un influsso dal mondo spirituale.

Di due fatti vorrei ancora parlare a proposito degli enig-

mi della vita. Sono fatti che ci palesano bene il senso della vita. Uno di questi è il destino a cui si avviano le opere di Raffaello. Chi oggi osserva i suoi quadri nelle riproduzioni, non vede quello che Raffaello aveva dipinto. Anche chi va a Roma o a Dresda non vede, poiché quei dipinti sono già un poco sciupati, i veri dipinti di Raffaello. Salta facilmente agli occhi ciò che essi diverranno quando si ponga mente alla sorte della *Cena* di Leonardo da Vinci, la quale si avvia sempre più al disfacimento. Chi riflette a ciò, sa che quei dipinti col tempo vanno in polvere; si farà strada in lui la triste convinzione che sparirà del tutto quanto un tempo i grandi crearono. Poiché dunque tali cose spariranno, possiamo domandarci: a che questo loro sorgere e questo loro sparire? E in sostanza vedremo che non rimane nulla di ciò che fu creato dalla singola personalità.

L'altro fatto che io vorrei considerare è il seguente: se oggi vogliamo e dobbiamo comprendere il cristianesimo per mezzo dell'antroposofia, come impulso per l'avvenire, ci occorrono certi concetti fondamentali grazie ai quali sappiamo come la forza del Cristo agirà ulteriormente. Di tali concetti antroposofici noi ci serviamo quando dobbiamo studiare l'evoluzione del cristianesimo. Ebbene, c'è un'altra personalità nella quale troviamo le verità antroposofiche esposte, a dir vero in forma tutta singolare, in forma di brevi frasi. Se ci accostiamo a questa personalità, vediamo che si può trovare in essa più di una cosa di grande importanza per la scienza spirituale. È la personalità del poeta tedesco Novalis. Se ne scorriamo gli scritti troviamo che egli descrive l'avvenire del cristianesimo quale scaturisce dalle sue verità occulte. La scienza spirituale c'insegna che in lui ci sta dinanzi la stessa individualità che fu in Raffaello, in Giovanni Battista e in Elia.

Ancora una volta ci troviamo in presenza di un'anticipata visione del progresso evolutivo del cristianesimo. Questa è una realtà, è un fatto di carattere occulto, giacché nessuno

giunge a tale constatazione solamente per via di deduzioni logiche.

Poniamo ancora una volta insieme le singole immagini. Un tragico elemento di caducità ci si mostra nelle creature e nelle opere delle singole persone. Ci si fa innanzi Raffaello che riversa nelle anime umane il suo cristianesimo interconfessionale. Ma in noi sorge il presentimento che le sue creazioni periranno, che le sue opere andranno un giorno in polvere. Ci viene innanzi a sua volta Novalis per accingersi di nuovo alla soluzione del problema; per continuare ciò che Raffaello aveva cominciato, ciò che egli aveva elaborato.

Ora questo pensiero non ci sembra più tanto tragico. Ora vediamo che come si disfa la personalità nei suoi involucri, si disfano anche le opere, ma che il nucleo essenziale continua a vivere e porta avanti ciò che ha cominciato. Eccoci quindi di nuovo a dover prendere in considerazione l'individualità. Ma solo perché abbiamo tenuto presente la teoria cosmologica dell'occidente e con ciò quindi, la personalità, ci è risaltata così evidente l'importanza dell'individualità. Vediamo così quanto sia importante che l'oriente abbia tenuto l'occhio rivolto all'individualità, ai bodhisattva che sono passati per molte incarnazioni, e quanto sia anche importante che l'occidente abbia tenuto l'occhio rivolto anzitutto a considerare la singola personalità per poter giungere poi, solo allora, a comprendere che cosa sia l'individualità.

Ora io credo che molti diranno: dobbiamo dunque proprio credere quanto ci viene detto di Elia, di Giovanni Battista, di Raffaello e di Novalis? Per più d'uno sarà certo indispensabile di dover credere, come avviene quando si deve credere alle affermazioni degli scienziati intorno a questo o quello spettro, allorché mediante l'analisi spettrale si esamina questo o quel metallo, oppure la nebulosa di Orione. Alcuni lo hanno certo esaminato, ma gli altri, i più, lo credono.

Ciò per altro, in sostanza, non fa nulla; l'importante è che l'antroposofia è in via di sviluppo e che il tempo condurrà

sempre più le anime a costatare da sé certi fatti come quelli di cui oggi si è parlato. Sotto questo rispetto l'antroposofia promuoverà rapidamente l'evoluzione dell'umanità.

Ho citato qui i risultati della concezione spirituale della vita. Prendiamo ora le tre osservazioni che abbiamo esaminate e vedremo: 1) che per il fatto di scorgere in che rapporto stia la vita con lo spirito della Terra, si può dare alla medicina un nuovo indirizzo, arrecarle nuove energie; 2) che Raffaello non deve essere considerato in modo da ritenere attiva in lui soltanto la sua personalità; in lui ebbero parte eminente anche le forze derivanti da suo padre, e così soltanto si può capire bene la sua personalità; 3) che noi possiamo educare i giovani se sappiamo come stanno le cose circa le forze che agiscono in loro. La gente ammette benissimo di essere, all'esterno, circondata da un numero incalcolabile di forze, le quali agiscono continuamente su di noi, ammette che l'uomo incessantemente subisca le influenze dell'aria, della temperatura, dell'ambiente e delle altre condizioni karmiche in cui vive. Ogni uomo sa che per tal fatto la sua libertà non è intaccata. Questi sono i fattori di cui già teniamo conto. Che però l'uomo sia continuamente circondato da forze spirituali e che noi dobbiamo investigarle, ecco ciò che l'umanità apprenderà mediante l'antroposofia. L'umanità imparerà allora a tener conto di queste forze e dovrà farlo in ogni seria circostanza di malattia, di educazione e di vita. L'umanità dovrà prendere in considerazione certi influssi ambientali provenienti dal mondo soprasensibile, come quando a qualcuno è morto per esempio un amico, ed egli si trova ad avere questi o quei sentimenti, queste o quelle idee che erano proprie all'estinto. Quanto si è detto sin qui non si riferisce soltanto ai bambini, bensì a tutte le età della vita. Non c'è affatto bisogno della chiaroveggenza perché gli uomini sappiano come sono attive le forze del mondo soprasensibile; tutta la costituzione affettiva, tutto il carattere degli uomini ce lo può mostrare; anche i loro stati sani o morbosi ce lo possono mostrare.

La vita dell'uomo nel mondo fisico è strettamente connessa coi fatti del mondo soprasensibile. Vorrei presentare un solo semplice fatto che mostrerà come questa connessione non sia un dato soltanto ipotetico, ma in parecchi casi sia un dato costatato. Un individuo nota a un certo momento di provare sentimenti che prima non provava, nota che in lui sorgono simpatie e antipatie per l'innanzi sconosciute, che questo o quello gli riesce facile, mentre prima gli riusciva difficile. Egli non se lo può spiegare; non glielo può spiegare l'ambiente in cui vive, e nemmeno i fatti stessi della vita gliene possono dare spiegazione. In un uomo, nel quale abbiamo osservato una cosa simile, si può trovare, se ci si mette a indagare con attenzione (naturalmente ci vuole anche un po' di occhio clinico per certe osservazioni), che egli sa ora e conosce cose da lui prima ignorate. Se ci approfondiamo di più nell'indagine, se siamo passati per la scuola dell'occultismo e dell'antroposofia, potremo allora udire da lui a un dipresso: io sembro ora strano a me stesso; faccio ora talvolta sogni di una persona che in vita mia non ho mai veduta. Essa s'insinua nei miei sogni sebbene io non mi sia mai occupato di lei. Proseguendo nell'investigazione, si trova che fin lì egli non ha realmente avuto occasione di occuparsene, ma che codesta persona è appunto appena morta, e soltanto ora si è avvicinata a costui nel mondo spirituale; e quando gli è stata sufficientemente vicina, gli si è anche mostrata come immagine di sogno, in un sogno che era più, che un sogno. Da codesta persona, che egli non ha per l'innanzi conosciuta in vita, ma che ha avuto influsso sulla vita di lui dopo esser morta, provengono le energie che egli prima non aveva avute.

Non importa che si dica: questo non è che un sogno. Importa molto di più ciò che esso contiene. Può essere qualcosa che appare bensì in forma di sogno, ma che è più prossimo alla realtà che non la coscienza esteriore di veglia. Che importa se Edison abbia compiuto una sua invenzione in sogno

o in chiara coscienza di veglia? Quel che importa è che l'invenzione sia vera e utile. Allo stesso modo non importa se un evento abbia luogo in sogno o in stato di coscienza fisica sveglia, bensì se questo evento sia vero o no.

Se riassumiamo quanto abbiamo esposto, possiamo dire: abbiamo potuto accertare che, partendo dalle cognizioni occulte, la vita ci presenta ben altra complessità. Sotto questo rispetto, le persone intelligenti nel senso di un pensiero materialistico sono davvero quasi dei ragazzi. Ce ne possiamo convincere ad ogni momento. Mi è capitato fra le mani un fascicolo scritto da un fisiologo tedesco, nel quale egli dice che non si dovrebbe parlare di un'attenzione attiva dell'anima per qualcosa, ma che tutto dipende dalla funzione di singoli gangli cerebrali. L'energia dell'anima non c'entra affatto: tutto dipenderebbe appunto semplicemente dal fatto se nel nostro cervello siano tirati o no questi o quei filamenti collegatori. Non sono proprio dei ragazzi questi scienziati materialistici? Quando si legge qualcosa di simile si deve pensare che quei signori siano degli ingenui; nello stesso fascicolo si trova che recentemente fu celebrato il centenario della nascita di Darwin e in tale occasione avrebbero parlato esperti e non esperti. Naturalmente l'autore dell'opuscolo si reputa un particolarissimo esperto. Poi arriva tutta la teoria delle cellule cerebrali e la loro applicazione. Ma dov'è la logica? Quando si è abituati a osservare le cose secondo verità e poi si considera che cosa offrono questi grandi bambini sul senso della vita, sorge il pensiero che è proprio come se qualcuno dicesse che non ha mai avuto a che fare con la volontà umana il modo con cui le ferrovie percorrono la superficie dell'Europa. Infatti è come se a un certo momento si considerassero tutte le locomotive nelle loro parti e nelle loro funzioni e si dicesse che sono disposte nel tale modo e viaggiano così o così in tante direzioni, ma che siccome le diverse direzioni si incontrano in determinati nodi, si possono guidare le locomotive in qualsiasi direzione. Con questo si causerebbe una grande con-

fusione di locomotive e di treni sulle strade ferrate europee.

È impossibile far derivare la vita del pensiero che si svolge nelle cellule cerebrali unicamente dallo stato delle cellule stesse. Quando poi a uno di codesti scienziati capita di udire senza preparazione una conferenza di antroposofia o di occultismo, egli riguarda quanto vien detto come un'assurdità. Essi sono fortemente convinti che mai una volontà possa ingerirsi nel moto delle locomotive europee, e che 'questo dipenda da come esse sono scaldate e dalla direzione in cui sono rivolte.

Questa è la nostra posizione oggi di fronte alla questione del senso della vita. Da un lato essa ci viene grandemente oscurata, dall'altro invece ci si fanno incontro in folla i fatti occulti. Se riassumiamo quanto oggi abbiamo esposto, potremo su tale fondamento porci il problema nel modo in cui lo si può porre in occultismo, vale a dire: qual è il senso della vita e dell'esistenza e in particolare quello della vita e dell'esistenza umana?

II

Copenhagen, 24 maggio 1912

Sarebbe grave errore il credere che il problema del senso della vita e dell'esistenza si possa porre così, semplicemente, formulandolo in questi termini: qual è il senso della vita e dell'esistenza? e che poi qualcuno possa dare una semplice risposta con due parole, dicendo: questo o quest'altro è il senso della vita e dell'esistenza. In tal modo non si potrebbe mai avere la sensazione, non si potrebbe mai formare la rappresentazione, il concetto della grandiosità, dell'imponenza, della poderosità che si cela dietro a questo problema.

Naturalmente si potrebbe dare anche una risposta teorica, e col vostro sentimento avrete modo di sperimentare, grazie a quel che avrò da dire, la inappagante insufficienza di una simile risposta. Si potrebbe dire che il succo della vita consiste propriamente nel fatto che le entità spirituali, che noi riguardiamo come entità divine, fanno poco alla volta arrivare l'uomo a cooperare all'evoluzione dell'esistenza; così l'uomo al principio della sua evoluzione sarebbe imperfetto, non potrebbe collaborare a tutto l'edificio dell'universo, ma nel corso dell'evoluzione sarebbe a poco a poco sempre più spinto a cooperarvi.

Questa sarebbe una risposta teorica, astratta, generica che ci direbbe straordinariamente poco. Noi dobbiamo invece, anche solo per avere un'ombra di risposta a una domanda tanto poderosa, approfondirci in certi segreti dell'esistenza e della vita. Prendiamo perciò le mosse dalle considerazioni già fatte e cerchiamo di addentrarci più profondamente nei segreti dell'esistenza. Certo, non possiamo tanto facilmente sentirci appagati quando vediamo, guardandoci attorno nel mondo, i fenomeni del nascere e del perire. Abbiamo già richiamato l'attenzione sull'enigmaticità con cui questo sorgere e perire si presentano all'anima nostra quando ce ne doman-

diamo il senso. Ma c'è una cosa che ci si presenta ancor più enigmatica.

Se studiamo più a fondo questo sorgere e perire, la cosa diviene ancora più enigmatica. Già nel sorgere vediamo allora, per così dire, qualcosa di altissimamente notevole, qualcosa di altissimamente singolare, che potrebbe produrre in noi un cattivo, un triste, un tragico umore, se l'osservassimo solo superficialmente. Se armiamo la vista con le cognizioni tratte dal mondo fisico, se volgiamo lo sguardo ai mondi degli spazi stellari, o alle profondità di qualche altra forma di vita, osserviamo che innumerevoli germi di vita sorgono, e solo pochi di essi divengono effettivamente esseri del tutto formati.

Abbiamo già rivolto lo sguardo al fatto che tutto quanto sorge va per così dire di nuovo in perdizione. Ora però c'incalza l'altro fatto che dallo sconfinato regno di incommensurabili possibilità emergono soltanto poche effettività, e che quindi già nel sorgere c'è qualcosa di enigmatico, per il motivo che quanto sembra volersi fare strada all'esistenza non può nemmeno arrivare a nascere completamente.

Consideriamo un caso concreto. Quando seminiamo un campo di frumento o di grano vediamo spuntare un gran numero di spighe. Sappiamo benissimo che da ogni singolo chicco di quelle spighe di grano può nascere a sua volta una nuova spiga. E ora domandiamoci: quanti dei chicchi che scorgiamo sul seminato raggiungono questa meta? Passiamo col pensiero in rassegna il numero infinito di chicchi che vanno per tutt'altra via da quella che conduce alla meta loro assegnata, alla meta cioè di ridiventare spighe. Qui dunque abbiamo un caso tipico per tutte le specie di germi vitali; siamo cioè costretti a dire: quello che vive attorno a noi, nasce solo a patto di sospingere, già sul nascere, nell'abisso della dispersione, della distruzione, un numero immenso di germi di vita.

Teniamo dunque fermo questo, teniamo fermo che attorno a noi, nell'ambiente nostro, ciò che esiste sorge sul sostrato

di ricche, infinitamente ricche possibilità, le quali divengono effettività nel senso ordinario della parola. Teniamo fermo che su di un tale sostrato di possibilità sorgono le effettività, e riguardiamo questo come uno dei lati dell'enigmatica esistenza quale si offre al nostro sguardo.

Adesso volgiamo l'occhio all'altro lato che pure esiste, ma che a noi si palesa soltanto in grazia del nostro approfondimento delle verità occulte. Quest'altro lato si svela all'uomo, allorché egli segue la via dell'occultismo. Talvolta, come sapete, si descrive questa via come alquanto pericolosa. E perché? Per la semplice ragione che quando vogliamo metterci sulla strada della scienza occulta, poniamo il piede in un campo che non ci è affatto lecito prendere così senz'altro, come ci si presenta.

Poniamo che un individuo percorra il sentiero occulto coi mezzi che si trovano descritti nel mio libro *L'iniziazione**, e che vada avanti tanto che dalle profondità della sua anima emerga quella che noi chiamiamo immaginazione. Noi sappiamo di quali oggetti, di quali fatti si tratti. Sono quadri, sono visioni che si presentano all'individuo come un mondo tutto nuovo, allorché egli ha posto il piede sul sentiero occulto. Quando uno calca seriamente il sentiero occulto, arriva il punto che gli si oscura tutto il mondo fisico circostante. Al posto del mondo fisico sorge un mondo di immagini fluttuanti, un mondo di fluttuanti impressioni di natura sonora, luminosa, olfattiva, gustativa. Tutto ciò irrompe e volteggia nel nostro orizzonte occulto, e noi sperimentiamo visioni che possiamo chiamare immaginative, che allora ci attorniano da tutti i lati, e che sono il mondo in cui con la nostra anima viviamo e operiamo.

Poniamo ora che un individuo si lasci andare a credere di avere davanti a sé in quel mondo di visioni, nel quale è entrato al modo descritto, una perfetta realtà; costui si troverebbe preso in un grave, molto grave errore. Qui incomincia il pericolo. Il campo delle visioni è sterminato, e non ci si oriz-

zonta in esso finché dalla immaginazione, che come per magia ci fa sorgere dinanzi un mondo di visioni, non ci si eleva alla ispirazione; questa soltanto ci dice: ti devi rivolgere a quest'unica immagine, ad essa devi dirigere il tuo sguardo occulto, e allora tu sperimenterai una verità, mentre innumerevoli altre immagini attorno a quella prima debbono svanire in un vano nulla. Quest'unica immagine emergerà allora fra le altre innumerevoli, e permarrà come una espressione della verità.

Allorché dunque ci troviamo sul sentiero esoterico, entriamo in un campo di innumerevoli possibilità di immagini e dobbiamo giungere a poter isolare, a scegliere da questo campo di infinite visioni possibili, quelle che sono l'espressione d'una effettiva realtà spirituale. Della verità non è possibile acquistare certezza per altra via da quella ora accennata; se infatti qualcuno venisse e dicesse: si entra dunque in un campo di visioni innumerevoli; quali allora sono vere, quali false? non c'è una regola per distinguere le une dalle altre?, nessun occultista potrebbe rispondere a questa domanda con la regola desiderata. Ogni occultista si troverebbe invece a dover rispondere: se vuoi imparare a distinguere, ti devi sviluppare di più. Allora in verità sorge per te anche la possibilità di rivolgere, di dirigere lo sguardo a ciò che resiste al tuo sguardo, giacché le immagini che resistono sono quelle che fanno al caso tuo, quelle invece che da te vengono cancellate sono soltanto delle false immagini.

Ora il pericolo sta nel fatto che molti si sentono straordinariamente bene e a loro agio nel mondo delle visioni, e quando hanno dinanzi a sé un tal mondo d'immagini, non si sviluppano ulteriormente, non vogliono darsi la pena di andare oltre, poiché questo mondo piace a loro moltissimo. Nella vita spirituale non si giunge alla verità se ci si abbandona così facilmente a un tale godimento, a una tale beatitudine, per così dire a un tale rimpinzarsi di visioni del mondo immaginativo. Non ci si può poi elevare alla realtà, alla verità. Bis-

ogna con tutti i mezzi a nostra disposizione sforzarci di andare oltre questo punto. Allora effettivamente la realtà spirituale emerge dall'incommensurabile possibilità di visioni.

E ora paragonate le due cose che ho descritte. Da un lato: esteriormente il mondo che produce le incalcolabili possibilità dei germi vitali, ma solo pochi ne fa giungere alla mèta; dall'altro lato: il mondo interno, al quale ci guida il sentiero della conoscenza: uno sterminato mondo di visioni paragonabili al mondo delle possibilità dei germi vitali. Poche sono tra le visioni quelle alle quali dopo tutto giungiamo, allo stesso modo che scarsa è la vita effettiva che si attua dalla moltitudine dei germi vitali. Ora questi due fatti sono nel mondo assolutamente connessi.

Seguitiamo un poco il nostro ragionamento e domandiamoci: ha ragione chi si scoraggia e si affligge perché questa nostra vita esteriore fa giungere innumerevoli germi solo a mezza strada e solo pochi ne fa arrivare alla mèta? possiamo affliggerci del fatto che nel mondo esterno ci sia una furiosa lotta per l'esistenza dalla quale solo pochi casualmente scampano? Consideriamo il tipico esempio concreto del campo seminato, del campo di frumento o di grano. Se giungessero effettivamente alla mèta tutti i chicchi di frumento che nascono, e producessero alla loro volta spighe, che ne seguirebbe? Il mondo sarebbe semplicemente impossibile, giacché gli esseri che si debbono nutrire del grano o del frumento non avrebbero alimento. Affinché quegli esseri potessero assurgere all'attuale grado di evoluzione, altri esseri dovettero rimanere al di qua della loro mèta, dovettero per così dire precipitare nell'abisso senza assurgere alla sfera della propria mèta. Ciononostante noi non abbiamo ragione di affliggerci, se non vogliamo dire che non c'importa nulla del mondo, giacché se qualche poco il mondo c'importa, se c'importa ch'esso sussista (e il mondo consta soltanto di esseri), bisogna che questi esseri possano alimentarsi. Se debbono alimentarsi, bisogna che altri esseri si sacrificino. Perciò soltanto pochi

germi vitali raggiungono effettivamente la loro mèta; gli altri debbono prendere altre strade; e bisogna che prendano altre strade perché occorre che il mondo sussista, perché solo così il mondo può venire regolato in modo realmente saggio.

Noi siamo dunque attornati da questo nostro mondo soltanto per il fatto che certi esseri si sacrificano prima di raggiungere la propria mèta. Se teniamo dietro al cammino degli esseri che si sacrificano, noi li ritroviamo negli altri esseri alla cui esistenza è subordinata la loro, negli esseri che hanno bisogno di tale sacrificio per poter esistere. Eccoci quindi ad aver afferrato, per così dire, un lembo del senso della vita apparentemente tanto enigmatica nel suo sorgere e nel suo annientarsi. Abbiamo scoperto che appunto in ciò ci si svela una saggezza regolatrice dell'esistenza, un senso dell'esistenza; la nostra vita è troppo corta quando ci lagniamo e ci affliggiamo perché tanta vita apparentemente mancata deve scomparire nell'abisso del nulla.

Ora ritorniamo al campo spirituale. Riprendiamo a considerare quello che abbiamo denominato lo sconfinato mondo delle visioni. Naturalmente dobbiamo qui intenderci su che cosa propriamente significhi questo immenso mondo delle visioni. Esso non è senz'altro falso da doverne dire: quanto in esso si dilegua è falso, e quanto da ultimo resta è giusto; no, non è falso in questo senso; un giudizio siffatto sarebbe un giudizio miope, come quello di credere che non siano germi vitali quelli che non giungono a vivere e che non siano vere e proprie immaginazioni quelle che ai nostri occhi dispaiono nell'incommensurabile. Proprio come avviene nella vita eterna, nella quale soltanto pochi esseri raggiungono la loro mèta, così anche nell'incommensurabile vita spirituale soltanto poco può entrare nel nostro orizzonte visivo. E perché?

Questa domanda ci sarà molto istruttiva. Supponiamo che l'uomo si abbandoni semplicemente all'immensa molteplicità delle visioni che irrompono in lui. Una volta aperto il mondo immaginativo, irrompono continuamente, nell'indivi-

duo in questione, visioni che vanno e vengono una dopo l'altra, che ondeggiano, avanzano e indietreggiano, compenetrandosi vicendevolmente. È del tutto impossibile preservarsi dalle immagini e dalle impressioni che ci incalzano da ogni parte nel mondo spirituale, fluttuando in ogni senso. Quando però guardiamo attentamente, troviamo in colui che così senz'altro si lascia andare a un tale mondo di visioni, qualcosa di sommaramente singolare. In primo luogo troviamo che, se questo individuo non vuole ulteriormente svilupparsi, ma vuole rimanere al mondo delle visioni, sperimenta questo o quello. Bene, diciamo, hai sperimentato qualcosa che per te è realtà, è una manifestazione del mondo spirituale. Ma notiamo molto presto che quando un altro gli comunica le sue visioni sullo stesso soggetto, se non è più avanzato del primo, queste sue visioni hanno tutt'altra figura, di modo che sullo stesso soggetto si hanno due testimonianze del tutto diverse. Ma potremo fare anche peggiori osservazioni. Noi troveremo che gli individui, i quali vogliono rimanere al loro mondo di visioni, danno essi stessi relazioni diverse in tempi diversi sullo stesso soggetto, riferendone ora in un modo ora in un altro. È peccato che di solito i visionari abbiano cattiva memoria e spesso non sappiano più ciò che hanno raccontato, che non ne siano più coscienti.

Abbiamo insomma a che fare con una strabocchevole molteplicità di fenomeni. Se ora, come uomini dotati dell'io terrestre, vogliamo rettamente giudicare di tutto quanto ci si offre nel mondo delle visioni, bisogna che noi paragoniamo tra loro un'infinità di cose. Ma non ne ricaviamo nulla. Bisogna riconoscere come regola fondamentale che certamente il mondo immaginativo è a prima vista una manifestazione dello spirituale, ma che non ha a tutta prima nessun valore come interpretazione. Si abbiano pure innumerevoli visioni; esse sono manifestazioni del mondo spirituale, ma non sono verità. Prima di accertarle come verità, occorrerebbe confrontare le diverse visioni del singolo e di diversi altri indivi-

dui. Ma non è possibile. Occorre invece innalzarsi all'ispirazione, sviluppandosi ulteriormente. Quando gli individui stanno sul gradino dell'ispirazione, le loro interpretazioni sono tutte uguali. Allora non ci sono più diversità, non c'è più nulla che si presenti all'uno diversamente da come si presenta all'altro. Allora le esperienze, in tutti coloro che hanno raggiunto lo stesso grado di evoluzione, sono effettivamente identiche.

Passiamo ora all'altra domanda, in certo modo corrispondente a quanto ci si è palesato nel mondo esterno. Il paragone viene fatto in questo caso tra i pochi germi vitali giunti alla loro mèta e i molti già calati nell'abisso dell'annientamento. Affinché possa sussistere il mondo esteriore, è necessaria questa dispersione. Ma che cosa avviene nel mondo spirituale di quelle immaginazioni e di quelle ispirazioni? Qui dobbiamo prima d'ogni altra cosa capire bene che quanto noi, dopo fatta la cernita delle visioni, abbiamo effettivamente dinanzi, ci si presenta come una realtà spirituale; sicché noi non abbiamo di fronte mere immagini le quali ci forniscono soltanto cognizioni nel senso ordinario. La cosa non è così, e che non sia così lo voglio far comprendere con un esempio molto significativo. Voglio spiegare come vadano le cose per le immagini prescelte, come già ho spiegato come esse vadano per i germi vitali, giunti alla loro mèta, rispetto alla totalità dei germi vitali in genere. Gli uni vengono utilizzati come alimento degli altri. Ma che avviene però delle visioni selezionate, di quanto vive effettivamente nell'uomo come visione?

Su di una cosa debbo qui richiamare l'attenzione. Non crediate che in chi abbia raggiunto la chiaroveggenza viva ora il mondo dello spirito, e che questo non viva invece negli altri. Non si può dire: ecco qui un chiaroveggente, ed ecco qui un altro individuo; nell'anima del chiaroveggente vive l'espressione di una realtà spirituale, nell'anima dell'altro invece no. Ciò non sarebbe giusto. Bisognerebbe dire piuttosto: ecco qui due individui: l'uno è un chiaroveggente, l'altro non lo

è. Quello che il chiaroveggente vede, vive in ambedue; nel non veggente al pari che nel veggente vivono gli stessi oggetti, gli stessi impulsi spirituali, solo che il veggente si distingue dal non veggente per il fatto che egli vede quegli impulsi, mentre l'altro non li vede. L'altro li porta ugualmente in sé, ma non li vede. Chi credesse che il veggente abbia in sé qualcosa che l'altro non ha si esporrebbe a un grave errore. Come l'esistenza di una rosa non dipende dal fatto che l'uomo la veda o no, così nell'anima del veggente come in quella del non veggente vive la realtà sebbene quest'ultimo non la veda. La differenza consiste soltanto nel fatto che appunto il primo la vede e il secondo no. Nelle anime degli uomini terreni vivono dunque tutte le cose che il veggente percepisce grazie alla sua chiaroveggenza.

E ora passiamo a un campo apparentemente del tutto diverso, ma che invece più tardi ci riconurrà a quanto già abbiamo esposto. Volgiamo per esempio lo sguardo al regno animale. Il regno animale ci attornia nelle sue varie singole forme, nelle forme dei leoni, degli orsi, dei lupi, degli agnelli, degli squali, delle balene ecc. L'uomo distingue queste specie animali col farsene concetti dall'esterno, formandosi il concetto di leone, di orso ecc. Non è però lecito scambiare il concetto che l'uomo forma con ciò che in realtà è il leone, il lupo, ecc. Nell'antroposofia parliamo delle cosiddette anime collettive o di gruppo. Tutti i leoni hanno un'anima-leone comune, tutti i lupi a loro volta un'anima-lupo comune e così via; certi filosofi teorici dicono bensì che l'elemento comune degli animali esiste solo concettualmente, speculativamente, astrattamente ma che ad esempio l'idea di «cavallo» non esiste obiettivamente nel mondo esterno. Ciò non è però esatto. Chi crede che l'idea «cavallo», cioè quel che obiettivamente vive nel mondo spirituale come anima collettiva dei cavalli, non esista come tale fuori del nostro concetto, non ha che da riflettere a quanto segue. Oltre di noi, fuori, nel mondo, ci sono per esempio esseri che chiamiamo lupi. Supponiamo ora

che il tratto animico, la caratteristica del lupo sia un fenomeno conseguente alla costituzione della materia di cui questo animale è formato. Sappiamo che la materia del corpo di un animale si cambia continuamente. Un animale accoglie materia nuova e restituisce la vecchia; per tal modo la costituzione della sua materia si cambia continuamente. Quel che però importa è il fatto che nel lupo c'è qualcosa che trasforma la materia accolta in materia di lupo. Supponiamo che mediante tutti gli accorgimenti della scienza attuale, si fosse asodato quanto tempo occorra al lupo per rinnovare tutta la sua materia. Supponiamo inoltre che codesto lupo venga rinchiuso e alimentato di carne di agnello appunto per tutto il tempo necessario per rinnovare la sua materia, che il suo corpo fisico venga pasciuto di sola carne d'agnello. Se il lupo in questione non fosse altro che la materialità fisica onde è costruito il suo corpo, esso dovrebbe di conseguenza essere divenuto un agnello. Ma voi non crederete che un lupo, per il fatto di aver divorato agnelli durante tutto quel tempo, sia potuto diventare anch'esso un agnello. Vedrete così che ai concetti che ci formiamo delle diverse specie zoologiche corrispondono realtà le quali sono qualcosa di soprasensibile di fronte a ciò che si trova fuori nel mondo sensibile.

Questo avviene di tutti gli animali. L'anima collettiva, ciò che forma il sostrato del regno animale, è ciò che rende un animale lupo, un altro agnello, uno leone, un altro tigre e così via. Ma quest'anima collettiva l'uomo la esprime nel suo concetto. I concetti che l'uomo di solito si forma appunto del regno animale, sono davvero imperfettissimi. E che siano imperfetti deriva dal fatto che l'uomo, per la sua conformazione attuale, penetra pochissimo sotto la superficie della realtà, e si arresta soltanto alla sua superficie. Se egli andasse più a fondo, nel formarsi il concetto di lupo, non avrebbe nella sua anima soltanto il concetto astratto, bensì anche il tipo animico corrispondente a questo concetto. Nel concetto verrebbe a essere trasfuso anche un contenuto ani-

mico, e l'uomo, nel formarsi il suo concetto di lupo, sperimenterebbe, proverebbe che cosa è l'essenza del lupo: sentirebbe la sanguinarietà del lupo, come pure la mansuetudine dell'agnello, e così via.

Che così oggi non avvenga, deriva dal fatto (io non mi posso esprimere che simbolicamente, giacché altrimenti si andrebbe troppo per le lunghe, e del resto i concetti corrispondenti già sono noti) che l'uomo, dopo l'influsso luciferico, venne dagli Dei escluso dal possesso della vita. Non poté mangiare dall'albero della vita. Perciò ha soltanto la conoscenza e non può rivivere in sé l'essenza effettiva, l'essenzialità della vita. Ciò gli è possibile soltanto se è un vero occultista e penetra in questo campo al modo degli occultisti, ossia coi metodi dell'iniziazione. Allora non ha soltanto il concetto astratto, ma sperimenta vivamente ciò che designiamo con le espressioni sanguinarietà del lupo, o mansuetudine dell'agnello.

Vedete bene quanto sia grande la differenza fra queste due cose! Tali concetti sono veramente impregnati dell'intima essenza, della sostanza animica del lupo e dell'agnello. L'occultista e il veggente debbono arrivare fino a tali concetti. Allorché il veggente vi si è elevato, si potrà dire: ecco, qualcosa di ciò vive ormai in lui. Ed effettivamente vive in lui un'immagine vivente di tutto il regno animale esteriore. Che fortuna, si potrebbe dire, ha l'altro individuo che non è divenuto veggente; ma ho già detto che per questo riguardo il veggente non si distingue dagli altri individui. Ciò che è nel primo è anche negli altri. La differenza consiste soltanto nel fatto che l'uno vede, mentre gli altri non vedono. Tutto il mondo del quale ho parlato è effettivamente nell'anima di ognuno; solo che l'uomo comune non lo vede. Questo è ciò che emerge dagli intimi sostrati dell'anima, che rende l'uomo interiormente irrequieto, che lo getta nel dubbio, lo spinge qua e là, determina in lui voglie e istinti in lotta o in equilibrio tra loro. Ciò che non riesce a varcare una certa soglia, che si esprime e si esplica soltanto in debolezze, esiste ugualmente, anche se

non lo si vede. Chi ha una tale disposizione d'animo è talmente una cosa sola col mondo, che questi sentimenti lo riempiono, lo impigliano nella lotta e nella vita e lo gettano in serie imbarazzanti situazioni rispetto ad esseri e ad uomini. È proprio così: e perché?

Se non fosse così, l'evoluzione della nostra Terra sarebbe sotto un certo aspetto giunta al suo termine. Il regno animale sarebbe giunto, così com'è, a una specie di fine. Non potrebbe più evolversi. Tutte le anime collettive degli animali che ci vivono intorno, non potrebbero arrivare fino alle future incarnazioni della nostra Terra e ulteriormente svilupparsi; e ciò sarebbe un fatto singolare. Le anime collettive degli animali sarebbero nella condizione (perdonatemi il paragone ma è quel che ci vuole per spiegare ciò che voglio dire) di uno stato di Amazzoni, dove a nessun maschio fosse lecito penetrare. Necessariamente un tale stato si estinguerebbe fisicamente. Non perirebbe come entità spirituale, giacché l'anima passerebbe in altri regni, ma come stato di Amazzoni gli starebbe dinanzi la fine. Parimenti lo stato delle anime collettive animali perirebbe se non esistesse altro che quello. Infatti, ciò che vive nelle anime collettive animali deve venire fecondato, e non può in nessun altro modo superare il punto critico nell'evoluzione terrestre, e raggiungere la prossima fase della Terra, lo stato di Giove, se non viene fecondato da quanto ho descritto. Perciò periscono le forme degli animali terrestri; esse si estinguono, ma le anime collettive vengono fecondate e riappariranno su Giove come plasmate per un'esistenza superiore, giungendo così alla loro ulteriore fase di esistenza.

Che cosa dunque avviene per opera dell'uomo allorché egli quaggiù riproduce le forme viventi delle anime collettive? Con ciò egli forma i germi fecondatori delle anime che altrimenti non potrebbero svilupparsi ulteriormente. Se lo teniamo presente, ci possiamo dire quanto segue: già nel concetto che l'uomo sviluppa in sé in seguito a stimolo esteriore

quando osserva il regno animale, vediamo certi impulsi interiori che sono germi fecondatori per l'anima collettiva animale. Gli impulsi che sorgono nella vita come germi fecondatori dell'anima collettiva animale, sorgono in seguito a uno stimolo esteriore. Ma non per esteriore stimolo sorgono le visioni del veggente e neppure quelle che vengono prescelte come visioni reali, obiettive. Esse esistono soltanto nel mondo spirituale e vivono nelle anime degli uomini.

Guardatevi bene dal credere che, quando numerosi chicchi di frumento si disperdono, mentre soltanto pochi possono tornare a formare una spiga, non avvenga nulla nel mondo spirituale. Mentre i chicchi vengono mangiati, passa negli uomini l'elemento spirituale connesso coi chicchi di grano. Ciò si mostra allo sguardo chiaroveggente che osserva il mare, ove sono contenuti tanti e tanti embrioni di pesci, e che considera quanto pochi se ne sviluppino compiutamente. Quelli che si sviluppano compiutamente fino a divenir pesci, mostrano nel loro interno delle fiammelle; quelli invece che non si sviluppano fisicamente, che fisicamente calano nell'abisso, sprigionano potenti forme di fiammante luce; in essi l'elemento spirituale è tanto più importante.

Lo stesso si nota nei chicchi di grano che vengono mangiati. L'elemento materiale viene mangiato. Mentre esso viene disfatto, si sprigiona da questi chicchi di grano non giunti alla loro mèta una forza spirituale che riempie l'ambiente. Il chiaroveggente lo può osservare in un uomo che mangia riso o simili. Mentre costui ingerisce l'alimento materiale e si congiunge con esso, si sprigionano le correnti di forze spirituali che erano collegate coi chicchi del cereale.

Tutto ciò è per l'occhio occulto tutt'altro che una cosa semplice; tanto meno, specialmente, se l'alimento non è un vegetale. Ma in ciò non voglio addentrarmi oggi, perché l'antroposofia non deve essere una propaganda per nulla, e quindi neppure per il vegetarianismo.

Gli esseri spirituali, dunque, cercano di ricongiungersi. Tutto ciò che apparentemente va in rovina, cede all'ambiente l'elemento spirituale. Questo elemento spirituale che viene ceduto all'ambiente si riunisce di fatto con ciò che vive dentro l'uomo (quando questi diviene veggente o anche se non lo diviene), nel suo mondo di visioni, e le visioni prescelte secondo l'ispirazione fecondano lo spirituale dei germi vitali non giunti alla mèta e lo portano avanti nell'evoluzione.

Per tal modo il nostro interno, grazie a ciò che sviluppa in sé, è in continua relazione col mondo esterno. Questo mondo esterno sarebbe abbandonato alla distruzione, non potrebbe ulteriormente evolversi, se noi non gli fornissimo i germi fecondati. Anche di fuori, nel mondo esterno, c'è una spiritualità; ma una spiritualità, diciamo così, dimezzata. Affinché questa spiritualità esterna germogli, deve andarle incontro l'altra spiritualità che vive in noi. Ciò che vive in noi non è affatto una semplice rappresentazione astratta, bensì un elemento intimamente connesso coi fatti esterni. Esso si congiunge con ciò che è fuori di noi e procede oltre nell'evoluzione, come si congiungono due poli nel magnetismo o nell'elettricità affinché qualcosa si determini. Così devono congiungersi l'elemento che si forma dentro di noi nel mondo delle visioni, con quello che fuori di noi si sprigiona da ciò che apparentemente è andato in rovina. Enigmi stupendi, i quali però a poco a poco si rischiarano, e ci mostrano come interno ed esterno siano coordinati.

E ora diamo un'occhiata a quanto fuori ci attornia e alle visioni che abbiamo prescelte, che abbiamo vagliate tra le incommensurabili possibilità di visioni. Quel che noi così eleviamo al grado di visione valida, serve alla nostra evoluzione interna. E quel che si sommerge, se scorriamo con l'occhio tutto lo sconfinato campo della vita immaginativa, le forme che in essa a una a una si dileguano, non precipitano nel nulla, bensì si immergono nel mondo esteriore e lo fecondano. Quelle tra le visioni che abbiamo prescelto servono a un'ul-

teriore nostra evoluzione. Le altre ci abbandonano e vanno a riunirsi con quanto ci circonda, con la vita non giunta alla mèta.

Come l'essere vivente deve accogliere in sé quanto non ha raggiunto la vita, così noi dobbiamo accogliere ciò che non cediamo al mondo esterno per la sua fecondazione. Ogni cosa ha il suo scopo. Tutto ciò che di continuo sorge spiritualmente nel mondo dovrebbe perire, se noi non lasciassimo cadere le nostre visioni, scegliendo per noi soltanto quelle che risultano dall'ispirazione.

Ora eccoci al secondo punto, ai pericoli della vita visionaria. Che cosa fa chi designa senz'altro come verità tutte le sue innumerevoli e svariatissime visioni, chi non fa la cernita di ciò che per lui è giusto e non riduce il troppo gran numero delle sue visioni? che fa costui? Fa spiritualmente lo stesso di quel che farebbe un uomo (e trasferendo la cosa nel campo fisico se ne vede subito l'effetto) il quale si trovasse dinanzi a un seminato e non ne utilizzasse una gran parte come alimento, ma destinasse tutti i chicchi di nuovo alla semina. Non passerebbe gran tempo, e la terra non basterebbe più a portare tutto il grano. La cosa quindi non potrebbe procedere in tal modo, perché ogni altra cosa perirebbe, non avrebbe più alimento. Lo stesso avviene dell'uomo il quale riguarda tutto come verità, il quale non sopprime nessuna delle sue visioni, ma tutte le conserva dentro di sé. Dentro di sé egli agisce come se raccogliesse tutti i chicchi di grano e li adoperasse tutti per la semina. Come il mondo ben presto riboccherebbe di campi di grano e di chicchi di frumento, così si rimpinzerebbe di visioni l'individuo che non operasse fra esse una cernita.

Ho descritto l'ambiente fisico e lo spirituale, gli animali e i concetti che di essi l'uomo si forma. Ma ho anche indicato come l'uomo abbia da conferire uno scopo alle sue visioni e come occorra che questo mondo visionario si colleghi col mondo esteriore, affinché l'evoluzione possa progredire. Ma

come va la cosa quando noi consideriamo l'uomo? Egli sta dinanzi a un animale, ne considera l'anima collettiva e dice: lupo; cioè si forma il concetto di lupo, e col dire lupo si schiude in lui l'immagine della quale il non veggente riceve consapevolmente non la sostanza animica, bensì soltanto il concetto logico. Ciò che vive in questo elemento sostanziale animico si collega con l'anima collettiva e la feconda quando l'uomo pronuncia il nome lupo. Se egli non ne pronunciasse il nome, il regno animale come tale si estinguerebbe. E lo stesso vale per il regno vegetale.

Quello che ho descritto dell'uomo vale soltanto per l'uomo; non vale per gli animali, e nemmeno per le gerarchie celesti. Queste hanno tutt'altro compito. L'uomo soltanto esiste per contrapporre la sua natura al mondo esteriore, affinché sorgano germi fecondatori che si esprimono nel nome. Con ciò è stata riposta nell'interiorità dell'uomo la possibilità che l'evoluzione proceda ulteriormente.

Ora torniamo al punto di partenza. Geova fu interrogato dagli Angeli suoi ministri perché mai volesse ad ogni costo creare l'uomo; gli Angeli non potevano darsene ragione. Allora Geova radunò gli animali e le piante e domandò agli Angeli quali fossero i nomi di tali esseri. Ma essi non li sapevano. Essi hanno altri compiti da assolvere che non quello della fecondazione delle anime collettive animali. L'uomo poté invece pronunciare quei nomi. Con ciò Geova mostrò che gli occorreva l'uomo, perché altrimenti la creazione sarebbe perita. Nell'uomo si evolve ciò che è giunto al suo termine e ha bisogno di essere ravvivato per far procedere l'evoluzione. Perciò fu necessario che l'uomo si aggiungesse alla creazione, e che potessero nascere i germi fecondatori che si esprimono nei nomi.

Vediamo così che noi, con la nostra vita, siamo tutt'altro che superflui per la creazione. Se fosse soppresso l'uomo, non potrebbero procedere nell'evoluzione i regni inferiori. Essi subirebbero il destino cui soggiacerebbe un mondo vegetale

che non fosse fecondato. Unicamente per il fatto che l'uomo è stato posto entro la vita della Terra, si è gettato il ponte fra il mondo passato e il mondo avvenire, e l'uomo stesso prende per sé, per la propria evoluzione, ciò che nell'infinito numero di esseri vive come nome; ascendendo egli stesso, effettua il progresso di tutta l'evoluzione.

Ecco data, e non in modo semplice ed astratto, una risposta alla domanda: qual è il senso della vita? In sostanza nella nostra risposta si trova implicita anche la risposta che abbiamo chiamata astratta. L'uomo è divenuto un cooperatore degli esseri spirituali, è divenuto tale in virtù di tutta la sua natura. Bisogna che egli ci sia; senza di lui non potrebbe esserci la creazione. Sicché l'uomo che è conscio d'essere nell'ingranaggio della creazione, sente se stesso partecipe del lavoro delle gerarchie divino-spirituali.

Ora egli sa pure perché conduce in se stesso una tal vita, perché c'è fuori di lui il mondo del sole, delle nubi, dei regni naturali con tutto quanto di spirituale e di animico vi è connesso; l'uomo sa che questi due mondi sono coordinati, e che l'evoluzione procede con l'agire e reagire reciproco di entrambi. Di fuori si estende nello spazio il mondo incommensurabile. Dentro di noi c'è il nostro mondo animico. Noi non avvertiamo che quanto vive in noi irradia fuori di noi e si unisce con ciò che vive all'esterno: noi non avvertiamo che il teatro, la scena di questa unione siamo noi. Ciò che è in noi è per così dire uno dei poli, e ciò che è nel mondo di fuori è l'altro polo; questi due poli bisogna che si congiungano per la continuazione dell'evoluzione del mondo. La nostra ragion d'essere, la ragion d'essere dell'uomo sta nel suo contributo all'evoluzione.

La coscienza normale non sa gran che di queste cose. Ma col progredire della coscienza si diventa sempre più consci che in noi è il luogo ove il polo nord e il polo sud del mondo, se mi è consentito usare questa similitudine, si scambiano le loro opposte forze, si ricongiungono, sì da far progredire l'e-

voluzione. Grazie alla scienza occulta impariamo che noi siamo la scena dove le forze si bilanciano. Sentiamo che in noi vive come in un centro il mondo divino-spirituale, che ivi esso si collega col mondo esteriore e che i due reciprocamente si fecondano.

Quando ci sentiamo in tal modo la scena di questi eventi, e sappiamo di aver anche noi la nostra parte in tutto ciò, allora assumiamo il nostro giusto posto nell'andamento della vita, comprendiamo tutto il senso della vita, riconosciamo che quanto a tutta prima è per noi inconscio ci diverrà sempre più noto, man mano che ci approfondiamo nell'antroposofia. Su ciò riposa l'evoluzione delle più alte forze spirituali. Mentre alla coscienza normale manca la consapevolezza che qualcosa entro l'uomo lo congiunge a qualcosa che esiste fuori di lui, è dato invece alla coscienza occulta il contemplarlo. La coscienza occulta sviluppa realmente ciò che è attinente al mondo esteriore. Perciò è necessario che si determini un certo stato di maturità e che quel che è dentro non si mescoli alla rinfusa con quel che è fuori. Non appena noi siamo infatti ascisi a una coscienza superiore, quel che vive in noi è una realtà. Parvenza è solo fin tanto che si vive nella coscienza ordinaria normale.

Noi diverremo partecipi del divino-spirituale. Ma perché ne diverremo partecipi? ha poi il tutto una ragione d'essere, se noi non siamo che una specie di apparecchio per l'equilibrio di forze contrapposte? non potrebbero queste forze equilibrarsi anche senza di noi? Una semplicissima riflessione ci mostra come stia la cosa. Supponiamo di avere una massa di forze, di cui una parte vive dentro, una fuori; che le due parti si trovino l'una di contro all'altra, è un fatto che si è effettuato senza di noi. Dapprima sono separate; ma dipende da noi che esse possano riunirsi. Noi le ricongiungiamo dentro di noi. Questo è un pensiero che suscita in noi i più profondi misteri se ci riflettiamo in modo giusto. Gli Dei ci pongono davanti il mondo in forma di dualità; di fuori la realtà obiet-

tiva; nel nostro interno la vita dell'anima. Noi chiudiamo per così dire il circuito, e mettiamo in contatto i due poli. Questo avviene in noi, avviene sul teatro della nostra coscienza.

Qui si esplica quella che per noi è la libertà. Grazie ad essa diventiamo esseri autonomi. Nell'intero edificio cosmico non dobbiamo vedere soltanto un teatro, bensì anche un campo di collaborazione. Con ciò naturalmente viene suscitato un pensiero che il mondo non capisce con molta facilità, neanche se gli vien presentato filosoficamente. Anni fa io tentai di farlo nel mio saggio *Verità e scienza**, mostrando come prima si presenti a noi l'attività sensoria e poi il mondo interiore, e come sia necessaria la loro coesistenza, la loro cooperazione. Là il pensiero è trattato filosoficamente. Allora non cercavo ancora di accennare ai misteri occulti che stanno nello sfondo di tale pensiero; ma il mondo non ha capito questo lato filosofico.

Dobbiamo cercar di comprendere il senso della vita, il quale ci fa presentire che noi siamo avviati a portare la nostra cooperazione nell'evoluzione del cosmo. Il contenuto del mondo è diviso in due campi contrapposti e noi siamo messi fra i due per ricongiungerli. Ma non dobbiamo figurarci che tale lavoro sia ristretto in limiti angusti. C'è un bello spirito in Germania che scrive molto nei periodici tedeschi. Di recente scrisse in un giornale che « per l'evoluzione del mondo sarebbe necessario che l'uomo rimanesse per sempre al punto di non poter risolvere gli ordinari enigmi dell'universo, e che non sarebbe giusto che l'uomo giungesse a interpretarli intellettualmente, a risolverli, giacché, quando l'uomo avesse risolto gli enigmi dell'intelletto, non ci sarebbe altro da fare per lui. Perciò occorre che noi restiamo sempre in dubbio sugli enigmi dell'intelletto e che facciamo sempre cose imperfette ». Questo scrittore non ha evidentemente il minimo sospetto che quando la coscienza normale è giunta al suo termine, la coscienza stessa, in genere, va ancora oltre, e interviene allora una nuova polarità, la quale presenta un nuo-

vo compito e deve a sua volta venire sintetizzata. Per quanto tempo durerà questo lavoro di riunire gli opposti? Fin tanto che l'uomo sia di fatto arrivato a riprodurre, a ripetere nella propria la coscienza divina.

E ora che ci siamo fatti un'idea della smisurata grandezza del problema, possiamo elevarci fino alla risposta teorica, ora che sappiamo che in noi si schiudono alla vita i germi fecondatori per un mondo spirituale il quale senza di noi non può progredire. Vediamo come stia il problema in merito al senso della vita, giacché ora lavoriamo su base ben ampia. Ora è il caso di doverci dire: un tempo c'era nell'evoluzione la coscienza divina. C'era nella sua incommensurabilità: la troviamo all'inizio dell'esistenza. La coscienza divina crea per prima cosa delle riproduzioni di se stessa. Che cosa distingue queste riproduzioni dalla divina coscienza? Il fatto di essere molte, mentre la coscienza divina è una sola. Inoltre il fatto di essere vuote, mentre la coscienza divina è piena, ricolma di contenuto; di modo che le riproduzioni in primo luogo si mostrano come molteplicità e in secondo luogo anche vuote come vuoto avevamo noi l'io di fronte al divino io ricolmo di tutto un universo. Questo vuoto io diviene però il teatro ove continuamente vengono messi in contatto i divini contenuti, ripartiti in due campi contrapposti. E la vuota coscienza, creando di continuo pareggio tra le varie coppie di opposti, si riempie sempre più di ciò che inizialmente era nella coscienza divina. L'evoluzione progredisce dunque per il fatto che la coscienza del singolo si riempie di ciò che costituiva in origine il contenuto della coscienza divina. Ciò si attua mercé continue sintesi nella individualità.

Ha bisogno di ciò la coscienza divina per la propria evoluzione? domandano coloro che non arrivano a capire pienamente il senso della vita. Ha bisogno di ciò la coscienza divina per la propria perfezione, per la propria evoluzione? No, la coscienza divina non ne ha bisogno. Tutto essa ha in se stessa. Ma la coscienza divina non è egoista: largisce a un

numero incommensurabilmente grande di esseri lo stesso contenuto che essa possiede. In cambio però gli esseri debbono prima acquistare il tutto in modo da accogliere nel proprio interno la coscienza divina, per cui questa venga ad essere moltiplicata. Nel molteplice appare allora ciò che una volta, al principio dell'evoluzione cosmica, era nell'Uno, e che in seguito si differenzia man mano che il divino lo pervade.

Come questa evoluzione è qui delineata, fu in sostanza sempre così per l'uomo. Fu così durante lo stato di Saturno, fu simile durante lo stato solare e lunare. Dello stato presente, terrestre, abbiamo oggi chiaramente parlato. Su Saturno questo processo evolutivo pone la sua prima base, il primo rudimento nel corpo fisico, ed esternamente a questo fa opera di fecondazione; sul Sole pone il rudimento del corpo eterico e così via. Il processo è lo stesso, solo che diviene sempre più spirituale, e sempre più esiguo è ciò che come residuo esteriore resta ancora da essere fecondato. Con l'ulteriore evolversi degli uomini aumenta sempre più il contenuto della vita e diminuisce sempre più ciò che ne resta fuori e che ha da essere ancora fecondato. Perciò l'uomo alla fine avrà nel proprio interno in proporzioni sempre maggiori ciò che prima era fuori. Il mondo esterno diventerà il suo interno. L'interiorizzazione è l'altro aspetto dell'evoluzione progressiva.

Ricongiunzione del divino con l'esteriorità, interiorizzazione dell'esteriorità, ecco i due termini verso i quali si volgono gli uomini nel progresso evolutivo. Essi vanno diventando sempre più simili al divino e saranno da ultimo sempre più interiorizzati. Nello stato planetario di Vulcano tutto sarà fecondato, tutto l'esteriore sarà divenuto interiore. Divinizzazione è interiorizzazione. Essenza interiore è essenza divina. Questo è lo scopo e il senso della vita.

Ma comprenderemo la cosa solo se non ce ne faremo un'idea che si regga soltanto su concetti astratti, generici, bensì se entreremo realmente fin nei singoli particolari. L'uomo deve penetrare a fondo nei fatti e spingersi talmente nei par-

ticolari, che, quando egli formerà i nomi degli animali e delle piante, sorgerà nel suo interno qualcosa che colleghi ciò che è nella parola con ciò che è il sostrato fondamentale dei germi degli animali e delle piante e che prosegue poi la sua vita nel mondo spirituale. Perché l'evoluzione si avvii al meglio, ci vuole ormai la concezione del mondo antroposofica, giacché che cosa ha fatto il darwinismo in fondo su questa via? Esso parla di lotta per l'esistenza, ma non tiene conto del fatto che anche ciò che in questa lotta viene sopraffatto e soccombe, soggiace a un processo evolutivo. Il darwinista vede soltanto esseri che raggiungono la mèta ed altri esseri che soccombono. Da questi ultimi sgorga però la spiritualità, sicché non soltanto ciò che è vittorioso nella lotta fisica si evolve. Ciò che apparentemente soccombe, compie anch'esso la sua evoluzione nel mondo spirituale, e questo è l'importante.

Così penetriamo nel senso della vita. Nulla perisce, nemmeno il vinto, neanche ciò che viene mangiato, bensì riceve spirituale fecondazione e rigermoglia spiritualmente. Molto nel complesso dell'evoluzione terrestre e umana è sparito senza che l'uomo potesse impedirlo. Prendiamo tutto il periodo evolutivo precristiano. Noi sappiamo come era il periodo precristiano. L'uomo in origine è uscito dal mondo spirituale; e a poco a poco è disceso nel mondo fisico sensibile. Ciò che in origine era da lui posseduto e in lui viveva, si è dileguato al modo stesso che si son dileguati, che sono spariti, i germi vitali non giunti alla loro mèta. Dal ceppo dell'evoluzione umana vediamo staccarsi e soccombere un numero incalcolabile di germogli. Ma mentre un numero incalcolabile soccombe nell'evoluzione esteriore della civiltà umana, della vita umana, nelle sfere superiori si va evolvendo l'impulso del Cristo. Come nell'uomo si sviluppa il germe fecondatore per il suo ambiente, così la forza-Cristo si sviluppa in cambio di ciò che nell'uomo apparentemente soccombe. Avviene allora il mistero del Golgota: ecco la fecondazione di ciò che ha dovuto soccombere; è una fecondazione operata dall'alto

verso il basso. In effetti qui, per ciò che apparentemente si è staccato dal divino ed è precipitato nel baratro, si ha un cambiamento. Interviene la forza-Cristo e lo feconda. Dal mistero del Golgota in poi vediamo nell'ulteriore decorso dell'evoluzione terrestre un rifiorimento e un nuovo progresso mercé la fecondazione ricevuta dalla forza del Cristo.

In tal modo anche nel più grande evento della fase evolutiva presente della Terra si verifica quanto abbiamo appreso circa la polarità. Risputano ora nell'epoca nostra i germi di civiltà non sviluppatasi nell'epoca dell'antica civiltà egizia, giacché sono rimasti nell'organismo della Terra in evoluzione. La forza del Cristo vi è penetrata, li ha fecondati, e per questa fecondazione è avvenuta la ripetizione della civiltà egizio-caldaica nella nostra epoca. Nella civiltà che seguirà alla nostra riemergerà, fecondata dal Cristo, la civiltà paleopersiana. Nel settimo periodo riemergerà in nuova forma la civiltà paleo-indiana, l'alta spirituale civiltà derivata dai santi Risci, e sarà allora fecondata dal Cristo.

Così anche in questa progressiva evoluzione vediamo come ciò che abbiamo imparato a conoscere nell'uomo possa divenire una cooperazione di fattori, interno ed esterno, animico e fisico, che si fecondano a vicenda. Così in alto e in basso avviene la fecondazione per opera del Cristo. In basso la progressiva civiltà terrena; in alto, e dall'alto discende col mistero del Golgota, l'impulso Cristo.

Ora riconosciamo, comprendiamo anche il senso dello sperimentare il Cristo. La Terra deve partecipare, sperimentandoli, ai misteri cosmici, come il singolo uomo deve partecipare, sperimentandoli, ai misteri divini. Per questo venne posta nell'uomo, come nella Terra, la polarità.

Si sono così sviluppati come due poli opposti la Terra e anche ciò che sta al di sopra, ciò che si è unito alla Terra mediante il mistero del Golgota. Il Cristo e la Terra si appartengono. Perché potessero congiungersi, dovettero prima svilupparsi come polarità, separati l'una dall'altro. Così vedea-

mo che, affinché le cose in genere si estrinsechino nella realtà, è necessario che si differenzino in polarità, e che le polarità poi si ricongiungano per l'avanzamento, per il progresso della vita. Questo è il senso della vita. Se consideriamo così il fatto nel suo complesso, nel suo insieme, sentiamo di essere parte integrante del mondo, sentiamo che il mondo senza di noi, in sostanza, non sarebbe niente.

Un mistico profondo come Angelo Silesio* enunciò il notevole aforismo che a tutta prima potrebbe sconcertare la gente: « Io so che senza me nessun dio può vivere; se io sparisco egli deve di necessità esalare lo spirito ». I cattolici possono scagliare fulmini contro un tale aforismo; ma con ciò mostrano di non tener conto nemmeno del fatto storico, cioè che Angelo Silesio già prima di esser diventato cattolico, per porsi a parer suo interamente sul terreno del cristianesimo, era un uomo di tutta pietà, pur formulando un tale aforismo. Chi conosce Angelo Silesio non ammetterà che questo aforismo derivi da ateismo. Ciò che è nel mondo si scinde e si contrappone come coppia di poli nelle sue due parti, poli che non possono ricongiungersi, se si immagina l'uomo tolto di mezzo. L'uomo sorge fra i due poli e appartiene loro. Quando l'uomo pensa, pensa in lui il mondo; egli, l'uomo, è il teatro, egli non fa che ricongiungere, raccogliere i pensieri. E lo stesso avviene quando l'uomo sente o vuole.

Ora possiamo spingere lo sguardo nelle lontananze spaziali e dire: il divino riempie lo spazio e il divino si deve ricongiungere col germe terrestre. In me è il senso della vita, può dire l'uomo. Gli Dei si sono proposti degli scopi, ma si son scelti anche il teatro, la scena ove tali scopi debbono essere raggiunti, e questa scena, questo teatro, è l'anima umana. Perciò, solo che l'anima umana riguardi abbastanza profondamente in se stessa e non voglia sciogliere soltanto gli enigmi del firmamento, troverà qualcosa nel suo interno ove gli Dei compiono le loro gesta, a cui l'uomo partecipa. Questo si cerca di esprimere nelle parole del mio mistero drammatico *La prova dell'anima**. Vi si cerca

di esprimere come gli Dei operino nell'interiorità umana, e come il perché del mondo viva nell'anima umana. Che cosa costituisce il senso della vita? Che nell'uomo stesso questo senso abbia vita.

*«Nel tuo pensare vivono pensieri cosmici,
nel tuo sentire tessono virtù cosmiche,
nel tuo volere agiscono esseri cosmici.
Perditi entro pensieri cosmici,
sperimentati attraverso virtù cosmiche,
creati da esseri di volontà.
Non finire nelle lontananze dell'universo,
nel gioco sognante del pensiero...
Comincia nelle vastità dello spirito
e termina entro gli abissi della tua anima.
Così trovi gli ideali degli dèi,
riconoscendo te entro te stesso»*.*

Quando si vuol dire una cosa vera, e non una cosa semplicemente inventata, occorre sempre trarla dagli arcani dell'occultismo. Ciò è di straordinaria importanza. Quindi non si possono pensare le parole che vengono adoperate nelle opere di occultismo, non importa se in prosa o in poesia, nello stesso stile delle altre opere esteriori. Le opere che realmente hanno la loro origine dalla verità del cosmo e dai suoi segreti, sorgono in modo che l'anima fa parlare davvero in sé pensieri cosmici, si fa davvero accendere da sentimenti cosmici, e non dai suoi personali, e si è davvero materiata di esseri di volontà.

Appartiene alla missione del movimento antroposofico imparare a distinguere fra ciò che scaturisce dai misteri cosmici, e ciò che l'arbitrio della fantasia umana ha inventato. Ogni giorno più l'evoluzione della civiltà si andrà elevando così che, in luogo dell'arbitraria invenzione, subentrerà quan-

to vive nell'interno dell'anima umana, così da costituire un termine della polarità di cui l'altro termine è lo spirito. Le cose che vengono così formate sono alla loro volta germi di nuova fecondazione, i quali si congiungono con lo spirito. Esse esistono per qualcosa nel processo cosmico, e questo ci dà un ben altro senso di responsabilità circa le cose che facciamo noi stessi, quando sappiamo che ciò che facciamo è germe fecondo e non germe sterile che si disperde. Ma bisogna che questi germi noi li facciamo sorgere dalle profondità dell'anima del mondo.

Ora mi potete domandare: ma come ci si arriva? Con la pazienza, con l'estinguere sempre più in noi qualsiasi specie di ambizione. L'ambizione personale ci induce sempre a produrre solo ciò che è esclusivamente personale, senza lasciarci udire la voce di ciò che è espressione del divino in noi. Da che cosa possiamo sapere che il divino parla in noi? Dall'estinguere tutto ciò che viene soltanto da noi, e prima di ogni altra cosa qualunque ambizione. Un tale contegno determina in noi la dovuta polarità e genera nell'anima germi realmente fecondatori. L'impazienza è la guida peggiore nella vita, è la rovina del mondo. Se si riesce a vincerla, si vedrà che, come è stato spiegato, il senso della vita viene adempiuto nel modo indicato mediante il fecondamento dell'esteriore con l'interiore. Ma si vedrà anche che, se il nostro interno non è in regola, noi emettiamo nel mondo germi fecondatori anormali; e quale ne sarà la conseguenza? La conseguenza ne sarà che il mondo verrà popolato di anomalie, di forme degeneri. La presente nostra civiltà ne è ben ricca. In tutti i nostri paesi si scrive a tutto vapore; già un celebre scrittore nel secolo XVIII* aveva detto: un solo paese produce oggi il quintuplo di libri di cui la Terra abbisogna per il proprio benessere. E oggi il fenomeno è molto peggiorato. Queste son cose che avviluppano la nostra civiltà, la nostra atmosfera con esseri spirituali i quali non sono atti a vivere, e che non nascerebbero e non dovrebbero nascere se gli uomini avessero la debita

pazienza. Come un polo di nuovo genere sorgerà nell'anima dell'uomo anche la pazienza; allora l'anima umana non si spremerà più unicamente a sfogare l'ambizione e l'egoismo che sono in lei.

Questa non vuol essere una predica; è la semplice esposizione della realtà dei fatti. È un fatto che mercé l'attività ambiziosa si producono nell'anima nostra quei germi di fecondazione da cui nascono nel mondo spirituale esseri degenerati. Ricacciarli indietro e a poco a poco anche trasformarli, è compito fecondo di un lontano avvenire. La missione dell'antroposofia è adempire questo compito; ragion d'essere della vita è che la filosofia antroposofica penetri per tal via nella spiegazione generale della vita, cosicché dappertutto ci si presenti nella vita il suo senso, dappertutto nella vita ogni cosa ci si riveli preguata di significato.

L'occultismo vuole insegnare agli uomini che essi si trovano nel bel mezzo di questo senso della vita, sicché effettivamente possiamo dire:

*«Nel tuo pensare vivono pensieri cosmici,
nel tuo sentire tessono virtù cosmiche,
nel tuo volere agiscono esseri cosmici.
Perditi entro pensieri cosmici,
sperimentati attraverso virtù cosmiche,
creati da esseri di volontà.
Non finire nelle lontananze dell'universo,
nel gioco sognante del pensiero...
Comincia nelle vastità dello spirito
e termina entro gli abissi della tua anima.
Così trovi gli ideali degli dèi,
riconoscendo te entro te stesso».*

Questo è il senso della vita quale l'uomo per il momento ha bisogno di comprenderlo. Cerchiamo di comprenderlo be-

ne, di farlo diventare cosa nostra, di farlo agire nella nostra anima. Per ragioni di tempo si è dovuto restringere la trattazione e darne solo un accenno, ma va riguardato come polarità anche il fatto che questo breve spunto è da elaborarsi ulteriormente con la meditazione; mercé questa ulteriore elaborazione tutta la nostra collaborazione acquisterà senso, significato e contenuto, tanto che le anime nostre si congiungeranno accordandosi l'una all'altra. Questa è la natura, l'essenza del vero amore. È anche un pareggio di polarità. Là dove pensieri antroposofici debbono aprirsi la via alle anime, bisogna che essi stimolino l'altro polo e con esso si equilibrino, e questo può agire come una spirituale armonia delle sfere. Quando in tal modo agiamo con armonia nel mondo spirituale, allora, se siamo realmente nella vita antroposofica, in essa ci troveremo anche realmente riuniti. In tal modo, uniti da spirito d'amore, dall'elemento infocato che abbiamo in noi, contribuiremo al mutuo scambio di contenuti spirituali; così per quest'amore noi saremo sempre più incitati allo sforzo e allo strenuo lavoro antroposofico, e l'antroposofia diffonderà sempre più questo amore stimolatore delle più intime fibre dell'anima umana. Allora questo amore si propagerà nella vita. Allora, pure essendo costretti a vivere spazialmente divisi, questo amore continuerà a tenerci uniti, anche per tutto il tempo in cui nel mondo fisico saremo lontani.

Restiamo dunque uniti, e riguardiamo come la migliore opportunità che ci sia stata data, per rimaner sempre uniti col meglio che abbiamo nella nostra anima, il fatto di avere con le nostre migliori capacità spirituali spiccato il volo insieme verso altezze divinamente spirituali. E allora anche oltre, miei cari amici, anche oltre cerchiamo di rimanere uniti.

LE SORGENTI DELLA MORALITÀ'

I

Norrköping, 28 maggio 1912

Ci viene spesso mosso il rimprovero di occuparci di cose riguardanti lontane evoluzioni cosmiche nel loro rapporto con l'uomo, oppure di innalzarci verso i mondi spirituali per osservare gli avvenimenti di un remoto passato o gli orizzonti di un ignoto futuro, mentre si trascura l'argomento più propriamente umano, quello dell'etica, della morale umana.

Al rimprovero che ci viene spesso fatto di trattare questo importantissimo argomento della vita animica e sociale meno dell'altro pur tanto lontano, è giusto rispondere che questo campo, il campo della morale umana, deve essere per noi assolutamente il più importante. Però, ciò che deve esser detto di fronte ad un simile rimprovero è che, proprio quando sentiamo profondamente in noi l'importanza della vita antroposofica e del suo atteggiamento interiore, dobbiamo avvicinarci a questo argomento soltanto con sacro timore, così da essere pienamente coscienti che esso, se è considerato nel senso giusto, tocca talmente da vicino l'uomo che più non sarebbe possibile, ed esige perciò la più nobile e seria preparazione.

L'obiezione che ci viene fatta potrebbe essere così espressa: a quale scopo fare lunghe considerazioni sull'universo? perché tanti racconti sulle molteplici incarnazioni dei vari esseri, sui loro complicati rapporti karmici, se la cosa più importante di tutta la vita può venir racchiusa nella semplice esortazione: « Figliuoli, amatevi l'un l'altro! » ripetuta instancabilmente ai suoi discepoli da un saggio, giunto all'apice della sua lunga vita di saggezza, già così infermo e stanco da aver bisogno di farsi trasportare da un luogo all'altro?

Spesso abbiamo fatto notare che nel detto « Figliuoli, amatevi » l'apostolo Giovanni, il vegliardo evangelista, concentrava l'essenza della più profonda morale umana. Perciò sembra giusta la domanda: a che scopo tutto il resto? perché tante complicazioni se ogni bene, se ogni alto ideale morale può venir riassunto in forma così semplice, come nel detto dell'evangelista Giovanni?

Se, dal fatto esposto così, si volesse dedurre che per amarsi sia sufficiente sapere di doversi amare, si dimenticherebbe che quelle parole furono dette da chi era giunto al culmine di una lunga esistenza dedicata alla scrittura del più profondo e significativo Vangelo, e che egli si permise di usarle soltanto allorché la sua ricca e intensa vita, piena dei più grandiosi e potenti risultati, era ormai giunta al suo termine. Chi ha dietro di sé una vita come quella dell'evangelista Giovanni può ben permettersi di riassumere in quelle poche semplici parole l'immenso sentimento che l'anima prova leggendo le sublimi verità del suo Vangelo. Esse racchiudono la quintessenza della sua saggezza che, dalle imperscrutabili profondità della sua anima, si riversa nel profondo di altri cuori e di altre anime. Chi però non è nella medesima condizione, deve prima compenetrarsi della saggezza dei misteri dell'universo per conquistare il diritto di esprimere in forma così semplice le più eccelse verità morali.

Proprio in questo caso ha valore una frase che suona forse vieta e che viene tanto spesso ripetuta: « Se due persone dicono la stessa cosa, non è la stessa cosa ». E cioè è ben diverso se qualcuno dice: « E' molto semplice caratterizzare la più alta vita morale » e, rifiutandosi di apprendere qualche cosa sui misteri dell'universo, usa le parole « Figliuoli, amatevi l'un l'altro », oppure se le stesse parole vengono dette non solo da un saggio, come l'evangelista Giovanni, ma per di più alla fine della sua ricca vita di saggezza. Chi davvero comprende quel detto nel suo più profondo significato, ne trarrà una conclusione del tutto diversa dalla so-

lita, e cioè che dappprincipio sia meglio tacere, e soltanto dopo essersi conquistata, attraverso la necessaria preparazione, la maturità necessaria, si potranno usare quelle parole profondamente significative.

Ma ora, dopo aver fatto queste osservazioni, nelle nostre anime si presenterà qualcosa di completamente diverso, che è pure di un'importanza fondamentale. Ci si dirà: Può essere che soltanto al colmo della saggezza sia possibile affermare i principi morali nel loro significato più profondo; usarli, però, l'uomo deve sempre. Perché, come sarebbe mai possibile attuare nel mondo una società morale, promuovere una qualunque opera sociale, se si dovesse aspettare a conoscere i più alti principi morali soltanto dopo aver portato a termine la ricerca della saggezza? La cosa che più d'ogni altra necessita alla convivenza umana è la moralità; chi volesse affermare che la realizzazione dei principi morali possa effettuarsi soltanto dopo il raggiungimento della saggezza, dovrebbe disperare del sapiente ordinamento che regge il mondo. Come sarebbe possibile conseguire solo alla fine ciò di cui l'uomo ha bisogno per arrivarvi?

I fatti della vita rispondono esaurientemente a ciò che è stato così caratterizzato. Basta soltanto considerare due fatti della vita, a tutti noti in una forma o nell'altra. Si vedrà allora che, come può esser giusto l'uno, cioè che la conoscenza dei più alti principi morali viene raggiunta soltanto all'apice di una vita dedicata alla saggezza, così può esserlo anche l'altro, cioè che società e opere morali e sociali non possono esistere senza moralità. Chi, ad esempio, non ha conosciuto in vita sua persone colte, evolute, capaci di apprendere con fine intelligenza e chiarezza di vedute ogni cosa, teoricamente e praticamente, tanto nelle scienze quanto nelle cognizioni spirituali occulte, e che, tuttavia, non sono particolarmente morali? Chi non ha osservato che possono essere moralmente travati anche uomini spiritualmente evoluti e dotati della massima intelligenza, mentre, d'altro lato,

avrà certo conosciuto il caso opposto, quello di una semplice bambinaia a servizio presso terzi, povera di cognizioni e con ristretto orizzonte mentale, capace di educare uno dopo l'altro, non i propri figli, ma quelli altrui, dedicando l'intera esistenza al loro sviluppo e alla loro educazione fin dalle prime settimane di vita, sacrificandosi per essi nel modo più altruista possibile, con immenso amore? Eppure se qualcuno esponesse a questa donna i tesori più eccelsi della saggezza umana, constaterrebbe che essa li trova incomprensibili e inutili, mentre il suo operare agisce moralmente, più che un semplice riconoscimento di principi teorici, e noi sentiamo di doverci inchinare riverenti di fronte alle forze che sgorgano dal suo cuore e si riversano nella vita sociale, creandovi un bene indicibile.

I misteri della vita sono chiariti sovente molto più da simili fatti che da discussioni teoriche. La saggezza del creato che guida la saggia evoluzione umana non ha evidentemente atteso che gli uomini scoprissero i principi morali per innestare nel mondo la propria attività e le proprie azioni morali. Lasciando da parte, per ora, le azioni immorali degli uomini, delle quali si potrà parlare in seguito, si riconosce che deve esistere qualcosa nel fondo dell'anima umana, un'eredità divina, una moralità originaria, che si potrebbe chiamare « moralità istintiva », affidata all'uomo per metterlo in grado di agire moralmente ancor prima di essersi appropriato i principi morali stessi.

Ma forse allora è del tutto inutile darsi tanta pena per scoprire questi principi morali. Non si potrebbe dire che sarebbe meglio se gli uomini si abbandonassero ai loro istinti morali originari, senza confondersi con considerazioni teoriche sulla morale? Queste conferenze hanno appunto il compito di dimostrare che anche ciò non è giusto; devono dimostrare che, per lo meno nell'attuale momento dell'evoluzione, dobbiamo cercare una moralità antroposofica, e che la moralità antroposofica deve essere un impegno risultante, co-

me un frutto, da tutto il nostro sforzo antroposofico e dalla nostra scienza spirituale antroposofica.

Un famoso filosofo del nostro tempo, Schopenhauer*, fra molti pensieri errati della sua filosofia, ne espresse uno giustissimo a proposito dei principi morali: « Predicare la morale è facile, difficile è fondarla ». Nulla è più facile, infatti, che stabilire, secondo i più immediati principi del sentimento umano, quello che va fatto o tralasciato per essere un uomo buono. Forse qualcuno si scandalizza se si afferma che è facile. Ma è tuttavia ben vero che è facile, e chi conosce la vita e il mondo non ha dubbi sul fatto che di nulla si è tanto parlato quanto dei giusti principi dell'azione. E soprattutto è vero che, in fondo, s'incontra sempre un generale consenso fra gli uomini quando si parla di questi principi fondamentali dell'azione morale. Si può dire che è molto gradito agli ascoltatori chiunque parli in modo generico delle basi della moralità.

Ma con l'insegnamento morale, con le prediche morali non fu mai fondata nessuna moralità, proprio mai. Se la moralità avesse potuto venir fondata con l'insegnamento e con le prediche, certamente oggi al mondo non vi sarebbe più immoralità, anzi l'umanità gronderebbe tutta di azioni morali: poiché tutti abbiamo spesso ascoltato le più belle orazioni sulle regole della moralità, tanto più che simili prediche si tengono anche volentieri. Ma sapere quello che si deve fare, quello che è moralmente giusto, è il minimo sul terreno morale. Il più importante, nel campo morale, è che in noi possano vivere degli impulsi i quali, per la loro stessa intima forza, si trasformino in azioni morali, degli impulsi dunque, capaci di agire moralmente verso l'esterno. Questo, notoriamente, non possono ottenere né le prediche, né i risultati delle prediche morali. Fondare una morale significa condurre l'uomo a quelle sorgenti dalle quali egli può attingere gli impulsi atti a renderlo partecipe delle forze che conducono all'azione morale.

Quanto sia difficile trovare queste forze lo dimostra il semplice fatto che innumerevoli volte, da parte della filosofia per esempio, è stato tentato di fondare un'etica, una morale. Quante diverse risposte ci sono nel mondo alla domanda: « Che cosa è il bene, che cosa è la virtù? » Si provi a mettere insieme tutto quanto hanno detto i filosofi incominciando da Platone, Aristotele, giù giù attraverso epicurei, stoici, neoplatonici, fino ai punti di vista dei filosofi moderni; si provi a raccogliere tutto quanto fu detto sulla natura del bene e della virtù da Platone a Herbert Spencer*, e si vedrà quali svariati tentativi sono stati fatti per penetrare fino alle sorgenti degli impulsi morali.

Da queste conferenze risulterà che soltanto l'indagine e l'approfondimento dell'aspetto occulto della vita danno la possibilità non soltanto di arrivare all'insegnamento morale, ma anche agli impulsi morali, alle sorgenti morali della vita.

A questo punto basta un solo sguardo per mostrare che non è sempre così semplice portare la moralità nel mondo come, per comodità, si vorrebbe credere. Lasciamo quindi da parte la moralità come la s'intende oggi e osserviamo la vita umana da altri lati che ci potranno forse essere di aiuto per penetrare nei problemi vitali dell'etica.

Fra quanto l'occultismo ci ha rivelato, la conoscenza delle diversità fondamentali tra impulsi e concezioni dei diversi popoli e paesi della terra, non è certo delle meno importanti. Prendiamo perciò come esempio le popolazioni di due regioni ben distinte una dall'altra. Volgendo lo sguardo alla venerabile vita dell'India antica e seguendone l'evoluzione fino ai nostri tempi, si vede come quivi siano sopravvissute qualità e caratteristiche del periodo originario, molto più che in altri popoli da noi conosciuti. In nessuna regione, come nell'India e in altri paesi asiatici, si sono mantenuti così intatti fino ai tempi più vicini a noi concezioni, sentimenti e pensieri originari. Ed è significativo che in queste civiltà si sia mantenuto un riflesso di tempi antichissimi, così che noi, os-

servandole, possiamo gettare uno sguardo in quelle epoche remote.

Però non si va molto lontano nella comprensione di determinate popolazioni, se noi vogliamo applicare ad esse a priori la nostra propria unità di misura morale. Mettiamo quindi da parte ogni considerazione sui principi morali dei nostri tempi e chiediamoci invece quali sono i frutti delle qualità tipiche sviluppate nella remota civiltà indiana.

In primo luogo vi troviamo santificato e venerato al massimo il sentimento della dedizione alla spiritualità. Questo sentimento era tanto più venerato e santificato quanto più l'uomo era in grado di vivere tranquillamente in se stesso, di raccogliersi in se stesso, dirigendo il meglio che era in lui verso le origini dei mondi spirituali, astraendosi il più possibile da ogni attività esteriore, da tutto ciò che l'uomo può essere sul piano fisico. Nel dirigere le forze della propria anima verso le origini dell'essere, la casta eletta dei bramini sentiva appunto il suo più alto compito.

Ogni loro azione, ogni loro impulso era subordinato a questa dedizione, e nulla influiva più profondamente sul sentimento morale di questi uomini quanto l'orientarsi verso il divino spirituale, nell'oblio completo di ogni cosa terrena, in un'intensa e profonda auto-osservazione e rinuncia a se stessi.

Come la vita morale sia stata compenetrata da ciò che abbiamo descritto si può dedurlo anche da questo altro fatto, che cioè gli appartenenti ad altre caste trovavano naturale, specialmente nei tempi più antichi, che la casta dei devoti, la casta dedita alla vita rituale, fosse considerata da tutti la casta eletta e fosse da tutti venerata. La vita di quei popoli era del tutto pervasa da questi impulsi di dedizione al divino spirituale, e tutta la vita era messa al servizio di tale dedizione; e questo non si potrebbe assolutamente capire con i soliti principi generali fondati da una qualsiasi filosofia. Non lo si potrebbe capire perché, nell'epoca in cui negli antichi indiani si sviluppavano tali cose, esse sarebbero state

assolutamente impossibili presso altri popoli. Questi impulsi avevano bisogno del temperamento, del carattere fondamentale proprio di quel popolo per potersi sviluppare con quella intensità. E nello svolgersi della corrente esteriore di civiltà, da qui essi fluirono e si diffusero su tutta la terra.

Quando vogliamo capire che cosa s'intende per divino spirituale dobbiamo rivolgerci a questa fonte.

Guardiamo ora verso altre zone, verso i territori dell'Europa. Spingiamo lo sguardo verso i popoli europei nel tempo in cui il cristianesimo non aveva ancora conquistato la civiltà europea, nella quale cominciava appena a penetrare. E' noto che le antiche stirpi europee si opposero con forze e valori ben precisi, con impulsi ben determinati all'avanzare lento del cristianesimo dal sud e dall'est verso l'Europa; chi studia la storia dell'introduzione del cristianesimo in Europa, specialmente con mezzi occulti, sa quanto è costato, in alcuni territori, stabilire l'equilibrio fra certi impulsi cristiani e ciò che gli portavano incontro le popolazioni dell'Europa settentrionale e centrale.

Chiediamoci ora, come già ci siamo chiesti per l'India, quali siano stati i principali impulsi morali portati incontro al cristianesimo da quei popoli i cui discendenti sono oggi gli abitanti dell'Europa centrale, Inghilterra compresa. Ci basta accennare ad una sola di quelle virtù principali, e subito noi sappiamo di aver davanti qualcosa di assolutamente caratteristico per quelle popolazioni. Basta nominare le parole « coraggio » e « forza d'animo », cioè l'agire con tutta la forza personale umana per attuare nel mondo fisico ciò che l'uomo può volere come suoi intimi impulsi, e avremo così nominato le virtù fondamentali che furono portate dagli europei incontro al cristianesimo. In fondo qualunque altra virtù di questi popoli deriva da quelle, e tanto più lo constatiamo quanto più risaliamo ai tempi antichi.

Se vogliamo studiare che cos'è il fondamento del vero coraggio, della vera forza d'animo troviamo che esso consiste

in un'interiore esuberanza di vita che vuole affermarsi. Questa è la caratteristica che maggiormente ci colpisce nei popoli europei dei tempi antichi. Ciascuno di quegli uomini aveva in sé più vitalità di quanta personalmente gliene occorresse. Perciò egli dava il sovrappiù, prodigava la sua esuberanza secondo un impulso del tutto istintivo. Si potrebbe dire che di null'altro l'antica stirpe europea fosse tanto prodiga quanto della sua generosa vitalità morale, dell'audacia e del valore che il singolo faceva scorrere sul piano fisico in azioni morali. Era veramente come se ciascun europeo antico avesse ereditato per sé una quantità di forze in misura maggiore di quanto potesse servirgli, ed egli sentisse il bisogno di sperperare queste forze in azioni guerresche, in azioni in quegli antichi tempi ritenute virtuose, mentre al giorno d'oggi esse vengono considerate negative. La qualità caratteristica delle antiche popolazioni europee era l'agire per generoso coraggio, come il comportamento devoto era la qualità tipica delle antiche popolazioni indiane.

Non sarebbe stato possibile influire sugli antichi popoli europei con teorie morali, per le quali essi non potevano avere alcuna comprensione. Tenere una predica morale a un antico abitante dell'Europa sarebbe stato come pretendere da uno che non sa fare i conti di scrivere con tutta precisione entrate ed uscite. Finché ha mezzi sufficienti da spendere non gli piace fare i conti e non ha nessuna necessità di fare delle registrazioni; tanto più se questi suoi mezzi hanno delle sorgenti inesauribili che gli rendono inutile la contabilità. Questo non è un esempio fuori di posto, ma è valido teoricamente per ciò che l'uomo ritiene importante nella vita: il coraggio individuale, il comportamento individuale. Fra i sentimenti morali degli antichi popoli europei è questo che vale per lo sviluppo del mondo. Ogni uomo aveva in sé una specie di eredità divina, una forza inesauribile che lo colmava e che egli poteva prodigare a beneficio della

stirpe, della famiglia, del popolo. Così si agiva, così si amministrava, così si lavorava.

Abbiamo descritto le qualità di due popoli in sé tanto diversi e abbiamo visto come mancasse totalmente alla popolazione europea il senso della devozione, tanto sviluppato invece in India. Per questo fu così difficile al cristianesimo destare quel sentimento in Europa, perché quivi esistevano presupposti del tutto diversi.

Ed ora, dopo che ci siamo messi davanti agli occhi queste cose, ricerchiamone l'effetto morale astraendo da ogni obiezione moralistica soltanto concettuale. Non c'è bisogno di riflettere a lungo per convincersi che là dove le due concezioni del mondo e i due atteggiamenti d'animo si sono incontrati, nella loro forma più pura, questo effetto morale fu grandioso. Con la conquista della devozione, con l'orientamento del proprio sentimento verso le eccelse vette dello spirito, la stirpe indiana ha dato al mondo un dono inestimabile. Ma inestimabile fu anche il dono proveniente dall'azione che il coraggio, il valore individuale degli europei degli antichi tempi precristiani doveva conquistare all'umanità, come si potrebbe provare con dei fatti particolari. Ambedue le cose dovettero agire insieme e ambedue provocarono un effetto morale che ancor oggi noi possiamo vedere continuamente attivo non soltanto in una parte dell'umanità, ma nell'umanità intera: in tutto ciò che l'umanità considera eccelso vivono gli effetti dell'indianesimo e del germanesimo primitivi.

Possiamo noi però senz'altro dire che ciò che per l'umanità ha questo effetto morale sia « il bene »? Sì, senza dubbio. In ambedue le correnti di civiltà ci doveva essere « il bene », ciò che noi possiamo chiamare « il bene ». Eppure se ci si chiedesse « che cosa è il bene? » ci si troverebbe di fronte ad un nuovo enigma. Che cosa è il bene che ha operato nell'uno e nell'altro caso?

Non voglio certo tener prediche morali perché non lo considero mio compito. Io ritengo piuttosto mio compito di pre-

sentare dei fatti capaci di suscitare una morale antroposofica. Ho esposto perciò per cominciare due serie di fatti conosciuti nei quali prego di osservare nient'altro che questo: che tanto il fatto della devozione, quanto quello del coraggio hanno avuto degli effetti morali nell'evoluzione umana.

Ora rivolgiamo lo sguardo ad altri tempi. Infatti se consideriamo la nostra vita attuale con i suoi impulsi morali, viene spontaneo dire: è impossibile vivere oggi, almeno in Europa, secondo i più puri ideali indiani; con la devozione indiana non sarebbe stato possibile promuovere una civiltà come quella europea odierna; né con l'antica apprezzabilissima virtù del coraggio dei popoli europei. Si palesa quindi senz'altro che nelle profondità del sentimento morale delle popolazioni europee giace qualcos'altro ancora. Dobbiamo dunque cercare ulteriormente per rispondere alle domande: « Che cosa è il bene? Che cosa è la virtù? ».

Ho già spesso fatto osservare che bisogna distinguere l'epoca che chiamiamo greco-latina, o quarto periodo di civiltà postatlantica, dall'epoca attuale, o quinto periodo di civiltà postatlantica. Ora, in realtà, queste mie esposizioni vogliono caratterizzare, riguardo all'essenza della morale, il sorgere della quinta epoca postatlantica. Cominceremo con un fatto, forse un po' discutibile, perché tratto dal mondo poetico della leggenda. Ma esso è tipico per descrivere l'attività dei nuovi impulsi morali fluiti negli esseri umani all'epoca in cui matura lentamente la civiltà del nostro quinto periodo postatlantico. Si tratta di un poeta vissuto tra la fine del secolo XII e il principio del XIII. Egli morì nell'anno 1213 e si chiamava Hartmann von Aue. Credè il suo poema più significativo *Il povero Enrico*, ispirandosi agli avvenimenti e alla mentalità che dominava nel popolo a quel tempo. Nel poema è espresso molto efficacemente quello che in certe cerchie e popolazioni di allora si pensava sopra determinati impulsi morali. In esso si racconta quanto segue. Viveva il « povero Enrico » da ricco cavaliere, perché

in origine egli non era affatto un povero Enrico, ma un ben fornito cavaliere, spensierato e noncurante della fragilità e vanità delle cose terrene; viveva alla giornata e così in breve si tirò addosso un pessimo karma. Fu colpito da un'orribile malattia, una specie di lebbra. Dopo essere andato dai più famosi medici di tutto il mondo allora conosciuto, senza poterne avere aiuto, pensò che la sua vita fosse perduta e vendette tutti i suoi beni. Non potendo mostrarsi fra la gente a causa della sua malattia, visse solitario in una fattoria, fedelmente assistito da un vecchio devoto servitore e dalla figlia di questo. Un giorno la fanciulla e tutti i familiari della casa vennero a conoscenza che soltanto una cosa poteva aiutare il cavaliere, che aveva un simile destino. Né medici, né farmaci potevano soccorrerlo; la sua guarigione sarebbe stata possibile soltanto se una pura fanciulla avesse offerto la sua vita in olocausto d'amore per lui. Malgrado le proteste dei genitori e dello stesso cavaliere Enrico, la fanciulla si mise in mente di doversi sacrificare per lui. Ella s'incamminò quindi con lui verso Salerno, ove risiedeva la più famosa scuola medica del tempo. Non si spaventò di fronte a quello che i medici pretesero da lei [dare tutto il suo sangue], perché ella era pronta ad offrire la sua vita. Il cavaliere però non permise alla fanciulla di arrivare fino a questo punto, lo impedì e la ricondusse a casa. Ma il poema racconta che, dopo esser tornato a casa, il cavaliere cominciò a migliorare, e a poco a poco guarì, e visse ancora a lungo con quella che aveva voluto essere la sua salvatrice, ed ebbe con lei un felice tramonto di vita.

Certo si dirà che si tratta solo di un poema e che non occorre credere ciecamente a questi fatti. Ma se si confronta il poema *Il povero Enrico* con fatti veramente avvenuti nella vita di un uomo a tutti noto, allora vivente in Italia, cioè Francesco d'Assisi, nato nel 1182, il racconto medioevale di Hartmann von Aue* prende un aspetto molto diverso.

Per caratterizzare le forze morali personali che si concen-

trarono nella individualità di Francesco d'Assisi cerchiamo di delineare la cosa davanti all'anima come essa si presenta all'occultista, anche a costo di venir tacciati di pazzia o di superstizione. E' bene prendere sul serio questi fatti, perché essi agirono altrettanto sul serio in quel periodo di transizione.

E' noto che Francesco d'Assisi era figlio del mercante Pietro Bernardone e di sua moglie Pica. Il padre faceva molti viaggi in Francia per affari ed era un uomo cui le apparenze esteriori stavano molto a cuore. La madre era donna di pie virtù, di fine sensibilità di cuore, devota e religiosa. Le leggende che circondano la nascita e la vita di Francesco d'Assisi corrispondono realmente a fatti occulti. Spesso nella storia fatti occulti realmente avvenuti vengono adombrati con immagini e leggende. Così è assolutamente vero che un certo numero di persone, prima che Francesco d'Assisi nascesse, vennero a sapere per mezzo di visioni o rivelazioni che doveva nascere un'importante personalità, fra esse S. Ildegarda*. Insisto su questi fatti storici, controllati attraverso l'indagine della cronaca dell'akasha. A S. Ildegarda apparve in sogno una donna col volto lacerato e grondante sangue che le disse: « Qui sulla terra gli uccelli hanno il loro nido, le volpi le loro tane, io però non ho nulla, neanche un bastone su cui appoggiarmi ». Quando Ildegarda si svegliò da questo sogno, ebbe coscienza che questo essere rappresentava la vera immagine del cristianesimo. Così sognarono molte altre persone e si convinsero che l'apparato esteriore della Chiesa non era l'involucro adatto a contenere il vero cristianesimo.

Così avvenne realmente che, mentre Pietro Bernardone si trovava in Francia per affari, un pellegrino entrò in casa da Pica, la madre di Francesco d'Assisi, e le disse: « Il figliolo che tu aspetti non potrà venire al mondo in questa casa dove abbonda il superfluo. Per seguire il suo maestro egli dovrà nascere sulla paglia e perciò tu dovrai partorirlo nella stalla! ». Non è leggenda, ma pura verità, quell'invito rivolto alla

madre di Francesco d'Assisi. Per cui, mentre il padre era assente, la nascita del bambino poté effettuarsi così sulla paglia e nella stalla.

Anche quanto segue corrisponde a verità: qualche tempo dopo la nascita del bambino, nel luogo dove era nato, si vide un uomo strano, mai visto prima d'allora e mai più dopo, che percorreva le strade annunciando: «In questa città è nato un uomo importante!» — Altra gente che viveva ancora in uno stato di coscienza chiaroveggente udì un suono di campane nell'ora della nascita di Francesco d'Assisi.

Molti avvenimenti simili potrebbero ancora venir enumerati, ma a noi bastano questi per dimostrare come sulla comparsa di una singola personalità si sia concentrato allora tutto il mondo spirituale. Aggiungendo ancora un altro episodio, tutto questo apparirà sempre più interessante. La madre aveva pensato che il bambino dovesse chiamarsi Giovanni, e così fu chiamato. Solo quando il padre tornò dalla Francia, poiché in Francia aveva fatto buoni affari, volle, a sua idea, che a suo figlio fosse imposto il nome di Francesco. Ma originariamente il bambino si chiamava Giovanni.

Ci basti rilevare pochi fatti dalla vita di questa singolare personalità. Che cosa ci si rivela dell'uomo Francesco d'Assisi, osservandolo da ragazzo? Ci si rivela che egli si comporta come un discendente dell'antica cavalleria germanica, e ciò non deve meravigliarci date le molte mescolanze di popoli seguite alle invasioni dal nord: coraggioso, battagliero, pervaso dall'ideale di acquistarsi fama ed onori con le armi. Questa era anche la dote principale che Francesco d'Assisi ereditò come una caratteristica di razza. Si può dire che, in lui, le proprietà che nell'antico germanesimo si presentavano sotto l'aspetto interiore di doti del cuore e dell'anima, appaiono piuttosto esteriorizzate. Così egli non divenne altro che un dissipatore. Profondeva a piene mani le ricchezze del padre, mercante molto agiato. Dovunque andasse prodigava le ricchezze e i frutti del lavoro paterno. Era sempre pronto a di-

stribuire doni ai suoi compagni di gioco. Nessuna meraviglia perciò che egli venisse sempre eletto condottiero dai suoi giovani compagni durante gli infantili giochi guerreschi e che tutti lo considerassero veramente un ragazzo-guerriero. Come tale era conosciuto in tutta la città. Tra i giovani di Assisi e di Perugia c'erano spesso dei combattimenti; durante uno di questi Francesco venne catturato e trattenuto prigioniero con i suoi giovani compagni. Non soltanto sopportò cavallerescamente la prigionia, ma incitò anche gli altri ad imitarlo, finché dopo un anno tutti furono liberati e poterono tornare alle loro dimore. E quando, essendo in servizio di cavalleria, si trovò nella necessità di prender parte ad una spedizione contro Napoli, il giovane Francesco ebbe in sogno una visione. Vide in un gran palazzo molti scudi e molte armi; e vide una parte dell'edificio dove erano sparsi frammenti di armi. Egli ne trasse la conseguenza che ciò fosse un incitamento a diventare un guerriero e si decise a partecipare alla guerra contro Napoli. Ma già per via, e ancor più dopo che si era unito alla spedizione, ebbe varie visioni e rivelazioni interiori; sentì una voce che gli diceva: « Non andare oltre, hai interpretato male la visione del sogno che era per te della massima importanza. Torna ad Assisi e ti verrà rivelato come lo devi giustamente interpretare ».

Egli obbedì a queste parole, tornò ad Assisi, e lì ebbe un colloquio spirituale con un essere che gli disse: « Non devi servire esteriormente la tua vocazione di cavaliere. Tu sei destinato a trasformare tutte le tue forze in forze dell'anima, da foggiare come armi che dovrai usare animicamente. Tutte le armi che vedesti nel palazzo significano per te le armi animiche e spirituali della pietà, della compassione e dell'amore. Tutti gli scudi significano la forza della ragione e del discernimento per conservarti forte nei patimenti di una vita dedicata alla pietà, alla compassione, all'amore ». Seguì una breve ma abbastanza pericolosa malattia, dalla quale tuttavia guarì. Indi visse per diversi giorni in una visione retrospettiva che

si estese su tutta la sua vita passata. Il prode cavaliere che nei suoi sogni più audaci aveva tanto agognato di poter diventare un eroe guerriero, si era temprato a nuovo in un uomo che andava alla ricerca degli impulsi morali della compassione, della pietà e dell'amore, fino all'estremo. Tutte le forze che voleva prima usare a servizio del piano fisico si erano trasformate in impulsi morali della vita interiore.

Non è senza significato che noi osserviamo proprio un grande impulso morale, poiché non ogni singolo può sempre elevarsi alle più alte vette degli impulsi morali, e imparare si può proprio soltanto da coloro nei quali gli impulsi si esprimono radicalmente e nei quali noi li vediamo agire nella loro più grande potenza. Appunto quando dirigiamo la nostra attenzione alle grandi cose fondamentali, per osservare le piccole alla luce che da quelle risplende, possiamo arrivare a un giusto punto di vista sugli impulsi morali della vita.

Che cosa avvenne dunque nel caso di Francesco d'Assisi? Non è necessario descrivere le lotte che egli ebbe con suo padre, quando egli passò a un tutt'altro genere di prodigalità. Il padre poteva comprendere ancora la precedente prodigalità del figlio che dava notorietà e lustro alla casa paterna, ma non poteva capire che il figlio, dopo la sua trasformazione, gettasse via i suoi vestiti migliori, e anche l'indispensabile, per dare tutto ai bisognosi. Egli non poté capire la trasformazione che aveva portato suo figlio a dirsi: « E' incredibile come si faccia poca attenzione a coloro attraverso i quali gli impulsi cristiani hanno raggiunto risultati così grandiosi in occidente », e che lo spinse, in conseguenza, a fare un pellegrinaggio a Roma per deporre una grossa somma di denaro sulle tombe degli apostoli Pietro e Paolo. Queste cose il padre non poteva capirle. Non occorre descrivere le lotte che ne seguirono. Basta osservare che in queste lotte, per Francesco d'Assisi, si erano concentrati tutti gli impulsi morali. Questi avevano trasformato il coraggio e il valore in facoltà interiori dell'anima; e queste si erano così svilup-

pate da provocare in lui uno straordinario rafforzamento nelle meditazioni, sino ad apparirgli in forma di croce col Crocifisso. In questi stati egli provò un interiore personale rapporto con la croce e col Cristo, e da ciò gli vennero le forze per mezzo delle quali egli poté aumentare in modo smisurato gli impulsi morali che ora lo attraversavano.

Una meravigliosa utilizzazione trovò egli per ciò che ora in lui si sviluppava. In quell'epoca molti paesi europei erano ossessionati dalla paura della lebbra. La Chiesa aveva un metodo straordinario per curare i lebbrosi, allora numerosissimi. I preti chiamavano a sé gli infermi e dicevano loro: « Tu sei stato colpito da questa malattia in questa vita, ma se tu sei perduto per la vita, sei conquistato a Dio, sei consacrato al Signore »; e il malato veniva allontanato verso luoghi solitari dove finiva la sua vita solo e abbandonato da tutti.

Non che io muova rimprovero a questa cura; non se ne conoscevano altre, né migliori. Ma Francesco d'Assisi ne conosceva, invece, una migliore, e qui se ne parla perché questo ci condurrà fuori dalle esperienze immediate fino alle sorgenti della moralità. Nei prossimi giorni si vedrà perché ci occupiamo di queste cose. Francesco d'Assisi fu guidato a cercare i lebbrosi dovunque essi fossero, senza temerne il contagio. Ed un male contro il quale allora nulla potevano i farmaci, per cui era necessario allontanare i malati dalla comunità umana, fu guarito in molti casi da Francesco d'Assisi, perché egli si presentava a questa gente proprio con le forze dei suoi impulsi morali che gli toglievano la paura e gli davano sempre più il coraggio non soltanto di lavare accuratamente le piaghe dei malati, ma di vivere con loro, di curarli intensamente, di baciarli, di penetrarli col suo amore. Non è quindi solo poesia la guarigione del povero Enrico per opera della figlia del fedele servitore; essa rispecchia ciò che in molti casi in quel tempo era accaduto per opera della personalità storica ben nota di Francesco d'Assisi. Rendiamoci conto di quanto è avvenuto. E' accaduto che in un

uomo come Francesco d'Assisi fosse presente un immenso capitale di vita psichica; quello che noi abbiamo riscontrato nelle antiche popolazioni europee, sotto forma di coraggio e di audacia, si era trasformato in lui in attiva forza animica e spirituale. Lo stesso impulso che negli antichi tempi, sotto forma di coraggio e audacia, aveva portato ad uno spreco di energie personali, e ancora si era manifestato in Francesco d'Assisi nelle sue prodigalità giovanili, ora invece lo spinge a diventare un prodigatore di forze morali. Egli traboccava di forza morale, ed effettivamente ciò che aveva in sé si riversava su tutti coloro cui rivolgeva il suo amore.

Dobbiamo sentire assolutamente che in ciò vi è una realtà, analoga a quella che vi è nell'aria che respiriamo e senza la quale non potremmo vivere. Una simile realtà scorreva nelle membra di Francesco d'Assisi e da qui in tutti i cuori a cui si dedicava, poiché Francesco d'Assisi prodigava una pienezza di forze che scorrevano fuori di lui; e proprio questo *quid* fluì poi nell'intera vita dell'Europa più matura e vi si incorporò trasformandosi in elemento animico e agendo contemporaneamente nella realtà esteriore.

Riflettiamo bene su questi fatti che forse possono, in fondo, sembrare estranei agli attuali problemi morali. Cerchiamo di capire che cosa sta alla base della devozione indiana e del coraggio nordico; consideriamo l'azione risanatrice delle forze morali che furono adoperate da Francesco d'Assisi, e domani potremo parlare dell'essenza dei veri impulsi morali. Vedremo così che non sono soltanto parole, ma realtà autentiche quelle che agiscono nell'anima e fondano moralità.

II

Norrköping, 29 maggio 1912

Ho fatto notare ieri che la nostra esposizione sui fondamenti della morale antroposofica e sui suoi impulsi dovrà essere basata su fatti e perciò, come abbiamo cercato di fare, poniamoci davanti dei fatti che in modo eminente mettano in luce impulsi morali.

Quanto mai luminoso ci apparve il fatto che potenti impulsi morali abbiano pervaso la personalità di Francesco d'Assisi e che per mezzo di essi questa personalità sia stata spinta alle sue azioni. E infatti che genere di azioni sono le sue? Sono tali che, nel più alto senso della parola, mostrano moralità. Egli era circondato da uomini afflitti da terribili malattie contro le quali, allora, non esisteva rimedio alcuno. I suoi impulsi morali agivano in modo che non soltanto molti di questi gravi malati ebbero sostegno morale e grande consolazione, e per molti di essi questa era la sola cosa possibile, ma per alcuni, quando la fede, la fiducia erano altrettanto grandi, poté avvenire che le forme morali che scorrevano in Francesco d'Assisi avessero una vera forza curatrice, apportatrice di salute.

Per addentrarci meglio nella questione dobbiamo domandarci da dove scaturivano gli impulsi morali proprio in una così eccelsa personalità come quella di Francesco d'Assisi, e come egli era arrivato al punto che tali forze morali potessero svilupparsi. Noi dobbiamo osservare qualche cosa d'altro se vogliamo capire che cosa veramente ha agito nell'anima di quest'uomo straordinario. Ricordiamoci che l'antica civiltà indiana divideva l'umanità in quattro caste e che la più elevata era quella dei bramini, i custodi della saggezza. La sud-

divisione in caste era così rigida nell'India antica, che, per esempio, soltanto i bramini potevano leggere i libri sacri, mentre agli appartenenti alle altre caste ciò non era permesso. La seconda casta, quella dei guerrieri, doveva limitarsi ad ascoltare gli insegnamenti contenuti nei Veda e nei riassunti di essi, nei Vedanta. Soltanto i bramini potevano spiegare un passo ed avere una propria opinione sul contenuto dei Veda. A tutti gli altri uomini era severamente proibito di avere un'opinione sui tesori di saggezza contenuti nei sacri libri.

Nella seconda casta erano raggruppati gli uomini che si occupavano delle imprese di guerra e dell'amministrazione del paese. Poi vi era una terza casta che doveva curare il commercio e l'artigianato e una quarta casta propriamente lavoratrice; infine veniva una parte di popolo assolutamente disprezzata, i paria, così poco stimati che un bramino si sentiva impuro se aveva soltanto calpestato l'ombra gettata da un paria; egli doveva allora sottostare a certe pratiche di purificazione per aver attraversato l'ombra di uno di questi uomini impuri. Gli uomini dunque erano curiosamente suddivisi in quattro caste riconosciute e inoltre ve n'era un'ultima non riconosciuta affatto. Queste regole venivano mantenute perfettamente nell'India antica e osservate con la massima severità. Mentre in Europa era già in atto la civiltà greco-latina, in India nessuno della casta dei guerrieri avrebbe osato avere un'opinione propria su argomenti contenuti nei sacri libri, nei Veda.

Come mai era sorta nel mondo una simile separazione di caste e da che cosa proveniva? Può sembrare strano che un tale ordinamento sociale sia apparso proprio nel popolo più evoluto dell'antichità, emigrato un tempo dall'antica Atlantide verso l'Asia, portando seco la massima saggezza, i più alti tesori di conoscenza dell'antico periodo atlantico. Questo sembra proprio strano. Come possiamo capirlo? Sembra quasi in contrasto con tutta la saggezza e la bontà dell'ordinamento del mondo che un gruppo di uomini possa venire pre-

scelto a tenere solo per sé un bene considerato il massimo dei beni, la saggezza dei libri sacri, mentre altri sono destinati a priori, dalla loro nascita stessa, ad avere una posizione subordinata.

Si può arrivare a capire ciò solamente gettando uno sguardo nei segreti dell'esistenza, in quanto l'esistenza e l'evoluzione diventano possibili soltanto per mezzo di un'articolata differenziazione. Nessuno sarebbe giunto all'alto grado di saggezza, al quale era pervenuta la casta dei bramini, se tutti gli uomini avessero voluto arrivarci contemporaneamente. Non si deve dire che ciò è in contraddizione col divino ordinamento del mondo, col divino orientamento, perché non tutti gli uomini giungono allo stesso modo alla più eccelsa saggezza; ciò non ha senso, come non avrebbe senso pretendere che la divinità infinitamente saggia e potente riuscisse a formare un triangolo con quattro angoli. Nessuna divinità potrebbe costruire un triangolo con quattro angoli. Quello che è intimamente, spiritualmente ordinato e determinato deve venir mantenuto anche dal divino ordinamento dell'universo, e una legge dell'evoluzione, come la legge della delimitazione dello spazio per cui un triangolo può avere soltanto tre angoli, è altrettanto severa quanto quella per cui l'evoluzione deve avvenire mediante la differenziazione e certi gruppi di uomini devono venir separati dagli altri uomini, perché una determinata capacità prenda il suo posto nell'evoluzione umana. In conseguenza, per un certo tempo devono gli altri uomini esserne esclusi. Questa non è soltanto una legge dell'evoluzione dell'uomo in generale, ma una legge generale di evoluzione. Osserviamo la figura umana. Si può senz'altro stabilire che la parte più preziosa della figura umana sono le ossa del capo. Ma come hanno potuto queste diventare soltanto ossa del capo e involucri del nobile organo del cervello? Secondo la propria disposizione, ogni osso che l'uomo porta in sé potrebbe diventare osso del cranio. Perché alcune ossa dell'intero sistema osseo potessero attraversare questa alta

evoluzione e diventare ossa occipitali e frontali, dovettero certe ossa del bacino o dei polsi rimanere indietro a un gradino subordinato di evoluzione, perché ogni osso del bacino o dei polsi aveva proprio la disposizione a divenire osso del capo come quelli che sono riusciti a divenirlo. Così è ovunque nell'evoluzione. Un progresso è possibile soltanto quando una parte resta indietro mentre l'altra va avanti e arriva oltre un determinato punto di evoluzione; perciò si può dire che i bramini si sono spinti oltre un certo punto medio di evoluzione, mentre le altre caste più basse sono, nello stesso tempo, restate indietro.

Quando avvenne la catastrofe atlantica, da quell'antico continente che si trovava nel luogo ove ora si trova l'oceano Atlantico, gli uomini si diressero a poco a poco verso oriente e popolarono i paesi che oggi sono conosciuti sotto i nomi di Europa, Asia e Africa. Lasciamo da parte, per ora, quelli che si spinsero a occidente, i cui discendenti furono trovati dagli scopritori dell'America in questo continente. Però quando la catastrofe atlantica avvenne, tra gli emigranti che si diressero verso l'India non partirono soltanto le quattro caste che gradatamente vi si differenziarono in seguito, ma sette; e le quattro caste che si affermarono in India erano le quattro più elevate. E ci fu inoltre la quinta, detta dei paria, del tutto disprezzata che, ancora in India, formò come un tessuto connettivo della popolazione; le altre due caste, invece, non giunsero neppure fino all'India, ma rimasero indietro in diversi luoghi d'Europa, Asia minore e soprattutto in Africa. Soltanto le caste elette furono condotte in India, mentre in Europa rimasero indietro quelle che avevano qualità del tutto diverse da quelle degli uomini che furono guidati fino in India.

Certo, quello che è avvenuto in seguito in Europa si può capire soltanto quando si sappia che le parti più eminenti dell'umanità arrivarono fino in Asia e che in Europa erano rimasti indietro e formavano la gran massa della popolazione

uomini che avevano possibilità di incarnazione del tutto particolari. Se noi vogliamo capire come siano avvenute queste incarnazioni del tutto speciali di anime in tempi antichissimi dell'Europa, nella gran massa della popolazione, dobbiamo ricordarci di un particolare avvenimento del tempo dell'Atlantide. In un dato periodo dell'evoluzione atlantica era avvenuto che i grandi segreti dell'esistenza, le grandi verità dell'esistenza, verità molto più importanti di tutte quelle alle quali si sia ancora mai innalzata l'umanità postatlantica, non erano state, come allora era ancora necessario, tenute segrete in determinati circoli, in determinate scuole, ma per tradimento erano state comunicate a grandi masse della popolazione atlantica. Queste ricevettero dunque certe conoscenze dei misteri e di verità occulte per le quali non erano mature. Le loro anime caddero allora in modo assai grave in uno stato di basso livello morale, così che solo alcuni rimasero sulla via del bene, della moralità, quelli che in seguito emigrarono in Asia.

Non ci dobbiamo però immaginare che l'intera popolazione europea fosse composta soltanto di quegli uomini in cui vivevano le anime degli individui che in seguito a quella tentazione dell'epoca atlantica, avevano subito un cedimento morale; al contrario si erano dappertutto sparpagliati, in questa popolazione europea, altri che erano rimasti indietro dalla grande emigrazione verso l'Asia, ma che avevano un compito direttivo di guida. Dunque le cose stavano così che in Europa, Asia minore e Africa, dappertutto c'erano uomini che appartenevano a queste caste o razze traviate, poiché le anime fuorviate abitavano in quei corpi; ma erano rimasti indietro dal cammino verso l'Asia anche uomini che potevano prenderne la guida e che avevano anime meglio e più altamente sviluppate.

I luoghi migliori per queste anime che erano diventate guide, erano, nel tempo più antico, nel tempo nel quale si stavano sviluppando la civiltà indiana e quella persiana, le

regioni d'Europa settentrionale, quelle stesse regioni nelle quali anche sono esistiti i più antichi misteri d'Europa. Qui si cercò il modo di arginare quello che era accaduto precedentemente nell'antica Atlantide. Nell'antica Atlantide era avvenuto, per le anime che abbiamo caratterizzate, che ad esse era stata data la saggezza, i misteri, le verità occulte, quando non erano ancora mature per riceverli. Perciò dovettero i misteri europei proteggere e salvaguardare ancor più il tesoro della saggezza. Quelli che nel tempo postatlantico erano diventati le sagge guide dell'Europa si tennero del tutto indietro e custodirono con severo segreto quello che era stato loro-confidato. Così possiamo dire che esistevano in Europa uomini che si possono paragonare ai bramini dell'Asia. Ma questi in Europa non erano conosciuti da nessuno, esteriormente; essi mantenevano, nello stretto senso delle parole, chiusi nei misteri i sacri segreti, affinché non si ripetesse con le popolazioni, tra le quali erano distribuite queste guide, quello che già una volta era accaduto nell'epoca atlantica. Ora, proprio perché il tesoro di saggezza venne protetto e difeso nel modo più severo, si formò la condizione nella quale le anime poterono progredire; perché la differenziazione non avviene così che una parte dell'umanità sia, a priori, destinata a rimanere sempre in uno stato inferiore, ma chi è inferiore, per un certo periodo di tempo, deve di nuovo svilupparsi verso l'alto in un'altra epoca.

A questo scopo si dovettero creare prima le condizioni adatte. E così avvenne che fra le anime europee che avevano perso la loro consistenza morale agì la saggezza che scaturiva da nascoste sorgenti. Ma anche altre caste che erano state condotte in India avevano lasciato in Europa qualcuno dei loro. Gli appartenenti alla seconda casta, quella dei guerrieri, erano quelli che in Europa raggiungevano di preferenza posti di comando. Mentre i saggi, cioè quelli che corrispondevano ai bramini dell'India, si tenevano del tutto in disparte e da luoghi nascosti davano i loro consigli, questi altri, corrispon-

denti alla seconda casta, quella dei guerrieri, andavano a vivere in mezzo al popolo per migliorarlo secondo le direttive di quegli antichissimi sacerdoti europei. Questa seconda casta aveva grande potenza in quegli antichi tempi, ma i suoi appartenenti vivevano in modo da lasciare celato il fatto di essere guidati dalla saggezza nascosta. Così avvenne che le personalità più importanti, in Europa, come abbiamo già osservato, erano quelle che brillavano per forza d'animo e coraggio. Mentre dunque in India splendeva come quanto vi è di più eccelso la saggezza dei bramini, per il fatto che sapevano interpretare i sacri testi, le qualità più ammirate in Europa erano la forza d'animo e il coraggio, e gli uomini sapevano soltanto che coraggio e valore dovevano esser attinti nei sacri misteri.

Così noi vediamo scorrere la civiltà europea per migliaia e migliaia d'anni, e le anime in essa migliorarsi ed elevarsi. Ma non si poté sviluppare in Europa, dove esistevano anime che in complesso erano discendenti da quella popolazione che aveva subito la tentazione, un senso giusto per l'essenza delle caste, come in India. Le anime vivevano alla rinfusa. Un'articolazione, una suddivisione in caste, come c'era in India, non poteva manifestarsi. Tutt'al più si creò un'articolazione fra quelli che guidavano e formavano un ceto alto, un ceto di capi, che poi si ramificò in varie direzioni sempre con funzioni di comando, e quelli che erano guidati e formavano un ceto di sottoposti. Il ceto di quelli che venivano guidati consisteva principalmente di anime che lottavano per elevarsi.

Quando noi cerchiamo quelle anime che avevano lottato per elevarsi a poco a poco dal grado più basso, le troviamo nelle popolazioni europee di cui l'odierna storia dice poco, delle quali non vi è molto nei libri di storia. Per secoli e secoli il progresso di queste popolazioni proseguì per arrivare ad un gradino più alto, per rialzarsi di nuovo da quel colpo che le aveva fatte scivolare in basso nell'epoca atlantica. In Asia la civiltà aveva potuto seguire un progresso con-

tinuato; in Europa invece si doveva fare un miglioramento, un rovesciamento, dal basso livello morale ad un progressivo elevamento morale. Così fu per molto tempo, e questo miglioramento avvenne soltanto perché, nelle anime umane, una straordinaria tendenza all'imitazione portava a considerare quelli che agivano da uomini coraggiosi fra il popolo, come ideali ed esempi da seguire, come i « primi », come quelli che vennero chiamati appunto i « Principi » che gli altri dovevano imitare. Così, proprio attraverso queste anime umane che si erano mescolate come condottieri fra il popolo, venne elevata la moralità di tutta l'Europa.

Ma per questo anche qualcos'altro era divenuto necessario all'evoluzione europea. Per comprenderlo bisogna distinguere con estrema precisione la differenza che passa tra l'evoluzione delle razze e l'evoluzione delle anime. Non si deve fare confusione fra le due. Un'anima umana può evolversi in modo da reincarnarsi una volta in una determinata razza. Se egli ne ha conquistate le qualità specifiche, allora può, in una successiva incarnazione, nascere in una razza completamente diversa; per questo fatto noi possiamo sperimentare che oggi, in mezzo alle popolazioni europee, sono incorporate delle anime che nella loro precedente incarnazione hanno vissuto in India, Giappone o Cina. Le anime non sono permanentemente legate alle razze. L'evoluzione delle anime è qualcosa di completamente diverso dall'evoluzione di una razza. L'evoluzione di una razza va avanti lentamente per la sua strada. Ora, nello sviluppo dell'antica Europa, avvenne che si trasferirono nelle razze europee le anime che non potevano incarnarsi in razze asiatiche e furono perciò obbligate ad incarnarsi ripetutamente in razze europee. Ma le anime migliorarono sempre di più e allora poterono a poco a poco trasmigrare in razze superiori, cosicché anime che si erano incarnate in razze del tutto subordinate, essendosi sviluppate ad un grado superiore, poterono, in seguito, incarnarsi nei corpi dei discendenti delle popola-

zioni-guida europee. I discendenti corporei del ceto-guida dell'Europa aumentarono di numero rispetto all'origine, perché aumentavano le anime in quella direzione. Dopo essere divenute migliori, s'incarnavano dunque nella parte di popolazione che guidava l'Europa, e l'evoluzione avvenne in modo che si estinsero del tutto, come razza fisica, le forme corporee nelle quali originariamente s'incarnavano le antichissime popolazioni europee; in conseguenza le anime abbandonarono quei corpi che erano formati in un determinato modo, ed essi perciò sparirono. Questo fu il motivo per cui i discendenti della razza subordinata diventarono sempre meno numerosi, e quelli dei dominatori sempre più numerosi. A poco a poco scomparvero del tutto gli infimi strati della popolazione europea.

Questo è un processo del tutto determinato che noi dobbiamo capire bene. Le anime si sviluppano sempre più, i corpi muoiono in conseguenza. Perciò bisogna con tanta precisione distinguere tra l'evoluzione delle anime e quella delle razze. Le anime riappaiono in corpi che discendono da razze superiori. Un tale processo non rimane senza effetti. Quando avviene che sopra un grande territorio qualche cosa scompare, non scompare nel nulla, ma si libera dell'aspetto precedente per assumere altra forma. Si potrà comprendere come restò presente quello che andava scomparendo se si considera che a quei tempi, con l'estinguersi della parte peggiore della popolazione, tutto il territorio andava gradatamente riempiendosi di esseri demoniaci, che rappresentavano i prodotti della decomposizione e della putrefazione di ciò che era morto.

Tutta l'Europa, allora, e anche l'Asia minore, era infestata dai prodotti di decomposizione spiritualizzati degli strati peggiori delle popolazioni che si erano estinte. Questi demoni della putrefazione ebbero lunga durata, ed essi agirono anche molto più tardi sugli uomini perché erano rimasti nell'atmosfera spirituale e, influenzando con la loro azione, permeavano i sentimenti e le sensazioni che gli uomini ebbero più tardi.

Questo mostra nel miglior modo come, quando dall'Asia grandi masse di popoli invasero l'Europa al tempo delle migrazioni dei popoli, tra cui Attila* con le sue orde, e la gente d'Europa fu presa da grande terrore, questo terrore provato dagli uomini fece sì che essi venissero in rapporto con i residui ancora esistenti di quegli esseri demoniaci. Come conseguenza del terrore, che le invadenti orde asiatiche avevano suscitato, si sviluppò a poco a poco, attraverso questi esseri demoniaci, quella che divenne poi l'epidemia del medioevo, la lebbra. Questa malattia non era altro che la conseguenza della condizione di spavento e di terrore che allora gli uomini avevano provato. Ma spavento e paura ebbero tali conseguenze soltanto per quelle anime che erano state esposte alle forze demoniache di quel lontano tempo.

Abbiamo così esaminato le ragioni per le quali gli uomini furono colpiti da un'epidemia che in seguito fu quasi del tutto eliminata dall'Europa, ed anche il perché nell'epoca descritta essa fu invece così diffusa. Vediamo così che in Europa erano scomparsi gli strati della popolazione che dovevano scomparire, data la loro impossibilità di innalzarsi, ma perdurava ancora la loro azione postuma sotto forma di malattie che potevano contagiare gli uomini. La malattia in questione, la lebbra, è quindi da vedere come la conseguenza di eventi spirituali-animici.

Bisognava reagire a ciò. Un'ulteriore evoluzione di questi fatti sarebbe però stata possibile soltanto se ciò che è stato prima descritto avesse potuto, per così dire, essere completamente tolto dall'evoluzione europea. Un esempio di come quella causa fu rimossa è stato descritto ieri, mostrando come, mentre da un lato agivano le conseguenze dell'immoralità sotto forma di demoni della malattia, dall'altro lato apparivano forti impulsi morali, come in Francesco d'Assisi. Quindi, siccome egli aveva in sé questi forti impulsi morali, poté riunire attorno a sé anche altri che, sia pure in minor misura, agivano nel suo stesso senso. Furono anche veramente in

molti quelli che agirono allora nel suo senso, anche se non durò a lungo.

Come era penetrata in Francesco d'Assisi tale forza animica? Visto che non siamo qui riuniti per trattare di scienza naturale, ma per comprendere la morale umana nei suoi fondamenti occulti, noi dobbiamo prendere in considerazione alcune verità occulte. Dobbiamo però domandarci: da dove proviene in realtà un'anima come quella di Francesco d'Assisi? Per comprendere una simile anima dobbiamo osservarla un poco nelle sue più nascoste profondità. Bisogna ricordare a questo proposito che l'antica divisione in caste dell'India subì una prima scossa per opera del buddismo che introdusse, nella vita dell'Asia, l'idea che la divisione in caste non fosse più giustificata; perché esso riconosceva possibile, per l'Asia, l'elevazione di ogni singolo ai gradi più alti che l'uomo può raggiungere. Noi sappiamo anche che questo capovolgimento fu possibile soltanto attraverso la grande, potente personalità del Buddha, perché il Buddha, come ci viene abitualmente narrato, diventa Buddha in una incarnazione, mentre prima era un Bodhisattva, che è il grado di dignità immediatamente inferiore. Perciò il figlio del re Suddhodana, nel suo ventinovesimo compleanno, sperimentò in sé le grandi verità della vita e del dolore, perciò raggiunse la grandiosa possibilità di annunciare nel mondo asiatico quello che noi conosciamo come buddismo.

Ma nello svilupparsi dal grado di Bodhisattva a quello di Buddha è insito qualche cosa che non dobbiamo perdere di vista. L'individualità che attraverso molte incarnazioni aveva agito come Bodhisattva e si era poi innalzata a Buddha, quando è diventata Buddha, è entrata per l'ultima volta in un corpo sulla terra, e quell'incarnazione in cui da Bodhisattva diventa Buddha è l'ultima per lui. Da allora in poi una simile individualità agisce soltanto da altezze spirituali, agisce spiritualmente. Così ci si presenta il fatto che l'in-

dividualità del Buddha, dal V secolo a. C., ha agito soltanto da altezze spirituali.

Ma il buddismo ebbe un seguito. Il buddismo trovò la possibilità di compenetrare non soltanto la vita dell'Asia, ma la vita spirituale di tutto il mondo allora conosciuto. E' noto come sia grande in Asia il numero dei suoi seguaci. Ma in forma più nascosta e velata esso continua a diffondersi nella vita spirituale europea; e noi dobbiamo soprattutto mostrare che quella parte del grandioso insegnamento del Buddha che riguardava l'uguaglianza degli uomini era particolarmente adatta ad essere accettata dalla popolazione europea, proprio perché essa non era stata ordinata secondo una suddivisione in caste, ma piuttosto basata sull'assenza di differenze e sul senso dell'uguaglianza di tutti gli uomini.

Sulle sponde del Mar Nero venne fondata, in tempi remoti, una specie di scuola occulta che perdurò ancora a lungo nel tempo cristiano. Essa era diretta da uomini che vedevano il loro più alto ideale proprio in quel lato della dottrina del Buddha che abbiamo caratterizzato. Ma essi ebbero la possibilità di lasciar irradiare sull'insegnamento che il Buddha aveva portato all'umanità la nuova luce degli impulsi cristiani che essi avevano potuto accogliere in sé. Per farne meglio comprendere il carattere, così come lo vede l'occultista, devo presentare la scuola misteriosofica del Mar Nero nel seguente modo.

Si trovavano là riuniti degli uomini che, in un primo tempo, avevano maestri esteriori, sul piano fisico. Da questi venivano introdotti nell'insegnamento e nei principi provenienti dal buddismo, permeati però da quegli impulsi che il cristianesimo aveva portato nel mondo. Dopo una giusta preparazione essi venivano condotti a innalzare e liberare le forze di profonda saggezza giacenti nella loro interiorità, così che erano portati a una visione chiaroveggente dei mondi spirituali. La prima facoltà raggiunta dai discepoli di quella scuola occulta, guidata da maestri incarnati sul piano fisico,

fu, per esempio, quella di poter conoscere anche quei maestri che non scendevano più sul piano fisico, come il Buddha. I discepoli di questa scuola occulta impararono veramente a conoscere faccia a faccia, se così si può dire di un essere spirituale, il Buddha. In questo modo egli continuò ad agire spiritualmente nei discepoli della scuola occulta, ed agì così con la sua forza sin sul piano fisico, pur non discendendo più sul piano fisico egli stesso in una incarnazione fisica.

I discepoli di questa scuola si raggruppavano in due sezioni, a seconda del grado di maturità acquisito. Venivano scelti soltanto quelli che avevano raggiunto una maggiore preparazione, una più alta maturità. La maggior parte degli scolari potevano veramente arrivare ad essere così chiaroveggenti da contemplare colui che con le sue forze cercava di portare il suo impulso sul piano fisico, nonostante egli stesso non discendesse più nel mondo fisico; essi imparavano così a conoscere il Buddha in tutti i suoi segreti e in tutto ciò che egli voleva. Un buon numero di questi scolari rimase al grado di chiaroveggente, altri pochi invece, oltre alle qualità della conoscenza e della chiaroveggenza psichica, svilupparono anche un elemento spirituale particolare che non si deve separare da un'umiltà, da una forza di devozione altamente sviluppata. Questi ultimi arrivarono così, proprio in questa scuola, a ricevere in misura straordinaria l'impulso del Cristo; essi poterono anche raggiungere la chiaroveggenza in modo da poter essere prescelti a divenire seguaci particolarmente eletti di Paolo e ad accogliere immediatamente nella vita stessa l'impulso del Cristo. Da questa scuola dunque derivarono due gruppi di discepoli: uno si sentiva spinto a diffondere ovunque l'insegnamento del Buddha, anche senza nominarlo; l'altro che accolse inoltre l'impulso del Cristo.

Però la diversità fra queste due specie di discepoli non si manifestò così fortemente subito, ma soltanto nella seguente incarnazione. Quegli scolari che non avevano accolto in sé l'impulso cristiano, ma erano arrivati all'impulso del Bud-

dha, divennero maestri di uguaglianza e fratellanza fra gli uomini. Quegli scolari invece che avevano accolto l'impulso del Cristo, nella vita successiva risentirono ulteriormente l'azione di questo impulso fin nell'incarnazione fisica, così che non soltanto poterono insegnare (senza vedere in tale attività il loro compito principale) ma soprattutto agirono attraverso la propria forza morale. Uno degli scolari di tale scuola occulta sul Mar Nero nacque, nella successiva incarnazione, come Francesco d'Assisi. Nessuna meraviglia, perciò, che in lui vivesse la saggezza che aveva accolto, la saggezza sulla fratellanza degli uomini, sull'uguaglianza degli uomini, sulla necessità di amare in ugual modo tutti gli uomini, poiché la sua anima era pervasa da questa dottrina, ed era stata rafforzata dall'impulso del Cristo.

Come agì dunque tale impulso del Cristo in questa sua vita successiva? Agì in modo che, quando egli rinacque in mezzo ad una popolazione nella quale erano attivi i demoni della malattia di cui abbiamo parlato, questo impulso del Cristo influenzò quei demoni attraverso Francesco d'Assisi, assorbendo in sé quanto vi era in essi di sostanza cattiva e liberandone gli uomini. Prima di fare ciò, l'impulso del Cristo s'incorporò quella sostanza in modo da diventare per Francesco d'Assisi in un primo tempo la visione del palazzo, e poi l'altra che lo chiamò ad assumere il peso della povertà. Così l'impulso del Cristo era diventato nuovamente vivo in lui, e da lui si riversò fuori ed afferrò questi demoni della malattia. Allora le sue forze morali divennero così potenti da essere capaci di asportare le sostanze spirituali dannose che la malattia aveva attirato su di sé. Soltanto così fu creata la possibilità di condurre ad un'evoluzione superiore quello che ho descritto come azione tardiva dell'antico elemento atlantico, di spazzar via dalla terra le sostanze cattive e purificarne il mondo europeo.

Guardiamo come la vita di Francesco d'Assisi si svolge in modo singolare. Nell'anno 1182 è nato. Noi sappiamo che

i primi anni di vita di un uomo servono soprattutto allo sviluppo del corpo fisico*. Nel corpo fisico evolvono in prevalenza le forze dell'ereditarietà esteriore. Perciò entrò in lui l'eredità esteriore delle popolazioni europee. Le qualità si manifestarono a poco a poco per il fatto che, come ogni altro uomo, dal settimo al quattordicesimo anno di età, egli sviluppò il suo corpo eterico. In questo si manifestarono le caratteristiche derivanti dall'impulso del Cristo che aveva agito in lui direttamente nei misteri del Mar Nero. Quando più tardi la sua vita astrale, dal quattordicesimo anno in poi, si manifestò, la forza del Cristo divenne in lui particolarmente vivente per il fatto che ciò che era rimasto legato con l'atmosfera della terra dopo il mistero del Golgota, penetrò anche nel suo corpo astrale. Francesco d'Assisi era una personalità compenetrata dalla forza esteriore del Cristo perché, nella sua vita passata, egli l'aveva cercata dove era possibile trovarla, in quella così speciale scuola iniziatica.

Da ciò vediamo come agiscono le differenziazioni nell'umanità, poiché differenziazioni devono venire. Ciò che attraverso anteriori avvenimenti era stato sospinto verso il basso, può, mediante straordinari avvenimenti nel corso dell'evoluzione dell'umanità, di nuovo essere innalzato. In un altro luogo era già una volta avvenuta un'elevazione straordinaria che exotericamente era sempre rimasta inspiegabile. Perciò gli uomini avevano rinunciato a comprenderla. Con l'esoterismo si può invece trovarne la spiegazione: fra gli uomini che più rapidamente si erano innalzati dagli strati inferiori della popolazione occidentale e che avevano superato a poco a poco il passaggio dai gradi infimi, pur non avendo molto sviluppato il loro intelletto e rimanendo relativamente umili e semplici, i migliori poterono essere innalzati, a tempo debito, soltanto mediante un potente impulso che si rispecchiò in essi: furono gli uomini che ci sono descritti come i dodici apostoli di Gesù. Essi rappresentarono la quintessenza delle infime caste che non erano arrivate all'India. Da esse doveva

venir presa la sostanza per gli apostoli del Cristo Gesù. Con ciò non è detto nulla sulle incarnazioni precedenti o posteriori delle individualità degli apostoli, ma solo sulla generazione fisica dei corpi nei quali erano incarnate le personalità degli apostoli. Bisogna sempre distinguere la linea dell'ereditarietà fisica da quella delle incarnazioni.

Si ritrova così l'origine della forza morale nella nobile personalità di Francesco d'Assisi. Non si dica che per l'uomo comune non vale di regola scegliere come esempio un così eccelso ideale quale si manifesta nella figura morale di Francesco d'Assisi. Non si pretende che ciascuno diventi un Francesco d'Assisi, non si dice questo; ma ho voluto mostrare con un esempio evidente da che cosa provenga la forza morale, come essa penetri nell'uomo e si palesi in lui come una forza originaria. E dallo spirito di tutto quello che abbiamo trattato si può intuire che noi siamo già stati elevati da altre forze evolutive umane, e specialmente che l'umanità ha già compiuto un periodo di discesa e che ora di nuovo ha intrapreso un periodo di ascesa.

Se noi guardiamo a ritroso nell'evoluzione dell'umanità, attraverso l'epoca postatlantica, arriviamo fino alla catastrofe atlantica, e andando ancora più indietro nell'epoca atlantica risaliamo fino all'epoca lemurica. Quando giungiamo agli inizi dell'umanità terrestre, ci troviamo in un'epoca nella quale non soltanto le qualità spirituali degli uomini erano ancora più simili a quelle divine, per il fatto di essersi sviluppate dalla vita stessa dello spirito, ma esse scaturivano anche dalla moralità; perché all'inizio dell'evoluzione terrestre non vi è immoralità, bensì moralità. La moralità era un dono divino originario, era insita originariamente nella natura umana, come le forze spirituali, quando l'uomo non era ancora così profondamente disceso in basso. In fondo, gran parte dell'immoralità penetrò nell'umanità proprio nel modo che abbiamo descritto, soprattutto attraverso il tradimento dei segreti superiori durante l'antica epoca atlantica.

Perciò non si può parlare della moralità come se essa fosse stata sviluppata dagli uomini, ma come qualche cosa che esiste nel fondo dell'anima umana e che soltanto attraverso successive civiltà è stata coperta e conculcata.

Indagando i fatti nella giusta luce, non possiamo dire che l'immoralità sia arrivata al mondo attraverso la stupidaggine; essa è piuttosto entrata nel mondo per il fatto che ad uomini ancora immaturi furono svelati per tradimento i segreti della saggezza. Proprio per questo gli uomini subirono una tentazione alla quale soggiacquero, e perciò decadde.

Perché essi possano rialzarsi è necessario, quindi, innanzi tutto che sia spazzato via tutto ciò che nell'anima umana si è accumulato contro gli impulsi morali; e questo possiamo anche dedurlo dalla nostra odierna esposizione. Voglio dirlo ancora in una forma diversa.

Poniamo il caso che di fronte a noi vi sia un delinquente, un uomo immorale nel più grave senso della parola; noi non dobbiamo però credere, malgrado ciò, che in quest'uomo immorale non vi siano degli impulsi morali. Essi sono in lui, e noi li troveremo penetrando nella profondità della sua anima. Non vi è nessun uomo — ad eccezione dei maestri di magia nera di cui oggi non vogliamo parlare — in cui non esista un fondamento di bene morale. Quando un uomo è cattivo, lo è perché quello che nel corso del tempo è entrato in lui come errore spirituale si è sovrapposto al tesoro morale. La natura umana non è cattiva; era anzi veramente buona un tempo, e proprio una concreta osservazione della natura umana ci dimostra che nell'intimo suo essere essa è buona, e che proprio le aberrazioni spirituali l'hanno allontanata dalla via della moralità. Perciò le deviazioni morali devono poi essere riparate di nuovo nel corso del tempo. Le stesse aberrazioni ed anche i loro effetti devono di nuovo essere condotti a bene. Però in un luogo in cui gli effetti postumi del male morale sono tali che vi esistono già demoni di malattie, là devono entrare in azione forze sopramorali, come

quelle di Francesco d'Assisi.

Sempre si stabilisce un miglioramento in un uomo, quando noi gli togliamo l'errore spirituale. Ma che cosa occorre per fare ciò? Teniamo presente nello sfondo quanto abbiamo detto prima; lasciamo parlare i fatti, lasciamo parlare i nostri sentimenti e le nostre sensazioni, e cerchiamo di riassumerli in un sentimento fondamentale. Ci si potrà quindi porre la domanda: di che cosa ha bisogno l'uomo nei suoi rapporti con gli altri uomini? Proprio per prima cosa, gli occorre di avere fede nella originaria bontà dell'uomo, della natura umana! Questa è la prima cosa da dire quando vogliamo trattare di morale in parole: che essa è un incommensurabile bene esistente nel fondo della natura umana. Questo si diceva Francesco d'Assisi. E quando incontrava degli uomini ammalati della malattia che abbiamo caratterizzata, la lebbra, Francesco d'Assisi, da buon cristiano del suo tempo, si diceva: questo tipo di malattia è in un certo senso effetto del peccato; ma poiché il peccato è una deviazione spirituale, essa potrà venir tolta ed elevata per mezzo di una grande, potente forza che le sia contrapposta. Così Francesco d'Assisi vedeva nel peccatore il castigo stesso del peccato nella sua manifestazione esteriore. Ma vedeva anche il buono della natura umana, vedeva come le forze divine spirituali sono radicate nelle profondità della natura umana. La potente fede nella bontà di ogni natura umana, anche della natura umana punita, era ciò che distingueva in modo straordinario Francesco d'Assisi.

Perciò fu possibile che nella sua anima comparisse la forza capace di agire in contrasto al male, la forza morale che dona e aiuta, la forza risanatrice dell'amore. Quando veramente si sviluppa al massimo questa fede nella bontà originaria della natura umana, non si può arrivare ad altro che ad amare la natura umana come tale.

Questi due impulsi fondamentali possono realmente susci-

tare moralità: in primo luogo la fede nel divino insito nelle profondità di ogni anima umana; in secondo luogo l'immenso amore che scaturisce da questa fede. Questo immenso amore condusse Francesco d'Assisi presso i lebbrosi, i deboli, i derelitti. Ma un terzo elemento si aggiunge, che si costruisce necessariamente sopra questi due fondamentali; e cioè un uomo che ha la base della fede nella bontà dell'umana natura, arriva a dirsi: quello che noi vediamo come risultato dell'originaria bontà dell'uomo e dell'amore attivo indica a noi una prospettiva di avvenire che palesa che ogni singola anima, anche quando sia molto decaduta dalle altezze della vita spirituale, può essere recuperata per la vita spirituale medesima. Questo terzo impulso è la speranza che ogni anima umana può ritrovare il cammino verso il divino spirituale. Possiamo dire che Francesco d'Assisi ha sentito parlare infinite volte di questi tre impulsi, così che egli li aveva sempre davanti agli occhi, durante la sua iniziazione nei misteri della Colchide sul Mar Nero. Ma possiamo anche dire che, nella vita che condusse come Francesco d'Assisi, poco egli predicò sulla fede, sull'amore, perché egli stesso era un'incarnazione di questa fede e di questo amore. Essi erano incorporati in lui. In lui essi comparivano come immagini sensibili davanti alla sua epoca. Nel mezzo stava quello che veramente agiva. Non agisce la fede, non agisce la speranza. Bisogna averle ambedue, ma attivo è soltanto l'amore. Esso è ciò che veramente fa progredire l'uomo nel senso della moralità verso la divinità, e fu al centro della particolare incarnazione di Francesco d'Assisi.

Come abbiamo visto svilupparsi in Francesco d'Assisi l'amore, frutto dell'iniziazione ricevuta nei misteri colchici, sulle sponde del Mar Nero? Abbiamo visto che nella gioventù affiorarono in lui le virtù cavalleresche proprie dell'antico spirito europeo, quindi valore e coraggio si trasformarono, nella sua individualità che era stata permeata dall'impulso del Cristo, in attivo, operante amore. Così vediamo risor-

gere in lui l'antico valore, l'antico coraggio sotto forma di amore. Antico valore spiritualizzato, coraggio trasformato spiritualmente è amore.

E' importante seguire tutto questo e vedere come corrisponda al cammino storico esteriore dell'evoluzione umana. Guardiamo indietro nell'epoca precristiana, qualche secolo prima di Cristo. Troviamo presso i Greci, il popolo che dà il nome al quarto periodo di civiltà postatlantica, il filosofo Platone. Egli scrisse fra l'altro sulla morale, sulle virtù degli uomini, e ne ha scritto così che noi possiamo riconoscere che egli era al corrente dei più alti misteri, ma quello che egli doveva dire l'ha messo in bocca del suo maestro Socrate. Platone ci descrive, in un'epoca dell'evoluzione europea nella quale l'impulso del Cristo non aveva ancora agito, le più alte virtù da lui riconosciute, e considerate dai Greci quelle che l'uomo morale deve osservare sopra ogni cosa. Platone* parla specialmente di tre virtù. La quarta la conosceremo poi. Egli ne considera tre. Le prima è la saggezza. La saggezza come tale viene considerata da Platone una virtù. Abbiamo descritto in vari modi come sia giusto porre la saggezza fra i fondamenti della vita morale. In India alla base della vita dell'uomo giaceva la saggezza dei bramini. In Europa in verità essa stava celata, ma visse nei misteri nordici dove i bramini europei dovevano risanare le deviazioni e le corruzioni derivate dal tradimento dei misteri dell'Atlantide. La saggezza, come vedremo domani, è alla base di ogni moralità, e accanto alla saggezza Platone descrive, conformemente ai misteri, anche il coraggio, virtù essenziale presso gli antichi popoli europei. Comè terza virtù egli descrive la prudenza o temperanza, cioè il contrario della passionalità e degli impulsi umani inferiori. Queste sono le tre virtù capitali di Platone: saggezza, coraggio o valore, prudenza o temperanza, cioè il frenare gli impulsi dei sensi che agiscono negli uomini. Poi Platone descrive come quarta virtù l'armonioso equilibrio fra le tre virtù, e la chiama « giustizia ».

Abbiamo così, descritte da uno dei principali spiriti europei del tempo precristiano, le virtù che allora erano considerate le più importanti per la natura umana. Il valore, il coraggio, dopo l'avvento dell'impulso cristiano, fu permeato da quello che noi conosciamo come il nostro « io ». Il coraggio che da Platone era considerato una virtù fu spiritualizzato e diventò amore. Questo è il più importante: vedere come impulsi morali penetrino nel genere umano, come una cosa, trasformata, sia da vedere poi in un'altra completamente diversa. Se non vogliamo andare contro la morale cristiana, non dobbiamo più elencare così le virtù: saggezza, coraggio, temperanza e giustizia, perché ci si potrebbe rispondere: « Se aveste tutte queste virtù e vi mancasse l'amore, non potreste mai giungere nel regno dei cieli ».

Teniamo presente il tempo nel quale, come abbiamo visto, è fluita dentro all'umanità una corrente, un impulso tale che la saggezza e il coraggio sono diventati spirituali e sono riapparsi a noi come amore. Ma vogliamo ancora affrontare il problema di come sorsero le virtù della saggezza, del coraggio, della temperanza e della giustizia, e da questo noi potremo indicare quale sia la particolare missione morale del movimento antroposofico.

III

Norrköping, 30 maggio 1912

Ieri abbiamo cercato di riconoscere l'origine degli impulsi morali nella natura umana e di dimostrare, coi fatti che abbiamo trattati, come essenzialmente la base della moralità, la base del bene giacciono sul terreno stesso della natura dell'anima umana e come l'uomo, proprio soltanto nel corso dell'evoluzione, nel suo passare da un'incarnazione all'altra, si sia traviato dalla sua originaria disposizione al bene; e da ciò il male, l'ingiustizia, l'immoralità siano penetrati nella umanità.

Se questo è vero, dobbiamo stupire veramente che il sorgere del male sia stato possibile e domandarci come mai il male sia divenuto possibile nel corso dell'evoluzione.

Una risposta esauriente si può avere soltanto se rivolgiamo lo sguardo agli elementari insegnamenti morali che sono stati dati all'umanità dai tempi più antichi. I discepoli dei misteri che avevano come più alto ideale di approfondire sempre meglio le grandi verità e conoscenze spirituali dovettero, dove si lavorava rettamente nel senso dei misteri, agire sulla base di un fondo morale; così la proprietà della natura morale dell'uomo fu rivelata a questi discepoli dei misteri in un modo del tutto particolare.

Per dirla in breve, veniva mostrato ai discepoli dei misteri che la natura umana può essere guastata in due modi, e che l'uomo, proprio per il fatto di poter andare in due direzioni diverse, è nella possibilità di sviluppare il libero volere; poiché la vita umana può svolgersi in senso giusto soltanto se queste due possibilità di errore vengono considerate come i due piatti della bilancia, dei quali, quando uno sale, l'altro

si abbassa e viceversa. Il giusto equilibrio è solo possibile quando i due bracci della bilancia sono orizzontali.

Il giusto comportamento poteva soltanto esser raggiunto se l'uomo, ad ogni istante della sua vita, si trovava nella situazione di esser trascinato ora da una parte e ora da quell'altra, in modo che egli stesso potesse trovare l'equilibrio, il giusto mezzo fra le due.

Prendiamo ad esempio le virtù di cui abbiamo parlato: il coraggio, il valore. Un lato verso il quale l'anima umana può eccedere è la temerarietà; cioè l'operare affannoso, sfrenato nel mondo che abusa fino all'estrema tensione delle forze disponibili. Questa è una delle due parti: la temerarietà. L'altro piatto della bilancia è la viltà. L'uomo può eccedere in queste due direzioni, e al discepolo dei misteri veniva mostrato che l'uomo perde se stesso e lascia che il suo sé venga frantumato dalle ruote della vita, quando si abbandona alla temerarietà. Quando invece egli erra dal lato della viltà, questo lo indurisce e lo isola dal rapporto con le cose e gli esseri. Diviene un essere chiuso in sé, caduto fuori dall'insieme, poiché le sue azioni e i suoi gesti non sono in armonia col tutto. Questo era indicato ai discepoli dei misteri in relazione a ciò che l'uomo può fare. Egli può agire così da essere demolito, lacerato dal mondo esteriore perché egli vi ha disperso il proprio sé, o può anche, non soltanto riguardo al coraggio, ma in ogni azione, comportarsi così da indurirsi, disseccarsi. Perciò nel codice morale dei misteri stavano scritte le parole piene di significato: « Devi trovare il punto medio, così non ti perderai nel mondo, attraverso le tue azioni, né il mondo perderà te ».

Questi sono i due poli opposti nei quali l'uomo può imbattersi: o egli può andare perduto per il mondo che lo afferra e lo dilania come nella temerarietà; oppure il mondo può andar perduto per lui, perché egli si è indurito nel suo egoismo, come nel caso della viltà. Così si diceva agli scolari dei misteri: non ci può essere un vero unico bene fisso,

verso il quale anelare, ma piuttosto sorge un bene soltanto per il fatto che l'uomo incessantemente, come un pendolo, può oscillare da due lati, e può, per forza interiore, trovare la possibilità dell'equilibrio, della giusta misura.

Questo ci dà la possibilità di comprendere la libertà del volere e l'importanza della ragione e della saggezza nelle azioni umane. Se fosse stato conforme all'uomo di aderire ai principi morali eterni, sarebbe bastato per lui appropriarsi questi principi morali, ed egli avrebbe potuto tranquillamente andare con itinerario uniforme attraverso la vita. Ma la vita non è mai così. La libertà della vita sta piuttosto nel fatto che l'uomo ha sempre la possibilità di errare in due direzioni. E da ciò viene anche la possibilità del male. Il male è ciò che nasce quando l'uomo si perde nel mondo o quando il mondo perde l'uomo. Nell'evitare questi due mali sta quello che noi possiamo chiamare bene. Il male è diventato possibile nel corso dell'evoluzione perché gli uomini, procedendo da un'incarnazione all'altra, errarono nell'uno o nell'altro senso, e siccome non seppero sempre trovare l'equilibrio, divenne necessario, in un tempo futuro, il pareggio karmico delle loro azioni. Quello che non si raggiunge in una vita, perché non ci si è sempre mantenuti nel mezzo, viene raggiunto nel corso dell'evoluzione, nella quale l'uomo che ha errato in un senso è spesso obbligato nella vita successiva a spostarsi nell'altra direzione e così a creare un pareggio.

Ho esposto qui una regola aurea degli antichi misteri. Come avviene sovente, noi troviamo anche in questo caso, presso i filosofi dell'antichità, un'eco di questo principio fondamentale dei misteri. In Aristotele*, dove egli parla della virtù, troviamo un detto che sarebbe incomprensibile se non si tenesse presente che ciò di cui abbiamo parlato, cioè quel fondamentale principio dei misteri, era stato tramandato ad Aristotele, ed egli l'aveva incorporato nella sua filosofia.

La meravigliosa definizione di Aristotele è questa: « La virtù è una capacità umana guidata da un esame ragionato

che, rispetto all'uomo, mantiene il giusto mezzo tra il troppo e il troppo poco ».

In questo caso Aristotele dà della virtù una definizione che da nessuna filosofia successiva è stata raggiunta. Perché Aristotele aveva la tradizione dei misteri, nella quale poteva veramente trovare il giusto. Cioè la famosa via di mezzo che deve venir mantenuta se l'uomo ha da essere veramente virtuoso, se la forza morale deve dare impulso al mondo.

Ma adesso possiamo anche rispondere alla domanda: perché deve esistere una morale? Che cosa accadrebbe se non vi fosse alcuna morale, se il male trionfasse, se il troppo o il troppo poco, il perdersi dell'uomo nel mondo, o il perder l'uomo da parte del mondo si avverassero? In ognuno di questi casi sempre qualcosa viene distrutto. Ogni male, ogni immoralità è una distruzione, un processo distruttivo, e nell'istante in cui l'uomo vede che egli non può far altro che distruggere, che togliere al mondo qualche cosa quando fa il male, agisce nell'uomo, in modo straordinariamente potente, il momento del bene.

Questo è appunto il compito della concezione antroposofica che ora ha appena cominciato il suo ingresso nel mondo: essa cioè deve chiarire agli uomini che ogni male agisce come un processo di distruzione, toglie al mondo qualche cosa che ha la sua ragione di essere.

Se ora, nel senso della nostra concezione del mondo, ci atteniamo a questo principio, quello che noi sappiamo sopra la natura dell'uomo ci porta ad una visione particolare del bene e anche del male. Noi sappiamo che l'anima senziente si è sviluppata nell'umanità durante l'antica civiltà caldaica, cioè nel terzo periodo di civiltà postatlantica. La vita di oggi non ha nessuna idea di questo periodo di evoluzione; nella storia esteriore si arriva a mala pena a ritroso ai tempi dell'Egitto. Così sappiamo pure che l'anima razionale si è sviluppata nel quarto periodo postatlantico, nell'epoca grecolatina, e che oggi, nel tempo in cui viviamo, dobbiamo svilup-

pare l'anima cosciente. Il sé spirituale si affermerà nel sesto periodo dell'evoluzione postatlantica.

Ora cerchiamo di indagare come possa deviare nell'uno o nell'altro senso l'anima senziente. Essa è quella parte dell'anima umana che mette l'uomo nella condizione di sperimentare, di sentire il mondo delle cose, di accoglierle in sé, di partecipare ad esse; non attraversare il mondo rimanendo ignorante riguardo alle cose, ma entrare in rapporto con ognuna di esse: così opera l'anima senziente. Uno dei due sensi in cui l'uomo può errare possiamo trovarlo per l'anima senziente se ci chiediamo che cosa è, in generale, che rende possibile all'uomo di avere un rapporto con le cose. Quello che crea un rapporto fra gli uomini e le cose è quello che noi chiamiamo l'interesse per le cose. Con questa parola « interesse » abbiamo detto qualche cosa di infinitamente importante nel senso della morale. E' più importante penetrare nel significato morale della parola « interesse » che di proporsi mille e mille, sempre belle, quand'anche soltanto ipocrite e meschine, regole morali. I nostri impulsi morali vengono guidati all'azione nel miglior modo quando noi portiamo un giusto interesse verso le cose e gli esseri. Questo deve esser ben chiaro. Nella conferenza di ieri abbiamo parlato in un senso così profondo dell'amore come impulso, che è impossibile essere fraintesi quando noi ora diciamo che il solito declamare di amore, amore e amore non può sostituire l'impulso morale che sta in ciò che si può indicare con la parola « interesse ».

Poniamo per esempio di avere un bambino davanti a noi. Qual è la condizione preliminare per dedicarci a questo bambino, che cosa dobbiamo predisporre per poterlo far progredire? La premessa necessaria è di avere interesse per il suo essere. Denota già uno stato non sano dell'anima umana quando l'uomo si ritrae di fronte a qualcosa che deve interessarlo. Quanto più procediamo verso ciò che sta a base della morale, invece che attenerci soltanto alle prediche, tanto

più dovremo riconoscere che l'impulso dato dall'interesse è del tutto straordinario e prezioso nel senso della morale. Se noi allarghiamo il nostro interesse, se troviamo la possibilità di trasferirci pieni di comprensione nelle cose e negli esseri, questo richiama le nostre forze interiori anche di fronte agli uomini.

Pure la compassione viene nel giusto modo risvegliata quando noi abbiamo interesse per una creatura. E quando noi, come antroposofi, ci poniamo il compito di allargare sempre e sempre più il nostro interesse, di far diventare sempre e sempre più vasto il nostro orizzonte, in conseguenza di ciò aumenterà l'universale fraternità umana. Non possiamo progredire con le prediche sull'amore umano universale, ma piuttosto per il fatto che noi nutriamo interessi sempre più vasti, così che l'anima si rivolga con comprensione verso i più svariati temperamenti, i più diversi tipi di caratteri o particolarità di razze e di nazionalità, o verso le diverse concezioni religiose e filosofiche. Il giusto interessamento, la giusta comprensione, fa scaturire dall'anima la giusta azione morale.

Anche qui è necessario tenersi in equilibrio fra due estremi. Uno è l'apatia del sentimento che si tiene estranea a tutto e provoca nel mondo infinite catastrofi, poiché vive solo in se stessa e sta fissa testardamente ai suoi principi, sì da dire continuamente: « Questo è il mio punto di vista ». L'aver un « punto di vista » nel campo della morale è già qualcosa di male. L'essenziale per noi è di avere gli occhi aperti per tutto quello che ci circonda. L'ottusità del sentire, l'apatia, ci pone fuori del mondo, mentre l'interesse ci trasporta in mezzo ad esso. Il mondo perde noi a causa della nostra apatia, e noi diventiamo immorali. Vediamo così che l'apatia e l'assenza di interesse per il mondo sono al massimo grado, moralmente, dei mali.

L'antroposofia, però, rende lo spirito sempre più sveglio, ci aiuta a pensare meglio ciò che è spirituale e a portarlo in

noi. Come è vero che dal fuoco scaturisce calore quando accendiamo la stufa, così è vero che sorge interesse per ogni uomo e per ogni essere quando noi facciamo nostra la saggezza antroposofica. La saggezza è il combustibile che genera interessamento, e noi possiamo dire semplicemente, anche se a prima vista non sembra così, che quando l'antroposofia studia le cose più remote come l'insegnamento sull'antico Saturno, l'antico Sole, l'antica Luna, il karma, eccetera, in noi, come conseguenza e contraccolpo, sorge interesse per tutto.

Accade realmente che l'interessamento è ciò che sorge come prodotto di trasformazione delle conoscenze antroposofiche, mentre dalle conoscenze materialistiche sorge quello che noi oggi, purtroppo, vediamo crescere attorno a noi e che, in modo radicale, deve venir designato come apatia. Se questa dovesse veramente dominare da sola nel mondo, produrrebbe immani disastri.

Si pensi a quanti girano il mondo e incontrano questa o quella persona senza in fondo conoscere mai nessuno, perché sono del tutto chiusi in sé. Così avviene spesso che due uomini, dopo un lungo periodo di amicizia, la chiudano e improvvisamente arrivino alla rottura. Questo avviene perché l'impulso della loro amicizia aveva un carattere materialistico, e, dopo un certo tempo, i due si accorgono di certi aspetti non simpatici dei rispettivi caratteri che fino allora essi non avevano osservato. Pochi uomini hanno occhi aperti per ciò che parla da uomo a uomo. E in questo proprio deve agire l'antroposofia: nell'aprire i nostri sensi in modo da avere occhi aperti e anima aperta per tutto quanto di umano è attorno a noi, affinché noi possiamo andare per il mondo non apaticamente, ma invece col giusto interesse.

Si può anche evitare l'estremo opposto mantenendo il giusto mezzo, distinguendo chiaramente tra il vero e il falso interesse. Darsi all'eccesso ad ogni cosa, così come « gettarsi le braccia al collo » è un perdersi passionale negli esseri e non un reale interesse. Facendo così noi ci perdiamo nel

mondo. Con l'apatia il mondo perde noi, con l'insensata passionalità che si annebbia nella dedizione, noi ci perdiamo nel mondo. Con un sano interesse ci consolidiamo moralmente nel punto di mezzo, nel punto dell'equilibrio.

Nel terzo periodo postatlantico, l'egizio-caldaico, viveva ancora sulla terra, nella maggioranza della popolazione, un certo impulso a mantenere l'equilibrio fra l'apatia e la stordita passionale dedizione al mondo; e questo è ciò che negli antichi tempi, e ancora presso Platone e Aristotele, troviamo indicato come « saggezza ». Ma gli uomini vedevano in essa un dono di esseri sopraumani, poiché, fino a quel tempo, erano attivi gli antichi impulsi della saggezza. Da questo punto di vista, perciò, il terzo periodo di civiltà postatlantica, rispetto agli impulsi morali, ci appare come un'epoca nella quale la saggezza agisce istintivamente. E quando studiamo questo periodo si può sentire la verità dell'esposizione data l'anno scorso, sia pure con intenzioni del tutto diverse, nelle conferenze di Copenaghen, pubblicate poi sotto il titolo *La direzione spirituale dell'uomo e dell'umanità**, e cioè che gli uomini di una volta stavano ancora vicini alle potenze divine spirituali. E per il fatto che gli uomini stavano più vicini alle potenze divine spirituali, nella terza civiltà postatlantica vi era la saggezza istintiva.

La facoltà di raggiungere con le proprie azioni la giusta misura fra l'apatia e la dedizione esagerata era sentita, allora, come un dono divino. Questo compenso, questo equilibrio, veniva ottenuto, a quel tempo, anche con gli ordinamenti esteriori. Non vi era ancora quella generale mescolanza dell'umanità, che si produsse nel quarto periodo di civiltà postatlantica, il greco-latino, attraverso le migrazioni dei popoli. Gli uomini erano ancora chiusi in popoli e stirpi. Gli interessi degli uomini erano regolati dalla loro stessa natura, e così saggiamente che i giusti impulsi morali potevano compenetrarli, e, d'altra parte, l'esistenza della consanguineità nelle stirpi metteva un argine alla passionalità insensata. Dal-

l'osservazione della vita risulta che anche oggi si trova un particolare interesse reciproco dove c'è parentela di sangue e di stirpe. Ma ne è esclusa la passionalità insensata. Siccome poi nell'epoca egizio-caldaica gli uomini erano riuniti in piccoli territori, era facile mantenere il saggio giusto equilibrio. Ma il senso del progresso dell'umanità consiste nel fatto che ciò che era, primitivamente, istintivo, ancora soltanto divino spirituale, a poco a poco scompare, e che gli uomini diventano indipendenti dalle potenze divine spirituali.

Già nel quarto periodo di civiltà postatlantica, nell'epoca greco-latina, tanto i filosofi Platone e Aristotele, come pure l'opinione pubblica, in Grecia, consideravano la saggezza non più un dono divino, ma una cosa da conquistare. La prima virtù, per Platone, è la saggezza, ed è immorale, per Platone, colui che non anela alla saggezza.

Ci troviamo ora nel quinto periodo di civiltà postatlantica. E siamo ben lontani dal momento in cui la saggezza, che fu istillata in forma istintiva come un divino impulso nell'umanità, sarà di nuovo in essa, ma cosciente. Proprio per questo fatto esiste ai nostri tempi, in modo del tutto speciale, la possibilità di errare nelle due direzioni di cui abbiamo parlato. E quindi è tanto più necessario che sia fatto un lavoro contro i gravi pericoli di questo momento, per mezzo di una spirituale, antroposofica concezione del mondo, che dia all'uomo la possibilità di trasformare in saggezza cosciente quello che una volta aveva avuto come saggezza istintiva. L'essenza stessa del movimento antroposofico sta nel rendere possibile all'uomo di conquistare come un tesoro di saggezza quello che prima aveva avuto in modo istintivo.

La differenza sta dunque nel fatto che gli dei diedero una volta all'anima umana incosciente la saggezza come qualcosa di istintivo, mentre ora sono gli uomini che debbono far propri i tesori di saggezza sul cosmo e sull'evoluzione dell'umanità. Gli ordinamenti antichi sono stati fatti secondo i pensieri degli dei. Noi vediamo l'antroposofia nel giusto senso

se la consideriamo come la ricerca dei pensieri divini. In quel tempo questi erano istintivamente insufflati negli uomini; oggi dobbiamo ricercarli e farli diventare nostro sapere. In questo senso l'antroposofia deve essere per noi qualcosa di divino. Noi dobbiamo però poter avere un atteggiamento pieno di devozione di fronte al fatto che i pensieri che ci sono trasmessi dall'antroposofia sono veramente qualcosa di divino che noi uomini possiamo pensare, che noi possiamo portare oltre col nostro pensiero, poiché essi erano i pensieri divini, secondo i quali il mondo è stato organizzato. Se, per noi, l'antroposofia è veramente questo, noi staremo davanti alle cose in modo da sentire che esse ci sono date per compiere la nostra missione. Quando noi studiamo quello che ci è trasmesso sopra l'evoluzione di Saturno, Sole, Luna, sopra la reincarnazione, lo sviluppo delle epoche e così via, diventiamo partecipi di potenti enigmi. E ci poniamo allora in giusto atteggiamento se diciamo a noi stessi: « I pensieri che noi cerchiamo sono i pensieri secondo i quali la divinità ha guidato l'evoluzione. Noi, quindi, pensiamo l'evoluzione degli dei ». Se si comprende ciò rettamente, allora nasce anche in noi qualcosa di profondamente morale. Ciò non può mancare. E allora potremo concludere: negli antichi tempi gli uomini avevano ricevuto dagli dei una saggezza in forma di istinto: la stessa saggezza secondo la quale la divinità ha creato il mondo. Perciò era loro possibile un agire morale. Ora dobbiamo riconquistare coscientemente la saggezza, con l'antroposofia. Quindi possiamo aver fiducia che la saggezza si trasformerà in noi in impulsi morali, perché non assimiliamo soltanto saggezza antroposofica, ma, attraverso l'antroposofia, anche impulsi morali.

Ora in quali impulsi morali si trasformerà, proprio nel campo della saggezza, questo sforzo antroposofico? Qui dobbiamo toccare un punto di cui possiamo certamente prevedere lo sviluppo, e il significato, e il peso morale; un punto dell'evoluzione, ancora molto lontano da quello di oggi: e

cioè richiamiamoci a quello che Platone designò come saggezza ideale. Egli poteva definirla così, con parole abituali là dove la « saggezza » viveva ancora istintivamente negli uomini, con parole che noi invece faremo bene a sostituire con altre. Faremo bene a sostituirla con la parola « veracità », perché noi siamo divenuti più individuali, perché ci siamo allontanati dalla divinità, e perciò dobbiamo di nuovo tendere verso di essa. Dobbiamo imparare a sentire il pieno peso della parola « veracità », e ciò sarà un risultato, in campo morale, della concezione antroposofica del mondo e dell'atteggiamento antroposofico. Gli uomini impareranno a percepire la veracità per mezzo dell'antroposofia.

Gli antroposofi di oggi dovranno perciò comprendere quanto sia necessario sentire pienamente questo elemento morale della « veracità » in un'epoca in cui il materialismo ha portato al fatto che si può bensì parlare di veracità, ma la vita in generale è, invece, molto lontana da sentire e intuire il giusto in questo campo. Oggi non può essere diversamente. La verità è qualche cosa che nella civiltà odierna *deve* mancare in alto grado a causa di una determinata caratteristica assunta dalla civiltà moderna. Io mi domando che cosa sente l'uomo odierno se in un quotidiano o in uno stampato qualunque trova una determinata notizia di cui si sa in seguito che semplicemente non era vera, così come era stata detta. Pensiamoci un momento. Non si può dire che ciò avvenga ad ogni passo, ma addirittura ad ogni piè sospinto. Dovunque si esplica la vita moderna la « non veracità » è diventata una caratteristica della nostra epoca attuale, ed è comunque impossibile asserire che la « veracità » sia una sua caratteristica.

Si prenda un uomo, di cui si sappia che egli ha detto o scritto qualche cosa di falso, e glielo si faccia notare. Si troverà che, di regola, oggi, egli non ha affatto il sentimento di aver fatto qualche cosa di non giusto. Immediatamente userà una scappatoia, e dirà che ha detto quello che ha detto

in buona fede. Dire il falso, sia pure in buona fede, non può esser considerato morale dagli antroposofi. Gli uomini devono capire sempre più che si deve arrivare a sapere che è anche veramente accaduto ciò che si afferma. Si può dunque dire o comunicare qualcosa soltanto dopo che si è sentito ed esplicito l'obbligo di provare se ciò è vero, servendosi dei mezzi disponibili. Solo quando questo diventa un obbligo interiore si può sentire la veracità come impulso morale. Allora non avverrà più che qualcuno, dopo aver messo nel mondo qualcosa di falso, possa dire: « Io pensavo così, l'ho detto in buona fede. » Poiché egli imparerà che il suo dovere non è soltanto di dire ciò che si crede di riconoscere come giusto, ma bensì di dire esclusivamente ciò che è vero, ciò che è giusto. Dovrà intervenire necessariamente a poco a poco, a questo proposito, un radicale cambiamento nella nostra vita civile. La rapidità delle comunicazioni, la sete di notizie sensazionali e, in generale, tutto ciò che deriva come conseguenza di un'epoca materialistica, sono nemici della veracità. Nel campo morale l'antroposofia diverrà un'educatrice dell'umanità al dovere della veracità.

Non è oggi mio compito di dire se e quanto la veracità si sia realizzata fra gli antroposofi. Ma devo dire che quello che ho esposto oggi deve essere, come principio, un alto ideale antroposofico. L'evoluzione morale nel movimento antroposofico avrà molto da fare prima che l'ideale morale della veracità venga pensato, sentito e attuato in tutte le direzioni.

Questo ideale morale della veracità sarà, oggi, quello che susciterà nel giusto modo la virtù nell'anima senziente dell'uomo.

Dall'insegnamento antroposofico risulta che la seconda parte costitutiva dell'anima umana è l'anima razionale o affettiva. Essa si è affermata soprattutto nel quarto periodo di civiltà postatlantica, l'epoca greco-latina. La virtù che è in particolare caratteristica di questa parte dell'anima (l'abbiamo già spesso ripetuto) è il coraggio, l'audacia, il valore. Por-

tati all'eccesso, nei due sensi opposti, questi divengono temerarietà o viltà, mentre la vera virtù è nel mezzo. Così la rappresentavano anche Platone e Aristotele. Essa era quella virtù che nel quarto periodo postatlantico si trovava ancora negli uomini istintivamente, come un dono divino, mentre la saggezza era stata istintiva soltanto fino al terzo periodo. Dalla mia prima conferenza si potrà rilevare che il coraggio e il valore esistevano come un dono divino negli uomini del quarto periodo postatlantico, in coloro che venivano incontro al cristianesimo in via di diffusione verso il nord. Come presso i Caldei viveva come dono divino, come qualcosa di ispirato, la saggezza, cioè la sapiente indagine dei segreti del mondo stellare, così negli uomini del quarto periodo postatlantico erano attivi coraggio e valore, specialmente presso Greci e Romani, e presso tutti quei popoli ai quali fu affidata la diffusione del cristianesimo. Questo coraggio istintivo andò anch'esso perduto, ma più tardi della saggezza istintiva.

Ora, nella quinta epoca di civiltà postatlantica, noi ci troviamo di fronte al coraggio e al valore, nella stessa condizione dei Greci di fronte alla saggezza dei Caldei e degli Egizi. Noi guardiamo indietro a ciò che, nel periodo immediatamente precedente, fu un dono divino e che in altro modo noi possiamo sforzarci di riconquistare nuovamente. Ma ciò richiede una trasformazione, come ho inteso dimostrare nelle due ultime conferenze. In Francesco d'Assisi abbiamo potuto scorgere la trasformazione di coraggio e valore che, quali doni divini, avevano un carattere esteriore. Abbiamo visto questa trasformazione come conseguenza di una forza morale interiore che ieri abbiamo riconosciuto come la forza dell'impulso del Cristo. Questa trasformazione di coraggio e valore produce qualcosa che è vero amore.

Ma questo vero amore deve essere guidato da un'altra virtù, cioè dall'interesse, dalla partecipazione viva verso quella creatura alla quale rivoliamo l'amore. Nel suo *Timone di Atene*, Shakespeare* ha mostrato come anche l'amore e la

generosità, quando sono esercitati con passionalità, quando compaiono soltanto come qualità singole della natura umana senza essere guidate dalla saggezza e dalla veracità, possano portare danno. Noi troviamo qui rappresentata una personalità che dissipa beni da ogni parte. La liberalità è una virtù; ma Shakespeare ci mostra anche che la dissipazione dei beni genera soltanto dei parassiti.

Dunque dobbiamo concludere: come anticamente coraggio e forza d'animo venivano guidati, secondo le direttive dei misteri, dai bramini europei, dai saggi che si tenevano nascosti, così oggi deve sorgere, nella natura umana stessa, un organizzarsi, un armonizzarsi della virtù col vero interesse. L'interesse, che in modo giusto ci mette in contatto col mondo esterno, deve guidarci e dirigerci quando ci rivolgiamo al mondo esterno col nostro amore. In fondo questo risulta in modo caratteristico anche quando abbiamo davanti l'esempio radicale di Francesco d'Assisi. In lui non vi era una compassione per gli uomini che può facilmente avere anche qualcosa di costringente e di offensivo; poiché non sono sempre animati da giusti impulsi morali quegli uomini che vogliono schiacciare gli altri uomini con la loro compassione. Quanti uomini ci sono che non vogliono lasciarsi dar niente per compassione! L'andare incontro pieno di comprensione è invece qualche cosa che non ha niente di offensivo. Essere commiserato è, in certe condizioni, qualcosa che l'uomo deve respingere. Comprensione per il proprio modo di essere è qualche cosa che nessun uomo sano può respingere: e quindi non può essere disapprovato il comportamento di chi si conduce nelle sue azioni in modo corrispondente a tale comprensione per gli altri. Questa comprensione è ciò che ci può far da guida nell'esercizio della seconda virtù: l'amore. Essa perciò, attraverso l'impulso del Cristo, è propriamente diventata la virtù caratteristica dell'anima razionale o affettiva; quella virtù che noi possiamo designare come amore umano guidato dalla comprensione umana.

Il soffrire e gioire con gli altri è quella virtù che nell'avvenire farà sbocciare i fiori più splendidi e più nobili nella convivenza degli uomini, e, specialmente presso quelli che avranno compreso in giusto modo l'impulso del Cristo, questa comunione di sentimenti e questo amore, questo soffrire insieme e gioire insieme sorgeranno in modo corrispondente, perché ne scaturirà un nuovo sentimento. Proprio attraverso la comprensione antroposofica dell'impulso del Cristo, si verificherà questo fatto: scaturirà un nuovo sentimento.

Il Cristo è entrato nell'evoluzione terrena attraverso il mistero del Golgota. I suoi impulsi, le sue azioni sono presenti. Perché, dunque, egli è sceso su questa terra? Affinché, attraverso ciò che egli ha da dare al mondo, l'evoluzione proceda nel senso giusto; affinché l'evoluzione della terra, per aver accolto l'impulso del Cristo, possa compiersi in giusto modo. Da quando l'impulso del Cristo è nel mondo, con l'immoralità, col solo passar davanti senza interesse ai nostri simili, noi distruggiamo qualche cosa, poiché, con ciò, togliamo al mondo una parte di quello che vi è affluito con l'impulso del Cristo. Noi distruggiamo dunque direttamente qualche cosa dell'impulso del Cristo, poiché egli, ormai, è qui presente. Invece, quando diamo al mondo ciò che può essergli dato mediante la virtù, che è creativa, noi edificiamo. Noi edificiamo proprio per il fatto che il Cristo, crocifisso una volta sul Golgota, viene via via sempre di nuovo crocifisso dalle azioni degli uomini. Ora che l'impulso del Cristo è affluito, con l'evento del Golgota, nell'evoluzione terrena, con l'immoralità, derivante dalla nostra mancanza di amore e di interesse, noi concorriamo ad accrescere le sofferenze e i dolori che vengono inflitti al Cristo sceso sulla terra. Perciò si è ripetuto sovente che il Cristo verrà crocifisso sempre di nuovo finché esisteranno immoralità, mancanza d'amore, mancanza d'interesse. Poiché l'impulso del Cristo ha permeato il mondo, a lui si reca dolore. Come è vero che col malc distruggente noi sottraiamo qualcosa all'impulso del Cristo e continuiamo la

crocifissione del Golgota, è altrettanto vero, quando noi compiamo azioni d'amore, che ovunque noi dispieghiamo questo amore, diamo vigore all'impulso del Cristo, lo aiutiamo a vivere. « Quel che avete fatto al minimo dei miei fratelli, l'avete fatto a me » (Matteo, XXV, 40). Questo detto è la più alta espressione dell'amore, ed esso dovrà diventare il più profondo impulso morale, se verrà compreso in senso antroposofico.

Questo facciamo quando ci poniamo con atteggiamento comprensivo di fronte ai nostri simili, facendo per loro quello che la comprensione stessa del loro essere ci suggerisce per le nostre azioni, per le nostre virtù, per la nostra condotta verso di loro. Secondo il modo in cui ci comportiamo di fronte ai nostri simili, ci comportiamo di fronte allo stesso impulso del Cristo.

Questo è un forte, un morale impulso, è qualche cosa che veramente fonda moralità, se noi sentiamo questa verità: il mistero del Golgota si è compiuto per l'umanità intera e di là è irradiato un impulso in tutto il mondo. Se quindi stai dinnanzi ai tuoi simili, cerca di comprenderli in ogni loro diversità di razza, colore, nazionalità, religione, concezione del mondo e così via. Se tu stai di fronte a loro e fai questo o quello, questo tu fai al Cristo. Tutto quello che fai per i tuoi simili, tu lo fai, nella presente evoluzione terrestre, al Cristo. Le parole: « Quel che avete fatto al minimo dei miei fratelli, l'avete fatto a me » diventano, per colui che capisce la fondamentale importanza del mistero del Golgota, un fortificante impulso morale. Così possiamo dire: mentre gli dei hanno dato l'istintiva saggezza, l'istintivo coraggio e valore agli uomini dei tempi precristiani, scorse fuori dal simbolo della croce l'amore; quell'amore che è edificato sopra il reciproco interesse tra uomo e uomo.

Così l'impulso del Cristo agirà nel mondo in modo potente. Quando finalmente non soltanto il bramino capirà e amerà il bramino, il paria il paria, l'ebreo l'ebreo, il cristiano il cri-

stiano, ma quando l'ebreo amerà e capirà il cristiano, il paria amerà il bramino, l'americano l'asiatico, come uomo, e saprà traspore sé nelle condizioni dell'altro per capirlo, allora si saprà anche come sia da sentire in modo profondamente cristiano il detto: tra gli uomini deve esistere fraternità al di là di ogni differenza esteriore di confessione religiosa. Di minore importanza diventerà quello che per altro ci unisce. Padre, madre, fratello, sorella, persino la propria vita dovrà diventare per noi meno importante di quello che parla da anima umana ad anima umana. Chi in questo senso non dà minima importanza a ciò che pregiudica l'appartenenza all'impulso del Cristo, pareggiatore delle umane differenze, chi non dà minima importanza alle differenziazioni « non può essere mio discepolo ». Questo è l'impulso dell'amore che fluisce dal mistero del Golgota, che noi, in questo senso, sentiamo come un rinnovamento di ciò che era stato dato all'uomo come virtù originaria.

Ora dobbiamo ancora considerare quella che possiamo definire come virtù dell'anima cosciente: la temperanza, la prudenza.

Nel quarto periodo postatlantico queste virtù erano ancora istintive negli uomini. Platone e Aristotele le hanno designate come le principali virtù dell'anima cosciente, in quanto essi le concepivano come stati di equilibrio, come punto centrale dell'essenza dell'anima cosciente, quell'anima cosciente che ha il compito di far sì che l'uomo diventi cosciente del mondo esterno attraverso il proprio corpo. Il corpo sensibile è in primo luogo lo strumento dell'anima cosciente, ed è anche quello mediante il quale l'uomo arriva alla coscienza del proprio io. E' perciò necessario che questo corpo sensibile sia conservato. Se il corpo sensibile dell'uomo non fosse conservato per la missione della terra, allora questa missione non potrebbe arrivare a compimento.

Ma anche qui esiste un limite. Se l'uomo usasse tutte le forze che ha in sé soltanto per godere, allora egli si chiude-

rebbe in se stesso, e il mondo lo perderebbe. Platone e Aristotele descrivono il gaudente che usa tutte le sue forze per procurarsi il godimento come uno che si esclude dal mondo: il mondo lo perde. Chi, al contrario, non si concede nulla, si indebolisce sempre più, viene infine afferrato dai processi del mondo esterno e ne viene logorato. Chi va oltre le forze che gli sono commisurate come uomo e ne abusa, viene afferrato dai processi esteriori e si perde nel mondo. Dunque ciò che l'uomo ha sviluppato per la formazione dell'anima cosciente può essere annullato, ed egli arriva al punto di perdere il mondo. La virtù che fa evitare entrambi questi estremi è la temperanza. La temperanza dunque non è né asceti, né godimento smoderato, ma il giusto mezzo, ed è la virtù dell'anima cosciente.

Anche nei riguardi di questa virtù l'umanità non ha ancora superato lo stato istintivo. Basterà una breve riflessione per mostrare che in fondo gli uomini, in questo campo, sono ancora molto legati a un continuo tentare che oscilla pendolarmente fra un estremo e l'altro. Facendo astrazione dai pochi che oggi si sforzano di raggiungere un certo grado di coscienza a questo proposito, la grande maggioranza degli uomini vive secondo determinate mode, come si può vedere dal seguente esempio preso dalle abitudini dell'Europa centrale. A Berlino esistono persone che durante l'inverno si rimpinzano di ogni ben di Dio, godendo a loro piacere delle gioie del palato. D'estate poi, per eliminare i disturbi che ne derivano, usano il metodo della compensazione andando a fare le cure a Karlsbad. Così si ha l'oscillare della bilancia dall'uno all'altro estremo. Ho preso un esempio alquanto radicale che, se anche non si verifica sempre nella stessa misura, palesa però l'alternarsi della disposizione d'animo fra godimento e rinuncia. Gli uomini provvedono da soli ad eccedere in un senso, e poi si fanno prescrivere dai medici delle cure disintossicanti, cioè l'altro estremo, per rimediare agli errori fatti.

Voi vedete da questo che gli uomini sono proprio ancora in uno stato molto istintivo, e si può quindi dire che nell'uomo vi è ancora una specie di dono divino che gli dà un sentimento istintivo per non eccedere in un senso o nell'altro. Ma allo stesso modo in cui le altre qualità istintive sono andate perdute, anche questa andrà perduta nel passaggio dal quinto al sesto periodo di civiltà postatlantica. Come disposizione naturale ciò andrà perduto, ed ora voi potete misurare quanto la concezione scientifico-spirituale del mondo, quanto un atteggiamento antroposofico dovranno contribuire e sviluppare gradatamente consapevolezza.

Ci sono ancor oggi pochi antroposofi, magari anche evoluti, che capiscono che l'antroposofia è la giusta ricetta per raggiungere, anche in questo campo, la giusta coscienza. Quando l'antroposofia si sarà maggiormente affermata in questo campo, allora s'instaurerà qualcosa che io potrei descrivere solo nel modo seguente: gli uomini avranno gradatamente sempre più forte nostalgia delle grandi verità spirituali. Perché non sarà sempre così, che l'antroposofia venga derisa come ancora lo è oggi. Essa si espanderà, vincerà ogni inimicizia esteriore, ed anche tutto ciò che ancor oggi le si oppone; e gli antroposofi non si limiteranno più soltanto a predicare l'amore umano e universale. Gli uomini capiranno che come è impossibile, in un sol giorno, nutrirsi per l'intera vita, altrettanto è impossibile assorbire tutta l'antroposofia in un sol giorno, e che bisogna invece impadronirsene gradatamente. Diventerà sempre più raro, entro il movimento antroposofico, che si dica: questi sono i nostri principi e se abbiamo questi principi siamo senz'altro antroposofi. Si diffonderà sempre più il senso del continuo vivere nella comunità, di ciò che è « vita dell'antroposofia », e dell'importanza dello sperimentare insieme. Ma che cosa avverrà dunque nel mondo se gli uomini elaboreranno in sé i pensieri caratteristici, e le sensazioni, e gli impulsi particolari emananti dalla saggezza antroposofica? E' ovvio che gli antroposofi non possono

mai avere una concezione materialistica, anzi hanno proprio il contrario della concezione materialistica. Si pensa materialisticamente se si afferma che, quando l'uomo ha questo o quel pensiero, si verifica un movimento delle molecole o degli atomi del suo cervello che producono tali pensieri; e che il pensiero esce dal cervello come un sottile fumo, come la fiamma esce dalla candela; questa è la concezione materialistica. Ma la concezione antroposofica è diametralmente opposta: sono i pensieri, le esperienze dell'anima a mettere in movimento il cervello, il sistema nervoso. Il modo in cui il nostro cervello si muove dipende dal tipo e dalla qualità dei pensieri che abbiamo. Ma questo è proprio il rovescio di ciò che pensa il materialismo. Per sapere come è fatto il cervello di un uomo bisogna indagare quali pensieri egli ha pensato; perché, come la scrittura è la conseguenza dei pensieri, così anche i movimenti del cervello non sono altro che la conseguenza dei pensieri.

Noi dobbiamo dunque concluderne che i nostri cervelli saranno elaborati, in questo momento in cui viviamo dei pensieri antroposofici, diversamente da quelli di uomini appartenenti ad un club in cui si gioca a carte. Nelle vostre anime si svolgono processi diversi se seguite pensieri antroposofici oppure se vi trovate in una compagnia dove si gioca a carte o se assistete ad una rappresentazione cinematografica. Ma nell'organismo umano non vi è nulla che sia isolato in se stesso, tutto è in collegamento, una cosa agisce sull'altra. I pensieri agiscono sul cervello e sul sistema nervoso; questo è in collegamento con l'intero nostro organismo. Anche se è ancora celato per molti uomini, quando un giorno le qualità ereditate, che oggi ancora si trovano nei corpi, saranno state superate, accadrà quanto segue: i pensieri, partendo dal cervello, si trasmetteranno allo stomaco, e la conseguenza di ciò sarà che le cose che oggi sono ancora gradite al palato, domani non piaceranno più a quelli che avranno accolto pensieri antroposofici. Poiché i pensieri che gli an-

troposofi accolgono in sé sono pensieri divini. Questi elaborano l'intero organismo in modo che esso arriva a gustare soltanto ciò che è giusto e a percepire come sgradevoli sapori e odori non adatti per esso. Questa è una strana prospettiva; la si potrebbe anche forse chiamare materialistica, ma in realtà è il contrario. Questo genere di simpatia per un cibo o di antipatia per un altro si presenterà come una conseguenza del lavoro scientifico spirituale. Ognuno può constatare, del resto, che forse oggi, di fronte a certe cose, può provare un disgusto che non provava prima di dedicarsi all'antroposofia.

Questo si diffonderà sempre più, se l'uomo, in modo disinteressato, lavorerà alla sua evoluzione superiore, così che il mondo possa avere da lui ciò che è giusto. Solo non bisogna giocare a rimpiattino con le parole « egoismo » o « non egoismo ». Infatti si può molto facilmente adoperare male queste parole. Non è affatto privo di egoismo un uomo che dica: « Io voglio soltanto essere attivo nel mondo o per il mondo. A che serve la mia evoluzione spirituale? Io voglio solo lavorare e non sforzarmi egoisticamente... ». Non è egoismo curare la propria evoluzione superiore, perché essa rende l'uomo più adatto a collaborare attivamente all'ulteriore evoluzione del mondo; mentre, trascurando la propria evoluzione, ci si rende inadatti per il mondo, si toglie al mondo il contributo della propria forza. Anche per ciò in particolare deve essere fatto quello che è giusto per portare in noi stessi a evoluzione ciò che la divinità si è proposta di fare con noi.

Così, mediante l'antroposofia, si svilupperà un genere umano, o per meglio dire un nocciolo di umanità, che non sentirà in modo puramente istintivo la temperanza come un ideale da seguire, ma che avrà anche coscientemente simpatia per ciò che fa dell'uomo, in modo degno, una pietra costruttiva dell'ordine universale divino ed a sentire un'avversione cosciente per tutto ciò che vuol distruggere l'uomo come pietra costruttiva del mondo.

Si scorge così che anche in ciò che nell'uomo stesso vie-

ne elaborato sono presenti gli impulsi morali, e si sperimenta la temperanza trasformata in ciò che si può chiamare « saggezza di vita ». L'ideale da prendere in considerazione per il prossimo sesto periodo di civiltà postatlantica, quello della « saggezza di vita », sarà quella virtù ideale che Platone chiama la « giustizia », cioè l'armonioso accordo delle varie virtù. Poiché le virtù si sono alquanto modificate nell'umanità, è anche cambiato ciò che nel tempo precristiano veniva considerato come giustizia. In quel tempo non esisteva una tale singola virtù, capace di promuovere l'accordo fra le altre virtù. Questa armonia sta davanti agli occhi umani come un ideale del più lontano avvenire. Abbiamo visto che il coraggio si è trasformato nell'amore come impulso morale. Abbiamo anche visto che la saggezza si è trasformata in veracità, la virtù che può porre gli uomini in modo degno nella vita esteriore ed in giusto rapporto con essa. Ma come dovremo comportarci se vogliamo raggiungere la veracità di fronte alle cose dello spirito? Noi arriviamo alla veracità, arriviamo a ciò che può, come virtù, infiammare la nostra anima senziente, se sviluppiamo la giusta comprensione, il giusto interesse e la conseguente partecipazione viva. Che cosa è ora questa partecipazione di fronte al mondo spirituale? Sempre, quando ci si vuol porre di fronte al mondo fisico, e in particolare di fronte all'uomo, dobbiamo aprirci a lui, dobbiamo avere uno sguardo aperto per il suo essere. Ma come possiamo conquistarci un occhio aperto per il mondo spirituale? Per ottenere questo è necessario sviluppare in noi una forma del tutto particolare di sentimento, una forma di sentire che è anche sorta allorché l'antica saggezza, la saggezza istintiva, si sprofondò negli abissi della vita dell'anima. E' quell'atteggiamento del sentire che i Greci esprimevano con la frase: « Ogni pensiero filosofico incomincia col "meravigliarsi", con lo "stupirsi" ». Il prendere meraviglia e ammirazione come punto di partenza del nostro rapporto col mondo soprasensibile è in realtà anche un fatto morale importantissimo. L'uomo incivile, sel-

vaggio, difficilmente si pone in ammirazione di fronte ai grandi fenomeni dell'universo. Solo per mezzo di una spiritualizzazione progressiva, l'uomo arriva a trovare degli enigmi nei fenomeni quotidiani e ad intuire una spiritualità dietro di essi. La meraviglia è la guida della nostra anima verso le altezze dei campi dello spirito per introdurci nella conoscenza di esso. Questa è soltanto raggiungibile se la nostra anima viene attirata per mezzo degli oggetti da conoscere. Tale attrazione sprigiona in noi la meraviglia, l'ammirazione, la fede. In verità le forze che ci guidano al soprasensibile sono sempre la meraviglia e lo stupore, e questi sentimenti si designano anche abitualmente con la parola « fede ». La fede, la meraviglia, l'ammirazione sono le tre forze dell'anima che sollevano l'uomo al di sopra del mondo abituale.

Se noi siamo pieni di stupore di fronte all'uomo, allora noi cerchiamo di comprenderlo; per mezzo della comprensione del suo essere arriviamo alla virtù della fratellanza, che si avvererà tanto meglio quanto più ci avvicineremo all'uomo con venerazione. Allora si sperimenterà la necessità di portare incontro ad ogni uomo il sentimento della venerazione. Agendo in tal modo arriveremo a diventare sempre più veraci. La verità diventerà per noi qualche cosa cui ci sentiremo obbligati. Accadrà così che, se noi avremo il presentimento del mondo soprasensibile, ci rivolgeremo ad esso e, mediante la conoscenza, raggiungeremo quella saggezza soprasensibile che s'inabissò nei tempi antichi nelle regioni subcoscienti dell'anima. Solo quando la saggezza soprasensibile fu tramontata, apparve la frase affermante che la filosofia ha inizio con lo stupore e la meraviglia. Questa frase può spiegare che lo stupore e la meraviglia siano entrati nell'evoluzione del mondo proprio nell'epoca in cui l'impulso del Cristo apparve sulla terra.

Ora, dopo aver visto che la seconda delle virtù è l'amore, soffermiamoci un poco sulla virtù che, in avvenire, sarà la saggezza di vita, mentre nell'epoca presente essa è ancora

temperanza istintiva. In queste due ultime virtù l'uomo sta di fronte a se stesso. Qui egli agisce, per così dire, in modo che, mediante le azioni che compie nel mondo, egli provvede a se stesso. E' perciò necessario che venga trovato per lui un'obiettiva scala di valori.

Osserviamo quindi ora un fenomeno che si sviluppa sempre più e di cui spesso ho parlato da altri punti di vista; un fenomeno che anch'esso sorge per la prima volta nell'epoca greca, nel quarto periodo di civiltà postatlantica. Nelle antiche tragedie greche, per esempio in Eschilo, le Erinni e le Furie hanno una parte che, più tardi, in Euripide si presenta trasformata in quella della coscienza*. Da ciò si può dedurre che, nei tempi più antichi, in generale non esisteva ancora quello che noi chiamiamo « coscienza ». Coscienza è, in particolare, ciò che è presente in noi come norma delle nostre azioni, quando noi andiamo troppo oltre con le nostre pretese e cerchiamo troppo il nostro vantaggio personale. Allora la coscienza agisce in noi come un arbitro che si pone in mezzo fra le nostre simpatie e antipatie. Con essa acquistiamo una facoltà più oggettiva che agisce più verso l'esterno che non le virtù della veracità, dell'amore e della saggezza di vita. L'amore sta nel centro e agisce compenetrando e regolando tutta la vita, anche tutta la vita sociale. Altrettanto agisce esso come regolatore su ciò che l'uomo ha sviluppato come impulsi interiori. Invece quello che l'uomo ha sviluppato come veracità si mostrerà nella fede in una conoscenza soprasensibile. La saggezza di vita, quella che riguarda noi stessi, va sentita come un elemento divino spirituale che regola e sceglie con sicurezza la via del giusto mezzo in modo analogo alla coscienza.

Se ne avessi il tempo sarebbe straordinariamente facile rispondere alle varie obiezioni che possono sorgere a questo punto; ci limitiamo però a rispondere almeno ad una di queste. Qualcuno potrebbe dire per esempio: « Ecco uno che afferma che la coscienza e l'ammirazione sono penetrate nel-

l'umanità a un determinato momento, mentre esse invece sono qualità eterne della natura umana ». Ma esse *non* lo sono! Chi volesse affermare che esse sono qualità eterne, insite nella natura umana, dimostrerebbe soltanto che, in questo campo, egli non conosce i rapporti essenziali. Verrà sempre più provato che nei tempi antichi gli uomini non erano ancora discesi così ampiamente sul piano fisico, che essi vivevano ancora in profonda unione con gli impulsi divini; l'uomo era allora in uno stato cui egli di nuovo arriverà coscientemente quando sarà maggiormente dominato da veracità, amore e arte di vita, in relazione al piano fisico; e in relazione alla conoscenza spirituale quando egli sarà dominato dalla fede nel mondo soprasensibile. Non occorre che sia una fede che porti immediatamente nel mondo soprasensibile, ma alla fine essa si trasformerà in un sapere soprasensibile.

Come per la fede, così è anche per l'amore che agisce esteriormente. La coscienza s'inserirà nell'anima cosciente regolandola. Fede, amore, coscienza, queste tre forze diverranno le tre stelle delle forze morali che penetreranno nelle anime umane, particolarmente per mezzo della concezione antroposofica del mondo. La prospettiva morale dell'avvenire si può rivelare soltanto a coloro che intuiscono l'infinita possibilità di potenziamento di queste tre virtù. La concezione antroposofica del mondo porrà la vita morale nella luce di queste virtù che diventeranno forze costruttrici nell'avvenire.

Vorrei chiudere queste considerazioni esponendo qualche cosa che avrebbe certo bisogno di molte spiegazioni, ma che io mi limiterò a comunicare. L'impulso del Cristo penetrò nell'evoluzione terrestre, come abbiamo visto, col mistero del Golgota. Sappiamo che, allora, un organismo umano formato da corpo fisico, corpo eterico e corpo astrale, ha accolto dall'alto l'impulso del Cristo come « io ». L'impulso del Cristo fu ricevuto allora dalla terra, e fluì nella vita delle successive civiltà. Di Gesù di Nazareth erano rimasti il corpo fisico, il corpo eterico e il corpo astrale. L'impulso del Cristo vi dimo-

rò come « io ». Gesù di Nazareth si separò sul Golgota dall'impulso cristico che poi fluì nell'evoluzione terrestre. Questo impulso, nella sua evoluzione, s'identificò con l'evoluzione stessa della terra.

Accogliete con serietà queste cose che spesso vengono ripetute affinché l'uomo possa più facilmente comprendere. Il mondo è *maja*, è illusione, come spesso abbiamo sentito dire. Ma l'uomo deve a poco a poco arrivare alla realtà di questo mondo esteriore. L'evoluzione della terra consiste, in fondo, in questo: che riguardo a tutte le cose esteriori nella seconda parte dell'evoluzione della terra, in cui ora ci troviamo, si dissolve tutto quello che si era formato nella prima parte, cosicché tutto ciò che noi vediamo esteriormente nel fisico si distaccherà dall'evoluzione dell'umanità, allo stesso modo che dall'uomo si distacca, alla morte, il suo corpo fisico.

Che cosa resterà, allora, alla fine? si potrebbe domandare. Resteranno delle forze: quelle forze reali che vengono incorporate negli uomini mediante il processo di evoluzione dell'umanità sulla terra! In esse l'impulso massimamente reale è quello fluìto nell'evoluzione della terra attraverso il Cristo. Ma l'impulso del Cristo non trova ora sulla terra nulla di cui si possa rivestire. Perciò egli deve ricevere un involucro attraverso l'ulteriore evoluzione della terra, e quando la terra sarà arrivata alla sua fine allora il Cristo pienamente evoluto sarà l'uomo della fine, come Adamo fu l'uomo del principio, intorno al quale si è raggruppata l'umanità nella sua molteplicità.

Nella frase « Quel che avete fatto al minimo dei miei fratelli, l'avete fatto a me » è racchiusa per noi una grande indicazione. Che cosa vien fatto con ciò al Cristo? Le azioni compiute nel senso dell'impulso cristico, sotto l'influenza della coscienza e della fede, e nella direzione della conoscenza, si vanno svincolando dalla vita terrestre svoltasi finora, e mentre l'uomo, attraverso le sue azioni e la sua condotta morale, dà qualcosa ai suoi fratelli, lo dà nello stesso tempo al Cristo.

Si può così stabilire una norma: tutto quanto vien creato di forze, di azioni di fede e di fiducia, di azioni compiute attraverso la meraviglia e l'ammirazione, tutto questo, poiché nello stesso tempo lo diamo all'io del Cristo, è qualcosa che si avvolge intorno al Cristo stesso come un involucro, paragonabile al corpo astrale di un uomo. Noi formiamo il corpo astrale che avvolge l'impulso del Cristo per mezzo di tutte le nostre azioni morali di meraviglia, di fiducia, di venerazione, di fede; in breve per mezzo di tutto quello che mette le basi per la via della conoscenza soprasensibile. Per mezzo di tutte queste azioni noi suscitiamo l'amore, e tutto ciò è già nel senso della frase citata: « Quel che avete fatto al minimo dei miei fratelli, l'avete fatto a me ».

Noi formiamo, inoltre, il corpo eterico del Cristo con le nostre azioni d'amore; infine, mediante quello che vien prodotto nel mondo per effetto degli impulsi della coscienza, noi formiamo, per l'impulso del Cristo, quello che corrisponde al corpo fisico dell'uomo. Quando la terra sarà giunta alla sua mèta, quando gli uomini comprenderanno i giusti impulsi morali in base ai quali vien compiuto ogni bene sulla terra, allora sarà liberato quell'impulso del Cristo che, col mistero del Golgota, è fluito nell'evoluzione dell'umanità come « io ». Esso sarà avvolto da un corpo astrale formato con la fede, con tutte le azioni di meraviglia e di ammirazione degli uomini; da qualche cosa che è come un corpo eterico, formato dalle azioni dell'amore, e da qualche cosa che intorno ad esso è come un corpo fisico, plasmato dalle azioni della coscienza.

Così si compirà l'evoluzione futura dell'umanità per la collaborazione fra gli impulsi degli uomini e l'impulso del Cristo; noi vediamo in prospettiva davanti a noi l'umanità come un grande organismo articolato. Nella misura in cui gli uomini saranno in grado d'inserire le loro azioni in questo grande organismo, di formare un involucro con i loro impulsi e le loro azioni, essi avranno gettato le basi, lungo l'evol-

uzione della terra, di una grande comunità interamente compenetrata dall'impulso del Cristo.

Vediamo così che non occorre predicare la morale, ma che la si può fondare se si mostra quello che realmente accade, quello che realmente è accaduto e che traduce in realtà certe cose che nature particolarmente dotate in senso spirituale possono presentire. Si resta sempre commossi in modo speciale quando si considera la straordinaria, meravigliosa frase che Goethe scrisse da Weimar quando perdette il suo amico, il duca Carlo Augusto, frase poi ripetuta nel diario dello stesso giorno, nel 1828, tre anni e mezzo prima della sua morte, quasi alla fine, quindi, della sua vita: « Tutto il mondo ragionevole può venir considerato come un immenso individuo immortale che incessantemente genera ciò che è necessario e che proprio per ciò si rende padrone di ciò che è fortuito ». Non prende questa frase un senso concreto quando ci rappresentiamo questo « individuo », attivo e creante fra di noi, e pensiamo noi stessi attivi e creati uniti a lui? Con l'evento del Golgota la più alta individualità penetrò nell'evoluzione terrestre; e in quanto gli uomini avranno coordinato in modo cosciente la loro vita intorno ad essa, circonderanno, rivestiranno l'impulso del Cristo come di un involucro del quale il Cristo sarà il nocciolo, il centro.

Avrei ancora molto da dire su ciò che come virtù si sviluppa nell'antroposofia: in particolare si potrebbero fare ancora lunghe e importanti considerazioni su quella veracità che si riattacca al karma. L'idea del karma penetrerà sempre più profondamente nell'evoluzione umana mediante la concezione scientifico-spirituale del mondo. L'uomo imparerà sempre meglio a impostare la sua vita in modo che le sue virtù corrispondano al karma. Comprendendo l'idea del karma, egli apprenderà a non rinnegare con le azioni successive le sue azioni precedenti. Dall'evoluzione dell'umanità dovrà ancora risultare una certa coerenza di vita, un senso di responsabilità rispetto a ciò che abbiamo fatto nel passato. Quanto gli

uomini siano ancora lontani da ciò, lo vediamo osservandoli più da vicino. Si sa che l'uomo si manifesta nelle cose che ha compiuto. Quando sembra che non sia più presente la conseguenza di una data azione, allora l'uomo agisce proprio come potrebbe agire soltanto se non avesse compiuto la prima azione. Come l'uomo possa arrivare a sentirsi responsabile di ciò che ha fatto e ad accogliere il karma nella sua coscienza, potrebbe ancora essere oggetto di considerazioni.

Ognuno potrà trovare da solo molte conseguenze delle direttive date in queste tre conferenze; si troverà così come queste idee siano feconde se ulteriormente sviluppate. Ed è compito dell'uomo vivere sempre nuove incarnazioni per il resto dell'evoluzione terrestre; tutte le manchevolezze, in un senso o nell'altro, relative alle virtù descritte, dovranno essere corrette mediante l'esplicazione della nostra libera volontà, in modo che subentri l'equilibrio, lo stato intermedio, e che a poco a poco possa venir raggiunta la mèta che è stata caratterizzata descrivendo la formazione degli involucri intorno all'impulso del Cristo.

La fratellanza umana universale ci appare così non solo come un ideale astratto, se pur permeato da forti impulsi, come quelli scaturiti dalla concezione antroposofica del mondo, ma come una realtà viva nell'evoluzione della terra, come un impulso vivo, penetrato nel mondo col mistero del Golgota. Si sentirà allora la necessità di agire sulle nostre tre anime, senziente, razionale e cosciente, in modo che quell'essere ideale diventi reale, e che noi ci leghiamo a questo essere come a una grande immortale individualità. Il pensiero che l'evoluzione ulteriore dell'umanità, la possibilità del compimento della missione terrestre riposa soltanto sul fatto di formare un tutto con questa grande individualità, si esprime nel secondo principio morale: « Ciò che tu fai come se fosse frutto soltanto del tuo essere, ti allontana dall'individuo immortale, e con ciò tu distruggi qualcosa; invece ciò che tu fai cooperando nel modo descritto per edificare questo gran-

de immortale individuo, tu lo fai per l'ulteriore evoluzione, per la continuazione della vita dell'intero organismo cosmico ».

Considerando questi due pensieri verrà fondata moralità senza bisogno di predicarla, perché il pensiero « con le tue azioni tu distruggi qualcosa che dovresti edificare » è terribile e spaventoso, e dovrebbe eliminare ogni passione in contrasto. Mentre l'altro pensiero « tu cooperi a edificare l'individuo immortale e diventi parte di esso » infiamma a buone azioni, a intensi impulsi morali. Con ciò non viene solo predicata morale, ma si indicano pensieri capaci di essere per sé stessi impulsi morali, pensieri che possono fondare morale.

Questa morale diverrà tanto più velocemente concezione antroposofica del mondo e atteggiamento antroposofico, quanto più la veracità verrà coltivata. Questo è quanto mi sono posto per compito di esporre in queste tre conferenze. Molto ha potuto essere soltanto accennato, ma le vostre anime svilupperanno ulteriormente i pensieri appena accennati in queste tre serate. Così ovunque noi resteremo uniti. A questo scopo la cosa migliore per tutti noi, qui riuniti dal centro e dal nord dell'Europa, nello studio dei pensieri affiorati in queste riunioni, sarà di riconoscere che l'antroposofia deve fondare già oggi vera vita spirituale. Anche se ora dobbiamo separarci, sappiamo che i pensieri antroposofici sono il miglior legame per tenerci uniti; e anche questo può essere un impulso morale. Sapere di essere uniti intorno agli stessi ideali con uomini che spazialmente sono divisi da grandi distanze, con i quali si può tornare a stare insieme in occasioni particolari, è un impulso morale più forte che l'unione continua.

Il poter pensare questo sulle nostre riunioni e su quanto in esse fu esposto riempie la mia anima, specialmente alla fine di queste conferenze, come qualcosa con cui vorrei darvi il mio saluto e che mi dà la convinzione che la vita antroposofica in via di evoluzione, se capita sotto questa luce, verrà anche fondata spiritualmente. Con questi pensieri e sentimenti vogliamo oggi concludere le nostre considerazioni.

CRISTO E L'ANIMA UMANA

I

Norrköping, 12 luglio 1914

Gli amici di Norrköping hanno desiderato che in questa riunione, che inizio salutandovi cordialmente, io parlassi di un tema che ha rapporto con quella entità che nel campo della scienza dello spirito ci sta più di tutte a cuore e ci preme: l'entità del Cristo. Ho cercato di esaudire questo desiderio proponendomi di parlare del « rivivere » dell'entità del Cristo nell'anima umana e del significato di tale « rivivere ». Questo tema ci darà proprio modo di parlare, dal punto di vista della scienza dello spirito, del significato più umano, e che più ci sta a cuore, del cristianesimo.

L'anima umana! Noi abbiamo, per indicarla nell'ambito della scienza dello spirito, una breve parola che non abbraccia proprio tutto quello che per noi significa anima umana, ma che tuttavia accenna a ciò che per noi, uomini della terra, in certo modo riempie e compenetra il campo animico in tutta la sua grandezza; noi abbiamo la breve parola « io ». In quanto noi siamo uomini terrestri, la nostra entità « io » si estende tanto quanto l'anima. Ora, quando noi pronunciamo il nome dell'entità io, ci ricordiamo immediatamente che con essa designiamo una delle quattro parti costitutive dell'essere umano. Noi parliamo, per cominciare, di quattro parti costitutive dell'essere umano: del corpo fisico, del corpo eterico, del corpo astrale, e dell'io. E occorre che richiami alla memoria alcune poche cose per conquistare il punto di partenza per lo studio che vogliamo svolgere in questi giorni. Dobbiamo richiamare alla memoria che non consideriamo il corpo fisico

dell'uomo come se, per noi, le sue leggi, e cioè la sua essenzialità e il suo contenuto, si potessero conoscere da quello che il nostro ambiente terrestre a tutta prima ci presenta. Sappiamo che, se vogliamo comprendere il corpo fisico umano, dobbiamo risalire a tre precedenti incarnazioni della nostra Terra, alle incarnazioni di Saturno, Sole e Luna; sappiamo che in un remotissimo passato, nell'incarnazione Saturno della Terra, il nostro corpo fisico aveva già raggiunto la sua prima disposizione fondamentale; che durante l'incarnazione Sole il corpo eterico ebbe, a sua volta, il suo inizio fondamentale, e che il corpo astrale lo ebbe durante l'incarnazione Luna. E che cos'è, in fondo, l'evoluzione della nostra terra in tutte le sue fasi, in tutte le epoche, se non ciò che dà all'io la possibilità di attuarsi in tutta la sua ampiezza?

Noi possiamo dire: come alla fine dell'evoluzione di Saturno il corpo fisico era arrivato ad un grado di evoluzione molto importante per esso, come il corpo eterico nello stesso modo aveva raggiunto un grado per esso molto significativo alla fine dell'evoluzione solare, e il corpo astrale, dal canto suo, alla fine dell'evoluzione lunare, così il nostro io, alla fine dell'evoluzione terrestre, sarà arrivato ad un punto importantissimo del suo sviluppo. Noi diciamo che il nostro io si evolve attraverso tre elementi animici: attraverso l'anima senziente, l'anima razionale e l'anima cosciente. Tutti i mondi che sono racchiusi da queste tre parti dell'anima hanno qualche rapporto anche col nostro io. Queste tre parti dell'anima sono quelle che, nel corso dell'evoluzione terrestre, si preparano in tre corpi esteriori: il corpo fisico, il corpo eterico e il corpo astrale, elaborandoli attraverso lunghe epoche terrestri, ed ora esse si sviluppano ulteriormente nei susseguentisi periodi di civiltà dell'epoca postatlantica; nelle epoche future della terra esse si adatteranno di nuovo al corpo astrale, al corpo eterico, al corpo fisico, così che la Terra possa essere pronta a procedere oltre verso la fase evolutiva di Giove.

Noi potremmo infatti chiamare l'evoluzione terrestre del-

l'uomo, se noi prendessimo in senso sufficientemente ampio l'espressione, l'evoluzione della sua anima. Si potrebbe dire: quando la terra ebbe inizio, allora cominciò anche a muoversi nell'uomo, secondo certe leggi, l'animico. In principio esso lavorò sugli involucri esteriori, poi lavorò su se stesso e, d'ora in poi, si prepara a lavorare di nuovo sugli involucri esteriori affinché possa venire preparata la fase evolutiva di Giove. Ora bisogna tenere presente ciò che l'uomo deve diventare, nella sua anima, durante l'evoluzione terrestre. Egli deve diventare quello che si potrebbe designare con l'espressione « personalità ». Questa personalità ha bisogno in primo luogo di quello che si può chiamare il libero volere; ma dall'altro lato ha bisogno anche della possibilità di trovare in sé la via al divino che è nel mondo. Libero volere da un lato, cioè la possibilità di scegliere tra il bene e il male, tra il bello e il brutto, tra il vero e il falso; libero volere da un lato, e dall'altro la comprensione del divino in modo che questo divino penetri nell'anima nostra, e noi ci sentiamo interiormente riempiti, liberamente riempiti dal divino; queste sono le due mète dell'evoluzione dell'anima umana sulla terra.

Ora, l'evoluzione dell'anima umana sulla terra ha ricevuto per queste due mète quelli che si potrebbero chiamare due doni religiosi. Uno dei due doni religiosi è proprio destinato a deporre nell'anima umana le forze che conducono alla libertà, alla distinzione tra vero e falso, tra bello e brutto, tra bene e male. Dall'altro lato, il secondo dono religioso ha dovuto essere dato all'uomo nel corso della sua evoluzione terrena per mettere nell'anima quel seme che la rende capace di sentire unito a se stessa il divino che essa porta in sé.

Il primo dono religioso è quello che ci appare al principio dell'Antico Testamento nella grandiosa scena del peccato originale, della tentazione. Il secondo dono religioso è quello che ci viene incontro in tutto ciò che si compendia nelle parole « mistero del Golgota ».

Allo stesso modo in cui peccato originale e tentazione han-

no da fare con ciò che inserì nell'uomo la libertà, il dono della distinzione fra bene e male, fra bello e brutto, fra vero e falso, così il mistero del Golgota ha da fare con la possibilità che l'anima umana ritrovi la via che conduce al divino, con la possibilità di sapere che in essa può rifulgere il divino, che il divino la può permeare. In questi due doni religiosi è, in un certo senso, compreso tutto quanto vi è di più importante nell'evoluzione della terra, tutto ciò che, in tale evoluzione, ha un rapporto con quello che l'anima può sperimentare nelle sue intime profondità; tutto ciò che sta in una profonda relazione con l'essenza e col divenire dell'anima umana.

Ma qual è il rapporto fra ciò che è stato indicato con questi due doni religiosi e l'essenza, il divenire, la vita interiore dell'anima umana?

Io non vorrei ora solo descrivervi astrattamente quello che ho da dirvi; vorrei cominciare con una considerazione del tutto concreta. Vorrei prendere le mosse da una scena del mistero del Golgota quale ci si presenta nel testo storico, vorrei considerarla quale essa si è impressa, e ancora molto di più dovrebbe imprimersi, nei cuori e nelle anime degli uomini. Supponiamo per un istante di avere davanti a noi, nel Cristo Gesù, quell'essere che tanto spesso nel corso dei nostri studi di scienza dello spirito abbiamo caratterizzato. Supponiamo di avere davanti all'occhio spirituale, nel Cristo Gesù, ciò che a noi uomini deve apparire quanto di più importante vi è in tutto l'universo. E di fronte a quest'impressione, a questo sentimento, poniamo le grida, l'infuriare della folla eccitata di Gerusalemme prima della crocifissione, al momento della condanna. Mettiamoci davanti all'occhio dello spirito il fatto che il Sommo Consiglio di Gerusalemme ritiene di suprema importanza porre al Cristo Gesù la domanda circa il rapporto che egli ha con Dio, se cioè egli si professi « figlio di Dio ». E rendiamoci conto che il Sommo Consiglio ritiene ciò come la peggiore bestemmia che il Cristo Gesù abbia potuto pronunciare. Consideriamo inoltre che qui si svolge storicamente davanti a

noi una scena nella quale la plebe grida e infuria per ottenere la morte del Cristo Gesù. E cerchiamo ora di rappresentarci vividamente che cosa significhi storicamente, nel suo vero senso, questo gridare e infuriare della folla. Domandiamoci un po': « Che cosa avrebbe dovuto riconoscere, quella folla, nel Cristo Gesù? »

Avrebbe dovuto riconoscere nel Cristo Gesù quell'entità che conferisce senso e importanza alla vita terrestre. Avrebbe dovuto riconoscere nel Cristo Gesù quell'entità che deve compiere l'azione senza la quale l'umanità terrestre non può ritrovare il cammino che conduce al divino. Avrebbe dovuto riconoscere che l'uomo terrestre senza questa entità non ha senso. Gli uomini avrebbero dovuto cancellare dalla terra la parola « uomo » se avessero voluto cancellare l'evento Cristo.

Ora immaginiamoci il quadro della folla che condanna quell'essere, e che infuria contro quell'essere che della creatura umana sulla terra fa un vero e proprio uomo, contro l'essere che deve dare alla terra il suo scopo e il suo senso. Che cosa significa ciò? Significa che l'umanità era arrivata allora, nella sua evoluzione terrena, ad un punto a proposito del quale si può dire: in coloro che allora, in Gerusalemme, erano i rappresentanti della conoscenza umana circa la vera natura ed essenza dell'uomo, la conoscenza dell'uomo era offuscata: essi non sapevano che cosa è l'uomo, che cosa deve fare l'uomo sulla terra. Ci viene detto, niente meno, che l'umanità era giunta ad un punto in cui aveva perduto se stessa, in cui condannava ciò che dà il suo senso e la sua importanza all'evoluzione della terra. E tra le grida della turba infuriata si potrebbero udire le parole che certamente non procedono da sapienza ma da stoltezza: « Noi non vogliamo più essere degli uomini, vogliamo respingere da noi ciò che ulteriormente ci dà un senso in quanto uomini ».

Se si considera tutto ciò, allora ci appare in modo assai diverso dal solito quello che, per esempio, secondo il cristianesimo di S. Paolo si chiama il « rapporto dell'uomo col peccato

e con la colpa ». S. Paolo intende dire che l'uomo, nel corso della sua evoluzione, poté cadere nel peccato e nella colpa, e che egli non era capace di risalire da solo. E affinché l'uomo potesse mondarsi del peccato e della colpa, e di tutto quanto si connette col peccato e con la colpa, fu necessario che venisse il Cristo sulla terra: questa è l'opinione di S. Paolo. E si potrebbe dire: se c'è bisogno di qualche prova in appoggio a questa opinione, essa ci è data dall'infuriare e dall'urlare di coloro che allora gridavano: « *Crucifige!* ». Perché quel grido significa che gli uomini non sapevano nulla su ciò che essi stessi, come uomini, significavano sulla terra; quel grido indica che la loro antecedente evoluzione aveva avuto come obiettivo di stendere tenebra sul loro proprio essere.

Qui però siamo anche arrivati a ciò che si potrebbe chiamare « l'intonazione preparatoria dell'anima umana verso il Cristo ». Questa intonazione preparatoria dell'anima umana verso il Cristo consiste nel fatto che, anche se non può esprimerlo in parole chiare, l'anima, grazie a ciò che può sperimentare in se stessa, sente quanto segue: « Io mi sento, fin dall'inizio della terra, sviluppata così che, con quel che ho in me stessa, non posso raggiungere la mèta dell'evoluzione. Dove trovo ora qualche cosa a cui mi possa aggrappare, qualche cosa che io possa accogliere in me per raggiungere la mèta della mia evoluzione? ». L'intonazione cristiana preparatoria consisteva nel sentire se stessi come se l'essere umano trascendesse di gran lunga quello che l'anima in un primo tempo, per via del suo sviluppo passato, può conseguire per forza sua propria. Quando poi l'anima trova ciò che essa deve necessariamente sapere collegato con il proprio essere, ma non trova in sé la forza, quando l'anima trova ciò che le dà tali forze, ciò che trova è il Cristo. Allora l'anima sviluppa il suo rapporto col Cristo e dice a se stessa: « All'inizio della terra mi era stato predestinato un modo di essere che nel corso dell'evoluzione terrestre si è oscurato in me; e se io guardo ora in quest'anima ottenuta, vedo che mi mancano le forze per realizzare questo

modo di essere. Ma io rivolgo lo sguardo spirituale al Cristo, ed egli mi dà queste forze ». Tale è dunque, da un lato, la condizione dell'anima; e dall'altro lato essa sente il Cristo avvicinarsi a lei come in un rapporto immediato, personale. L'anima cerca il Cristo, e sa di non poterlo trovare se egli stesso non si dà all'umanità nel corso dell'evoluzione umana, se egli stesso non le si avvicina dall'esterno.

Vi è un padre della chiesa cristiana, riconosciuto in generale da tutti, il quale non si peritava di chiamare « cristiani » i filosofi greci Eraclito, Socrate e Platone, e di sostenere che essi furono cristiani prima che venisse fondato il cristianesimo. Perché mai egli affermava questo? Il fatto è che quello che oggi si chiama confessione religiosa offusca parecchio di ciò che originariamente erano le fulgide, luminose dottrine cristiane. Proprio lo stesso S. Agostino* ha detto: « In tutte le religioni ci fu qualche cosa di vero, e ciò che in tutte le religioni fu vero era l'elemento cristiano contenuto in esse, prima che ci fosse di nome un cristianesimo ». A S. Agostino era ancora permesso di dire queste cose; oggi invece chi dicesse le stesse cose in seno a qualcuna delle confessioni cristiane verrebbe accusato di eresia.

Arriviamo per la via più breve alla comprensione di ciò che questo padre della Chiesa volle dire quando chiamò cristiani anche gli antichi filosofi greci, se cerchiamo di trasferirci in quelle anime che, nei primi secoli cristiani, tentarono di determinare con pienezza d'intendimento il loro personale rapporto verso il Cristo. Esse non concepivano il Cristo come se prima del mistero del Golgota egli non avesse avuto connessione alcuna con l'evoluzione della terra. Il Cristo ebbe sempre a che fare con l'evoluzione della terra. Col mistero del Golgota il suo compito, la sua missione riguardo all'evoluzione della terra si sono soltanto trasformati. Cercare il Cristo nell'evoluzione della terra soltanto dal mistero del Golgota in poi non è cosa cristiana! I veri cristiani sanno che il Cristo ha sempre preso parte all'evoluzione della terra.

Volgiamo prima di tutto lo sguardo al popolo ebreo. Il popolo ebreo conobbe il Cristo? Ora non chiedo se il popolo ebreo conobbe il nome Cristo, né se il popolo ebreo ebbe coscienza di tutto quanto ho da dirvi; bensì domando se uno che effettivamente intende il cristianesimo può dire: « Il giudaismo ebbe il Cristo, il giudaismo conobbe il Cristo ». Possiamo anche avere in mezzo a noi un uomo e vederlo, per così dire, nella sua figura esteriore, ma non conoscerne l'intima essenza, tanto da non poterlo caratterizzare per non esserci innalzati alla comprensione di lui. Io vorrei dire che, nel vero senso cristiano, l'antico giudaismo *ebbe* realmente il Cristo, soltanto non lo riconobbe nella sua intima essenza. È cristiano questo che vi ho detto? Sì, è cristiano, come è vero che è conforme a S. Paolo.

Dove era il Cristo per l'antico giudaismo? Nell'Antico Testamento viene detto che, quando Mosè condusse gli Ebrei dall'Egitto nel deserto, li precedeva di giorno una colonna di nubi e di notte una colonna di fuoco. È detto anche che gli Ebrei passarono il mare, e che questo per loro si divise così che essi poterono passarlo a guado, mentre dietro di loro gli Egizi affogarono perché il mare si richiuse. Viene narrato che gli Ebrei mormoravano perché non avevano acqua, ma che per ordine del loro Dio Mosè poté andare ad una rupe e, con un colpo della sua verga, poté far scaturire dell'acqua, e che quell'acqua ristorò gli Ebrei.

Volendo esprimere in una maniera umanamente intelligibile questo esodo degli Ebrei sotto la condotta di Mosè, si potrebbe dire che Mosè conduceva gli Ebrei, mentre egli stesso era condotto dal suo Dio. Ma chi era questo Dio?

Non rispondiamo subito noi, ma lasciamo S. Paolo rispondere chi era il Dio che conduceva gli Ebrei attraverso il deserto. Nella prima lettera ai Corinzi leggiamo (cap. 10, 1-4) queste parole di S. Paolo: « Non voglio, invero, che voi, cari fratelli, ignoriate che i nostri padri sono tutti stati sotto la nube (egli intende qui la colonna di nubi e di fuoco) e sono

passati tutti attraverso il mare, e tutti sono stati in Mosè battezzati di nube e di mare, e tutti hanno gustato di uno stesso genere di cibo spirituale, e tutti hanno bevuto di uno stesso genere di spirituale bevanda; essi bevvero dalla roccia spirituale che li seguiva, e la roccia era il Cristo ».

Chi era dunque, per S. Paolo, colui che condusse gli Ebrei, colui che parlò a Mosè, che fece sgorgare l'acqua dalla rupe, che allontanò il mare dal cammino degli Ebrei? Soltanto chi volesse sostenere che S. Paolo non è cristiano potrebbe affermare non essere cristiano vedere il Cristo nel Dio condottiero dell'Antico Testamento, nel Signore di Mosè.

Vi è un passo nell'Antico Testamento che, a quanto io credo, deve presentare gravi difficoltà ad un lettore che voglia andare un po' a fondo. È un passo al quale chi legge l'Antico Testamento non superficialmente, irriflessivamente, ma con la volontà di comprendere i vari punti nei loro reciproci rapporti, deve tornare incessantemente. « Che cosa mai può voler dire questo passo? » si chiede tale lettore. Il passo è il seguente: « E Mosè alzò la mano e percosse il sasso col suo bastone due volte, e ne sgorgò molta acqua, di cui bevve la moltitudine e il bestiame. Poi l'Eterno disse a Mosè e ad Aronne: ' Poiché voi non avete creduto in me, per santificarmi al cospetto dei figli di Israele, non dovrete condurre questa moltitudine sulla terra che io darò loro ' ». *

Prendete questo passo dell'Antico Testamento in relazione col resto. Mentre il popolo protesta, il Signore comanda a Mosè di percuotere la rupe con la verga. Mosè percuote la rupe con la verga e ne viene fuori acqua. Per mezzo di Mosè e di Aronne avviene tutto ciò che il Signore ha comandato e, subito dopo, ci viene insegnato che il Signore fa a Mosè il rimprovero, se è un rimprovero, di non aver creduto in lui. Che cosa significa ciò? Scorrete tutto quanto è stato scritto come commenti a questo passo, e cercate di comprenderlo con la scorta di questi commenti. Lo si capirà proprio come si capiscono tante cose nella Bibbia, cioè non se ne capirà nulla, visto che

dietro questo passo si cela un poderoso segreto. Dietro questo passo si nasconde ciò che vuol significare quanto segue: colui che guidò Mosè, che apparve a Mosè nel rovelto ardente, colui che condusse il popolo attraverso il deserto, che fece sgorgare acqua dalla rupe, quello era il Signore, era il Cristo! Ma non era ancora venuto il tempo: nemmeno Mosè lo riconobbe. Mosè lo prese ancora per un altro. Ecco che cosa significa questo passo: che Mosè non ha creduto a colui che gli ha comandato di percuotere la rupe con la verga.

Come apparve il Signore, il Cristo, al popolo ebraico? Lo abbiamo udito ora: di giorno in una colonna di nubi, di notte in una colonna di fuoco; e, inoltre, si manifestò con lo spartire le acque per salvarlo. E molto egli fece ancora: basta che noi rileggiamo l'Antico Testamento. Si potrebbe dire: egli operava in fenomeni nebulosi ed ignei, nell'aria, nei processi determinati dagli elementi della natura; ma giammai agli antichi Ebrei era balenata la verità, che ciò che apparve nella colonna di nubi, nella colonna di fuoco, che operò miracoli, come ad esempio la divisione delle acque del mare, appare, nella primordiale sua forma, anche nell'anima umana. E perché ciò non era mai balenato agli antichi Ebrei? Perché l'anima umana aveva perduto la forza di avvertire in sé stessa la sua essenza più profonda, aveva perduto tale forza a causa della deviazione subita dall'evoluzione dell'umanità. Così l'anima ebraica poteva volgere lo sguardo alla natura, e lasciar agire su di sé la magnificenza dei fenomeni determinati dagli elementi: lì, negli elementi, poteva presentire il proprio Dio e Signore; ma in se stessa, così come essa era allora, non poteva trovarlo in modo immediato.

Così nell'Antico Testamento si trova il Cristo; egli operava, ma gli uomini non lo riconoscevano. Come agiva dunque il Cristo? Non vediamo forse, quando scorriamo l'Antico Testamento, come egli agiva? La cosa più importante che Mosè ebbe da dare al suo popolo, per bocca di Jehova, furono i dieci comandamenti. Egli li aveva ricevuti dalla potenza degli ele-

menti, dai quali Jehova gli parlava. Mosè non discese nelle profondità della propria anima; egli non domandò in solitaria meditazione: « Come parla Dio nel mio cuore? ». Egli andò sul monte, e la volontà divina gli si rivelò attraverso la forza degli elementi. Volontà, ecco il carattere fondamentale dell'Antico Testamento; e questo carattere fondamentale lo si chiama spesso anche carattere di legge. Lungo l'evoluzione umana opera una volontà e si esprime nelle leggi, per esempio nel decalogo, nei dieci comandamenti. Dio ha annunciato la sua volontà agli uomini attraverso gli elementi. Volontà opera nell'evoluzione della terra. Questo è, si può dire, il senso dell'Antico Testamento, e l'Antico Testamento, secondo tutto il suo carattere, esige dagli uomini soggezione a questa volontà.

Poniamoci davanti all'anima quello che abbiamo ora considerato, e potremo riassumerne il senso nelle parole: « Venne data agli uomini la volontà del Signore, ma gli uomini non hanno riconosciuto il Signore, il Divino, non l'hanno riconosciuto così da collegarlo con la loro propria anima ».

Ed ora volgiamo lo sguardo dagli Ebrei ai pagani. Hanno avuto il Cristo i pagani? È cristiano dire che anche i pagani hanno avuto il Cristo? I pagani avevano i loro misteri. Quelli che venivano iniziati nei misteri, venivano portati ad uscire con l'anima dal loro corpo, di modo che si scioglieva il legame per il quale sono congiunti anima e corpo; e quando l'anima era fuori dal corpo essa percepiva nel mondo spirituale gli arcani dell'esistenza. Molte cose si connettevano con questi misteri. Ma se si indaga quale fosse il fatto più eccelso che poteva accogliere in sé il discepolo dei misteri, si trova che era quello di essere messo, mentre la sua anima era sciolta dai legami del corpo, di fronte al Cristo. Come si trovò davanti al Cristo Mosè, così anche il discepolo dei misteri, quando la sua anima era fuori del corpo, si trovava davanti al Cristo. Il Cristo c'era anche per i pagani, ma per essi ci fu soltanto nei misteri: egli si svelava a loro soltanto quando la loro anima era fuori del corpo. E quantunque né i pagani né gli Ebrei, presso i quali

pure ci fu il Cristo, abbiano riconosciuto come « Cristo » l'entità di cui abbiamo parlato, l'entità di fronte alla quale venivano posti i discepoli dei misteri, tuttavia il Cristo c'era anche per i pagani! Si potrebbe dire: per i pagani vi erano i misteri; nei misteri venivano accolti quelli che erano già pronti e maturi; mediante codesti misteri il Cristo operava sul mondo pagano. Perché agiva egli così? Egli agiva così perché l'anima degli uomini, nella sua evoluzione dall'inizio della fase Terra in poi, aveva perduto la forza con la quale avrebbe potuto trovare da se stessa la propria vera entità. Bisognava che questa sua vera entità si svelasse all'anima umana quando questa non era nei ceppi della sua umanità, cioè quando era collegata col corpo. Fu necessario che il Cristo guidasse gli uomini, spogliando per così dire l'uomo, iniziato nei misteri, della sua umanità. Il Cristo ci fu dunque anche per i pagani; egli li guidava attraverso le pratiche dei misteri. Ma le condizioni non furono mai tali che l'uomo avrebbe potuto dire: « Se io sviluppo le mie proprie forze, trovo la ragione di essere della Terra ». Il senso della Terra era andato perduto, si era oscurato. Le forze dell'anima erano state ricacciate in una regione troppo profonda perché l'anima potesse dare a se stessa con le sue proprie forze il significato della Terra.

Se facciamo agire su di noi ciò che veniva comunicato agli iniziandi nei misteri pagani, ai discepoli dei misteri, troviamo che ciò era saggezza. Agli Ebrei venne data la volontà mediante la legge, ai discepoli dei misteri pagani venne data la saggezza.

Se non che, se guardiamo a ciò che contraddistingue questa saggezza pagana, possiamo formulare questa domanda: poteva l'uomo terreno, mediante la saggezza, conoscere il suo Dio come tale, senza uscire dal corpo e mentre diventava discepolo dei misteri? Non più con la saggezza che con la volontà, la divinità poteva svelarsi agli uomini. Ebbene, noi troviamo una parola che in modo mirabile attraversa l'antichità greca come una potente ingiunzione all'umanità; ma quella parola si trovava all'ingresso del santuario di Apollo, quindi all'ingresso

di una sede di misteri: la parola « Conosci te stesso ». Che cosa ci prova dunque il fatto che, all'ingresso di un santuario di misteri, stava come un'ingiunzione agli uomini la parola « Conosci te stesso »? Ci prova che dappertutto dove l'uomo rimaneva tale quale era diventato dall'inizio della fase Terra in poi, cioè ovunque, fuori del santuario di iniziazione, egli era incapace di obbedire all'ingiunzione « Conosci te stesso »; che ci si doveva, come uomini, modificare; in altre parole che, per conoscere se stessi, occorreva, nei misteri, sciogliere i legami con i quali l'anima era unita al corpo.

In tal modo quella parola che, come una mirabile ingiunzione, stava sul frontone del santuario di Apollo, ci dice essa pure che si era verificata una ottenebrazione per l'umanità, cioè che Dio non era più raggiungibile con la saggezza, così come non si poteva svelare direttamente come volontà.

Come la singola anima umana può sentire di non essere in grado di suscitare in se medesima le forze che le rivelano il senso della terra, così nel corso storico dell'umanità vediamo l'anima manifestarsi negli Ebrei in modo che neppure Mosè, la guida degli Ebrei, riconobbe da chi, a sua volta, egli era guidato; e nei pagani vediamo che l'ingiunzione « Conosci te stesso » poteva venire realizzata soltanto nei misteri perché l'uomo, quale era diventato nella sua connessione tra anima e corpo, lungo il corso dell'evoluzione della terra, non era capace di sviluppare la forza adatta a riconoscersi da se stesso.

Risuona così verso di noi la parola: « Non con la volontà né con la sapienza si può riconoscere Iddio ». Per quale via, dunque, si sarebbe potuto farlo?

Abbiamo già spesso descritto nella sua essenza il momento nel quale il Cristo entrò nell'evoluzione dell'umanità terrestre. Vogliamo ora cercare di chiarirci con precisione che cosa significa dire che era intervenuta una certa ottenebrazione dell'anima umana, in modo che né con la volontà, né con la saggezza l'elemento propriamente divino poteva venir svelato; che cosa significa questo, in realtà?

Si parla certo di molti nessi dell'umano col divino, ma quando se ne parla, magari anche del significato che l'umano ha per il divino, spesso non si distinguono i reciproci nessi e non si vede come altri elementi terrestri si comportino verso il divino. Oggi vi sono filosofi che vogliono elevarsi al divino solo con la filosofia, ma solo con essa non ci si arriva. Certo con la pura filosofia si arriva a sapere che qualcosa di divino domina nel mondo, ed a sentirsi collegati con l'universo; certo si arriva a sapere che, con la morte, l'essere umano deve in qualche modo collegarsi con l'universo; ma non si arriva con la sola filosofia, al « come » vi venga collegato. E perché non vi si arriva? Davvero, se intendete il senso di tutto quanto abbiamo già detto oggi, potrete concludere che ciò che a tutta prima si svela all'uomo terrestre, nella sua anima, fra la nascita e la morte, è troppo debole per percepire qualsiasi cosa che trascenda il terrestre e che conduca al divino-spirituale. Per meglio chiarirci tutto questo, cerchiamo un po' quale sia il senso dell'immortalità.

Molti uomini oggi non sanno più affatto quale possa essere il vero significato dell'immortalità dell'uomo. Molti parlano oggi di immortalità anche quando essi possono soltanto ammettere che l'anima umana, con la propria entità, varca la porta della morte e poi trova forse un posto qualunque nel gran tutto. Ma questo avviene di tutti gli esseri. Ciò che è connesso col cristallo, quando il cristallo si dissolve, passa nel tutto: la pianta che appassisce passa nel tutto; l'animale che muore passa nel tutto. Ma per l'uomo la cosa è ancora diversa. L'immortalità ha un significato per l'uomo soltanto se oltre la soglia della morte egli può portare la propria coscienza. Immaginatevi un'anima umana immortale che dopo la morte fosse incosciente; una simile immortalità non avrebbe senso, non avrebbe il minimo senso. Se vuole parlare di una propria immortalità bisogna che l'anima umana porti al di là della morte la sua coscienza. Così unita al corpo come è, l'anima non può trovare in sé nulla di cui potrebbe dire: « Questo è qualche

cosa che io porto con me coscientemente oltre la morte », poiché la coscienza dell'uomo è conchiusa fra nascita e morte; questa coscienza, che l'anima umana possiede inizialmente, arriva soltanto fino alla morte. In questa coscienza penetra, lampeggiando, la volontà divina, come per esempio nei dieci comandamenti. Leggete nel libro di Giobbe, come questo irraggiamento di luce abbia potuto portare l'uomo ad un punto tale che la sua coscienza ne fu scossa e trasse fuori da se stessa la forza di poter dire: « Io attraverso coscientemente la porta della morte ». Oh! come ci commuovono le parole rivolte a Giobbe: « Rinnega Dio e muori ». * Noi sappiamo che l'uomo non è sicuro di passare con coscienza la porta della morte. E mettiamo vicino a questa la frase greca che rappresenta la paura che i Greci avevano della morte: « Meglio un mendicante sulla terra che un re nel regno delle ombre »: in ciò abbiamo anche nel paganesimo la prova di quanto l'uomo fosse diventato incerto circa l'immortalità umana. E quanto sono incerti ancora oggi molti uomini! Tutti gli uomini che dicono che, quando l'uomo varca la porta della morte, egli si effonde nel tutto e si congiunge con un qualsiasi essere universale, tutti questi uomini non badano a quello che l'anima deve attribuire a se stessa, se vuol parlare della propria immortalità.

Basterà che noi pronunciamo una parola, e conosceremo come l'uomo deve situarsi rispetto alla sua immortalità: questa parola è la parola « amore ». Tutto quanto abbiamo detto sull'immortalità possiamo ora metterlo in rapporto con quello che la parola « amore » indica. Amore non è nulla che ci possiamo appropriare con la volontà. Amore non è nulla che ci possiamo appropriare con la saggezza. L'amore risiede nella regione dei sentimenti; ma noi sappiamo e dobbiamo constatare che l'anima umana non potrebbe essere quale dovrebbe se essa non potesse riempirsi d'amore. Se si penetra nell'essenza dell'anima, si riconosce che la nostra anima umana non sarebbe più anima umana se non potesse amare.

Ma ora immaginiamoci un po' di varcare la porta della mor-

te in modo da perdere la nostra individualità di uomini, e da riunirci con una divinità universale. Ci troveremo allora in questa divinità, saremmo parte di essa. Non potremmo più amare Dio: saremmo in lui. L'amore non avrebbe più nessun senso se noi fossimo in Dio stesso. Dobbiamo ammettere che, se non potessimo portare la nostra individualità oltre la morte, dovremmo, nella morte, perdere l'amore, che l'amore dovrebbe cessare nell'istante in cui cessasse l'individualità. Un essere può amarne un altro soltanto se ne è separato. Se vogliamo portare oltre la morte il nostro amore di Dio, bisogna che portiamo oltre la morte la nostra individualità; dobbiamo portare oltre la morte ciò che accende in noi l'amore. Se doveva essere dato all'uomo il significato della terra, bisognava che gli venisse portata anche una spiegazione dell'immortalità, cosicché la propria essenza gli apparisse inseparabile dall'amore. Non la volontà e nemmeno la saggezza possono dare all'uomo ciò di cui ha bisogno: soltanto l'amore.

Che cosa dunque si era oscurato nel corso dell'evoluzione dell'uomo sulla terra? Consideriamo l'ebreo o il pagano. Per loro si era oscurata la coscienza dell'oltre-morte. Coscienza fra nascita e morte, oscurità prima della nascita e dopo la morte; per loro nulla rimane oltre la morte della coscienza avuta entro il corpo terreno. « Conosci te stesso! », si leggeva all'entrata del santuario greco, come la più sacra ingiunzione all'umanità. Ma l'uomo poteva darsi soltanto questa risposta: « Io non posso, se resto nel mio corpo così collegato con la mia anima come lo sono quale uomo terreno, non posso riconoscermi in quell'individualità che può amare oltre la morte. Ciò mi è impossibile ». La conoscenza di potere come individualità amare oltre la morte, ecco ciò che era andato perduto per gli uomini.

La morte non è il cessare del corpo fisico. Questo può dirlo soltanto il materialista. Immaginiamoci un po' che l'uomo, in ogni ora da lui vissuta nel suo corpo, abbia tale forma di coscienza da sapere che cosa c'è oltre la morte con tanta forza come sa che domani il sole sorgerà e ascenderà nel cielo: la

morte allora non avrebbe più nessun aculeo per l'uomo, perché essa allora non sarebbe più ciò che noi chiamiamo morte, e gli uomini saprebbero, anche mentre vivono nel loro corpo, che la morte è soltanto un fenomeno che conduce a una data forma, ad una forma diversa.

Neppure S. Paolo intendeva come « morte » la cessazione del corpo fisico, bensì egli con ciò intendeva il fatto che « la coscienza arriva soltanto fino alla morte » e che l'uomo, in quanto era collegato col corpo nell'esistenza terrena di allora, poteva, entro il suo corpo stesso, estendere la propria coscienza soltanto fino alla morte. Dovunque S. Paolo parla di morte, noi possiamo aggiungere « mancanza di una coscienza oltre la morte ».

Che cosa diede agli uomini il mistero del Golgota? Col mistero del Golgota si ebbe forse un complesso di fenomeni naturali di fronte all'umanità, una colonna di nubi, o una colonna di fuoco? No, ci fu un uomo di fronte agli uomini, il Cristo Gesù. Compì forse egli, col mistero del Golgota, dal seno della natura misteriosa, qualche cosa come un aprirsi del mare, perché il popolo di Dio potesse passare? No, si ebbe un uomo di fronte agli uomini, il quale fece camminare gli storpi e vedere i ciechi. Tutto questo proveniva da un uomo.

L'ebreo doveva rivolgere lo sguardo alla natura, quando voleva vedere colui che chiamava il suo Signore. Ora invece si poteva vedere un uomo; e di un uomo si poteva dire che in lui viveva Dio. Il pagano aveva dovuto venire iniziato; la sua anima aveva dovuto essere tirata fuori dal corpo perché egli potesse trovarsi al cospetto di quell'entità che è il Cristo. Il pagano non poteva supporre il Cristo sulla terra; egli poteva soltanto sapere che fuori della terra vi era il Cristo. Ma ciò che era fuori della terra è venuto sulla terra ed ha assunto un corpo umano.

Nel Cristo Gesù stette, come essere umano di fronte agli uomini, quell'entità che prima si era mostrata, nei misteri, all'anima liberata dal corpo. E che cosa è avvenuto per il fatto che quell'entità ha assunto un corpo umano? È avvenuto che le

forze che sono state perdute dall'uomo nel corso dell'evoluzione terrestre, dall'inizio della terra in poi, quelle forze che sono la garanzia della sua immortalità, hanno cominciato, mediante il mistero del Golgota, a riaccostarsi all'uomo. Dalla vittoria sulla morte avvenuta sul Golgota hanno preso origine quelle forze che possono riaccendere nell'anima umana le forze perdute. L'ulteriore progresso dell'uomo nell'evoluzione terrestre consisterà in questo: che per il fatto di accogliere sempre di più il Cristo, l'uomo scoprirà in se stesso ciò che può in lui amare oltre la morte, scoprirà che egli può stare al cospetto del proprio Dio come individualità immortale. Perciò soltanto dal mistero del Golgota in poi è diventata vera la parola: « Ama Dio sopra ogni cosa e il tuo prossimo come te stesso »*.

La volontà fu data dal rovelo ardente, fu data per mezzo dei comandamenti. La saggezza venne data per mezzo dei misteri. Ma l'amore venne dato con l'essersi Dio fatto uomo nel Cristo Gesù. E la garanzia che noi possiamo amare oltre la morte e che, per mezzo delle riconquistate forze dell'anima, può essere fondata una comunità d'amore fra l'uomo e Dio, e fra tutti gli uomini l'uno con l'altro, la garanzia per questo è data dal mistero del Golgota. L'anima umana ha trovato nel mistero del Golgota ciò che, con l'indebolirsi progressivo delle sue forze, essa era andata perdendo fin dall'inizio della terra.

Tre forze in tre elementi dell'anima: volontà, saggezza e amore. Nell'amore l'anima sperimenta il suo rapporto col Cristo.

Questo io vi ho voluto presentare da un determinato punto di vista. Quello che, nelle considerazioni di oggi, può sembrare aforistico troverà i suoi necessari collegamenti nelle conferenze dei prossimi giorni. Ma una cosa io credo che possiamo imprimerci nel profondo dell'anima, ed è che il progresso nella conoscenza del Cristo costituisce un acquisto reale nell'anima umana, ed inoltre che, quando esaminiamo il rapporto dell'anima umana col Cristo, ci appare tanto più chiaramente come, prima del mistero del Golgota, si stendesse quasi un velo fra

l'anima umana e il Cristo, e come questo velo sia stato strappato dal mistero del Golgota, tanto da poter concludere che col mistero del Golgota è fluita nella vita della terra un'entità cosmica, un'entità sopraterrena che si è collegata con la terra.

Permettetemi di esporre ancora oggi (e forse i prossimi giorni ce ne daranno di nuovo l'opportunità) un'osservazione che vorrei fare anche in questa sede.

I rimproveri, le opposizioni contro gli insegnamenti della nostra scienza dello spirito diventano sempre più energici. I nostri avversari non si valgono certo di molta verità, nella loro lotta; ma tuttavia questi avversari esistono. Ponderiamo un po' una parola che avete potuto leggere anche qui in questi ultimi giorni, che è stata pronunciata dai nostri oppositori e che qui è stata ripetuta. Ponderiamo un po' questa parola chiudendo queste nostre considerazioni che, una volta ancora e da un altro punto di vista, ci hanno mostrato come nel Cristo un'entità cosmica sia divenuta un essere terreno; io intendo dire la parola che è stata pronunciata quasi a sostenere che ci sia qualche cosa di anticristiano nel parlare del Cristo come di un essere cosmico. Anzi, miei cari amici, la parola cui alludo è stata pronunciata quasi a significare che questa dottrina antroposofica non vede affatto quanto sia anticristiano parlare di un essere cosmico, visto che gli uomini sono stati conquistati proprio da quello che i Vangeli hanno raccontato particolarmente sull'umanità di Gesù. Gli uomini che parlano in questo modo si immaginano di essere dei veri cristiani; ma molti che si credono cristiani non si accorgono affatto che col loro modo di essere cristiani offendono ad ogni istante il vero cristianesimo. Perché deve essere anticristiano parlare del Cristo come di un essere cosmico, di un essere cioè che ha importanza non soltanto per la terra, ma per tutto il cosmo? Questo sostengono coloro che vogliono difendere il cristianesimo contro l'antroposofia. Dicono: il Cristo, quale ci appare senza che noi prendiamo in considerazione il lato cosmico, è quello che vivrà nell'anima umana fino a quando la terra durerà. Non

credo che molti noteranno quanto sia poco evangelica tale frase. Si potrà notare forse talvolta che qui parla l'avversione contro l'antroposofia, e tale avversione si può capire; ma queste parole derivano tuttavia dal « punto di vista cristiano ». Ma è proprio cristiano questo punto di vista cristiano? Esso ci dichiara eretici, poiché questa si può ben chiamare un'accusa di eresia; esso si arroga il cristianesimo come un suo privilegio e ci accusa di eresia. Ritiene il nostro cristianesimo, o meglio la nostra antroposofia in quanto è cristianesimo, sospetto. In tale modo di vedere il vero cristianesimo non vive più, non solo come pensiero, ma non vive più nemmeno come abitudine di anima, poiché l'anima veramente cristiana non dirà mai: « Finché dura la terra vivrà nel cuore degli uomini il Cristo come qui lo si intende ». Perché? Perché un cristiano che parla così ha semplicemente dimenticato le parole del Vangelo: « Cielo e terra passeranno, ma le mie parole non passeranno »*. Con queste parole, miei cari amici, il Cristo si presenta come essere cosmico. E quel cristiano che realizza una parola come « il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno » parla veramente da cristiano. Chi invece parla incontrollatamente, quando vuole puntare il proprio cristianesimo contro l'antroposofia, pecca contro la parola « Cielo e terra passeranno, ma le mie parole non passeranno », e dicendo: « Noi vogliamo un Cristo che continui ad agire finché dura la terra » non capisce niente del vero cristianesimo che non sta solo nei libri, ma anche nelle stelle.

Bisogna pure che qualche volta constatiamo quale spirito vive negli attacchi che vengono mossi oggi contro la cristianità dell'antroposofia. E talvolta da questi modi di parlare incontrollati ci si accorge che cosa sia diventato, in certe anime, il cristianesimo; molto più che non dalla lettura, come oggi si usa.

Vedremo nei prossimi giorni quello che l'anima umana può sperimentare quando contiene in sé il Cristo.

II

Norrköping, 14 luglio 1914

Mentre viviamo la vita diurna e sappiamo, per esempio, di che cosa andiamo debitori al sole e come i nostri compiti nella vita siano strettamente connessi con la luce solare, noi pensiamo inconsciamente che, in un certo modo, attraverso tutto il godimento e la soddisfazione che la luce del sole ci dà, esiste in noi la sicurezza piena che la mattina seguente, dopo il nostro riposo notturno, il sole per noi risorgerà. Questo indica che nella nostra anima vive una fiducia nella realtà continuativa dell'ordinamento universale. Non ce ne rendiamo sempre conto forse, ma interrogati in proposito risponderemo senza dubbio nel senso sopra indicato. Noi ci dedichiamo oggi al nostro lavoro perché sappiamo che i frutti di questo lavoro sono assicurati per domani, perché il sole risorgerà dopo il riposo notturno, e i frutti del lavoro potranno maturare.

Noi contempliamo il manto vegetale della terra, ammiriamo quest'anno la vegetazione che la terra ci offre, ci nutriamo dei suoi frutti, sappiamo che sta nella realtà dell'ordine universale che dal seme di quest'anno nasca l'anno venturo la medesima vegetazione e fruttificazione. E anche a questo proposito, interrogati sul perché noi viviamo così pienamente sicuri, risponderemo: « Perché la realtà dell'ordine universale ci appare garantita; perché ci pare garantito che il seme maturato dalla messe precedente riappaia nel regno della realtà ». Se non che vi è una cosa rispetto alla quale ci è necessario avere un sostegno, se vogliamo pensarla garantita dalla realtà. Ed è cosa di somma importanza per la vita intima dell'anima nostra.

Basta pronunciare una sola parola per sentire come vi sia nella vita quotidiana qualcosa per la quale noi abbiamo proprio bisogno di tale garanzia, perché la garanzia, per chi pensa e sente secondo realtà, non vi è già direttamente contenuta. Questa parola è: « I nostri ideali ». Quale contenuto in questa espressione: « I nostri ideali »! I nostri ideali, se noi pensiamo e sentiamo in un senso superiore, sono per l'anima nostra qualcosa che supera in importanza la realtà esteriore; sono essi che infiammano l'anima e che le rendono, sotto molti rapporti, preziosa e cara la vita.

Guardando alla vita esteriore, a ciò che dalla realtà della vita ci viene garantito, ci sentiremo spesso tormentati dalla domanda: « Questa realtà contiene qualcosa che ci garantisca proprio quello che per noi vi è di più prezioso nella vita, cioè la realizzazione dei nostri ideali? ».

Innumerevoli conflitti dell'anima umana hanno origine dal fatto che gli uomini dubitano più o meno profondamente dell'attuarsi di ciò alla cui realizzazione vorrebbero proprio attaccarsi con tutte le fibre dell'anima: vale a dire la realizzazione dei loro ideali. Basta che noi osserviamo spregiudicatamente il mondo del piano fisico per trovare innumerevoli anime umane che sostengono le più aspre, le più intense lotte interiori per il mancato raggiungimento di ciò a cui, in senso ideale, danno estremo valore. Dall'evoluzione della realtà, noi infatti non possiamo, per dir così, estrarre la sicurezza che nella vita i nostri ideali si dimostreranno germi di una realtà futura come, per esempio, i semi vegetali di quest'anno si manifestano come le premesse per la vegetazione dell'anno venturo. Se noi rivolgiamo lo sguardo a questi semi vegetali, sappiamo che essi portano in sé ciò che nella prossima annata sarà, in tutta la sua estensione, realtà. Ma se rivolgiamo lo sguardo ai nostri ideali possiamo bensì nutrire nell'anima la fede che essi abbiano un'importanza, un valore per la vita, ma non possiamo avere, rispetto ad essi, una sicurezza analoga. Come uomini noi vorremmo che essi fossero dei germi per l'avvenire, ma in-

vano cerchiamo qualche cosa che possa dar loro sicura realtà. Così, già nel considerare il piano fisico, troviamo spesso l'anima nostra, col suo idealismo, in una condizione disperata.

Passiamo ora dal mondo del piano fisico al mondo dell'occulto, al mondo della spiritualità nascosta. Quegli che è diventato un indagatore dello spirito impara a conoscere le anime nel periodo che esse devono trascorrere tra la morte e una nuova nascita; ed è importantissimo contemplare spiritualmente quelle anime che durante la vita terrena furono piene di elevati ideali, di ideali generati dalla fiamma e dalla luce del loro cuore.

Quando l'uomo ha varcato la porta della morte ed ha davanti a sé il quadro, a noi ben noto, rappresentante il ricordo della vita terrena trascorsa, in quel quadro si trova intessuto anche il mondo degli ideali. Tale mondo degli ideali può apparire all'uomo, dopo la morte, in modo da suscitare nell'anima un sentimento che si potrebbe esprimere con queste parole: « Oh! questi ideali che hanno illuminato e infiammato il mio cuore fin nelle fibre più profonde, questi ideali che ho considerato come il bene più prezioso e intimo del mio cuore, che strano aspetto hanno ora! Parrebbe quasi che non avessero nulla a che fare con tutto ciò che io ricordo come reali esperienze terrene del piano fisico! ». Eppure, d'altro canto, il trapassato si sente come magneticamente attirato verso questi ideali, si sente come incatenato ad essi. Possono avere per lui qualcosa di stranamente affascinante, pur pervadendolo di un senso di sottile spavento: qualche cosa che, così egli sente, potrà diventargli pericoloso ed estraniarlo dall'evoluzione terrestre e da ciò che, anche nella vita tra la morte e una nuova nascita, è connesso con l'evoluzione terrestre.

Per esprimermi proprio chiaramente vorrei riallacciarmi ad esperienze concrete, ad esperienze che alcuni di voi già conoscono, ma che oggi appunto dovranno essere illuminate da un certo lato perché esse possano venir collegate con ciò che ho detto poco fa sulla natura degli ideali umani.

Da qualche anno un'anima di poeta si era unita a noi. Questo poeta * era entrato nel nostro movimento dopo una vita dedicata al più puro idealismo e dopo esperienze mistiche approfondite già prima della sua entrata nel movimento antroposofico. Al nostro movimento egli si dedicò con tutto il cuore nonostante che la sua anima albergasse in un corpo malato e disfatto. Nella primavera di quest'anno lo abbiamo perduto per la vita terrena; egli ha varcato la porta della morte lasciando all'umanità una serie di meravigliose poesie che furono pubblicate poco dopo la sua morte. Egli era spesso costretto a restare lontano da noi per le difficoltà della sua vita corporea esteriore, a risiedere in un solitario villaggio svizzero di montagna o in un altro luogo di cura, ma anche da lontano egli era attaccato al nostro movimento, e le sue poesie, che furono molte volte recitate nelle nostre riunioni, sono come il riflesso poetico di ciò che da più di un decennio siamo venuti elaborando nel campo antroposofico. Ora egli ha varcato la porta della morte, e all'osservazione occulta si manifesta un fatto singolare dell'anima di quest'uomo. Si può dire che soltanto dopo la morte si impara a conoscere l'importanza della vita dell'anima in quel corpo in sfacelo. Ciò che quell'anima accoglieva in sé mentre spiritualmente e fedelmente collaborava al progresso del movimento antroposofico sviluppava, si potrebbe dire, tanto maggiore forza sotto la superficie del corpo che si spegneva a poco a poco. Finché l'anima ancora vi dimorava, questo fatto veniva occultato dal corpo in sfacelo. Ed ora, quando ci si ritrova con quell'anima dopo la morte, si vedono sfolgore, come appunto lo possono soltanto nella vita spirituale, i contenuti di vita che quell'anima ha accolti; ora dunque, dopo che egli ha varcato la porta della morte, si vede vivere il nostro amico come in una nuvola. È una singolare visione per l'occultista chiaroveggente. Si potrà forse dire che il chiaroveggente può anche spaziare con lo sguardo in tutta la vasta estensione del cosmo spirituale, ma è ben diverso il lasciar soltanto spaziare lo sguardo in tutta l'estensione del mondo cosmico ani-

mico e il veder sorgere separatamente, da una particolare anima umana, come un quadro poderoso, come una grande pittura di ciò che di solito si mostra direttamente nel mondo spirituale. Come quando abbiamo intorno a noi il mondo del piano fisico e poi lo vediamo rispecchiato nelle meravigliose pitture di Raffaello o di Michelangelo ci guardiamo bene dal dire: « Questo quadro non mi dice nulla perché ho davanti a me la grande realtà », così quando osserviamo il quadro che in un'anima rispecchia ciò che pure si vede contemplando la realtà spirituale, non diremo che lo splendore poderoso di questo quadro animico non ci sia di infinito arricchimento. Anzi si dovrà dire che si impara immensamente di più avendo davanti a sé l'amico scomparso, di cui l'anima dopo la morte contiene il riflesso di tutto ciò che da molti anni ci fu concesso di descrivere dei mondi spirituali, che non dalla visione diretta della vasta realtà spirituale stessa.

Questo è uno stato di fatto occulto del quale ho parlato già in altri luoghi, ma che oggi ho messo in evidenza per quel tanto che può essere importante per la nostra trattazione odierna. Ma il modo in cui questo fatto occulto si è presentato, nel caso di Christian Morgenstern, ci dimostra ancora dell'altro. Spesso, nel vedere quale opposizione trova ancora al giorno d'oggi l'esposizione della dottrina occulta quale noi intendiamo, ci si potrà domandare (non voglio dire « dubitare ») quale avvenire avrà nei cuori umani, nelle anime umane, questa dottrina occulta. Vi è forse una garanzia, una sicurezza, che quanto oggi ci conquistiamo in seno alla nostra Società Antroposofica continuerà a progredire nel corso dell'evoluzione spirituale umana? La visione di ciò che è diventata l'anima del nostro amico ci dà questa garanzia dal mondo spirituale. Perché? Il nostro amico che ci ha lasciato le poesie intitolate *Wir fanden einen Pfad* (Noi trovammo un sentiero) vive nel poderoso quadro cosmico che dopo la morte è per lui una specie di corpo animico. Ma mentre egli era legato a noi, in seno alla nostra corrente antroposofica, egli ha accolto ciò che

noi abbiamo da dire intorno al Cristo. Mentre egli accoglieva la dottrina antroposofica e la collegava con la sua anima tanto che essa divenne come il sangue spirituale della sua anima, la dottrina antroposofica che egli così accoglieva conteneva per lui, come sostanza, il Cristo. Egli accolse insieme quella dottrina e l'entità del Cristo. La sua anima venne in pari tempo compenetrata anche dal Cristo, quale vive nel nostro movimento.

Nell'esame dei fatti occulti ci si presenta ora quanto segue: l'uomo che ha varcato la porta della morte può veramente vivere in un simile quadro cosmico, può percorrere con esso la vita fra la morte e una nuova nascita; esso avrà un'azione su tutto il suo essere; si incorporerà (meglio sarebbe dire si « inanimerà ») in tutto il suo essere e compenetrerà la sua nuova vita terrena quando egli vi ridiscenderà. Ciò farà sì che quell'anima riceva un germe di perfezione per la propria vita, farà sì che essa stessa progredisca nell'evoluzione dell'esistenza terrena. Tutto questo avviene perché un'anima siffatta ha accolto in sé quello di cui si è parlato. Ma quest'anima, come abbiamo detto, ha accolto tutto ciò permeato e spiritualizzato dall'entità del Cristo, dalle rappresentazioni che sull'entità del Cristo noi possiamo far nostre; ma, per questo fatto, ciò che essa ha accolto non è più un bene che serve soltanto al progresso personale di questa sola anima, bensì un bene che, per virtù del Cristo che è comune a tutta l'umanità, esercita la sua azione su tutta l'umanità. Davanti allo sguardo chiaroveggenze il quadro animico che si sviluppa nell'anima che questa primavera ha oltrepassato la porta della morte, quel quadro animico, così come si presenta permeato di impulso cristico, mi è di sicura garanzia che quanto oggi ci è concesso di pronunciare traendolo dai mondi spirituali verserà giù la sua luce attraverso l'amore del Cristo nelle anime che verranno più tardi, ed esse ne saranno infiammate ed ispirate. Il nostro amico non elaborerà l'antroposofia cristianizzata soltanto nella sua vita e per il suo proprio perfezionamento, ma proprio per

il fatto di averla accolta compenetrata dal Cristo, questa dal mondo spirituale diventerà un impulso per le anime che vivranno nei secoli venturi; ciò che è cristianizzato si irraderà in esse. Quello che le vostre anime ricevono come il bene più prezioso dall'antroposofia permeata dal Cristo, esse possono accoglierlo non solo per se stesse, ma per portarlo oltre in successivi periodi di evoluzione. Se esse lo cristianizzano ancora, ciò può penetrare come una semente nell'umanità intiera, appunto perché il Cristo è l'essere che appartiene all'umanità intiera. Dove vi è il Cristo, i beni della vita non appartengono al singolo ma, pur restando fecondi per il singolo individuo, assumono nello stesso tempo il carattere di un bene comune a tutta l'umanità.

Ecco ciò che dobbiamo porre chiaramente davanti alla nostra anima. Allora vediamo quale profonda differenza vi sia tra l'accogliere sapienza non cristianizzata e l'accogliere sapienza illuminata dalla luce del Cristo. Nostro scopo, miei cari amici, quando ci raccogliamo nelle nostre riunioni intime, non è certo di svolgere delle considerazioni astratte. Nostro scopo è di coltivare il vero occultismo, senza curarci dell'ostilità che il mondo attuale gli oppone. Dobbiamo quindi anche parlare di ciò che può venire a nostra conoscenza soltanto per mezzo dell'investigazione spirituale.

Vogliamo ora citare un secondo esempio. Negli anni passati fummo portati ad eseguire a Monaco alcuni così detti « misteri drammatici » *. Per rappresentare questi « misteri » molte cose dovettero essere condotte in maniera diversa che per le rappresentazioni solite. Occorreva in certo modo sentire la responsabilità di fronte al mondo spirituale. Non ci si poteva accingere a rappresentare questi misteri allo stesso modo di una qualsiasi altra produzione teatrale. Certamente quello che in un caso simile va fatto deve essere fatto movendo dall'intimo delle proprie forze animiche. Ma rendiamoci ben conto che, anche nella vita fisica, se con la volontà della nostra anima vogliamo effettuare questo o quello, dobbiamo

pure impiegare la nostra forza muscolare che proviene anch'essa dall'esterno, ma che tuttavia appartiene a noi. Se noi non avessimo la forza muscolare che ci proviene dall'esterno, certe cose non le potremmo effettuare. In certo qual modo la forza muscolare appartiene a noi, eppure non appartiene a noi. Così è delle nostre facoltà spirituali, soltanto che per l'attività nella sfera dello spirituale le forze muscolari, le forze fisiche, non servono più, ma sono le forze del mondo spirituale stesso che devono venirci in aiuto; devono irradiarci e compenetrarci le forze che dal mondo spirituale penetrano nel mondo fisico. Altri inizino pure con altra coscienza delle imprese quali le nostre rappresentazioni di Monaco. Per me risultò evidente che questa esecuzione diventava possibile nel corso degli anni, che era lecito prendere questa iniziativa soltanto quando, entro le nostre forze umane, fluivano determinate forze spirituali che si muovevano nella stessa direzione, quando, in certo modo, forze spirituali angeliche protettrici si riversavano nelle nostre forze umane.

Nei primissimi tempi, quando all'inizio del secolo il nostro lavoro cominciò a Berlino, il nostro circolo era molto ristretto, e i suoi membri si sarebbero sempre facilmente potuti contare. Tra questi, per poco tempo, era sempre presente un'anima fedele *, un'anima che per il suo karma era dotata di uno specialissimo talento per il bello e per l'arte. Quest'anima, sebbene per breve tempo, ha pure collaborato con noi, proprio in rapporto con ciò che di più intimo vi era da elaborare allora nel campo della scienza spirituale. Essa lavorò tra noi con fervore, animata da purissima fiamma interiore, e accolse specialmente quegli insegnamenti che potevano allora venir dati dalla scienza dello spirito, soprattutto riguardo a certe concatenazioni cosmologiche. Ricordo ancora come allora si presentasse alla mia anima un fatto che forse potrà parere insignificante, ma che pure deve venire qui citato. Quando il nostro movimento incominciò, esso prese inizio con la pubblicazione di una rivista che per ben ponderate

ragioni venne allora chiamata *Luzifer* (Lucifero)*. Io scrissi allora un articolo dal titolo *Luzifer* che doveva contenere, almeno in germe, le linee direttive secondo le quali volevamo lavorare. Posso veramente dire che già quell'articolo, sebbene non vi sia espresso tutto in parole, fu scritto secondo le stesse linee direttive che dovettero poi essere seguite dalla nostra Società Antroposofica, e posso veramente dire che anche quell'articolo è pervaso dal Cristo. Se si assorbe ciò che quell'articolo contiene, si assorbe ciò che è sempre vitale, cristiano. Mi sia lecito ricordare che allora quell'articolo sollevò l'opposizione più violenta anche da parte di quei pochi che dell'antico movimento teosofico si erano uniti a noi. Dunque quell'articolo venne considerato tutt'altro che teosofico. Ebbene, la persona di cui parlavo poco fa sostenne invece quell'articolo col massimo calore e con la più profonda convinzione, ed io potei dire a me stesso che se ciò che importa è la verità, quel consenso aveva maggior peso, per il progresso del nostro movimento, di tutta la restante opposizione. Insomma quell'anima era profondamente unita con ciò che doveva fluire entro la nostra corrente spirituale. Essa morì presto; varcò la soglia della morte già nel 1904. Per un certo tempo dopo la morte dovette lottare nel mondo spirituale per assurgere a ciò che essa era realmente. Poi, non ancora nel 1907, ma a partire dal 1909, cioè dalle rappresentazioni dei misteri a Monaco, e in misura sempre crescente nei tempi successivi, quest'anima fu continuamente la chiarificatrice e protettrice di ogni iniziativa che mi fu dato di prendere per le nostre recite. Ciò che quest'anima poteva dare, grazie alle sue disposizioni per il bello e in vista della realizzazione artistica dei nostri ideali spirituali, fluì dal mondo spirituale come provenendo dall'angelico protettore dei nostri misteri, così che potemmo sentire in noi la forza di prendere l'iniziativa necessaria, poiché la forza spirituale riversantesi dai mondi spirituali fluiva entro la nostra forza spirituale nello stesso modo come nel fisico ci sorregge la forza dei nostri muscoli.

Così i morti agiscono con noi; così essi sono con noi. Ecco un altro caso, e qui viene il punto del quale particolarmente devo trattare oggi, ecco un altro caso in cui ciò che una data persona aveva acquistato nel campo antroposofico non contribuì soltanto al progresso della sua vita individuale singola, bensì riflù verso di noi entro qualcosa che ci fu dato di compiere a vantaggio dell'intero movimento antroposofico. Due possibilità esistevano: una era che questa persona avesse appunto accolto ciò che poteva accogliere, che lo possedesse nella sua anima e potesse valersene per sé, nel suo ulteriore progresso attraverso la vita, anche attraverso la vita dopo la morte. Questo è giusto; questo deve accadere poiché l'anima umana, se deve raggiungere la sua mèta divina, deve diventare sempre più perfetta e deve fare anche ogni cosa che possa contribuire a tale perfezione. Ma poiché quell'anima era interamente permeata nel suo intimo dall'impulso del Cristo, ciò che essa aveva accolto poté agire non soltanto per lei stessa, ma poté riversarsi su di noi, poté diventare, nella sua azione come un patrimonio comune, come un bene comune.

Ecco che cosa fa il Cristo allorché compenetra i frutti della nostra conoscenza. Egli non toglie ciò che questi frutti della conoscenza significano per la nostra individualità; ma egli è morto per tutte le anime, e se noi assurgiamo alla conoscenza che deve essere la conoscenza del vero uomo terrestre, cioè il « Non io, ma il Cristo in me », se in tutto ciò che noi sappiamo, sappiamo che vi è, nello stesso tempo, il Cristo, se attribuiamo al Cristo le forze di cui noi stessi ci serviamo, allora ciò che accogliamo in noi non agisce soltanto per noi soli, ma per tutta l'umanità, allora ciò diventa fecondo per l'intera umanità. Dovunque sul globo terrestre vi siano anime umane, il Cristo è morto per tutte, e ciò che esse accolgono nel suo nome lo accolgono non solo per il proprio perfezionamento, ma anche come un prezioso patrimonio di progresso per tutta l'umanità.

Ed ora ritorniamo a quanto abbiamo detto nell'introdu-

zione alla conferenza di questa sera. Abbiamo detto che quando, dopo la morte, noi guardiamo indietro, nel quadro della nostra vita, a ciò che abbiamo percorso e sperimentato, ci appare come se i nostri ideali ci fossero un poco estranei. La sensazione che noi abbiamo è che, veramente, questi ideali non ci accostino alla vita generale umana, che non offrano una garanzia speciale di realtà nella vita generale dell'umanità, che ci allontanino, anzi, da tale vita. Lucifero ha una forza poderosa appunto sui nostri ideali perché essi scaturiscono proprio soltanto dall'anima umana e non hanno radici nella realtà esteriore. Per questo Lucifero ha tale potenza; ed è appunto la sua attrazione magnetica che, dopo la morte, noi scopriamo dentro i nostri ideali. Lucifero si accosta a noi, e appunto se abbiamo degli ideali, essi gli sono particolarmente preziosi perché per il tramite di questi ideali egli può attarci a sé. Ma se noi sappiamo compenetrare con l'impulso del Cristo ciò che sperimentiamo spiritualmente, se sentiamo il Cristo in noi, e sappiamo che il Cristo che è in noi accoglie insieme con noi ciò che noi stessi accogliamo (« non io, ma il Cristo in me »), allora, quando attraversiamo la porta della morte, noi non guardiamo indietro ai nostri ideali come se essi volessero renderci estranei al mondo; allora abbiamo per così dire consegnato al Cristo i nostri ideali; allora riconosciamo che il Cristo assume i nostri ideali e ne fa una cosa sua. Egli prende su di sé i nostri ideali. Il singolo uomo può allora dire a se stesso: « Non posso io solo prendere su di me i miei ideali in modo che essi diventino per l'umanità della terra germi altrettanto sicuri come i semi vegetali di quest'estate lo sono per la vegetazione dell'anno venturo; ma il Cristo in me lo può; il Cristo in me compenetra i miei ideali con la realtà della sostanza ». E gli ideali che noi coltiviamo in modo da dire a noi stessi che sì, quali uomini viventi sulla terra noi concepiamo questi ideali, ma in noi vive il Cristo ed egli si assume i nostri ideali, questi ideali diventano allora germi reali per la realtà del futuro. L'idealismo

permeato dal Cristo è compenetrato di futura realtà. Chi comprende veramente il Cristo guarda a questi ideali così da dire: « Ora questi ideali non contengono ancora qualcosa che possa garantire la loro realtà, la loro possibilità di avveramento, come è garantita per l'anno venturo la realtà del germe vegetale di quest'anno; ma se noi affidiamo i nostri ideali al Cristo che è in noi, allora essi saranno germi di realtà ». Chi ha una vera coscienza del Cristo e fa sua sostanza vitale del detto di Paolo « Non io, ma il Cristo in me è il portatore dei miei ideali », potrà dire: « Ecco sementi mature che germignano, ecco fiumi e mari, ecco monti e valli che si formano; ma accanto a tutto ciò vi è il mondo dell'idealismo. Questo mondo dell'idealismo è assunto dal Cristo, ed esso è nel mondo attuale come il germe del mondo futuro, perché il Cristo trasporta i nostri ideali nel mondo futuro, come la divinità della natura trasporta i germi vegetali di questa annata nell'annata ventura ».

Ciò conferisce realtà all'idealismo, ciò solleva l'anima da quei dubbi cupi e tormentosi che possono assalirla quando le si affaccia la domanda: « Che avverrà di quel mondo degli ideali che sono collegati così intimamente con la realtà esteriore, con tutto ciò che io devo ritenere prezioso? ». Tutto l'idealismo, tutto il patrimonio di saggezza che viene maturandosi nell'anima umana è sentito, da colui che accoglie in sé l'impulso del Cristo, come compenetrato di realtà. Con quei due esempi presi dal mondo occulto, ho voluto mostrarvi come ciò che viene affidato all'anima compenetrata dal Cristo, agisca differentemente da quanto le viene affidato come pura sapienza non cristianizzata. Veramente quello che l'anima ha cristianizzato durante la vita terrena rifluisce a noi in modo ben diverso da quello che essa non ha cristianizzato.

È uno spettacolo veramente impressionante per la coscienza chiaroveggente che contempla il mondo spirituale il veder combattere per i loro ideali le anime per le quali, nell'ultima incarnazione trascorsa, non è ancora sorta la piena

coscienza del Cristo, il veder combattere le anime per quanto hanno di più prezioso perché, entro i loro ideali, Lucifero ha potere su di esse tanto da poterle separare dai frutti dei quali il mondo intero deve fruire come di frutti reali. Ben diverso è l'aspetto di coloro che hanno fatto compenetrare dal Cristo il loro patrimonio di saggezza, il patrimonio dell'anima loro, e che stando in noi come un presentimento di luce, esplicano già in questa vita corporea un'azione vivificatrice sull'anima.

Ciò che può venir sentito come prezioso calore interiore dell'anima, come conforto nelle più difficili condizioni della vita, come sostegno nei peggiori abissi della vita, è appunto l'essere compenetrati dall'impulso del Cristo. E perché? Perché chi è veramente permeato dall'impulso del Cristo sente come, nelle conquiste della sua anima, per quanto imperfette possano comparire rispetto alla vita terrena, l'impulso del Cristo sta come garanzia e certezza di avveramento. Per questo il Cristo è di tanta consolazione nei dubbi della vita e di così valido appoggio all'anima. Quante cose nella vita restano inadempite per le anime sulla terra, quante cose appaiono loro preziose senza nessuna possibilità che, di fronte alla vita fisica esteriore, esse possano mai essere considerate che come speranze primaverili sovente distrutte. Ma ciò che noi sentiamo così sinceramente nella nostra anima, ciò che noi congiungiamo con essa come un patrimonio ritenuto prezioso, noi possiamo affidarlo al Cristo e, comunque possano presentarsi le possibilità di realizzazione, ciò che abbiamo affidato al Cristo egli, sulle sue ali, lo trasporta verso la realtà. Potrà darsi a volte che non lo si sappia, ma l'anima che sente in sé il Cristo, come il corpo sente in sé il suo sangue quale elemento vivificatore, sente ciò che questo impulso ha di riscaldante, di realizzante di fronte a tutto quello che, nel mondo esterno, l'anima non può realizzare, anche se, a buon diritto, vorrebbe farlo.

Il fatto che la coscienza chiaroveggente veda queste cose, quando contempla le anime dopo la morte, non è che una prova

di come sia giustificato il sentimento dell'anima umana quando, in ogni cosa che fa, in ogni cosa che pensa, essa si sente compenetrata dal Cristo, accoglie in sé il Cristo come suo sostegno, come suo consolatore, come quello che nella vita terrena dice: « Non io, ma il Cristo in me ». Oh, diciamo questa parola in questa vita terrena, diciamo: « Non io, ma il Cristo in me »!

Ricordate, al principio del mio libro *Teosofia* *, un passo che mostra uno di quei punti nei quali, a un certo gradino della vita spirituale, si realizza ciò che compenetra l'anima nel mondo della vita terrena. In quel passo ho fatto notare che il *tat twam asi*, il « questo sei tu » che i savi orientali meditano, si presenta davanti a noi come una realtà appunto nel momento in cui avviene il trapasso dal così detto mondo animico al mondo spirituale. Rileggete dunque quel passo.

Ma da ciò che un'anima umana, che si sente cristificata, riesce a dirsi in questa vita, secondo il motto paolino « Non io, ma il Cristo in me », altro ancora può diventare realtà; e diventare realtà sotto un aspetto di grandiosa importanza umana. Se noi sappiamo pensare questo detto « Non io, ma il Cristo in me » in modo che diventi verità interiore, esso si avvererà dopo la morte in maniera significativa e poderosa. Infatti ciò che nel mondo accogliamo sotto questo vitale punto di vista del « Non io, ma il Cristo in me » diventa fra la morte e una nuova nascita nostra proprietà, diventa nostra natura interiore in modo tale da poterlo spartire come frutto con tutta l'umanità. Ciò che noi accogliamo sotto il punto di vista del « Non io », diventa, per opera del Cristo, patrimonio comune di tutta l'umanità. Di ciò che io accolgo sotto il punto di vista del « Non io, » posso dire e sentire, dopo la morte: non solo per me, ma per tutti i miei fratelli umani! E solo allora mi è lecito pronunciare le parole: sì, io l'ho amato al di sopra di tutto, anche al di sopra di me stesso, perciò ho ubbidito al comandamento: « Ama il tuo Dio al di sopra di ogni cosa ».

« Non io, ma il Cristo in me »: così ho adempiuto anche

all'altro comandamento: « Ama il tuo prossimo come te stesso », perché ciò che io mi sono acquistato per me stesso diventa, per opera del Cristo che lo trasporta nella realtà, patrimonio comune dell'umanità intera.

Bisogna far sì che queste cose agiscano su di noi, e allora si sperimenta che cosa il Cristo deve significare per l'anima umana e come egli possa essere sostegno e appoggio, luce e consolazione dell'anima umana. A poco a poco allora si penetra veramente col sentimento fino a ciò che si può chiamare il rapporto del Cristo con l'anima umana. Ne parleremo ancora domani.

III

Norrköping, 15 luglio 1914

Uno dei concetti che necessariamente si incontrano quando si parla dei rapporti del Cristo con l'anima umana, è il concetto di colpa e peccato. Noi sappiamo quale decisiva importanza assumono i concetti di colpa e peccato nel cristianesimo di S. Paolo. Dobbiamo però convenire che l'epoca attuale è poco incline ad una comprensione interiore veramente profonda della connessione che si trova in S. Paolo fra i concetti di colpa e peccato e i concetti di morte e immortalità. Ciò deriva dal materialismo della nostra epoca. Basta soltanto ricordare le parole dette nella prima di queste conferenze, e cioè che l'immortalità dell'anima umana non sarebbe una vera immortalità se la coscienza non perdurasse oltre la morte. Una cessazione della coscienza con la morte equivarrebbe a dover ammettere che l'uomo, in realtà, non è immortale, poiché se l'essere umano sussistesse senza conservazione della coscienza dopo la morte, ciò significherebbe che l'elemento più importante, quello che fa dell'uomo proprio un uomo, dopo la morte non sussisterebbe più. E un'anima che perdurasse incosciente oltre la morte non avrebbe, per così dire, un significato molto maggiore della somma di atomi che, come ammette il materialismo, permangono anche quando il corpo umano è andato distrutto.

Per S. Paolo era cosa assolutamente sicura che non si potesse parlare di immortalità se non nel senso di conservazione della coscienza individuale. E poiché egli doveva pensare che la coscienza individuale è dipendente dal peccato e dalla colpa,

è naturale che S. Paolo potesse anche pensare: se dopo la morte la coscienza umana è oscurata dal peccato e dalla colpa, se dunque la coscienza, dopo la morte, è distrutta dal peccato e dalla colpa, ciò significa che peccato e colpa uccidono realmente l'uomo, lo uccidono in quanto anima, in quanto spirito. Da tale concezione è naturalmente ben lontana la coscienza materialistica del nostro tempo, e anche quella di molti filosofi del presente, i quali si appagano di parlare o di poter parlare di una sopravvivenza dell'anima umana, mentre l'immortalità dell'uomo può soltanto venire identificata con la sussistenza *cosciente* dell'anima dopo la morte.

A questo punto sorge facilmente una difficoltà, proprio per la concezione antroposofica. Per renderci conto di questa difficoltà, basta rivolgere l'attenzione sul reciproco rapporto fra i concetti di « peccato e colpa » da un lato e quello di « karma » dall'altro. Molti studiosi di antroposofia si tolgono d'impaccio dicendo semplicemente: « Noi crediamo nel karma, crediamo cioè che la colpa che l'uomo commette in una certa sua incarnazione egli se la porta con sé, l'aggiunge al suo karma e, più tardi, la sconta, cosicché, nel corso delle incarnazioni, si determina un pareggio ». Ma qui comincia la difficoltà. A questo punto gli studiosi di antroposofia si chiederanno facilmente come questo si possa conciliare con la concezione cristiana del perdono dei peccati per mezzo del Cristo. Eppure il concetto del perdono dei peccati è intimamente connesso col vero cristianesimo. Basta per esempio pensare a una cosa: al Cristo in croce fra i due ladroni. Il ladrone di sinistra lo deride e gli dice: « Se vuoi essere Dio, aiuta te e noi »*. Il ladrone di destra osserva al primo che egli non deve parlare così, perché con la morte in croce loro due hanno un destino adeguato alle loro azioni, mentre quegli era innocente e doveva tuttavia subire la loro stessa sorte. E aggiunge, rivolgendosi al Cristo: « Quando sarai nel tuo regno, ricordati di me ». Il Cristo gli risponde: « In verità io ti dico, oggi stesso sarai con me in paradiso »*. È certo che questa parola non si può semplicemente togliere

dai Vangeli negandola o confutandola: è invece una importante, una molto significativa parola. L'antroposofa si trova ora dinanzi a questa difficoltà: se il malfattore di destra deve espiare le sue cattive azioni col karma, che cosa vuol significare il fatto che il Cristo, come perdonandogli, gli dice: « Oggi stesso sarai con me in paradiso »? Lo studioso di antroposofia può dire che il malfattore di destra dovrà scontare la sua colpa col suo karma, come quello di sinistra.

Perché il Cristo fa qui una differenza fra il malfattore di destra e quello di sinistra? È indubitato che per la conoscenza antroposofica del karma si presenta qui una difficoltà. E non è neppure facile da risolvere, questa difficoltà; ma essa si risolve se proprio con l'indagine scientifico-spirituale si indaga più profondamente nel cristianesimo, se si cerca di penetrare più addentro in esso. Io voglio ora avvicinarmi alla questione da tutt'altro lato, da un lato di cui vi è certamente già nota la natura, e che potrà maggiormente avvicinarci alla comprensione dei particolari rapporti che esistono in proposito.

Ricordatevi un po', miei cari amici, come spesso noi parliamo di Lucifero e di Arimane, e ricordatevi pure di come essi vengono presentati nei miei misteri drammatici. Quando si comincia a guardare la cosa in modo, direi, umano-antropomorfo, e di Lucifero si fa semplicemente una specie di malfattore interno, e di Arimane una specie di malfattore esterno, allora è difficile raccapazzarsi, in quanto non dobbiamo dimenticare che si deve dire che Lucifero, oltre ad essere il portatore del male nel mondo, del male interiore, quello che deriva dalle passioni, è anche il portatore della libertà, cioè che esso svolge una parte importante nel complesso del mondo. Lo stesso si deve dire di Arimane: esso pure svolge una parte importante nel complesso dell'universo. Quando si cominciò a parlare un po' di più di Lucifero e Arimane, abbiamo osservato che alcuni antroposofi si sono in un certo senso turbati. Da una parte essi hanno conservato nel loro sentimento come un'eco dell'immagine solita di Lucifero, l'impressione che

Lucifero sia un tremendo malfattore dal quale bisogna ben guardarsi. In questo sentimento di fronte a Lucifero, l'antroposofa non può naturalmente così senz'altro essere d'accordo, perché egli deve attribuire a Lucifero una parte molto importante nell'insieme del cosmo. E tuttavia bisogna pure rappresentare Lucifero come un avversario degli dei del progresso, come uno spirito che in certo modo ha contrastato il piano generale della creazione, come un nemico di quegli dei che propriamente noi dobbiamo venerare. Noi dunque, parlando così di Lucifero, attribuiamo una parte molto considerevole, nel complesso dell'universo, ad un avversario degli dei. E lo stesso dobbiamo fare per Arimane.

È comprensibile da un lato che a questo punto intervenga il sentimento umano a chiedere: « Ma come devo dunque comportarmi rispetto a Lucifero e ad Arimane? Devo odiarli o devo amarli? Non so esattamente come io devo contenermi ». Da che cosa proviene questa incertezza? Ebbene, quando si parla di Lucifero e di Arimane deve pure risultare chiaramente, dal modo stesso in cui se ne parla, che si parla di essi come di entità le quali veramente in tutto il loro carattere, non appartengono all'ordine fisico, di esseri che hanno in certo modo la loro missione e il loro compito fuori del piano fisico, nei mondi spirituali. Soprattutto nelle mie conferenze di Monaco * ho accentuato fortemente che l'essenza di questa cosa consiste nel fatto che Lucifero e Arimane hanno il loro compito nei mondi spirituali, assegnato ad essi dagli dei del progresso, e che una discrepanza, una disarmonia sorge soltanto quando essi portano questa loro azione nel mondo fisico e si arrogano diritti che non spettano propriamente a loro. Noi però, quando parliamo di questi problemi, dobbiamo rassegnarci ad una cosa alla quale l'anima umana non si rassegna volentieri: dobbiamo cioè rassegnarci al fatto che il nostro giudizio, il nostro giudizio umano, come noi lo esercitiamo, vale realmente solo per il mondo fisico e non può venir senz'altro applicato anche ai mondi superiori. Perciò

dobbiamo lentamente e gradatamente addentrarci nell'antroposofia per allargare tutta la sfera dei nostri concetti e delle nostre idee. E se gli uomini di pensiero materialistico, sebbene tutto sia comprensibile nell'antroposofia, hanno tanta difficoltà a comprenderla, la ragione di ciò sta nel fatto che essi non vogliono allargare il loro giudizio, ma vogliono attenersi al giudizio che vale per il piano fisico.

Quando diciamo che una potenza muove con ostilità contro un'altra, è pienamente giusto osservare, dal punto di vista del mondo fisico, che l'ostilità è qualcosa di incongruo, qualcosa che non ci deve essere. Ma ciò non vale per i mondi superiori. Qui bisogna ampliare il giudizio. Come nel campo dell'elettricità è necessaria l'elettricità positiva e la negativa, così, perché il mondo sia possibile nella sua totalità, è anche necessaria l'opposizione spirituale, è necessario che gli spiriti si contrappongano gli uni agli altri. Là diventa vera la parola di Eraclito* che non soltanto l'amore ma anche la lotta costruisce l'universo. Soltanto quando Lucifero agisce sull'anima umana e, per il tramite dell'anima umana, la lotta viene trasferita nel mondo fisico, essa diventa qualche cosa di ingiusto. Ma non si può dire la stessa cosa per i mondi superiori: qui anche l'opposizione degli spiriti è qualche cosa che rientra nel congegno complessivo, nell'insieme dell'evoluzione del mondo. Ciò significa che, non appena ascendiamo al mondo superiore, dobbiamo applicare altri criteri e far proprie nuove forme di giudizio. Perciò è così disturbante il modo in cui spesso si deve parlare di Lucifero e Arimane, presentandoli come avversari degli dei, e dall'altro lato invece descrivendoli come esseri necessari nell'andamento generale dell'ordine cosmico.

Prima di ogni altra cosa, dunque, bisogna tener presente che l'uomo viene in collisione con l'ordinamento cosmico quando egli applica ai mondi superiori quel giudizio che vale per il mondo fisico.

Ora però il fatto essenziale su cui si è sempre insistito è

appunto che il Cristo, in quanto Cristo, non fa parte degli altri esseri del piano fisico, e che dall'istante in cui ha luogo il battesimo nel Giordano, un essere che prima di allora non era sulla terra, un essere che non appartiene agli esseri terrestri, è penetrato nel corpo di Gesù di Nazareth. Nel Cristo, dunque, abbiamo da fare con un essere il quale a buon diritto poteva dire ai suoi discepoli: «Voi siete di quaggiù, io sono di lassù»*. Il che significa: «Io vengo dal regno celeste, voi da quello terrestre». Ed ora osserviamo che cosa ne consegue. Ne consegue che possiamo domandarci se quello che è giudizio terreno, quello che è completamente giustificato come giudizio terreno, quel giudizio che ognuno, in quanto è essere terreno, deve formulare, debba anche essere il giudizio di quell'entità cosmica che, come Cristo, entrò nel corpo di Gesù di Nazareth. L'entità che al battesimo del Giordano è entrata nel corpo di Gesù non ha un giudizio terreno, ma un giudizio celeste e deve giudicare diversamente da come debbono giudicare gli uomini.

Ed ora consideriamo in tutto il suo peso la parola che fu pronunciata sul Golgota. Il malfattore di sinistra crede che il Cristo sia soltanto un essere terrestre, non vede in lui una entità di un altro regno che non sia quello terreno. Nel malfattore di destra sorge invece, immediatamente prima della morte, la coscienza: «Il tuo regno, o Cristo, è un altro; ricordati di me quando sarai nel tuo regno». In quell'istante il malfattore di destra mostra di avere il presentimento che il Cristo appartiene ad un altro regno nel quale vige una tutt'altra forza di giudizio che non sulla terra. Allora il Cristo, dalla coscienza di trovarsi nel suo regno, può rispondere: «In verità, per il fatto che hai qualche presentimento del mio regno, tu oggi stesso (ossia con la morte) sarai con me nel mio regno». Abbiamo qui un accenno alla forza sopraterrena del Cristo che innalza l'individualità umana ad un regno spirituale. Il giudizio terreno, il giudizio umano deve naturalmente dire che, riguardo al karma, il malfattore di destra dovrà scontare

la sua colpa come quello di sinistra, ma per il giudizio celeste vige qualcosa di diverso. Qui però siamo all'inizio di questo mistero, poiché voi potete naturalmente dire che allora il giudizio celeste si trova in contrasto con quello terreno. Come può il Cristo perdonare là dove il giudizio terreno esige una compensazione karmica?

Certo, miei cari amici, questo è un problema difficile; tuttavia vogliamo affrontarlo nelle nostre considerazioni di questa sera. Però richiamo espressamente la vostra attenzione sul fatto che con ciò tocchiamo una delle più difficili questioni della scienza occulta. Noi dobbiamo fare una distinzione che l'anima umana non farà volentieri, perché essa non si spinge volentieri fino alle ultime conseguenze di una trattazione nel caso in cui si oppongano alcune difficoltà. Richiamo dunque la vostra attenzione sul fatto che si tratta di uno studio difficile, e che vi sarà forse necessario rigirare spesse volte nell'anima vostra ciò che verrà detto, per entrare realmente nello spirito della cosa.

Bisogna innanzi tutto che facciamo una distinzione: occorre considerare che cosa si compie nel karma come giustizia oggettiva. Dobbiamo renderci conto che l'uomo è sicuramente soggetto al suo karma, e che deve pareggiare karmicamente quello che egli ha commesso di male. E se riflette più profondamente, l'uomo stesso non vuole che le cose siano diverse da come sono. Infatti supponiamo che un tale abbia commesso un torto. Nell'istante in cui poté commetterlo egli diventò più imperfetto che se non l'avesse compiuto, e potrà riacquistare il grado di perfezione che aveva prima soltanto se egli compenserà quel torto. Egli deve dunque desiderare di pareggiare il torto commesso, giacché soltanto così, elaborando un tale pareggio, egli riacquista il grado di perfezione che aveva prima di commettere quell'azione. Per amore dunque del nostro perfezionamento non possiamo se non desiderare che il karma sussista come giustizia oggettiva. Di fronte alla concezione della libertà umana non può dunque

assolutamente sorgere il desiderio che un qualsiasi peccato ci debba essere perdonato, quasi nel senso che se oggi, per esempio, caviamo un occhio a qualcuno, il peccato ci venga perdonato, e quindi non ci sia più bisogno di scontarlo nel nostro karma. Un uomo che cava un occhio ad un altro è più imperfetto di un uomo che non abbia compiuto la stessa azione, e nel corso del karma bisogna che egli controbilanci la sua colpa con l'eseguire una buona azione corrispondente: allora soltanto egli sarà, in sé, l'uomo che era prima. In sostanza, dunque, se si riflette realmente sulla natura umana, non può neppur sorgere il pensiero che, se si cavano gli occhi ad un uomo, ciò venga perdonato e che già così il karma sia pareggiato. Rispetto al karma è assolutamente giusto affermare che non ci viene condonato, per così dire, neppure un soldino e che dobbiamo pagare tutto fino all'ultimo.

Ora però vi è ancora qualche altra cosa da osservare a proposito della colpa. La colpa, il peccato di cui ci carichiamo, non sono fatti che riguardino soltanto noi; ed è qui che dobbiamo distinguere: si tratta di un fatto oggettivo fuori nel mondo e che riguarda anche il mondo. Ciò che noi abbiamo commesso lo pareggiamo col nostro karma; ma il fatto di aver cavato gli occhi a qualcuno è avvenuto, si è realmente compiuto, e se noi, per esempio in questa incarnazione, facciamo qualche cosa che compensa quella nostra azione, rimane pur tuttavia, per l'andamento oggettivo del mondo, il fatto che noi, tanti e tanti secoli prima, avevamo cavato gli occhi ad un uomo. Ciò è un fatto oggettivo nell'insieme del mondo. Per noi stessi, noi pareggiamo in seguito tale azione. Laviamo da noi col nostro karma la macchia che ci siamo fatti da noi stessi, ma il fatto oggettivo rimane tuttavia nel mondo e non possiamo estinguerlo, pur eliminando da noi la nostra imperfezione.

Dobbiamo distinguere fra le conseguenze di un peccato per noi stessi, e le conseguenze di un peccato per l'andamento oggettivo del mondo.

È di estrema importanza fare questa distinzione. Anzi, posso forse inserire una considerazione occulta, la quale può rendere la cosa un po' più comprensibile.

Quando si guarda al periodo dell'evoluzione umana successiva al mistero del Golgota e, senza essere compenetrati dall'entità del Cristo, si giunge alla cronaca dell'akasha, ci si smarrisce assai facilmente: infatti nella cronaca dell'akasha ci si presentano frequentemente delle notizie che non concordano con ciò che si trova nell'evoluzione karmica dei singoli uomini. Supponiamo per esempio che nel 733 (tanto per dire una data) sia vissuto un tale e si sia macchiato di una grave colpa. Se si investiga la cronaca dell'akasha senza avere, in un primo tempo, alcun legame col Cristo, si può non trovare nella cronaca dell'akasha la colpa in questione. Se poi ci si interessa di quell'uomo che è vissuto ulteriormente, e si investiga il suo karma, allora si trova che nel suo karma c'è effettivamente ancora qualcosa che egli ha da scontare. Si sarebbe dovuto trovare ciò in corrispondenza di un dato momento nella cronaca dell'akasha, ma invece non c'è.

Se si investiga il karma si trova che egli ha da scontare una colpa, e che questa colpa si dovrebbe trovare nella cronaca dell'akasha in corrispondenza di quella data incarnazione, e invece non c'è. Che contraddizione! Questo è un fatto assolutamente oggettivo che può avverarsi in numerosi casi. Posso incontrare oggi un uomo. Se mi è concesso, per grazia, di sapere qualche cosa circa il suo karma, posso forse trovare che una certa sventura, un colpo del destino che lo raggiunge, sta nel suo karma, e che ciò costituisce il pareggio di una sua colpa passata. Se poi faccio delle ricerche nelle sue incarnazioni anteriori e scruto ciò che allora egli ha compiuto, non vedo tale avvenimento inscritto nella cronaca dell'akasha. Da che cosa deriva dunque questo fatto?

Vedete, ciò proviene dal fatto che il Cristo ha realmente preso su di sé la colpa oggettiva. Nell'istante però in cui io mi compenetro del Cristo, e col Cristo investigo la cronaca del-

l'akasha, allora ritrovo quel fatto! Il Cristo l'ha preso nel suo regno. Egli, come entità, lo porta oltre in modo che, se prescindendo dal Cristo, non lo posso rinvenire nella cronaca dell'akasha. Bisogna notare bene la seguente distinzione: la giustizia karmica rimane, ma riguardo agli effetti di una colpa nel mondo spirituale, interviene il Cristo che assume questa colpa nel suo regno e la porta oltre.

Il Cristo è colui che, appartenendo ad un altro regno, è in grado di cancellare le nostre colpe e i nostri peccati in questo mondo e di prenderli su di sé.

Che cosa dice dunque in realtà il Cristo dalla croce sul Golgota al malfattore di sinistra? Egli non lo esprime, ma il fatto stesso di non parlargli equivale a dire al malfattore di sinistra: « Ciò che tu hai fatto continuerà ad agire anche nel mondo spirituale, non soltanto in quello fisico ». Ma al malfattore che sta alla sua destra egli dice: « Oggi stesso sarai con me in paradiso ». Il che significa: io sono con la tua azione; attraverso il tuo karma tu stesso dovrai più tardi provvedere riguardo a ciò che il fatto significa per *te*; ma in quanto a ciò che la tua azione significa per il *mondo*, il Cristo dice: « Questo è affar mio », se si può dire ciò con un'espressione corrente. È una distinzione molto importante quella che qui facciamo, ed essa ha importanza non solo per il tempo che viene dopo il mistero del Golgota, ma anche per il tempo anteriore ad esso.

Parecchi di voi ricorderanno che in altre conferenze io ho richiamato l'attenzione sul fatto che non è semplice leggenda, ma che realmente il Cristo, dopo morto, è sceso nel regno dei morti. Con ciò egli ha fatto qualche cosa anche per le anime che si erano gravate di colpa e di peccato in epoche antecedenti. Si incorre quindi in errore anche quando ci si rivolge all'indagine della cronaca dell'akasha per scrutare il periodo dell'evoluzione terrestre anteriore al mistero del Golgota, senza esserci compenetrati del Cristo. Allora si può cadere continuamente in errori nella cronaca dell'akasha stessa.

Non mi ha dunque per nulla meravigliato che, per esempio, il Leadbeater *, il quale in realtà non sa nulla del Cristo, sia giunto nel suo libro *L'uomo, donde viene e dove va* alle affermazioni più strambe circa l'evoluzione della terra. Infatti soltanto la compenetrazione con l'impulso del Cristo dà all'anima la capacità di vedere come sono le cose che, anche se avvenute prima del mistero del Golgota, si erano però svolte in preparazione dello stesso mistero del Golgota.

Il karma riguarda le successive incarnazioni dell'essere umano. Ciò che la giustizia karmica significa deve essere veduto con quel giudizio che è il nostro giudizio terreno. Ciò che il Cristo fa per l'umanità deve venir misurato con un giudizio che appartiene ad altri mondi, diversi dal mondo terreno. E se non fosse così? Pensiamo alla fine della terra, pensiamo al tempo in cui gli uomini avranno chiuso il corso delle loro incarnazioni terrene. Certamente tutto avrà dovuto essere pagato fino all'ultimo soldo. Le anime umane avranno dovuto pareggiare, in un dato modo, il loro karma. Ma immaginiamoci che tutto il peccato rimanesse ancora nella terra, che tutto il peccato agisse ancora nella terra. Allora gli uomini perverrebbero alla fine della fase terrestre col loro karma pareggiato, ma la terra non sarebbe pronta a trasformarsi in Giove, e tutta l'umanità terrestre sarebbe senza dimora, senza possibilità di evolversi ulteriormente a Giove. Se la terra si evolve parallelamente agli uomini, ciò è conseguenza dell'azione del Cristo. Tutta la colpa che si accumulerebbe sulla terra farebbe sprofondare la terra nelle tenebre, e noi non avremmo nessun pianeta per la nostra ulteriore evoluzione. Col karma possiamo provvedere a noi stessi, ma non a tutta l'umanità, e nemmeno a ciò che nell'evoluzione della terra si connette all'intera evoluzione dell'umanità.

Rendiamoci dunque conto chiaramente che il karma non ci viene tolto ma che, mediante ciò che è avvenuto nel mistero del Golgota, le nostre colpe, i nostri peccati vengono cancellati nei riguardi dell'evoluzione terrestre. Ora bisogna

naturalmente anche vedere bene che tutto ciò non può venir dato all'uomo semplicemente, senza la sua cooperazione; senza cioè che egli stesso vi collabori. E questo ci viene indicato con tutta chiarezza proprio nelle parole sulla croce del Golgota. Ci è chiaramente mostrato come il malfattore di destra accolga nella sua anima il presentimento di un regno sopraterreno nel quale le cose si svolgono diversamente che nel regno puramente terreno. Bisogna che l'uomo si riempi nella sua anima con la sostanza dell'entità Cristo; bisogna che nella sua anima egli abbia accolto qualcosa del Cristo, di modo che il Cristo operi in lui e lo trasporti in un regno dove l'uomo non ha certo la potenza di paralizzare il suo karma, ma nel quale, grazie al Cristo, accade che il nostro peccato e le nostre colpe vengano cancellati nei riguardi del mondo esteriore.

Come immagine, ciò è stato meravigliosamente rappresentato nella pittura. Chi potrebbe sottrarsi ad una forte impressione davanti al Cristo giudicante del Giudizio universale, quale è per esempio nell'affresco di Michelangelo* nella Cappella Sistina? Che cosa vi è, propriamente, alla base di quella figurazione? Non consideriamo il profondo fatto esoterico, ma l'immagine che ci si presenta all'anima. Vediamo i giusti e vediamo i peccatori. Ci sarebbe una possibilità di rappresentare questa immagine anche altrimenti da come Michelangelo, quale cristiano, lo fa, vale a dire la possibilità che gli uomini, alla fine della terra o dopo la fine della terra, vedendo il loro karma, dicessero a sé stessi: « Io ho cancellato il mio karma, ma ovunque, nel mondo spirituale, stanno incise in tavole di bronzo le mie colpe, e le colpe significano peso per la terra, esse annientano la terra. Per quello che riguarda me stesso, io l'ho pareggiato, ma ciò sussiste ancora dappertutto ». Questo però non sarebbe verità; anche se è possibile, non sarebbe verità poiché, per il fatto che il Cristo è morto sul Golgota, l'uomo non vedrà la tavola dei suoi peccati, ma vedrà invece colui che li ha presi sopra di sé, vedrà riunito nell'entità del Cristo tutto ciò che altrimenti sarebbe diffuso nella cronaca

dell'akasha. Invece della cronaca dell'akasha starà davanti a lui il Cristo; egli ha preso tutto su di sé.

Qui penetriamo in profondi misteri del divenire della terra. Ma che cosa è necessario per poter scorgere in questo campo il vero stato di fatto? È necessario che gli uomini, giusti o peccatori che siano, abbiano la possibilità di rivolgere gli occhi al Cristo e non vedano uno spazio vuoto là dove deve essere trovato il Cristo. È necessario il legame col Cristo. Perfino il malfattore di destra ci attesta nelle sue parole il suo legame col Cristo. E se il Cristo ha in certo modo conferito a coloro che operano nel suo spirito l'incarico di perdonare i peccati, con ciò non si vuole mai intendere un intervento nel karma; si vuole intendere invece che, per colui che è collegato col Cristo, il regno terrestre è salvato dalle conseguenze, dalle spirituali conseguenze della colpa e del peccato che rimangono fatti oggettivi, anche se nel karma susseguente essi sono stati pareggiati.

Che cosa significa per l'anima umana, quando chi ne ha la facoltà dice, parlando in nome del Cristo: « I tuoi peccati ti sono rimessi »? Ecco, chi pronuncia tali parole sa di attestare quanto segue: « Tu hai bensì da aspettarti il tuo pareggio karmico, ma il Cristo ha trasformato la tua colpa e il tuo peccato in modo che più tardi tu non avrai da sopportare l'enorme sofferenza di guardare alla tua colpa, riconoscendo che con essa tu hai annientato un frammento dell'esistenza terrestre ». Il Cristo la cancella. A ciò però è necessaria una certa coscienza, che viene richiesta al peccatore, anzi che deve venirgli richiesta da parte di chi vuol rimettere i peccati, coscienza della colpa e coscienza del fatto che il Cristo può prendere la colpa sopra di sé. Allora la parola: « I tuoi peccati ti sono perdonati » si riferisce a un fatto *cosmico* e *non karmico*.

Meravigliosamente, in modo che si scolpisce nel profondo del nostro cuore, il Cristo in un certo passo mostra la sua posizione di fronte a questo problema. A quelli che, animati da spirito di condanna, gli portano davanti l'adultera (rappresen-

tiamoci la scena dinanzi all'anima)*, il Cristo oppone due atti: uno, quello di scrivere nella terra; l'altro, quello di perdonare, di non giudicare affatto, di non condannare. Perché scrive egli nella terra? Perché il karma agisce, perché il karma è la giustizia oggettiva. Per l'adultera la sua azione non può essere cancellata: il Cristo la iscrive nella terra. Diversa è la cosa circa le sue conseguenze spirituali, non terrestri: quelle il Cristo le prende su di sé. « Egli perdona » non vuol dire che egli le cancelli in senso assoluto; bensì che egli prende sopra di sé le conseguenze di ciò che è stato obiettivamente compiuto.

Pensiamo ora un po' che cosa significhi per l'anima umana il fatto di potersi dire: « Sì, io ho commesso questa o quella azione nel mondo; ciò non compromette il mio progresso evolutivo, perché io non mi fermo allo stesso punto di imperfezione in cui ero quando ho commesso quella data azione. Io posso riconquistare la mia perfezione pareggiando quell'azione nel corso ulteriore del mio karma. Però non posso far sì che quell'azione non sia avvenuta per l'evoluzione della terra ». Dovremmo sopportare un'indicibile sofferenza se con la terra non si fosse collegata un'entità che rende non avvenuto, per la terra, ciò che non può venir cambiato da noi. Questa entità è il Cristo. Egli non ci libera dal karma soggettivo, bensì dalle conseguenze spirituali oggettive delle azioni, della colpa. Questo è ciò che noi, come ho già detto, dobbiamo ulteriormente approfondire nell'anima nostra: soltanto allora comprenderemo che in sostanza il Cristo è quell'entità che è connessa con tutta l'umanità, con tutta l'umanità terrestre. Ma la terra esiste a cagione degli uomini, quindi il Cristo è connesso anche con tutta la terra. A questa redenzione della terra provvede l'essere cosmico, il Cristo.

Ora comprendiamo anche perché parecchi teosofi non riescano a capire affatto come il cristianesimo sia in perfetto accordo con il concetto del karma. Sono quelli che nella teosofia portano il massimo egoismo, un egoismo superiore, e che, pur non dicendolo, sentono e pensano in fondo:

« Purché io stesso mi redima dal mio karma, che mi importa di tutto il resto del mondo? Faccia quello che vuole! ». Essi sono già contenti se possono parlare soltanto del pareggio karmico. Ma tale pareggio non basta. L'uomo sarebbe un essere puramente luciferico se pensasse soltanto a se stesso. L'uomo appartiene al mondo intero e deve rivolgere pensieri pieni di dedizione verso il mondo intero. Egli deve pensare che può, attraverso il karma, liberarsi egoisticamente da sé, per quello che riguarda lui stesso; ma che non potrebbe contemporaneamente redimere tutta l'esistenza terrestre. Qui interviene il Cristo. E non appena decidiamo di non pensare soltanto al nostro io, dobbiamo pensare a qualcosa d'altro ancora, oltre al nostro io. Ma a che cosa dobbiamo pensare? Al « Cristo in me », secondo le parole di S. Paolo. Allora, nello stesso tempo che col Cristo, noi siamo collegati con tutta l'esistenza terrestre; allora non pensiamo alla nostra propria redenzione, ma diciamo: « Non io e la mia redenzione; non io, bensì il Cristo in me e la redenzione della terra ».

Miei cari amici, bisogna davvero avere ben scarso senso cristiano per interpretare il cristianesimo come fanno molti che pur credono di potersi chiamare veri cristiani, e bollano d'eresia altri cristiani, per esempio gli antroposofi. Bisogna avere ben poco senso cristiano. Forse è lecita la domanda: « È poi davvero cristiano pensare che io possa fare tutto quello che voglio e che il Cristo sia venuto nel mondo per prendere tutto ciò sopra di sé, per rimettermi i miei peccati in modo che io non abbia più niente da fare col mio karma, col mio peccato? ». Io credo che a un tal modo di pensare si debba applicare tutt'altro epiteto che quello di « cristiano ». Forse l'epiteto « comodo » sarebbe meglio di quello di « cristiano ». E certamente sarebbe comodo se bastasse pentirsi e con ciò venisse estinto per il proprio ulteriore karma tutto ciò che di male si è commesso nel mondo. No, dal karma nulla si cancella, ma possono invece venir cancellate le conseguenze dei nostri peccati là dove noi, a causa dell'umana de-

bolezza conseguente alla seduzione luciferica, non possiamo arrivare da noi stessi; vengono cioè cancellate dall'evoluzione della terra: e questo lo fa il Cristo. Con la remissione dei peccati ci vien tolta la sofferenza di aver aggiunto all'evoluzione della terra una colpa oggettiva per l'eternità. Però noi dobbiamo, ovviamente, nutrire un serio interesse per tutto ciò. Allora, se noi afferriamo così la questione, avverrà che, riguardo a molte altre cose ancora, una più energica serietà si collegherà ad una reale, vera comprensione del Cristo. Una profonda serietà si unirà dunque ad essa, e cadranno allora molte concezioni cristiane che, a chi accoglie nell'anima tutta la serietà della vera comprensione del Cristo, potrebbero addirittura apparire come frivolezze e cinismo. Infatti tutto quanto oggi è stato detto e che, punto per punto, potrebbe venir documentato con importantissimi passi del Nuovo Testamento, comprova che tutto quello che il Cristo è per noi, lo è per il fatto che egli non è un essere come gli altri uomini, bensì un essere che dall'alto, cioè dal cosmo, è penetrato nell'evoluzione terrena dell'uomo, al momento del battesimo nel Giordano. Tutto testimonia della natura cosmica del Cristo. Chi comprende in senso profondo la posizione del Cristo rispetto al peccato e alla colpa, dovrebbe arrivare a dire che, appunto perché l'uomo, nel corso dell'esistenza terrestre, non poteva estinguere la propria colpa nei riguardi della terra stessa, un essere cosmico dovette discendere affinché tale cancellazione della colpa dalla terra si avverasse.

Il vero cristianesimo non può fare altrimenti che considerare il Cristo come un essere cosmico. Saremo allora profondamente, molto profondamente compenetrati nella nostra anima dal vero significato delle parole: « Non io, ma il Cristo in me », poiché dal riconoscimento dell'essenza cosmica del Cristo raggia nell'anima nostra qualche cosa che io non saprei esprimere se non con le parole: quando mi permetto di dire « Non io, ma il Cristo in me », in quel momento io riconosco di venir sottratto alla sfera terrestre e constato che in

me vive qualcosa che ha significato per il cosmo e che io, come uomo, vengo reso degno di portare nell'anima mia qualche cosa di extraterrestre, allo stesso modo che nelle disposizioni tramandateci dalle fasi planetarie Saturno, Sole e Luna io porto in me un essere extraterrestre.

La coscienza di essere compenetrati dal Cristo assumerà allora per l'uomo un significato enorme. Con la frase di S. Paolo « Non io, ma il Cristo in me » l'uomo collegherà anche il sentimento di dover prendere molto, ma molto profondamente sul serio la propria responsabilità interiore di fronte al Cristo. L'antroposofia apporterà nella coscienza cristiana proprio questo sorgere del senso di responsabilità, così che non ci permetteremo più di dire ad ogni occasione: « Già, ma io questo lo credevo, e dal momento che lo credevo potevo bene anche dirlo ». La nostra epoca materialistica si dirige sempre più nel senso di questo essere convinti di una data cosa e per conseguenza di poterla dire! Ma non è forse vilipendere il Cristo in noi, non è una rinnovellata crocifissione del Cristo in noi, l'essere tanto poco coscienti delle responsabilità che, non appena crediamo una cosa, subito la gridiamo e la scriviamo per ogni dove, lanciandola nel mondo senza averla prima verificata?

Quando l'umanità concepirà più seriamente il suo rapporto col Cristo, sorgerà negli uomini il sentimento di doversi mostrare degni del Cristo che vive in noi, e ci comporteremo sempre più e più coscienziosamente rispetto al Cristo, rispetto a questo principio cosmico che è in noi.

Certo si può credere facilmente che coloro che ad ogni occasione amano pentirsi dei loro trascorsi, non vogliano considerare il Cristo come un principio cosmico; coloro che prima mentono ben bene riguardo al prossimo e poi vorrebbero cancellare le loro bugie. Chi si vuol mostrare degno del Cristo che è nella sua anima, esaminerà prima se ha il diritto di dire una cosa della quale pur sia convinto in quel momento.

Molto si cambierà se nel mondo verrà una vera comprensione del Cristo. Tutte le innumerevoli persone che oggi scrivono o sprecano tanta carta con sudici inchiostri tipografici, scrivendo affrettatamente quel che non sanno, si renderanno conto che così vilipendono il Cristo che è nell'anima umana. E non sarà più valida la scusa di aver creduta la cosa e di averla detta in buona fede. Il Cristo non vuole soltanto la « buona fede ». Il Cristo vuole guidare gli uomini alla verità. Egli stesso ha detto: « La verità vi farà liberi! »*. Dove mai invece il Cristo avrebbe detto che è ammissibile, se si pensa nel *suo* senso, gridare o scrivere ai quattro venti questa o quella cosa, anche senza conoscerla?

Molte cose cambieranno! Una gran parte certo della nostra produzione letteraria odierna non potrà più esistere quando gli uomini partiranno dal principio di mostrarsi degni della parola: « Non io, ma il Cristo in me ». Il cancro della nostra civiltà decadente sarà estirpato, quando cesseranno di parlare le voci che così, alla leggera, senza vera convinzione, gridano tutto ai quattro venti, imbrattano di nero inchiostro tipografico la carta bianca, mandano fuori per il mondo degli scritti senza primi essersi convinti se essi corrispondono a verità.

Anche nel movimento teosofico e in rapporto col movimento teosofico abbiamo proprio dovuto fare molte esperienze in questo campo della produzione scritta. E come si è facili alla scusa che il tale o la tale in quel dato momento erano convinti di quello che dicevano!

Ma che cosa risulta essere tale convinzione, il più delle volte? Risulta essere la più grande leggerezza e pura frivolezza. In verità, non per motivo personale, ma proprio per la gravità della situazione, è lecito forse richiamare l'attenzione anche sul fatto che non c'è nessuna scusa quando, davanti alla Società Teosofica, dalla presidente stessa viene messa avanti la menzogna infondata che io sia allievo dei gesuiti. Certo si tratta di cosa già scontata da tempo; ma sarà lecito

per la caratterizzazione del fatto accennarla ancora una volta. Poi la gente ha detto: « Ma la presidente ha ritirato la sua asserzione dopo poche settimane ». Ancora peggio se da un posto così pieno di responsabilità si strombazzava una cosa che, poche settimane dopo, si è costretti a ritirare, perché qui comincia il giudizio del mondo e non quello individuale.

Aggiungiamo questa conoscenza alla distinzione che abbiamo dovuto fare tra il karma personale, soggettivo, che si esaurisce nell'io dell'individuo, e quello che possiamo chiamare oggettivo. Quanto al karma individuale non c'è da discutere: ogni uomo deve compensare il male che ha fatto per mezzo di se stesso: nulla si può mutare. Bisogna prendere lo stato di fatto, come il Cristo fece nel caso dell'adultera. Egli scrisse il peccato nella terra. Ma bisogna fare attenzione che l'egoismo sia vinto nel campo del movimento scientifico-spirituale. Qui bisogna rendersi conto che non soltanto è necessario un giudizio soggettivo, ma anche un giudizio obiettivo di fronte al mondo.

Quella che si può chiamare, in un certo senso, « coscienza cristiana » si diffonderà sempre più via via che il Cristo penetrerà nelle anime; si diffonderà quando le anime diventeranno consapevoli della presenza del Cristo e quando si avvererà la parola di S. Paolo: « Non io, ma il Cristo in me ».

Nelle anime umane penetrerà sempre più la coscienza che non soltanto si deve dire quello che si crede, ma si deve saggiare alla prova dei fatti oggettivi quello che si dice.

Il Cristo sarà per l'anima un maestro di verità, un maestro di superiore responsabilità. Così egli impregnerà le anime, se le anime avvertiranno tutto il peso delle parole: « Non io, ma il Cristo in me ».

IV

Norrköping, 16 luglio 1914

Gli uomini hanno continuamente bisogno di verità, le quali non possono in ogni epoca venire comprese pienamente. Ne hanno bisogno perché accogliere delle verità non significa soltanto un arricchimento di conoscenza; le verità come tali racchiudono infatti forza vitale e, compenetrandoci di verità, ci compenetriamo nell'anima di un elemento del mondo, allo stesso modo in cui nel corpo dobbiamo continuamente compenetrarci dell'aria assorbita dall'esterno per poter vivere. Questo è il motivo per cui nei testi religiosi vengono enunciate delle profonde verità, ma esse sono enunciate in forma tale che spesso gli uomini possono riconoscerne il vero significato soltanto molto più tardi, rispetto al tempo in cui sono state rivelate.

Vedete, il Nuovo Testamento è stato scritto, il Nuovo Testamento sta lì aperto, si potrebbe dire, come un testo per tutta l'umanità; ma tutta la futura evoluzione della Terra sarà necessaria perché il Nuovo Testamento possa venir pienamente compreso. In avvenire si apprenderanno ancora molte cose circa il mondo esterno, e molte anche circa il mondo spirituale: e tutte, se riguardate nella giusta luce, potranno contribuire a far comprendere il Nuovo Testamento. La comprensione verrà a poco per volta; ma il Nuovo Testamento è scritto in forma così semplice che esso, subito, può venir accolto e più tardi, a poco a poco, venir compreso. Perciò non è inutile compenetrarci della verità appunto racchiusa nel Nuovo Testamento, anche se questa verità non

possiamo ancora capirla nel suo significato più profondo. In seguito la verità diventa forza di conoscenza; ma subito essa è già forza vitale quando viene accolta in una forma, si potrebbe dire, più o meno infantile. E proprio le questioni che ieri abbiamo cominciato a studiare, se vogliamo comprenderle quali sono contenute nel Nuovo Testamento, esigono un genere di conoscenza che penetri sempre più a fondo nel mondo spirituale e nei suoi misteri.

Volendo proseguire nelle considerazioni iniziate ieri, bisogna che già oggi spingiamo un poco lo sguardo entro alcuni determinati misteri dell'occultismo, giacché essi potranno farci da guida per capire maggiormente l'enigma del peccato e della grazia, per gettare poi, dal punto di vista che avremo così conquistato, qualche luce sul rapporto del Cristo con l'anima umana.

Innanzitutto ricordiamo che già spesso, nel corso del nostro lavoro scientifico-spirituale, si è presentato davanti a noi un punto di vista che possiamo formulare nella domanda: « Perché il Cristo è morto in un corpo umano? ». Questa è la domanda che in fondo esprime tutto il senso del mistero del Golgota: « Perché il Cristo è morto, perché un dio è morto in un corpo umano? ».

Ebbene, un dio è morto in un corpo umano perché attraverso l'evoluzione cosmica si era determinata la necessità che la divinità potesse penetrare nell'essere umano terreno, che un dio dei mondi superiori potesse divenire la guida dell'evoluzione terrestre. Per questo occorre che il Cristo si imparentasse con la morte. Si imparentasse con la morte, miei cari amici! Si vorrebbe che questa parola venisse molto, ma molto profondamente compresa dall'anima umana.

Di regola la morte appare all'uomo soltanto se un uomo ne vede morire un altro, o nel caso di altri fenomeni che somigliano alla morte, o anche nella certezza che abbiamo di dover noi pure varcare la porta della morte, quando sarà finita la presente incarnazione. Ma questo, in fondo, non è

che l'aspetto esteriore della morte. La morte è ancora presente in tutt'altro modo, nel mondo in cui viviamo, e su ciò bisogna richiamare l'attenzione. Prendiamo le mosse da un fenomeno comunissimo, di tutti i giorni. Noi inspiriamo l'aria e poi la espiriamo. L'aria però subisce una trasformazione in noi. Quando viene espirata, quest'aria è aria mortifera; in quanto aria espirata, non può venir respirata un'altra volta; l'aria espirata è letale. Accenno a questo soltanto perché comprendiate che cosa significa la massima occulta: « Entrando nell'uomo, l'aria muore ». Veramente quello che di vivo c'è nell'aria muore penetrando nell'uomo. Con ogni nostro respiro l'aria muore. Ma il raggio di luce che penetra nel nostro occhio deve anch'esso morire e i raggi non ci trasmetterebbero nulla del mondo, se al raggio luminoso non si contrapponesse l'occhio, come il polmone all'aria. Ogni luce che penetra nel nostro occhio muore nel nostro occhio, e dalla morte della luce nel nostro occhio risulta per noi la possibilità di vedere. Quello che c'è nella luce di vivente muore veramente nell'istante in cui penetra nel nostro occhio. Il raggio luminoso viene ucciso nel nostro occhio. Noi lo uccidiamo per avere le percezioni visive. In questo modo noi siamo riempiti di ciò che in noi deve morire perché si possa formare la nostra coscienza umana terrestre. Col nostro corpo uccidiamo l'aria e anche il raggio di luce che penetra in noi e così uccidiamo in tanti altri casi.

Con l'aiuto della scienza dello spirito siamo in grado di distinguere gli elementi terra, acqua, aria e calore. Poi entriamo nel mondo dell'etere di luce, parliamo di etere di calore, di etere di luce. Fino al livello dell'etere di luce, noi uccidiamo ciò che entra in noi, lo uccidiamo continuamente per conseguire la nostra coscienza terrena. Una cosa però non possiamo uccidere per effetto della nostra esistenza terrena. Noi sappiamo che al di sopra dell'etere di luce c'è il così detto etere chimico e poi l'etere di vita: sono i due tipi di eteri che noi non possiamo uccidere. Questi due tipi di eteri non

hanno quindi alcun rapporto particolare con noi. Se fossimo in grado di uccidere anche l'etere chimico, nel nostro corpo fisico risuonerebbero continuamente le onde dell'armonia delle sfere, e noi estingueremmo continuamente in noi, con la nostra vita fisica, le onde dell'armonia delle sfere. Se potessimo anche uccidere l'etere di vita, uccideremmo continuamente in noi la vita cosmica che affluisce verso la terra. Nel suono terrestre ci è dato un surrogato, ma esso non è da paragonarsi con quello che udremmo se, pur essendo noi uomini fisici, ci fosse percepibile l'etere chimico. Giacché il suono fisico è un prodotto dell'aria e non è un suono spirituale; esso è soltanto un surrogato del suono spirituale.

Al momento della tentazione luciferica gli dei del progresso furono costretti a trasferire l'uomo in una sfera dove dall'etere di luce in giù, nel suo corpo fisico, domina la morte. Ma allora quegli dei del progresso dissero, e la loro parola è segnata nella Bibbia: « L'uomo si è bensì appropriata la distinzione fra bene e male; la vita egli non la deve avere. Dell'albero della vita egli non deve mangiare ». E un'altra parola può, nel senso dell'occultismo, venir aggiunta a questa. La continuazione della frase: « Dell'albero della vita l'uomo non deve mangiare » suonerebbe: « e dello spirito della materia egli non deve udire ». Dell'albero della vita l'uomo non deve mangiare e dello spirito della materia egli non deve udire! Sono queste le regioni che vennero precluse all'uomo. Solo mediante un determinato procedimento, quando gli iniziandi negli antichi misteri, precorrendo i tempi, potevano fuori del corpo fisico vedere il Cristo, venivano loro dischiusi anche i suoni della musica delle sfere e la vita cosmica pulsante attraverso il mondo. Perciò gli antichi filosofi parlavano della musica delle sfere.

Attirando l'attenzione su questo, accenniamo pure a quelle regioni dalle quali il Cristo è venuto a noi nel momento del battesimo nel Giordano. Donde venne, dunque, il Cristo? Egli venne da quelle regioni che furono chiuse all'uomo in

conseguenza della tentazione luciferica: dalla regione della musica delle sfere, dalla regione della vita cosmica. Di quelle regioni l'uomo si è dovuto scordare fin dal principio della terra in conseguenza della tentazione luciferica. Ma il Cristo, col battesimo del Giordano, entrò in un corpo umano e ciò che permeò quel corpo umano fu l'elemento spirituale della musica delle sfere, fu l'essenza spirituale della vita cosmica, fu ciò che apparteneva ancora all'anima umana durante la sua prima epoca terrestre, ma da cui l'anima umana dovette essere bandita in conseguenza della tentazione luciferica. Anche in questo senso, dunque, l'uomo ha una parentela con lo spirito. Con la sua anima egli appartiene in realtà alla regione dell'armonia delle sfere e alla regione del Verbo, del vivente etere cosmico. Ma di là egli venne cacciato; e tutto ciò dovette venirgli restituito in modo che, a poco a poco, egli potesse di nuovo compenetrarsi di quello da cui era stato allontanato. Perciò, anche dal punto di vista della scienza dello spirito, ci commuovono così profondamente le parole del Vangelo: « In principio, quando l'uomo non era ancora soggiaciuto alla tentazione, vi era il Logos. L'uomo faceva parte del Logos. Il Logos era presso Dio, e l'uomo era col Logos presso Dio. E col battesimo nel Giordano il Logos entrò nell'evoluzione umana, divenne uomo ».

Ecco dunque il nesso, l'importantissimo nesso. Lasciamo per ora questa verità e cerchiamo di avvicinarci alla questione ancora da un altro lato.

Tutta la vita ci si mostra solamente dal suo lato esteriore, miei cari amici; se essa non ci si mostrasse soltanto dal lato esteriore, l'uomo saprebbe continuamente come, mentre vede, egli assorbe, nel suo occhio, il cadavere della luce.

Che cosa dovette dunque assumersi il Cristo affinché divenisse possibile l'adempimento del detto paolino: « Non io, ma il Cristo in me »? Dovette diventare possibile che il Cristo compenetrasse la natura umana; ma la natura umana è piena di ciò che, attraverso la natura umana stessa, viene

ucciso nell'esistenza terrena, dall'etere di luce (che si estingue nell'occhio) in giù. La natura umana è piena di morte, e le venne sottratto soltanto ciò che sta nelle due specie superiori di eteri, per evitare che la natura umana si riempisse anche della morte di quei due eteri. Affinché il Cristo potesse dimorare in noi, fu necessario che egli si imparentasse con la morte, divenisse parente della morte, parente di tutto ciò che è diffuso nel mondo, cominciando dalla luce fin giù nelle profondità della materia. Fu necessario che il Cristo potesse penetrare in quello che portiamo in noi come cadavere della luce, cadavere del calore, cadavere dell'aria e così via. Ha potuto diventare parente dell'uomo soltanto col diventare parente della morte. Noi dobbiamo sentire nella nostra anima che un dio ha dovuto morire al fine di poter penetrare in noi, che con la tentazione luciferica ci siamo conquistata la morte, e perché noi potessimo dire: « Il Cristo in noi ».

Altro ancora però si nasconde per l'uomo dietro il mondo dei sensi. L'uomo rivolge il suo sguardo al regno vegetale: vede come la luce del sole fa sorgere magicamente le piante dalla terra. La scienza ci insegna che la luce è necessaria alla crescita delle piante. Sì, cari amici, questa però è soltanto una metà della verità. Chi guarda le piante con occhio chiaroveggente vede sorgere dalle piante degli elementi spirituali viventi. Infatti la luce si immerge nelle piante e ne risorge come vivente elemento spirituale. La luce penetra nelle piante per trasformarsi, per rinascervi come elemento spirituale vivente. Negli animali penetra l'etere chimico, non percepibile all'uomo; esso si manifesterebbe in suoni spirituali se l'uomo potesse percepirlo. E gli animali trasmutano questo etere in spiriti dell'acqua. Le piante trasmutano la luce in spiriti dell'aria; gli animali trasmutano lo spirito che agisce nell'etere chimico in spiriti dell'acqua. Ciò che si trova nell'etere cosmico, nell'etere di vita, quello senza di cui l'uomo non potrebbe vivere e che gli è stato impedito di uccidere

dentro di sé, cioè l'uomo lo trasmuta in spiriti della terra. Proprio così: l'uomo lo trasmuta in spiriti della terra.

Una volta, in un ciclo di conferenze che tenni a Karlsruhe*, parlai del *fantòma** umano. Non è questo il momento di tracciare le linee di collegamento tra ciò che devo dire ora e quello che dissi allora sul *fantòma* umano; ma una linea di collegamento c'è. La troverete forse da voi stessi riflettendo su quello che si è detto oggi in rapporto con quello che fu detto allora. Oggi bisogna che io presenti la cosa da un altro lato.

Nell'uomo si produce continuamente anche qualche cosa di spirituale; quello che vive nell'uomo, come vita, si riversa nello stesso tempo continuamente fuori nel mondo. L'uomo diffonde attorno a sé un'aura, un'aura irradiante con la quale egli continuamente arricchisce l'elemento spirituale-terrestre della Terra. Però, mentre l'uomo lo trasmette così alla Terra, in questo elemento spirituale-terrestre è sempre contenuto tutto quello che l'uomo porta in sé di qualità umane, morali o di altro genere, acquistate da lui nella vita. Questo è vero, è assolutamente vero: allo sguardo chiaroveggente si rivela come l'uomo continuamente effonda nel mondo la sua aura morale, intellettuale ed estetica, e come quest'aura, quale spirito della terra, continui a vivere nella spiritualità del pianeta Terra. Come la cometa si trae dietro la sua coda attraverso il cosmo, così noi ci trasciniamo dietro lungo l'esistenza terrestre quello che irradiamo come aura spirituale, quello che durante la nostra vita si va costituendo in forma di fantasma, ma che al tempo stesso irraggia nel mondo il patrimonio psichico, morale e intellettuale della nostra anima.

La vita è complicata, e anche questo è uno dei fenomeni della vita stessa.

Se, nelle nostre ricerche occulte, risaliamo ai tempi anteriori al mistero del Golgota, troviamo che allora gli uomini trasmettevano semplicemente nel mondo esterno, nell'aura spirituale esteriore della Terra, questa specie di « fan-

tasma » contenente le loro qualità morali. Ma nel corso dell'esistenza della Terra l'umanità si è evoluta, e al tempo del mistero del Golgota si era già arrivati, per ciò che riguarda quell'essere fantomatico effuso dall'uomo, ad un determinato stadio dell'evoluzione umana. Si potrebbe dire: prima l'essere fantomatico che l'uomo effondeva era molto più tenue, fluido. Esso divenne più denso, più simile ad una figura, nel tempo in cui si svolse sulla Terra il mistero del Golgota. E l'uomo mescolò a quell'essere fantomatico, come suo carattere fondamentale, quanto di morte egli viene accogliendo in sé, mentre uccide il raggio di luce che gli penetra nell'occhio, e così via, come vi ho spiegato. In un certo senso, questa specie di spiriti della terra che l'uomo irradia fuori di sé, sono come dei figli dello spirito nati morti, perché l'uomo comunica loro la propria morte.

Supponiamo ora che il Cristo non fosse venuto sulla Terra. Allora gli uomini, durante il soggiorno delle loro anime nel corpo terreno, irradierrebbero continuamente tali esseri recanti l'impronta della morte. E le qualità morali umane di cui abbiamo parlato ieri sarebbero connesse con la morte: colpa oggettiva e peccato oggettivo sarebbero contenuti in questi esseri nati morti. Immaginiamo che il Cristo non fosse venuto: che cosa sarebbe accaduto nell'evoluzione terrestre? A partire dal tempo corrispondente all'epoca del mistero del Golgota, gli uomini avrebbero spiritualmente creato delle figure dense, alle quali avrebbero comunicato la morte. Queste figure dense sarebbero diventate ciò che avrebbe dovuto passare, con la Terra, in Giove. L'uomo avrebbe trasmesso alla Terra la morte; una Terra morta avrebbe generato un Giove morto!

E sarebbe dovuto avvenire così perché all'uomo, se non si fosse verificato il mistero del Golgota, sarebbe mancata la possibilità di compenetrare ciò che da lui irradia con quello che è contenuto nella musica delle sfere e con quello che è contenuto nella vita cosmica. Questi elementi non ci sareb-

bero stati, non sarebbero fluiti in ciò che l'uomo effonde; ma il Cristo, col mistero del Golgota, ce li ha portati. Adempiendo in noi le parole: « Non io, ma il Cristo in me », accogliendo il Cristo, sviluppando dei rapporti col Cristo, si ravviva quello che da noi si effonde, quello che altrimenti sarebbe morto. Poiché portiamo in noi la morte, bisogna che il Cristo vivente ci compenetri, affinché egli vivifichi quanto noi ci lasciamo dietro come essere spirituale della terra. In quello che si stacca da noi, come peccato oggettivo, e che noi non portiamo oltre col nostro karma, in ciò penetra il Logos vivente, il Cristo, e lo vivifica; mentre egli lo vivifica, si va formando una Terra vivente, capace di svilupparsi in un Giove vivente. Questa è la conseguenza del mistero del Golgota.

La nostra anima, quando riflette su questo fatto, può accogliere il Cristo nel modo seguente. Essa può dire a sé stessa: « Ci fu un tempo nel quale l'uomo giaceva in grembo al Logos divino ». Ma l'uomo dovette soggiacere alla seduzione luciferica e accolse in sé la morte. Con ciò accolse in sé un germe per cui da una Terra morta avrebbe avuto origine un Giove morto. Quello che l'anima umana avrebbe dovuto ricevere, se non ci fosse stata la tentazione, è rimasto indietro, ed è di nuovo penetrato nell'esistenza umana terrestre col Cristo.

Ora, quando l'uomo accoglie in sé il Cristo in modo da sentirsene permeato, egli può constatare: « Ciò che gli dei mi hanno destinato fin da prima della tentazione luciferica, ma che dovette rimanere indietro nel tutto cosmico, penetra nell'anima col Cristo. L'anima ridiventa completa soltanto accogliendo in sé il Cristo. Soltanto ora io sono completamente anima; ora soltanto io torno ad essere quello cui ero destinato per divino decreto fin dal principio della Terra. Senza il Cristo sono io veramente un'anima? », ci si domanda. Si sente che soltanto grazie al Cristo l'uomo acquista quell'anima che doveva acquistare secondo il decreto degli dei che ci guidano. Questo sentimento meraviglioso, come di un ritorno in patria, le anime possono sperimentare col Cristo, perché il Cristo co-

smico è veramente disceso dalla primordiale patria cosmica dell'anima per ridare all'anima umana quello che essa dovette perdere sulla Terra per via della tentazione luciferica. Il Cristo riporta l'anima in alto, verso la primissima sua patria, assegnata dalla divinità.

Questo colma di felicità e di beatitudine l'anima che sperimenta realmente il Cristo. Questo colmava di tanta felicità, per esempio, certi mistici cristiani del medioevo. Anche se alcune delle cose che essi scrissero sulle loro visioni sono troppo sensuali, pure alla base vi era qualcosa di spirituale. I mistici cristiani che, per esempio, si fecero seguaci di Bernardo di Chiaravalle*, ed altri, sentivano l'anima umana come una sposa che ha perduto il suo sposo fin dal principio della Terra; e quando il Cristo entrava nelle loro anime, pervadendole di vita, di anima, di spirito, essi sentivano il Cristo come lo sposo dell'anima che si univa ad essa; lo sposo che essa un tempo aveva perduto nella patria primordiale dell'anima, la patria che l'anima ha abbandonato per seguire con Lucifero la via della libertà, la via della distinzione fra il bene e il male.

Quando l'anima umana si pervade realmente del Cristo, quando essa lo sente come quella vivente entità che dalla morte sul Golgota si è effusa nell'atmosfera spirituale della Terra e che può penetrare nell'anima, allora si sente proprio come interiormente vivificata dal Cristo. Essa sente un trapasso dalla morte alla vita.

Poiché è necessario che noi, per tutto il periodo terrestre, percorriamo la vita terrena in corpi umani, non possiamo udire direttamente la musica delle sfere così come non possiamo sperimentare in noi, direttamente, la vita cosmica; ma possiamo sperimentare ciò che emana dal Cristo e abbiamo così, in altra forma, quello che altrimenti ci verrebbe dalla musica delle sfere e dalla vita cosmica.

Nell'antichità Pitagora ha parlato della musica delle sfere. Perché egli ne parlò, miei cari amici? Perché era un iniziato degli antichi misteri. Egli aveva subito quel processo grazie

al quale l'anima usciva dal corpo. Quando l'anima era fuori dal corpo, l'iniziato poteva essere assunto nei mondi spirituali e allora vedeva il Cristo che soltanto più tardi doveva scendere sulla Terra. L'uomo, dopo il mistero del Golgota, non può più parlare dell'armonia delle sfere, come ne ha parlato Pitagora; ma invece, anche se non vive coscientemente con l'anima fuori dal corpo, può parlare della musica delle sfere in altro modo. Anche oggi l'iniziato potrebbe parlare come Pitagora; ma l'uomo comune, terreno, nel suo corpo fisico può parlare della musica delle sfere e della vita cosmica soltanto se egli ha sperimentato nella sua anima il: « Non io, ma il Cristo in me », poiché questo è ciò che viveva nella musica delle sfere e nella vita cosmica. Ma noi dobbiamo realmente attraversare questo processo in noi, dobbiamo veramente accogliere il Cristo nella nostra anima.

Supponiamo che l'uomo si rifiuti di accogliere il Cristo nella sua anima, che non voglia ricevere il Cristo nella sua anima. Allora, arrivando alla fine della Terra, in ciò che si è andato formando dagli spiriti terrestri sorti nel corso dell'evoluzione umana, in quell'aspetto di nebbia spirituale che si sarà accumulata in terra, l'uomo troverebbe tutti quegli esseri fantomatici usciti da lui nelle precedenti incarnazioni. Questi esseri ci sarebbero tutti. E ciò che così avremmo sarebbe una Terra morta che, come cadavere, passerebbe allo stato di Giove. Un uomo potrebbe aver compiutamente pareggiato il suo karma, ossia egli potrebbe, alla fine del mondo, aver compensato soggettivamente tutto ciò che ha commesso di imperfetto; potrebbe anche essere diventato perfetto nella sua anima, nel suo io; ma colpa e peccato sussisterebbero, oggettivamente, in ciò che rimarrebbe come residuo. Questa è assolutamente una verità, perché noi non viviamo soltanto per noi stessi, non viviamo allo scopo di perfezionarci, egoisticamente, col pareggio del nostro karma; noi viviamo per il mondo, e alla fine dei tempi i residui delle nostre incarnazioni terrestri sussisteranno come un possente quadro, se non avremo accolto il Cristo vi-

vente. Infatti se colleghiamo quello che è stato detto ieri* con quello che abbiamo detto oggi finora (è in fondo la stessa cosa, ma vista da due lati diversi) vediamo come il Cristo prenda sopra di sé la colpa e il peccato dell'umanità terrena in quanto sono colpe e peccati oggettivi. Se afferriamo interiormente questo « Non io, ma il Cristo in me », il Cristo in noi prende su di sé ciò che emana da noi, e questi nostri residui allora sussistono vivificati dal Cristo, compenetrati dalla vita del Cristo e dalla sua luce. Così è: alla fine del mondo le nostre incarnazioni sussistono, ossia sussistono i residui delle nostre incarnazioni di cui vi ho parlato. E che cosa risulta dal loro insieme?

Per il fatto che il Cristo li riunisce tutti, il Cristo che appartiene a tutta l'umanità nel presente e nel futuro, questi residui delle singole incarnazioni si comprimono tutti gli uni con gli altri. Ogni anima vive in incarnazioni che si susseguono. Prendiamo un'incarnazione: di questa rimangono determinati residui, come abbiamo descritto. Prendiamo l'incarnazione successiva: restano altri determinati residui. Poi vengono altre incarnazioni: rimangono ancora altri residui, e così via fino alla fine dei tempi della Terra. Le singole incarnazioni lasciano indietro i loro residui fino al termine dei tempi terreni. Se questi residui sono permeati dal Cristo, essi si stringono, si comprimono insieme. Ma quando qualche cosa di tenue si comprime, esso diventa denso (anche lo spirituale diventa denso), e tutte le nostre incarnazioni terrene vengono così riunite a formare un corpo spirituale. Esso appartiene a noi, di esso abbiamo bisogno per evolverci e passare in Giove; poiché esso è il punto di partenza della nostra incorporazione su Giove, al termine dell'evoluzione terrena noi saremo qui con la nostra anima, comunque stiano le cose riguardo al nostro karma noi ci troveremo davanti ai nostri residui terreni radunati dal Cristo e dovremo riunirci con essi per passare insieme con essi in Giove.

Risusciteremo nel corpo, nel corpo terrestre condensatosi

da tutte le singole incarnazioni. In verità, miei cari amici, è con cuore profondamente commosso che pronuncio le parole: risusciteremo nel corpo!

Oggi dei giovani di sedici anni, e anche meno, cominciano a voler avere una loro particolare professione di fede, e a dire che « fortunatamente hanno superato certe assurdità come quella della resurrezione del corpo ». Quelli però che si approfondiscono negli arcani del mondo coi mezzi dell'occultismo, assurgono a poco a poco alla comprensione di ciò che è stato detto agli uomini poiché, come ho notato al principio della conferenza, queste cose dovettero in un primo tempo venir dette affinché gli uomini le accogliessero come verità vivente, per poi in seguito capirle. La resurrezione dei corpi è una realtà; ma l'anima nostra deve sentire che essa vuole risuscitare di fronte ai residui terreni radunati dal Cristo, di fronte al corpo spirituale permeato dal Cristo. L'anima nostra deve imparare a capire queste cose! Supponiamo infatti che per non aver accolto in noi il Cristo vivente, noi non potessimo appressarci a questo corpo terrestre con il suo carico di colpa e di peccato, e non potessimo riunirci con esso. Se noi avessimo respinto il Cristo, al termine dell'epoca terrestre permarranno i residui delle nostre singole incarnazioni come in uno stato di dispersione; essi non sarebbero stati radunati dal Cristo che permea, col suo spirito, tutta l'umanità. Al termine della Terra noi saremmo, come anime, legati alla Terra, a quella parte della Terra che, nei residui lasciati da noi, sarebbe cadavere. La nostra anima sarebbe, è vero, per sé stessa egoisticamente liberata nello spirito, ma noi non potremmo avvicinarci ai nostri residui corporei. Tali anime, miei cari amici, sono preda di Lucifero, poiché esso aspira ad opporsi al raggiungimento della vera mèta della Terra, a non lasciar conseguire alle anime il loro scopo terrestre e a trattenerle nel mondo spirituale. Lucifero trasmetterà all'evoluzione di Giove ciò che della Terra sarà rimasto come residui dispersi, inserirà questo elemento morto in Giove, e questo inserimento sarà

come una luna non separata da Giove; starà dentro Giove che porterà sempre in sé quei residui terrestri. Su Giove questi residui terrestri dovranno venir vivificati dalle anime dall'alto, come da anime di gruppo.

Ed ora ricordate quello che ho detto già vari anni fa *: che su Giove il genere umano si scinderà in due parti, una cioè costituita dalle anime che hanno raggiunto la mèta della fase Terra e che saranno mature per la fase Giove, e un'altra da quelle anime che formeranno un regno intermedio fra il regno umano di Giove e il regno animale di Giove. Saranno anime che avranno un'esistenza luciferica, cioè soltanto spirituale; il loro corpo l'avranno giù, sotto di loro, ed esso sarà una chiara espressione di tutto il contenuto della loro anima, ma essi lo potranno dirigere soltanto dall'esterno. Due razze, quella dei buoni e quella dei cattivi, si scinderanno l'una dall'altra su Giove. Questo è già stato esposto anni fa: oggi vogliamo trattarlo in modo più profondo.

Alla fase Giove subentrerà ancora una fase Venere, e verrà di nuovo reso possibile un pareggio grazie all'ulteriore evoluzione del Cristo; ma proprio su Giove l'uomo vedrà che cosa voglia dire « voler perfezionarsi soltanto nel proprio io invece di interessarsi a tutto l'insieme della Terra ». Di ciò dovrà l'uomo rendersi conto nel corso di tutto il ciclo evolutivo di Giove, quando potrà manifestarsi al suo occhio spirituale ciò che nella fase Terra egli non ha permeato col Cristo.

Mettiamo insieme tutto ciò, miei cari amici, e ripensiamo da questo punto di vista alla parola del Cristo con la quale egli inviò nel mondo i suoi discepoli ad annunziare il suo nome e a rimettere in suo nome i peccati. Perché rimettere i peccati in suo nome? Perché questa remissione dei peccati è connessa col suo nome; perché il peccato può venir cancellato e trasmutato in vita vivente soltanto se il Cristo può collegarsi coi nostri residui terrestri, soltanto se noi prima lo abbiamo portato in noi, durante la nostra esistenza terrena, secondo il motto di S. Paolo: « Non io, ma il Cristo in me ».

Dovunque una confessione religiosa si riallacci, nei suoi atti esteriori, a quella parola del Cristo, per richiamare sempre di nuovo dinanzi alle anime ciò che è connesso col Cristo, noi dobbiamo ricercare in ciò anche questo più profondo significato. Se in una qualsiasi confessione religiosa uno dei suoi ministri parla di perdono dei peccati come per incarico del Cristo, ciò non vuol dire altro se non che colui che collega le proprie parole di perdono dei peccati al « perdono dei peccati per mezzo del Cristo » dice all'anima che vuole essere consolata: « Sì, io ho visto che tu hai sviluppato un rapporto vivente col Cristo. A ciò che è peccato e colpa oggettivi e che deve penetrare come colpa e peccato oggettivi nei tuoi residui terreni, tu unisci quello che per te è il Cristo. Poiché io ho riconosciuto che tu ti sei pervasa di Cristo, mi è lecito dire: i tuoi peccati ti sono rimessi. ».

È sempre implicito, tacitamente, che colui che in una qualsiasi confessione religiosa parla di remissione dei peccati si è prima formata la convinzione che l'uomo che vuol essere perdonato si è unito col suo Cristo, e vuol portare il suo Cristo nel proprio cuore e nella propria anima. Perciò gli è lecito, quando questi gli si presenta conscio della propria colpa, consolarlo così: « Il Cristo ti perdonerà, e io posso dirti che nel suo nome i tuoi peccati ti sono perdonati ».

Così si ha un bellissimo nesso con l'Unico che può rimettere i peccati (poiché egli è il portatore dei peccati, è l'essere che vivifica i residui umani terreni) quando coloro che vogliono servirlo possono consolare le anime che, nel loro intimo, sono convinte di sentirsi collegate col Cristo, possono consolarle con le parole « i tuoi peccati ti sono rimessi ». Infatti avviene come un nuovo rafforzamento del rapporto dell'anima col Cristo, quando l'anima intende di aver capito i propri peccati, le proprie colpe, così che le può venir detto che il Cristo li prende sopra di sé e li intesse col proprio essere. Se la parola « remissione dei peccati » deve essere una parola di verità, vi è sempre sottinteso che il peccatore, il colpevole, se anche non

rinnova la sua unione col Cristo, venga almeno portato a ricordarsi di questa unione. Tra l'anima e il Cristo, infatti, deve conchiudersi un'unione così intima che l'anima non potrà mai abbastanza spesso rinnovarne la coscienza. E poiché il Cristo si è collegato nel modo che si è detto col peccato e con la colpa oggettiva dell'anima umana, il miglior modo con cui l'anima, nella vita quotidiana, può portare nuovamente a coscienza il proprio rapporto col Cristo consiste nel ricordarsi sempre di nuovo, proprio al momento della « remissione dei peccati », della presenza del Cristo cosmico nella vita della Terra.

Coloro che assimilano l'antroposofia nel suo vero spirito, e non solo in un senso esteriore, potranno diventare sicuramente anche i confessori di se stessi. Attraverso la scienza dello spirito essi verranno a conoscere sempre di più il Cristo così intimamente e si sentiranno così intimamente uniti a lui da avvertire in modo immediato la sua presenza spirituale. E nel votarsi nuovamente a lui come al principio cosmico, gli faranno in ispirito la propria confessione e potranno, nel silenzio della loro meditazione, ottenere da lui la remissione dei peccati. Ma fino a che gli uomini non si saranno permeati di scienza dello spirito in questo profondo senso spirituale, bisogna accennare con la giusta comprensione a quello che, quasi come in un segno esteriore, vige nelle varie religioni del mondo come « remissione dei peccati ». Gli uomini diverranno spiritualmente sempre più liberi, e anche i loro rapporti col Cristo diventeranno sempre più diretti e immediati.

E bisogna praticare la tolleranza!

Come quegli che, per il fatto di aver accolto in sé lo spirito del mistero del Golgota, cioè il Cristo, così profondamente da potere, direi quasi, dialogare direttamente col Cristo, deve riguardare con comprensione quelli che hanno bisogno delle formule rassicuranti di una data confessione e che hanno bisogno del ministro del Cristo che sempre li riconforti con le parole: « i tuoi peccati ti sono rimessi », così d'altra parte dovrebbero essere tolleranti coloro che vedono uomini che

già fanno il loro cammino da sé. Questa tolleranza potrà essere un ideale nell'esistenza terrena, ma almeno l'antroposofa dovrà mirare a questo ideale.

Cari amici, io vi ho parlato di misteri spirituali che si rivelano e che, anche quando l'uomo ha già accolto in se stesso molto di antroposofia, gli concedono di approfondire ancor più lo sguardo in tutta l'entità del nostro essere. Vi ho parlato di quel superamento dell'egoismo umano e di quelle altre cose che è necessario capire per raggiungere una giusta comprensione del karma. Vi ho parlato dell'uomo, in quanto non è soltanto un essere egoico, ma appartiene a tutta l'esistenza della Terra ed è chiamato a concorrere al conseguimento della mèta terrestre segnata dalla divinità. Il Cristo non è disceso sulla Terra e non è passato per il mistero del Golgota soltanto per essere qualcosa per ciascuno di noi, singolarmente, nel nostro egoismo. Sarebbe terribile pensare che il Cristo potesse venire concepito così, che la frase paolina: « Non io, ma il Cristo in me » non facesse che promuovere un egoismo superiore. Il Cristo è morto per tutta l'umanità, per l'umanità terrena. Il Cristo è diventato lo spirito centrale della Terra che deve salvare per la Terra tutto l'elemento spirituale terrestre emanato dagli uomini.

Oggi si possono leggere opere di teologia (e quelli che le hanno lette potranno convalidare le mie parole) che dicono all'incirca così: « Alcuni teologi dei secoli decimonono e ventesimo hanno finalmente estirpato la credenza popolare medioevale che il Cristo sia apparso nel mondo per strappare la Terra al diavolo, per strappare la Terra a Lucifero ». Anche in seno alla teologia c'è oggi un materialismo che posa ad essere superiore ai pregiudizi e crede di essere particolarmente libero e illuminato. « Sì — dicono quei teologi — nel tenebroso medioevo la gente diceva che il Cristo è apparso nel mondo perché doveva strappare la Terra al diavolo ». Ma la vera conoscenza ci riporta proprio a quella semplice e piana credenza popolare. Tutto quello che della Terra non viene liberato per mezzo del

Cristo, appartiene infatti a Lucifero, e tutto quanto di umano trascende in noi ciò che è semplicemente confinato nel nostro io, viene nobilitato, viene reso fecondo per tutta l'umanità quando è compenetrato dal Cristo.

Giunto ora al termine di queste considerazioni non vorrei, miei cari amici, tralasciare di rivolgere ancora qualche parola a tutte le singole anime di coloro che sono convenuti qui in questi giorni.

Speranza e fiducia nell'avvenire della nostra causa possono albergare nei nostri cuori perché noi ci siamo sforzati, fin dall'inizio della nostra attività, di compenetrare della volontà del Cristo quanto noi abbiamo da dire. Speranza e fiducia ci permettono di dire che in fondo la nostra dottrina è proprio ciò che il Cristo ci ha voluto dire, secondo la sua parola: « Io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine dei tempi della Terra »*. Noi abbiamo soltanto voluto porgere ascolto a ciò che viene da lui. E ciò che egli ci ha ispirato secondo la sua promessa, lo vogliamo accogliere nella nostra anima come nostra scienza dello spirito. Noi riteniamo cristiana la nostra scienza dello spirito non perché la sentiamo pervasa da qualche elemento dogmatico cristiano, bensì perché noi, permeati in noi stessi del Cristo, la riguardiamo come una rivelazione del Cristo in noi. Perciò io sono pure convinto che ciò che come vera scienza dello spirito così germoglia nelle anime che assieme a noi vogliono accogliere questa nuova scienza dello spirito pervasa dal Cristo, sono convinto che ciò sarà fecondo per l'intera umanità e specialmente per quelli che ne riceveranno i frutti.

Molto infatti di ciò che è buono, che è spiritualmente buono nel nostro movimento scientifico-spirituale, si rivela all'osservazione chiaroveggente come procedente da coloro che hanno accolto con noi questa nostra scienza dello spirito permeata dal Cristo e che, dopo aver varcato la porta della morte, irradiano a loro volta sopra di noi il frutto di questa scienza dello spirito permeata dal Cristo. Già vive in noi ciò che ci riversano dai mondi spirituali quelli che hanno accolto scienza spirituale

cristianizzata. Per il fatto che essi non trattengono per il loro perfezionamento, nella loro propria corrente karmica, il frutto della scienza spirituale, essi possono farlo scorrere in coloro che vogliono accoglierlo. Consolazione e speranza per la nostra scienza dello spirito sbocciano per noi dalla consapevolezza che anche i nostri « cosiddetti » morti lavorano con noi.

In un particolare rapporto già l'altro ieri si parlò di queste cose. Ma oggi, al termine di queste considerazioni, vorrei, miei cari amici, rivolgere una parola ancora alle anime vostre anche personalmente, per così dire. Mentre parlavo a questo gruppo della nostra società qui a Norrköping, lo spirito della signora Danielson guardava, come un angelo benefico, mi si lasciò dire così, a tutto ciò che questo gruppo vuole intraprendere. Anche il suo era uno spirito cristiano, nel senso ora descritto. Le anime che lo riconoscono non si sentiranno mai da esso divise. Possa esso continuare ad essere lo spirito protettore di questo gruppo. Volentieri vorrà esserlo; certamente lo vorrà, se le anime che lavorano in questo gruppo lo accolgono.

Con queste parole dette dal più profondo del cuore chiudo, miei cari amici, queste conferenze, sperando che continueremo a lavorare insieme nelle vie spirituali sulle quali ci siamo avviati.

ANTROPOSOFIA E CRISTIANESIMO

Norrköping, 13 luglio 1914

Prima di tutto vi prego di scusare se io non sono in grado di parlarvi questa sera nella lingua del posto. Ma gli amici che sono soci della nostra Società Antroposofica nel cui ambito in questi giorni, in questa settimana, ho potuto tenere delle conferenze sulla scienza dello spirito, erano del parere che io potessi parlare anche pubblicamente in lingua tedesca in questa città sopra un argomento di scienza dello spirito. Anche il tema che deve stare a base della trattazione di questa sera, è scaturito dal desiderio di cari soci di questa città. Io debbo parlare sulla relazione della scienza spirituale, o come anche si voglia chiamare quello che si intende per scienza spirituale, sopra la relazione dell'antroposofia col cristianesimo. A proposito di ciò sarà senza dubbio necessario che io premetta qualcosa sull'essenza e sul significato di ciò che qui viene inteso per scienza dello spirito, sul punto di vista dal quale si dovrà parlare.

La scienza dello spirito come essa è qui intesa non tende alla fondazione di una qualsiasi nuova religione o di una qualsiasi nuova setta religiosa o di qualcosa di simile. Scienza spirituale vuole essere o crede di dover essere quello che, per la nostra attuale civiltà, è indicato per quanto riguarda lo spirito.

Se noi attualmente, nell'evoluzione culturale dell'umanità, dobbiamo fare progressi in un campo nel quale ciò è necessario, progressi quali in modo simile, in un altro campo, sono stati fatti tre, quattro, cinque secoli fa quando la moderna scienza naturale ai suoi albori è entrata nella vita culturale umana, allora dobbiamo dire: quello che per la conoscenza della natura esteriore, quello che per la vita, attraverso la

conoscenza delle leggi della natura esteriore è diventata la scienza naturale umana, questo dovrebbe diventare la scienza dello spirito mediante la conoscenza delle leggi della nostra vita animica e spirituale e mediante l'applicazione di queste leggi della vita animica e spirituale nel campo morale, nel campo sociale e nella più ampia vita civile; questo essa dovrebbe diventare per il nostro presente e per il prossimo futuro. E per quanto necessariamente questa scienza dello spirito debba ancora essere riconosciuta, concettualmente del tutto riconosciuta, pure essa trae la fiducia nella sua verità e anche la fiducia nella sua efficacia entro la civiltà umana osservando il destino della scienza naturale al sorgere della moderna vita spirituale. Anche di fronte ai primi scienziati stavano certamente dei pregiudizi vecchi di secoli, anzi di millenni; ma la verità ha forze che l'aiutano sempre a conseguire la vittoria contro tutte le forze contrarie nel modo che le è commisurato nella vita umana.

Ed ora, dopo che sono state dette poche parole sulla fiducia dello scienziato dello spirito nella verità e nell'efficacia del proprio lavoro, parliamo subito dell'essenza e del modo di indagine che sta alla base di quello che qui si intende per scienza dello spirito.

Veramente nello spirito del modo di rappresentare della scienza è del tutto contenuto il modo di rappresentare della scienza dello spirito. Ma poiché la scienza dello spirito si estende su un tutt'altro campo di quello della scienza naturale, e precisamente non sul campo di ciò che può venir percepito sensibilmente, sul campo della natura esteriore, bensì sul campo dello spirito, così deve essere illuminante che proprio un modo di pensare scientifico si debba essenzialmente modificare là dove si tratta di indagare il campo dello spirituale, debba cioè diventare qualcosa d'altro che non il campo della scienza. E benché il metodo, il modo di indagine della scienza spirituale sia così del tutto contenuto nello spirito della scienza, che chiunque sia formato scientificamente e accolga oggi

senza pregiudizi la scienza, si può porre sul terreno della scienza dello spirito, pure deve essere detto che certamente, finché si prendono i metodi scientifici nella loro unilateralità, come oggi spesso avviene, possono nascere pregiudizi su pregiudizi contro l'applicazione alla vita spirituale del modo di ragionare scientifico. Tuttavia il pensiero scientifico, si potrebbe dire la logica scientifica, deve essere applicato a ciò che si trova proprio il più vicino possibile all'uomo, ma che è anche il più difficile da esplorare, proprio questo modo di pensare deve essere applicato all'essere dell'uomo stesso. Nella scienza dello spirito l'uomo deve proprio ricercare se stesso, deve proprio impadronirsi di quell'unico strumento di cui può disporre per l'indagine su di sé, cioè deve impadronirsi di se stesso. Perciò la scienza dello spirito tende a far sì che l'uomo, mentre diventa strumento per esplorare il mondo spirituale, debba sperimentare in se stesso una trasformazione, che egli debba intraprendere con se stesso qualcosa che lo metta in grado di vedere entro il mondo spirituale, cosa che egli certamente non fa nella vita quotidiana.

Lasciate che io mi serva di un paragone scientifico, che non deve dimostrare nulla, che deve soltanto chiarire come il modo di ragionare della scienza dello spirito stia completamente sul terreno del modo di pensare scientifico. Per esempio, nella natura ci troviamo davanti l'acqua: se noi osserviamo l'acqua come ci viene incontro da fuori, essa si presenta a tutta prima con le sue proprietà. Ma arriva il chimico coi suoi metodi e li applica all'acqua: egli scompone l'acqua in idrogeno e ossigeno. Ora, che cosa fa lo scienziato con l'acqua? L'acqua notoriamente non brucia. Il chimico estrae dall'acqua l'idrogeno, e questo è un gas che brucia. Nessuno che osservi l'acqua dal di fuori può osservare che in essa vi siano dentro dell'idrogeno e dell'ossigeno i quali hanno proprietà del tutto diverse dall'acqua.

Altrettanto poco (e questo lo dimostra proprio la scienza spirituale) può l'uomo, quando sta nella vita di fronte a un

altro uomo, conoscere che cosa sia questo uomo nel suo intimo. E così come il chimico, lo scienziato naturalista, arriva a scomporre l'acqua in idrogeno e ossigeno, così (certamente ora in un processo animico interiore che si deve preparare nelle più profonde profondità dell'anima), deve venire lo scienziato dello spirito e scomporre ciò che si presenta nella vita esteriore. E lo scienziato spirituale, coi metodi dell'indagine spirituale, può scomporre l'uomo nell'elemento corporeo esteriore e nell'elemento spirituale-animico. In primo luogo interessa, dal punto di vista della scienza dello spirito, di esplorare lo spirituale-animico separato dal corporeo. Nessuno può riconoscere la vera realtà dello spirituale-animico sulla base del corporeo esteriore, così come la natura dell'idrogeno non può essere riconosciuta se esso non viene estratto dall'acqua.

Accade spesso oggi che, nel momento in cui uno comincia a parlare in questo modo, gli venga detto: ciò contraddice il monismo al quale bisogna attenersi assolutamente. Ora, il monismo non deve però nemmeno impedire al chimico di separare l'acqua in una dualità. Il monismo non verrà per nulla contestato per il fatto che accade ciò che in realtà può avvenire: cioè che attraverso l'indagine spirituale, attraverso i metodi della stessa indagine spirituale, lo spirituale-animico venga separato dal corporeo. Ma questi metodi non sono affatto quelli che si possono impiegare in laboratorio, in un gabinetto di fisica, in una clinica, bensì sono processi che debbono essere compiuti nell'anima stessa. E non sono processi dell'anima che corrispondono a miracoli, bensì soltanto intensificazioni di ciò che l'uomo può osservare nella vita ordinaria. Non sono qualità miracolose, ma qualità che l'uomo possiede in una certa misura nella vita quotidiana, qualità che egli deve solo potenziare all'infinito se deve diventare un indagatore dello spirito. E poiché io non voglio parlare in modo generico, voglio subito entrare nella trattazione della cosa stessa.

Ognuno conosce quello che nella vita animica umana si chiama la capacità del ricordo, cioè la memoria. Ognuno sa

quante cose, in fondo, dipendono dalla memoria. Ci si figuri, infatti, di svegliarsi una mattina e di non avere nessuna idea di quello che c'era prima intorno a noi e in noi. Con ciò noi perderemmo l'intera entità umana. La nostra memoria, che esiste a partire da un certo precoce momento dell'infanzia, appartiene necessariamente alla nostra vita umana. Ora già i filosofi del presente sono esitanti di fronte alla ricerca della forza della memoria. Essi hanno già fra loro attualmente delle personalità che, proprio mentre trattano della memoria, si sviano da una concezione del mondo materialistico-monistica poiché essi, attraverso una precisa ricerca, trovano che, se anche le percezioni dei sensi, per quanto se ne possa parlare soltanto come di un'attività animica, si trovano legate in modo esteriore al corpo, non si potrà mai riconoscere la memoria come legata al corpo. Su questo è appena necessario che io attiri la vostra attenzione. Infatti un uomo, che veramente non ha nessuna inclinazione ad inoltrarsi nella scienza dello spirito, il filosofo francese Bergson*, ha accennato a tale natura spirituale della memoria.

Ma come ci si presenta, nella vita, la memoria, la forza del ricordo? Avvenimenti da lungo tempo trascorsi emergono in immagini nella nostra anima. Gli avvenimenti sono trascorsi da lungo tempo, ma l'anima ha a che fare con sé stessa, cioè col fatto che essa estrae magicamente l'esperienza passata dalle profondità della vita interiore; e si può confrontare ciò che così risale dalle profondità dell'anima con l'esperienza originaria. Pallidi sono i ricordi di fronte alle immagini che ci offre la percezione dei sensi. Ma essi si collegano con la totalità della vita dell'anima, e noi non potremmo trovarci bene nel mondo se non avessimo la memoria. Ma a base della memoria sta la forza della memoria. L'anima può far emergere quello che è nascosto nei suoi ricordi mediante la forza della memoria. E proprio qui si inserisce ora la scienza dello spirito. Non la memoria come tale — io vi prego di considerare bene quello che voglio dire — non la memoria come

tale, ma proprio la forza che sta alla base del far emergere un contenuto spirituale dalle profondità dell'anima, proprio questa forza può essere rafforzata, e può esserlo illimitatamente, così che essa nella vita dell'anima non venga applicata solamente per trarre dall'anima esperienze trascorse, bensì possa essere applicata a qualcosa di completamente diverso. Non metodi esterni, che possano essere seguiti in laboratorio, non quello che si può percepire mediante i sensi esteriori sta alla base dei metodi di indagine spirituale, bensì intensivi processi animici che ognuno può sperimentare. Ciò che dà valore a questi processi animici intensivi è l'illimitato rafforzamento dell'attenzione nella vita umana o, come la si chiama, la concentrazione della vita del pensiero.

Che cosa è questa concentrazione della vita del pensiero? Io posso oggi, in una breve trattazione di un'ora, accennare soltanto ai principi di ciò di cui si tratta. Il resto potete leggerlo nei miei libri: *L'iniziazione e La scienza occulta*, parte seconda*; questi libri sono anche tradotti. Inoltre nel libro: *La soglia del mondo spirituale**. Ma secondo i principi io voglio spiegare i primi esercizi dell'anima che sono un rafforzamento illimitato di ciò che è necessario per la vita umana, un rafforzamento dell'attenzione. L'attenzione deve essere rafforzata in modo illimitato affinché l'indagine spirituale possa aver inizio nell'anima.

Che cosa fa l'uomo infatti, di regola, quando si trova di fronte al mondo? Egli percepisce le cose; egli elabora le cose mediante l'intelletto che è legato al cervello. Poi si fa delle rappresentazioni sopra quanto ha percepito. Di solito egli è contento se custodisce nell'anima le rappresentazioni esteriori. Là dove cessa la vita di tutti i giorni, là cominciano i metodi della scienza dello spirito. Là comincia quello che si può chiamare concentrazione del pensiero. Colui che vuol diventare un indagatore dello spirito deve raccogliere il filo della vita dell'anima là dove abitualmente, nella vita esteriore, viene abbandonato. Rappresentazioni che ci formiamo noi stessi, che

noi possiamo esattamente sorvegliare, o meglio rappresentazioni di figure sensibili per le quali noi non abbiamo necessità di comprovare l'accordo col mondo esteriore, noi le collochiamo nell'orizzonte della nostra coscienza; rappresentazioni che noi troviamo traendole dalla pratica della scienza dello spirito, oppure che ci possono venir consigliate dall'indagatore dello spirito, noi le collochiamo nel punto centrale dell'intera coscienza cosicché, per un tempo abbastanza lungo, togliamo da tutto quanto è esteriore l'attenzione dell'anima e ci concentriamo su una rappresentazione. Mentre di solito non ci si sofferma su una rappresentazione, ora si radunano tutte le forze della propria anima, si concentrano su un'unica rappresentazione e si resta, nel proprio intimo, del tutto dediti a questa rappresentazione. Se si osserva l'uomo in questo esercizio, si vede che, in fondo, egli fa qualche cosa che, in un certo senso, è simile al sonno e che pure è anche radicalmente diverso da esso. Quindi, se tale concentrazione deve essere feconda, l'uomo deve diventare di fatto come un dormiente.

Quando noi ci addormentiamo, sentiamo per prima cosa come le forze di volontà si acquietano nelle nostre membra, come intorno a noi subentra una specie di crepuscolo, come i sensi si ritirano dalla loro attività. Quindi sprofondiamo nell'incoscienza. Nella concentrazione, ogni cosa esteriore deve diventare come nel sonno. I sensi debbono divenire totalmente liberi da tutte le impressioni del mondo esteriore. L'occhio deve vedere altrettanto poco quanto nel sonno; l'orecchio deve udire altrettanto poco quanto nel sonno, e così via. Allora l'intera vita animica viene raccolta e concentrata su un'unica rappresentazione: questa è la radicale differenza dal sonno. Un tale stato si potrebbe chiamare un sonno cosciente, un sonno pienamente cosciente. Mentre nel sonno le tenebre dell'incoscienza si diffondono nella vita animica, colui che vuol diventare un indagatore dello spirito vive in una vita animica innalzata. Egli adopera tutte le forze della vita animica e le dirige sopra un'unica rappresentazione. Non importa che noi esami-

niamo questa rappresentazione; essa ci dà solamente una occasione di radunare, di costringere insieme le nostre forze animiche. L'importante è questo costringere insieme le forze animiche, poiché in tal modo riusciremo a poco a poco — e di nuovo debbo rimandarvi, per più ampie spiegazioni, ai miei libri — ad estrarre veramente dall'elemento fisico-corporeo l'elemento animico-spirituale che è in noi, come si estrae l'idrogeno dall'acqua, a renderlo libero dal fisico-corporeo. Tutto ciò che ora ho caratterizzato non deve però essere raggiunto, per dir così, d'assalto. La maggior parte degli uomini necessita di un lavoro di anni in tali concentrazioni, senza che naturalmente la vita quotidiana venga disturbata da esse, poiché si può esercitarle soltanto per pochi minuti, al massimo per frazioni di ora, ma si debbono sempre riprendere e ripetere fino a che si riesce veramente a rinvigorire quelle forze che altrimenti sono soltanto assopite nell'umana natura, che sono presenti ma sonnecchianti anche nella vita quotidiana, in modo che esse diventino attive nella nostra anima ed estraggano la parte spirituale-animica dal fisico-corporeo.

Poiché, come ripeto, io non voglio parlare in modo astratto, ma comunicarvi dei fatti, così dev'esser detto che quando all'indagatore spirituale riesce, attraverso energia e costanza, attraverso dedizione ai suoi esercizi, di arrivare realmente al frutto di tali esercizi, egli perviene ad un'esperienza che in un primo momento potrebbe venir chiamata un'esperienza della pura coscienza interiore. In una parola, da un determinato momento in poi, si è capaci di dare un significato ad una frase che prima era priva di senso: « Io mi so fuori del mio corpo; mentre afferro e sperimento la mia interiorità, io sono fuori del mio corpo ».

Voglio raccontarvi nei particolari lo svolgersi di questa esperienza. All'inizio si avverte che la forza del pensiero, la quale di solito si esercita soltanto nelle faccende di tutti i giorni, si scioglie realmente dal corpo. L'esperienza è in principio ottusa, ma essa sorge proprio così che si riconosce la sua

natura quando la si è avuta. Soltanto dopo, quando si ritorna nuovamente nel corpo — e questo voglio caratterizzare per prima cosa — si sa come essa è, cioè quando ci si immerge nella vita del cervello, che presenta la materia fisica, si sa come questo cervello offre resistenza. Si sa: « Col pensare di tutti i giorni si pensa in modo che il cervello è lo strumento; ora però si era fuori ». Poi si arriva a poco a poco a dare un significato alla frase: « Io sperimento me stesso nell'animico-spirituale ». Si sperimenta come la propria testa sia in certo modo rivestita dai suoi pensieri. Si sa che cosa significa aver separato l'elemento animico-spirituale dalla vita esteriore, fisico-corporea. Per prima cosa si impara a conoscere la resistenza che la vita corporea offre. Poi si impara a conoscere la vita autonoma fuori del corpo. Accade veramente come se l'idrogeno potesse percepire se stesso fuori dall'acqua. Altrettanto avviene all'uomo quando compie tali esercizi. E poi, quando egli prosegue fedelmente quegli esercizi, arriva il grande, significativo momento in cui si ha, si potrebbe dire, il punto di partenza per l'indagine spirituale vera e propria; un momento profondamente sconvolgente, che influisce sull'intera vita come qualcosa che ha enorme importanza. Questo momento si può verificare nei modi più diversi, può avere mille aspetti differenti; ma io voglio caratterizzarlo in modo tipico, secondo quella che nella maggior parte dei casi è la sua caratteristica.

Quando ci si è così esercitati per un certo tempo, quando si è abituata la propria anima ad uscire fuori dal modo di pensare naturalistico, allora viene un momento, che può verificarsi nella vita diurna abituale, oppure anche durante il sonno: in tal caso ci si sveglia dal sonno stesso e si sa che non si sta sognando, ma che si sta sperimentando una nuova realtà. Si può per esempio sperimentare ciò in modo da dirsi: « Che cosa c'è dunque intorno a me? È come se io mi trovassi in un ambiente che si separa da me, come se gli elementi fulmineamente si frantumassero, come se il mio corpo venisse di-

strutto attraverso gli elementi, e io mi tenessi eretto di fronte a questo corpo ». Si impara a conoscere quello che tutti gli indagatori dello spirito, attraverso tutti i tempi, hanno sempre chiamato con una espressione figurata: giungere alla porta della morte. Infatti si sperimenta allora di sapere in immagine — dunque non in realtà, come si sperimenta soltanto nella morte — come è l'uomo animicamente e spiritualmente, quando egli non percepisce se stesso e il mondo mediante lo strumento del corpo, ma vive soltanto nell'elemento spirituale-animico.

Questa è, per cominciare, la cosa sconvolgente. Si sa di essersi disciolti con la propria forza di pensiero dal proprio corpo. E in ugual modo vengono disciolte dal corpo altre forze, così che l'uomo diventa gradatamente sempre più ricco, sempre più interiorizzato rispetto alla sua vita animica.

Ma non basta quell'unico esercizio che io ho designato come concentrazione o illimitato rafforzamento dell'attenzione. Mediante questo esercizio si raggiunge quanto segue: quando si è arrivati al punto in cui l'anima sperimenta sé stessa, allora sorgono anche le immagini che si possono chiamare reali immaginazioni. Sorgono delle immagini, ma immagini che si differenziano potentemente dalle immagini della memoria abituale. Mentre la memoria abituale ha in immagini soltanto ciò che è stato sperimentato esteriormente, ora sorgono immagini dalle oscure profondità dell'anima, immagini che non hanno nulla di comune con quanto si può sperimentare nel mondo esteriore dei sensi. Tutte le obiezioni con cui ci si potrebbe facilmente illudere che quello che sorge così dalle oscure profondità dell'anima possa essere soltanto reminiscenza della memoria, tutte queste obiezioni sono caduche. Infatti l'indagatore dello spirito impara proprio a distinguere fra ciò che la memoria può richiamare e ciò che è radicalmente differente da tutto quanto può trovarsi nella memoria stessa. Certamente una cosa dev'essere considerata, quando si parla di questo momento dell'ingresso nel mondo spirituale: ed è

che all'indagine spirituale sono poco adatte quelle persone che soffrono di allucinazioni, visioni o simili formazioni, o di stati animici morbosi. Tanto meno l'uomo è incline verso ciò che è soltanto una reminiscenza della vita diurna, tanto più sicuramente egli procede nel dominio dell'indagine spirituale. In ciò consiste una gran parte della preparazione all'indagine spirituale: che si impari a distinguere molto esattamente tutto quello che in modo comunque incosciente potrebbe emergere dall'anima umana in maniera morbosa, da quello che può sorgere come un elemento nuovo, come una realtà spirituale, mediante l'educazione dell'anima nel senso della scienza dello spirito.

Io voglio proprio stabilire una netta distinzione tra l'elemento visionario, allucinatorio, e ciò che invece l'indagatore dello spirito vede. Perché accade dunque che tanti uomini credano di trovarsi già nel mondo dello spirito, quando hanno soltanto allucinazioni e visioni? Certo, gli uomini imparano malvolentieri a conoscere qualcosa di veramente nuovo! Essi si attengono assai volentieri al vecchio in cui già stanno. In fondo, le formazioni morbose dell'anima ci vengono incontro in allucinazioni e visioni allo stesso modo in cui ci viene incontro la realtà sensibile esteriore. Esse sono là, ci si parano davanti. Noi in complesso non ci facciamo nulla, quando esse si pongono davanti a noi. L'indagatore spirituale non è affatto nella stessa condizione di fronte al suo nuovo elemento spirituale. Vi ho già detto che l'indagatore dello spirito deve concentrare, elaborare tutte le forze della sua anima che nella vita abituale sono assopite. Questo però esige che egli impieghi un'energia animica, una forza animica che nella vita esteriore non c'è. Ma egli deve sempre conservare questa forza, quando entra nel mondo spirituale. La caratteristica delle allucinazioni, delle visioni, è invece che l'uomo rimane passivo, e non ha bisogno di compiere nessuno sforzo. Nel momento in cui, di fronte al mondo spirituale, noi diventiamo passivi, anche solo per un attimo, tutto scompare all'istante. Dobbiamo inin-

terrottamente essere attivi e presenti. Perciò anche non possiamo ingannarci, perché nulla può sorgere dal mondo spirituale davanti ai nostri occhi come sorge una visione o un'allucinazione. Dobbiamo essere dappertutto presenti con la nostra attività, in ogni atomo di quello che ci viene incontro dal mondo spirituale. Dobbiamo sapere come ciò si comporta. Questa attività, questa continua attività è necessaria per l'autentica indagine spirituale. Ma allora si entra in un mondo che si differenzia radicalmente dal mondo fisico-sensibile; si entra in un mondo dove, intorno a noi, stanno esseri spirituali, fatti spirituali.

Ma occorre per ciò anche una seconda cosa. Che l'anima venga separata dal corpo, accade nel modo descritto prima; ma la seconda cosa può di nuovo essere resa chiara mediante un paragone tratto dalla scienza naturale. Quando noi separiamo l'idrogeno, lo facciamo in un primo tempo per ottenere l'idrogeno stesso; ma esso entra poi in combinazione con altre sostanze, si trasforma in tutt'altro. Lo stesso deve verificarsi col nostro elemento spirituale-animico dopo la separazione dal corpo: esso si deve collegare con entità che non si trovano nel mondo dei sensi, deve diventare uno con esse, e così le percepisce.

Il primo gradino dell'indagine spirituale è la separazione dell'elemento animico-spirituale dall'elemento fisico-corporeo. Il secondo gradino è il sopraggiungere di rapporti con esseri che stanno dietro il mondo dei sensi. Quest'ultima cosa al giorno d'oggi non viene perdonata; viene perdonata molto meno che non il parlare di uno « spirito in generale ». Vi sono certo già oggi molti uomini che fanno di essere spinti ad ammettere qualcosa di spirituale. Ma essi parlano di uno spirito che sta dietro il mondo, e sono ai sette cieli quando possono essere panteisti. Ma per l'indagatore dello spirito il panteismo è proprio la stessa cosa come se si conducesse qualcuno al cospetto della natura e gli si dicesse: « Guarda ora: tutto quello che ti circonda è natura », e non gli si dicesse: « Questi sono alberi,

quelle sono nuvole, questo è un giglio, quella è una rosa », ma soltanto: « Tutto questo è natura! ». Se dunque si conduce un uomo da un fenomeno all'altro, da un essere all'altro, dicendogli soltanto: « Tutto questo è natura! », con ciò non gli vien detto nulla. A proposito dei fatti si deve entrare nei singoli particolari, in concreto. Oggi è perdonabile che si parli di uno spirito che sta dentro in ogni cosa. L'indagatore dello spirito non può starsene contento di ciò: egli entra veramente in un mondo che è un mondo di entità spirituali, di fatti spirituali, che sono altrettanto differenziati quanto è concretamente differenziato il mondo esteriore che consiste di monti, valli, nuvole, di piante, di fiori, e così via. Ma che si parli del fatto che non soltanto i processi della natura si svolgono differenziatamente nei regni vegetale, animale e umano, bensì che, quando l'uomo entra in un mondo spirituale, anche là si parli di fatti e particolari concreti, questo oggi non viene perdonato a nessuno. L'indagatore dello spirito, però, non può far altro che attirare l'attenzione sul fatto che, quando egli entra nel mondo spirituale, entra in un mondo di reali, concrete entità spirituali, di reali e concreti processi spirituali.

La seconda cosa che quindi è necessaria è un rafforzamento della dedizione, di quella dedizione che l'uomo, nella vita comune o in una vita abituale intensificata, sente nella devozione religiosa. Ma di nuovo deve essere sviluppato in modo infinitamente intenso il fatto che l'uomo arrivi realmente a riposare, in totale abbandono, nella corrente del divenire universale, come nel sonno. Nel sonno egli dimentica ogni impulso del proprio corpo: e altrettanto l'uomo deve, nella contemplazione o nella meditazione, dimenticare ogni impulso del proprio corpo. Questo è il secondo esercizio, che bisogna alternare col primo. Il meditante dimentica totalmente il proprio corpo, non soltanto in rapporto al pensiero, ma in modo da riuscire anche a separare tutti gli impulsi di sentimento e di volontà, così come nel sonno egli riesce a separarsi da ogni attività del corpo. Ma questo stato dev'essere

raggiunto coscientemente. Quando l'uomo aggiunge al primo esercizio questa dedizione, egli perviene veramente a trasferirsi, per mezzo dei sensi spirituali che stanno risvegliandosi, in un mondo spirituale, allo stesso modo in cui egli si inserisce, per mezzo dei sensi esteriori, nel mondo sensibile che ci circonda. Davanti all'uomo sorge allora un nuovo mondo, il mondo in cui l'uomo è sempre con la sua parte spirituale-animica. Ma allora si verifica per l'uomo qualcosa: cioè, come ho detto, per l'osservazione interiore diventa un fatto quello che ancor oggi viene respinto dai pregiudizi del nostro tempo, ma che tuttavia è il risultato di una severa indagine scientifica, come lo è la moderna teoria dell'evoluzione. L'uomo impara cioè a conoscere il proprio nucleo essenziale animico-spirituale, e proprio in modo da sapere: « Prima che, con la concezione e la nascita, io entrassi in questa vita, che mi ha rivestito col corpo, io ero spiritualmente e animicamente in un regno spirituale. Quando io passerò per la porta della morte, il mio corpo cadrà, ma ciò che ora ho imparato a conoscere come nucleo essenziale spirituale-animico, quello che può vivere al di fuori del corpo, quello passerà attraverso la porta della morte. Ciò appartiene, dopo il passaggio per la porta della morte, ad un mondo spirituale, entra in un mondo spirituale ». In altre parole si impara a conoscere, già in questa vita tra nascita e morte, l'anima immortale. Si viene a conoscere cioè quello di cui si sa che non è legato al corpo. Si viene a conoscere il mondo in cui l'anima umana entra dopo la morte. Ma si impara a conoscere questo nucleo essenziale spirituale-animico in maniera tale che, di nuovo, può venir descritto chiaramente e scientificamente.

Se noi osserviamo la pianta, come il seme si sviluppa, come nascono foglie e fiori, come si forma il frutto dal quale di nuovo proviene un seme, allora ci accorgeremo che la vita di quella pianta culmina in questo seme. Si vede la caduta dei fiori e delle foglie, si vede che il seme permane, che esso porta in sé una nuova pianta. Così ci si accorge che nella

pianta che si ha davanti a sé vive il seme, il nucleo per una nuova pianta. Nello stesso modo si impara a conoscere, mentre si osserva la vita tra nascita e morte, che si sviluppa nell'elemento spirituale-animico ciò che passa bensì per la porta della morte, ma che è il seme, il nucleo di una nuova vita. Come è certo che il seme della pianta ha la disposizione a diventare una nuova pianta, così è certo che ciò che come elemento animico-spirituale, nella vita quotidiana, si nasconde ma si rivela invece alla scienza dello spirito, ha la disposizione a diventare un nuovo uomo. E attraverso una tale osservazione si giunge, in perfetta concordanza con la concezione della scienza naturale, alle ripetute vite terrene. Si viene a sapere che la complessiva vita umana consta della vita tra nascita e morte, e della vita che scorre tra la morte e una nuova nascita dalla quale l'uomo penetra in una nuova vita terrena. L'unica cosa che si potrebbe obiettare a ciò che si è ora detto è che il seme della pianta potrebbe anche venir distrutto se non si presentano le condizioni che gli permettono di suscitare una nuova pianta. Per la scienza dello spirito questa obiezione si svuota pensando che, è vero, il seme della pianta può anche andare a male perché è esposto al mondo esteriore, ma nel mondo spirituale, dove il germe animico dell'uomo matura per una nuova esistenza terrena, non esiste nessun impedimento alla possibilità che quello che come nucleo animico matura in una vita terrena, ricompaia di nuovo in una successiva vita terrena. Io posso soltanto accennare fuggevolmente, con brevi parole, come l'indagatore spirituale, attenendosi al modo di ricerca della scienza naturale, arrivi alla nozione delle ripetute vite terrene.

La scienza dello spirito è stata accusata di buddismo, perché parla delle ripetute vite terrene. Ora, la scienza dello spirito, veramente, non prende dal buddismo ciò che ha da dire, ma sta interamente sul terreno della moderna scienza, solo che estende questa scienza fino alla vita spirituale. E non ha colpa se, pur senza prendere nessuno spunto dal buddismo,

arriva alla concezione delle ripetute vite terrene. Non ha colpa se il buddismo, in tempi antichissimi, basandosi su vecchie tradizioni, ha parlato delle ripetute vite terrene.

A questo proposito voglio attirare la vostra attenzione sul fatto che Lessing* è arrivato, sulla base del suo pensiero maturo e ricco di esperienza, a parlare delle ripetute vite terrene. Dopo un'esistenza ricca di attività, Lessing scrisse il suo saggio sull'educazione del genere umano, e in esso sostenne la teoria delle ripetute vite terrene. Egli disse press'a poco così: dovrebbe questa teoria essere respinta per la ragione che essa è sorta all'alba delle prime epoche dell'umanità, quando ancora nessun pregiudizio di scuola l'aveva oscurata? Così come Lessing non si è lasciato indurre in errore dal fatto che questa teoria delle ripetute vite terrene è sorta agli albori dell'umanità e poi è stata relegata nello sfondo dai pregiudizi delle scuole, altrettanto poco la scienza dello spirito deve indietreggiare spaventata di fronte a questa teoria per il fatto che essa si trova anche nel buddismo. È perciò senza fondamento incolpare di buddismo per questo motivo la scienza dello spirito. La scienza dello spirito sostiene la teoria delle ripetute vite terrene traendola dalle proprie fonti, e l'uomo viene indirizzato dalla scienza dello spirito verso la conoscenza del fatto che egli sta in rapporto con la vita complessiva dell'umanità sulla terra. Infatti le anime che vivono in noi furono qui già altre volte, e saranno qui altre volte. Guardiamo indietro ad epoche antichissime di civiltà, per esempio ai tempi in cui gli occhi degli uomini guardavano in su alle piramidi. Noi sappiamo che le nostre anime vissero già allora, e di nuovo appariranno nell'avvenire; esse prendono parte a tutte le epoche dell'umanità.

Oggi ancora è del tutto comprensibile che i pregiudizi degli uomini si volgano contro una tale teoria. Vi sono anche uomini che sistemano tutto come a loro piace. Che Lessing sia stato un grand'uomo, è noto. Che egli, al culmine della sua vita, abbia professato la teoria delle ripetute vite terrene,

questo è scomodo per molte persone, e perciò esse dicono: « Ma Lessing è pur divenuto debole in vecchiaia! ». Questo è più comodo da pensare che non pensare che l'uomo stia in relazione con la civiltà terrestre complessiva.

Ora, in che senso la scienza dello spirito vuole portare davanti all'intera civiltà umana quello che è stato qui esposto poco fa? In nessun altro senso che non sia quello in cui la moderna scienza porta davanti all'umanità le proprie conoscenze. Ma mentre oggi la scienza dello spirito appare in tal modo davanti alla civiltà umana, essa è esposta agli stessi pregiudizi ai quali fu esposto ciò che portava il nuovo modo di pensare scientifico. Ricordiamoci soltanto di Copernico, di Galileo, di Giordano Bruno. Come stavano le cose allora, quando Copernico espose la concezione secondo cui la terra non sta ferma, ma gira intorno al sole, e che il sole in realtà sta fermo in rapporto alla terra? Che cosa si era creduto allora? Si era creduto che la religione sarebbe stata in giuoco, che a causa di tali progressi del sapere la devozione religiosa degli uomini sarebbe stata in pericolo. Certe confessioni religiose hanno atteso fino al secolo diciannovesimo prima di togliere dall'indice la teoria di Copernico e di accoglierla nel grembo della propria concezione dell'universo. Il progresso spirituale ha dovuto in ogni tempo lottare contro vecchi pregiudizi. Non diversamente da come la moderna scienza è penetrata a suo tempo nella civiltà umana, entrerà ora nella civiltà umana la nuova scienza spirituale. La scienza dello spirito vuol proclamare che si può sapere qualcosa sopra lo spirito e che l'umanità è matura per appropriarsi questo sapere, come fu proclamato da Copernico, Galileo, Giordano Bruno che riguardo alla natura era divenuto necessario un nuovo sapere per il quale l'umanità era matura. E come allora si accusò il canonico cristiano Nicolò Copernico di non essere cristiano, così è anche facile, in certi punti, accusare la moderna scienza dello spirito di non essere cristiana. Di fronte a tali accuse, io debbo sempre ricordarmi di un prete* il quale,

iniziando una volta il suo rettorato in una università, tenne una conferenza su Galileo e disse: « Vi erano proprio dei pregiudizi religiosi allora fra gli uomini, quando questi si opposero a Copernico. Ma chi ha in sé vera religiosità, sa che la magnificenza e la luce della Divinità non vengono diminuite dal fatto che si vogliono penetrare, conoscendoli, i segreti dell'universo; sa che la grandezza della concezione umana di Dio è soltanto aumentata da quando l'uomo ha allargato il suo sapere al di sopra delle apparenze dei sensi fino a calcolare le traiettorie degli astri e le particolarità delle stesse ». Il vero sentimento religioso deve riconoscere che la religione può soltanto guadagnare se essa si approfondisce scientificamente. Ora la scienza dello spirito non vuole essere qualcosa che abbia a che fare con la fondazione di una nuova religione, non vuole fondare nessuna nuova setta. Essa non vuole produrre nessun profeta, nessun fondatore di religione. Il tempo dei fondatori di religioni, il tempo dei profeti è passato. L'umanità è divenuta matura. E uomini che, in avvenire, volessero apparire davanti all'umanità con natura di profeti, avrebbero un destino diverso da quello degli antichi profeti. Secondo le peculiarità del loro tempo, gli antichi profeti sono stati giustamente onorati come uomini superiori. Profeti del presente, che volessero esserlo nel vecchio senso, andrebbero incontro ad un unico destino, quello di essere derisi. La scienza dello spirito non ha bisogno di nessun profeta, poiché la scienza dello spirito, per natura sua, riposa sul fatto che ciò che essa ha da dire è proprietà delle profondità dell'anima umana; soltanto che in quelle profondità l'anima umana non sempre può portare luce. E quello che l'indagatore dello spirito dice, lo vuole scoprire come semplice ricercatore. Egli vuole attirare l'attenzione su ciò che è necessario. L'indagatore dello spirito dice: « Io ho trovato questo; se tu cerchi, lo trovi anche tu! » Sempre più si avvicineranno i tempi in cui l'indagatore dello spirito verrà riconosciuto appunto come semplice ricercatore, altrettanto come il chimico, il biologo sono riconosciuti come ri-

cercatori nel loro campo; solo che l'indagatore dello spirito ricerca in un campo che sta a cuore ad ogni anima umana.

Oggi ho potuto soltanto abbozzare brevemente che cosa si verifica, in questo campo, nell'indagatore dello spirito. Ma se voi ve ne occuperete, vedrete che ciò rappresenta lo studio dei problemi più importanti per l'anima umana: i problemi dell'umanità e del destino, i due problemi che possono profondamente commuovere l'uomo, giorno per giorno, ora per ora; i problemi che rendono l'anima umana forte per il lavoro. E poiché gli oggetti dell'indagine spirituale hanno da fare con le profondità dell'anima umana, per questo è peculiare di tale indagine che essa afferri gli uomini, che si colleghi con la più profonda interiorità dell'uomo, e approfondisca così il suo sentimento religioso, che essa renda l'uomo più religioso nel suo sentimento di quanto egli sarebbe altrimenti.

La scienza dello spirito non vuole sostituire il cristianesimo, ma vuole essere uno strumento per comprendere il cristianesimo. Proprio per mezzo della scienza dello spirito ci diverrà chiaro che quell'Essere che chiamiamo Cristo deve essere posto nel punto centrale di tutta l'esistenza della terra; che quella che noi chiamiamo la confessione cristiana è l'ultima delle religioni, la religione eterna per il futuro della terra. Proprio questo ci mostra la scienza dello spirito: che le religioni precristiane, uscendo dalla loro unilateralità sono confluite nella religione del cristianesimo. La scienza dello spirito non vuol mettere nessun'altra cosa al posto del cristianesimo, ma vuole soltanto aiutare a comprendere più profondamente, più intimamente il cristianesimo stesso.

Si può forse dire che Copernico, quando nella sua quieta cameretta stabilì un nuovo sistema astronomico universale, voleva trasformare la natura? Sarebbe un assurdo dire una cosa simile. La natura è rimasta quella che era; ma gli uomini hanno imparato a pensare intorno alla natura nel modo che conveniva alla nuova cultura. Io mi sono permesso di intitolare *Il cristianesimo quale fatto mistico* * il mio libro scritto

molti anni fa sopra il cristianesimo. Chi è abituato anche a riflettere sulle cose che egli offre al mondo non sceglie un simile titolo senza pensarci. Perché dunque ho scelto quel titolo? Proprio per mostrare che il cristianesimo non è una pura dottrina, che si può comprendere in un modo o nell'altro, ma che esso è penetrato nel mondo come un fatto, che è comprensibile solo spiritualmente. Come è vero che la natura non è affatto divenuta un'altra a causa di Copernico, così l'evento del cristianesimo non si trasformerà in un'altra cosa se la scienza dello spirito diventerà uno strumento per comprendere nel suo pieno significato questo evento del cristianesimo, per comprenderlo meglio di quanto non sia stato possibile nei tempi passati.

Mi sia permesso di considerare soltanto un punto dell'indagine scientifico-spirituale: è vero, ho già oltrepassato il tempo che mi è stato concesso, ma vi prego di lasciarmi indicare ancora un punto concreto dell'indagine spirituale sul cristianesimo.

Quando si seguono, con lo sguardo dell'indagatore spirituale, le antiche civiltà, le civiltà precristiane, allora si trova che le civiltà precristiane avevano dappertutto quelli che si chiamavano i « misteri », luoghi di cui si può dire che erano contemporaneamente centri religiosi, centri d'arte e centri di scienza. Mentre la civiltà esteriore era così fatta che negli antichi tempi l'uomo non era mai arrivato a penetrare nel mondo dello spirito coi metodi scientifico-spirituali, così come io ho descritto, mentre dunque la civiltà esteriore non faceva mai entrare nessuno nel mondo spirituale, singoli uomini isolati potevano essere accolti nei misteri. Là stavano gli scolari, che si chiamavano anche gli iniziandi. Essi venivano portati fino al punto di raggiungere ciò che oggi è stato descritto, cioè di uscir fuori dal proprio corpo fisico. Venivano portati, per così dire, per mezzo dell'arte dei misteri, a sviluppare una vita animica libera dal corpo. E che cosa raggiungevano mediante questa vita animica libera dal corpo? Raggiunge-

vano la possibilità di sperimentare il mondo spirituale e, in particolare, di sperimentare quel punto centrale della storia dell'umanità terrestre che è l'evento del Cristo. Nella scienza esteriore si dà troppo poca importanza a quello che è accaduto ad opera dei discepoli dei misteri, ma si potrebbero menzionare molte cose per rendersene conto. Permettetemi di citarne solo una, come un sintomo: una frase del padre della Chiesa Agostino. Egli disse: « Vi sono dei cristiani non soltanto dopo che il Cristo è apparso sulla terra, vi erano dei cristiani anche prima! ». Se oggi si dice questo, si viene accusati come eretici; ma un padre della Chiesa poteva ben dire che vi erano dei cristiani prima del Cristo, prima della comparsa del Cristo sulla terra; ed era anche l'opinione di Agostino stesso. Perché questo maestro cristiano disse tali parole? Si raggiunge una certa coscienza del perché egli abbia detto ciò, se si legge per esempio in Platone come egli apprezza i misteri, come egli parla dell'importanza dei misteri per l'intera essenza e vita dell'umanità. Di Platone ci viene tramandato un detto che a noi può sembrare duro: « Le anime umane vivono come nel fango, come nella palude, finché non sono iniziate nei sacri misteri »*. Egli disse questo perché era convinto che l'anima umana, secondo la sua essenza, è veramente spirituale-animica, ma che soltanto chi estrae la sua anima dal corpo fisico diventa, mediante i misteri, un veggente del mondo spirituale. L'uomo che non è penetrato nei misteri appare a Platone come qualcosa di sottratto al suo vero essere. E questo è l'essenziale: l'unica via per ascendere dal fisico-sensibile allo spirituale era, nei tempi antichi, la via attraverso i misteri.

Ma oggi non è più così. Una potente differenza è subentrata, rispetto ai tempi precristiani, per quanto concerne il rapporto dell'anima umana col mondo spirituale. Ciò che oggi vi ho raccontato, e che ogni anima umana può intraprendere in sé stessa per ottenere l'accesso al mondo spirituale, è possibile nel mondo soltanto dopo la fondazione del cristianesimo. Solo da allora ogni anima che applichi ciò che oggi

vi ho indicato e che ho descritto nei miei libri sopra citati può, mediante l'autoeducazione, accedere al mondo spirituale. Prima della fondazione del cristianesimo occorre i misteri, occorre le autoritarie istruzioni del maestro. Nei tempi antichi non vi è mai stata una auto-iniziazione. E se alla scienza dello spirito si chiede: su che cosa si basa questo rivolgimento?, essa risponderà, fondandosi sulle sue ricerche: questo rivolgimento è divenuto possibile per mezzo del mistero del Golgota. Mediante la fondazione del cristianesimo è penetrato nell'umanità un fatto che può venir indagato solo in ispirito. Qualcosa che prima poteva esser trovato nello spirituale soltanto quando l'uomo aveva abbandonato il corpo mediante i misteri, cioè il Cristo stesso, deve essere trovato, dopo la fondazione del cristianesimo, da ogni anima umana per mezzo del proprio sforzo. Quello che prima i misteri introducevano nelle anime umane, dopo il mistero del Golgota giace in ogni anima umana; tutte le anime umane ne sono divenute partecipi. Da che cosa è provenuto ciò? Quelli, come Eraclito, Platone, dei quali si sapeva che erano passati attraverso i misteri, il padre della Chiesa li chiama « cristiani », perché essi, mediante i misteri, hanno veduto il mondo spirituale.

La scienza dello spirito ci mostra che, mentre Gesù viveva nel modo che trovate descritto nei libri dei Vangeli, arrivò per lui un momento nella vita — quello del battesimo nel Giordano — in cui egli si trasformò, in cui penetrò in lui qualcosa che prima non vi era, e che poi visse in lui per tre anni. E ciò che allora penetrò in lui, attraversò il mistero del Golgota. Ora non vi è il tempo per descrivere qui i particolari del mistero del Golgota. Ma la scienza dello spirito conferma, dal suo punto di vista, dal suo punto di vista completamente scientifico, quello che viene descritto nei Vangeli. Attraverso ciò che avviene sul Golgota, qualcosa che prima si poteva raggiungere soltanto nelle altezze spirituali si collega con l'umanità terrestre. Dal tempo in cui il Cristo passò per la morte

sul Golgota, ciò vive in ogni anima umana. È la forza mediante la quale ogni anima può trovare la via al mondo spirituale. Mediante il mistero del Golgota il genere umano sulla terra è diventato un altro, rispetto alla sua anima. Il Cristo, come dice Egli stesso, è « di lassù », tuttavia è penetrato nel mondo umano terrestre.

Si rimprovera alla scienza dello spirito il fatto di dire che Gesù non fu sempre il Cristo, ma che soltanto nel trentesimo anno di Gesù cominciò la vita del Cristo sulla terra. Contro la scienza dello spirito si oppongono una superficialità sull'altra, generate dai pregiudizi degli uomini; se si cita un fatto, ci viene subito incontro un pregiudizio. E così accade con quasi tutto quello che vien detto dagli avversari in rapporto alla posizione della scienza dello spirito riguardo al cristianesimo.

Se diciamo che soltanto dal terzo anno di vita, all'incirca, l'uomo può cominciare a ricordare, si dice forse con questo che ciò che più tardi vive nell'uomo non era già prima in lui? Se si parla dell'entrata del Cristo in Gesù, si nega con questo che il Cristo fosse legato a Gesù fin dalla nascita? Altrettanto poco si nega questo, come si nega che l'anima è nel bambino prima che l'anima stessa, per così dire, risorga in questo bambino nel corso del terzo anno. Si deve solamente capire quello che la scienza dello spirito dice, e poi non si sarà più suoi avversari.

Inoltre viene rimproverato alla scienza dello spirito il fatto che essa fa del Cristo un essere cosmico. Essa non fa nient'altro che dilatare lo sguardo dell'uomo terrestre nelle ampiezze dell'universo, al di sopra delle faccende puramente fisico-terrestri, affinché egli col suo sapere abbracci anche spiritualmente l'universo, così come Copernico ha abbracciato col suo sapere il mondo esteriore. Che per la scienza dello spirito sia necessario inserire in questo suo sapere ciò che per essa è la cosa più sacra, questo corrisponde solo ad un sentimento religioso e, nello stesso tempo, ad un profondo sentimento

scientifico. Prima di Copernico, gli uomini giudicavano i movimenti nell'universo secondo quello che vedevano; poi hanno imparato a giudicare indipendentemente dal mondo delle percezioni sensibili. Si può condannare la scienza dello spirito se fa la stessa cosa a proposito delle faccende spirituali dell'umanità? Gli uomini hanno espresso dei giudizi in un certo modo sul cristianesimo e sulla vita del Cristo Gesù, come potevano farlo finora. La scienza dello spirito vuol dilatare lo sguardo nelle lontananze cosmiche spirituali. Essa aggiunge a ciò che finora si sapeva quello che, traendolo da sé stessa, ha da dire intorno al Cristo. La scienza dello spirito riconosce nel Cristo un essere che è eterno; un essere che soltanto una volta è penetrato in un corpo umano, che si differenzia da tutti gli altri uomini per il fatto di non attraversare ripetute vite terrene. Il Cristo è entrato una volta sola in un corpo umano, ed ora è unito con le anime degli uomini.

Un grave errore compiono quelli che combattono la scienza dello spirito dal punto di vista del cristianesimo. Ci si informi bene, in tutta la scienza dello spirito, se questa combatte ciò che essa può trovare nel cristianesimo! Essa dice di sì a tutto quello cui il cristianesimo dice di sì. Ma essa dice ancora qualcosa'altro in più. Condannare questo qualcosa'altro non significa rimanere nel proprio cristianesimo; ma significa mettere dei limiti al cristianesimo; significa operare come operarono quelli che parlavano di Copernico, di Galileo, di Giordano Bruno nel modo che ho citato poco fa. Quale errore logico stia alla base di questo, si può vedere facilmente. Quelli che dicono: « Voi parlate di un Cristo cosmico, che vive anche negli spazi universali, perciò siete degli gnostici », commettono press'a poco lo stesso errore di uno che, invece di dire: « Quell'uomo che ora mi ha dato del denaro mi doveva 30 corone, ma me ne ha date 40, perché egli mi presta in più 10 corone », disse: « Quell'uomo non mi ha pagato il debito, perché non mi ha dato 30 corone, ma me ne ha date 40! ». Non sarebbe un errore molto stupido? Ma se viene della gente e dice ai

rappresentanti della scienza dello spirito: « Voi non ci dite soltanto quello che noi diciamo sopra il cristianesimo, ma dite anche qualcosa in più », costoro non osservano quale enorme errore commettono, perché parlano spinti dalla propria passione, e non in modo realmente obiettivo. Per conto mio si può polemizzare contro il fatto che ciò che la scienza dello spirito offre riguardo al cristianesimo può rappresentare oppure non rappresentare qualcosa per gli uomini. Ciò dipende da quello di cui gli uomini hanno bisogno. Si potrebbe anche respingere Copernico, Galileo, Giordano Bruno; ma non si può dire che la scienza dello spirito dia qualcosa in meno sopra il cristianesimo o vada contro il cristianesimo.

Vi è una cosa ancora che dev'esser detta quando si parla del rapporto fra la scienza dello spirito e il cristianesimo: l'umanità si cambia man mano che essa procede nelle singole vite umane di epoca in epoca. Le nostre anime umane hanno attraversato delle vite sulla terra in tempi in cui il Cristo non era ancora unito con la terra stessa, e attraverseranno ancora molte vite terrene in cui il Cristo è unito con la terra. Il Cristo vive ormai nelle anime umane stesse. Ma allora, quando l'anima dell'uomo si sarà approfondita sempre più, quando avrà attraversato sempre più numerose vite terrene, allora essa diventerà sempre più indipendente, sempre più libera interiormente. Per questo avviene che essa ha bisogno di sempre nuovi strumenti per comprendere le antiche verità, che essa deve progredire sempre maggiormente, in conseguenza di questa libertà interiore. Per cui si deve dire: proprio per mezzo della scienza dello spirito, il cristianesimo verrà riconosciuto di una tale profondità, di una tale verità, di una tale importanza, che si deve dar fiducia alla scienza dello spirito se essa annunzia in una nuova forma quelle antiche verità cristiane. Quelli che vogliono soltanto restare attaccati ai loro pregiudizi possono credere che la scienza dello spirito danneggi il cristianesimo. Chi è addentro nella cultura del presente troverà che proprio quegli uomini, che non possono

più essere cristiani nel modo antico, torneranno di nuovo, per mezzo della scienza dello spirito, ad essere convinti della verità del cristianesimo. Infatti, ciò che la scienza dello spirito può dire sopra il cristianesimo può dirlo ad ogni anima, poiché ogni anima può trovare in sé stessa il Cristo di cui parliamo. Ma la scienza spirituale può anche dire che essa considera il Cristo come un essere che una volta, attraverso il mistero del Golgota, è penetrato realmente nelle anime umane, nel mondo terrestre. La fede non ha nulla da temere dal sapere, perché quello che è oggetto di fede, quando si eleva fino allo spirito, non deve rifuggire dalla luce del sapere. Così la scienza dello spirito conquisterà al cristianesimo quelle anime che possono essergli acquisite non parlando loro come un profetico fondatore di religione, ma come un semplice scienziato che attira l'attenzione su ciò che può essere trovato su un terreno scientifico, e che porta a vibrare concordemente le corde che sono in ogni anima.

Ogni uomo può diventare un indagatore dello spirito; potete trovare le vie a tale scopo esposte nei libri già citati. Ma anche chi non è un indagatore dello spirito, se lascia agire su di sé la verità in modo spregiudicato, può da essa venir penetrato. E se non lo fa, allora non può certo liberarsi dai pregiudizi. Nell'anima degli uomini si trovano tutte le verità. Forse non ogni uomo ha l'occasione di abbracciare con la vista, quale indagatore dello spirito, la verità dello spirituale; ma come è vero che col pensiero noi siamo già al di fuori del campo del mondo sensibile, così è vero che, se lo scienziato dello spirito vuole rendere attenti a ciò che egli esplora sulle sue vie spirituali, il pensiero può seguirlo. Ed egli vuol rendere attenti soltanto al fatto che vi sono verità che possono germogliare in ogni anima, poiché esse sono presenti in ogni anima.

Poiché io, per concludere, vorrei ancora farvi notare come la scienza dello spirito si inserisca nella vita culturale, aggiungerò quanto segue: la scienza dello spirito concorda veramente col modo di rappresentazione e di pensiero delle scienze natu-

rali, e non vuole presentarsi davanti alla cultura del presente in altro modo da quello in cui si presentarono davanti ai loro contemporanei il canonico Copernico, e Galileo, e Giordano Bruno. Rappresentiamoci un momento Giordano Bruno: che cosa ha fatto egli in realtà? Prima che egli apparisse e pronunciasse le sue parole così piene d'importanza per l'evoluzione dell'umanità, gli uomini guardavano entro l'universo. Essi parlavano delle sfere stellari così come credevano di vederle; parlavano dell'azzurra sfera celeste che limita l'universo. Copernico, Galileo, Giordano Bruno ebbero il coraggio di lacerare l'apparenza dei sensi e di fondare una nuova maniera di pensare. Che cosa era dunque, in fondo, quello che Giordano Bruno diceva ai suoi ascoltatori? Egli diceva: « Guardate l'azzurra sfera celeste: il firmamento, ve lo fabbricate voi attraverso la limitatezza della vostra conoscenza. I vostri occhi vedono soltanto fin lì, e sono i vostri occhi che si creano questi limiti! ». Al di là di questi limiti Giordano Bruno allargò lo sguardo degli uomini; egli credette di dover mostrare che eterni mondi stellari sono incastonati nelle lontananze spaziali.

Che cosa deve fare l'indagatore dello spirito? Permettete mi di esprimermi, modestamente, nel senso della moderna evoluzione spirituale: l'indagatore dello spirito deve additare il firmamento del tempo, deve additare i limiti di nascita e morte della vita umana e deve dire: « La concezione esteriore vede nascita e morte come un firmamento temporale attraverso la limitatezza dell'umano intelletto e delle sue capacità di percezione ». Ma, come Giordano Bruno, egli deve indicare il fatto che questo firmamento temporale non esiste, ma dipende soltanto dalla limitatezza della visione umana. Come Giordano Bruno addita la limitatezza dello spazio, come egli deve additare il fatto che infiniti mondi sono incastonati nelle lontananze spaziali, così l'indagatore dello spirito deve indicare che dietro gli inesistenti limiti di nascita e morte sta l'infinità del tempo, che incastonata in essa è l'eternità dell'anima umana, l'eterna entità dell'uomo e che essa migra di vita in vita.

In piena armonia con quello che è avvenuto per la scienza naturale, si presenta ora la scienza dello spirito.

Mi sia concesso di far notare ancora una volta, anche in questa città, come la scienza dello spirito non voglia fondare nessuna religione, ma come essa renda più religiosa la vita dell'anima, e come essa conduca proprio all'entità che sta nel punto centrale della religiosità, al Cristo. Mi sia ancora una volta concesso di far notare come la scienza dello spirito, benché non voglia fondare nessuna nuova comunità religiosa, pure disponga l'anima umana a una profonda religiosità e come essa, per effetto della conoscenza spirituale, conduca non ad una nuova religione, ma ad una coscienza religiosa approfondita. Chi si spaventa di fronte alla scienza dello spirito come se questa potesse distruggere la coscienza religiosa, somiglia ad un uomo che, mettiamo, fosse andato da Cristoforo Colombo, dopo che questi era stato in America, — permettetemi il paragone — e gli avesse detto: « Perché scoprire l'America? Qui nella nostra vecchia Europa sorge così bene il sole: sappiamo noi se anche in America sorgerà il sole e riscalderà gli uomini e illuminerà la terra? ». Ma chi abbia penetrato il senso dell'esistenza fisica terrestre, sarà ben cosciente che in tutti i paesi brilla il sole. Chi dunque ora teme per il suo cristianesimo somiglia a quell'uomo che teme la scoperta di una nuova regione perché pensa che forse non vi brillerà il sole. Chi veramente porta nella sua anima il Sole-Cristo sa che il Sole-Cristo brillerà in ogni paese. E qualunque paese possa ancora venir scoperto, sia nel campo della natura sia nel campo dello spirito, l'America spirituale non verrà mai scoperta se la vera vita religiosa non si dirigerà con dedizione verso il punto centrale dell'esistenza terrestre, verso il Sole-Cristo che brillerà illuminando anime, riscaldando anime, incendiando anime. Soltanto chi è debole nel suo sentimento religioso può temere che questo sentimento religioso possa morire o paralizzarsi in una regione nuovamente scoperta. Ma chi sta ben saldo nel suo vero sentimento del Cristo, non avrà nessun ti-

more di fronte al sapere, non temerà che la sua fede possa in alcun modo essere compromessa dal sapere.

In questa fiducia vive la scienza dello spirito; in questa fiducia essa parla alla civiltà del presente, poiché sa esser vero che il genuino pensiero e sentimento religioso non possono esser messi in pericolo da nessuna indagine, ma che soltanto una debole religiosità ha qualcosa da temere. Essa sa che si deve aver fiducia nel senso della verità. E poiché l'indagatore spirituale, attraverso gli sconvolgenti avvenimenti della sua vita animica, mediante quello che egli ha obiettivamente attraversato, sa che cosa vive nelle profondità dell'anima umana, e mediante le sue ricerche acquista fiducia nell'anima umana, perché egli vede che l'anima umana ha la più stretta parentela con la verità, così egli crede, anche se i segni del presente possono parlare contro la scienza dello spirito, nella vittoria finale della stessa scienza dello spirito. Ed egli auspica questa vittoria proprio dalla vita amante di verità ed anche veramente religiosa dell'anima umana.

NOTE

pagina

- 22 Giovanni Santi (?-1494): cfr. in merito di Schmarsow: *Giovanni Santi, der Vater Raphaels* - Berlino, 1887.
- 33 Opera Omnia n. 10 - Editrice Antroposofica, Milano.
- 49 In *Saggi filosofici* - O.O. n.3 - Ed. Antroposofica.
- 54 Angelus Silesius (1624-1677), poeta e mistico tedesco.
- 54 O.O. n. 14 - Ed. Antroposofica.
- 55 Cfr. *La prova dell'anima*, già citato, Quadro I, pag. 15: parole di Capesio.
- 56 Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799). La frase citata nel testo dice letteralmente: «Nella sola Germania vi sono più scrittori di quanto sarebbe necessario in tutte le quattro parti del mondo.»
- 63 Arthur Schopenhauer (1788-1860). La frase citata è presa da *Sul fondamento della morale*.
- 64 Herbert Spencer (1820-1903), filosofo inglese evoluzionista; nega però la possibilità di conoscere il perché dell'evoluzione e della creazione stessa.
- 70 Hartmann von Aue (1160/1165-1213), trovatore ed epico tedesco. *Il povero Enrico* fu scritto fra il 1190 e il 1197.
- 71 Santa Ildegarda (1098-1179), badessa a Rupertsberg.
- 86 Attila (?-453), re degli Unni dal 434 fino alla morte. Col fratello Bleda (morto nel 445) fondò il grande regno degli Unni.
- 91 Cfr. di Rudolf Steiner: *L'educazione del bambino dal punto di vista della scienza dello spirito* in *Educazione del bambino e preparazione degli educatori* - O.O. nn. 34 e 308 - Ed. Antroposofica.
- 96 Platone (427-347 a.C.); in merito alle quattro virtù si veda il suo scritto *La Repubblica*.
- 100 Aristotele (384-322 a. C.); per la sua dottrina sulle virtù si vedano i suoi scritti: *Etica eudemea* e *Etica nicomachea*.
- 105 O.O. n. 15 - Ed. Antroposofica.
- 110 William Shakespeare (1564-1616). Il *Timone* fu scritto fra il 1606 e il 1609.
- 121 In merito al formarsi della voce della coscienza si veda di Rudolf Steiner: *L'Oriente alla luce dell'Occidente* - O.O. n. 13 - terza conferenza, 25 agosto 1909 - Ed. Antroposofica e *L'impulso-Cristo e la coscienza dell'io* - O.O. n. 116 - conferenza del 2 maggio 1910 - Tilopa ed., Roma.
- 134 Aurelio Agostino (354-430). La citazione è liberamente tratta dal seguente passo di S. Agostino: «Quella che ora si chiama religione cristiana esisteva già presso gli antichi e, quando Cristo apparve nella carne, la vera religione, già prima esistente, ebbe il nome di cristiana.» (*Retractationes* I, XIII, 3). Si veda anche *De civitate Dei* - VIII, 9.
- 136 Numeri 20, 11-12.
- 142 Giobbe 2, 9
- 145 Luca 10, 27
- 147 Matteo 24, 35
- 151 Christian Morgenstern (1871-1914).
- 154 Cfr. di Rudolf Steiner: *La porta dell'iniziazione* (1910), *La prova dell'anima* (1911), *Il guardiano della soglia* (1912), *Il risveglio delle anime* (1913) - O.O. n. 14 - Ed. Antroposofica.
- 155 Maria Spettini von Strauch, attrice nel Teatro Imperiale Tedesco di Pietroburgo il quale ebbe un periodo di fioritura durante il regno di Alessandro II.
- 156 L'articolo citato costituì l'introduzione al primo fascicolo del periodico (1903). Più tardi la rivista assunse il nome di «Luzifer-Gnosis» e tutti gli articoli pubblicati nel corso degli anni, fino al 1908, sono ora raccolti nel volume n. 34 dell'Opera Omnia. In merito alla vita della rivista si veda anche di Rudolf Steiner *La mia vita* - O.O. n. 28 - Ed. Antroposofica - pag. 323 e segg.
- 161 O.O. n. 9 - Ed. Antroposofica - al capitolo «Lo spirito nel mondo spirituale dopo la morte», pag. 100.
- 164 Luca 23, 39
- 164 Luca 23, 42-43
- 166 Cfr. di Rudolf Steiner: *I segreti della soglia* - O.O. n. 147 - Ed. Antroposofica. Il volume contiene le otto conferenze che Rudolf Steiner tenne a Monaco dal 24 al 31 agosto 1913 in occasione della rappresentazione del suo ultimo dramma.
- 167 Eraclito da Efeso (ca. 540-480 a.C.), filosofo greco.
- 168 Giovanni 8, 23
- 173 Charles Webster Leadbeater (1847-1934), scrittore teosofico e stretto collaboratore di Annie Besant nella Società Teosofica; *Man: Whence, How and Whither*, Londra 1913.
- 174 Michelangelo Buonarroti (1475-1564); il *Giudizio universale* fu dipinto fra il 1536 e il 1541.
- 176 Giovanni 8, 1-11

- 180 Giovanni 8, 32
- 188 Cfr. di Rudolf Steiner: *Da Gesù a Cristo* - O.O. n. 13 - Ed. Antroposofica.
- 188 Il vocabolo usato in tedesco per questa realtà spirituale è *Phantom*, di raro uso nella lingua corrente, che significa: spettro - fantoma. Nella traduzione si è scelto questo secondo termine per non ingenerare errate immagini nel lettore.
- 191 Bernard de Clairvaux (1091-1153), primo monaco benedettino, fondò poi nel 1115 la colonia di Clairvaux dell'ordine dei Cistercensi. Contribuò moltissimo alla diffusione dell'Ordine che alla sua morte contava in tutta Europa più di 350 monasteri e alla realizzazione della seconda crociata.
- 193 Nella conferenza pubblica *Antroposofia e cristianesimo*, contenuta in questo volume.
- 195 Cfr. di Rudolf Steiner: *L'Apocalisse* - O.O. n. 104 - Ed. Antroposofica.
- 199 Matteo 28, 20
- 205 Henri Bergson (1859-1941); si veda in merito *Materia e memoria* (1896).
- 206 Cfr. di Rudolf Steiner: *L'iniziazione* - O.O. n. 10; *La scienza occulta* O.O. n. 13 - entrambi pubblicati da Ed. Antroposofica.
- 206 Cfr. di Rudolf Steiner: *La soglia del mondo spirituale* - O.O. n. 17 - in *Sulla via dell'iniziazione* - Ed. Antroposofica.
- 216 Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781); il suo scritto *L'educazione del genere umano* è del 1780.
- 217 Laurenz Müllner (1848-1911); *L'importanza di Galileo per la filosofia*, conferenza tenuta a Vienna l'8 novembre 1894.
- 219 O.O. n. 8 - Ed. Antroposofica.
- 221 Nel cap. XIII del *Fedone* è detto: «E quasi mi pare che non fossero gente sciocca i maestri dei misteri, avendoci già da molto tempo indicato che chi giungerà agli inferi non iniziato e non purificato starà nel fango; chi invece vi giungerà purificato e iniziato, abiterà con gli Dèi. Chi ha infatti a che fare con gli iniziati dice che molti sono quelli che si avviano ai misteri, ma pochi quelli che vengono iniziati. Secondo me questi ultimi sono coloro che fecero scorrere la saggezza in modo giusto. Nulla io tralasciai in vita mia, conformemente alle mie forze per diventare uno di loro, ma vi posi anzi ogni sollecitudine e cura.»

Finito di stampare nel novembre 1996
dalle Grafiche Monico - Cremona

