

I tre anni terreni del Cristo: senso e svolta dell'evoluzione terrestre e umana

Firenze, 4 gennaio 1992

Il Cristo ha vissuto *tre anni* sulla Terra inabitando la corporeità di Gesù di Nazareth, l'essere umano che racchiude in sé la somma totale del cammino umano e che va incontro al Verbo che si incarna. E non può essere che così, se ci riflettiamo. Se è vero che tutta l'evoluzione precristica è una preparazione alla venuta del Cristo, allora l'essere umano che ci rappresenta tutti porta in sé la quintessenza dell'evoluzione, come un vaso di elezione che va verso il Cristo per riceverlo e riempirsene. Gesù di Nazareth porta nella sua esperienza di uomo il riassunto di ogni cammino di discesa nei mondi oscuri dell'individuazione, nei quali ciascuno di noi si è perduto, cercando se stesso; nei quali ciascuno di noi è diventato egoico, ha vissuto la prima fase dell'odissea del figliol prodigo che va via dalla casa del Padre per perdersi e ritrovarsi da solo. E in fondo, siamo ancora in questo stadio medio dell'evoluzione, soli con noi stessi.

La comunione primigenia priva di individualità la abbiamo perduta, la comunione finale, che sarà contemporaneamente pienezza di individualità, non l'abbiamo ancora conquistata: stiamo nel mezzo dell'evoluzione, tra queste due comunioni, imprigionati in una individuazione che ci isola, dapprima, gli uni dagli altri. Questa esperienza universalmente umana di invocazione e di anelito verso la redenzione, Gesù di Nazareth l'ha vissuta dentro di sé. Nell'incontro, che è di bellezza sublime, tra il Gesù di Nazareth e il Cristo, tutto il passato dell'umanità si congiunge con tutto l'avvenire: l'Essere solare, scendendo sulla Terra, anticipa e racchiude il cammino umano futuro, fino alla consumazione dei secoli, fino al termine dell'evoluzione terrestre. Per questo, l'evento del Cristo Gesù è la chiave di volta e di lettura di tutta l'evoluzione: l'avvenuto e il divenire si innestano l'uno nell'altro, si illuminano e si donano a vicenda tutti i significati più profondi che sia mai possibile incontrare.

E' una vera sofferenza trovarsi a volte di fronte, anche nel mondo antroposofico, all'incapacità di cogliere la centralità assoluta del mistero del Cristo. Si comprende la realtà della scienza dello spirito e di qualunque altra scienza soltanto col penetrare l'evento del Cristo. Rudolf Steiner ci ha comunicato che verranno tempi (e speriamo che vengano presto, aggiungeva) in cui gli esseri umani impareranno a considerare tutte le scienze, perfino la fisica, la zoologia, la botanica, come rami della cristologia: e soltanto allora le comprenderanno nel loro significato vero. La cristologia, l'occuparsi dell'evento del Cristo, non è una cosa marginale o specialistica, una delle tante che fanno parte della scienza dello spirito: ne è il cuore, per tutti. E io non conosco quasi nessuna conferenza di Rudolf Steiner, fra le seimila che ha tenuto, dove in un modo o in un altro non ci sia un riferimento all'evento del Cristo come chiave di lettura per tutto ciò che esiste.

Al momento del Battesimo nel Giordano il Cristo si è congiunto con Gesù di Nazareth: passando per la porta stretta, per la cruna dell'ago della corporeità umana che è il punto più angusto dell'evoluzione — quello dove l'Io raggiunge la sua concentrazione massima — si è poi comunicato, dopo tre anni, all'intero essere terrestre, ha fatto della Terra stessa il suo corpo. E quei tre anni sono carichi di misteri e unici nella storia umana: perché sono il solo tempo di tutta l'evoluzione terrestre durante il quale l'Essere solare ha abitato la casa di un corpo fisico umano.

Un infinito dolore sigilla a fuoco il fulcro dell'evoluzione: Gesù sperimenta l'abisso dell'umanità, la necessità assoluta della sua redenzione, e il livello di questa pena è già per le nostre menti inconcepibile; va moltiplicata all'infinito l'immane sofferenza del Cristo stesso che da Essere solare cosmico si costringe nello spazio limitatissimo di una corporeità umana, per esprimersi soltanto a misura d'uomo e dire e compiere sulla Terra unicamente ciò che è possibile all'umano. Perché tutto questo dolore? E' una domanda importante perché viviamo in tempi dove la cultura rifiuta profondamente la sofferenza: di qui l'insoddisfazione dell'uomo oggi. Che bella parola ha creato il linguaggio! L'uomo d'oggi è insoddisfatto perché respinge la sofferenza, non la vuole, e in questo suo tratto ravvisiamo povertà spirituale. Non c'è povertà spirituale più grande dell'incapacità di soffrire: è un ottundimento che impedisce di cogliere l'esistenza nelle sue dimensioni più profonde. Di fronte a un essere insensibile il Cristo stesso è inerme, non può nulla. La voragine di povertà che l'insensibilità scava, non consente di vivere per tutto ciò che è grande nel cammino dell'umanità.

Il dolore non è mai oggettivo: possiamo considerare due esseri umani che abbiano esteriormente la stessa misura di eventi difficili e tragici, e potremo vedere che l'uno li percorre del tutto insensibilmente e non soffre nulla, e l'altro è in grande travaglio. E inoltre, anche una vita che appare del tutto liscia può venire

attraversata soffrendo profondamente per tutto ciò che di drammatico avviene nell'umanità. La capacità di sofferenza è la misura della maturità di ogni persona umana: e eventi per i quali è possibile destare in noi il dolore, sulla Terra ce ne sono all'infinito. Ma chi di noi li accoglie in sé? Rudolf Steiner ci ricorda che ogni essere umano può essere tanto saggio solo per quanto ha sofferto. Le parole, il valore stesso di una persona hanno il peso della sua capacità di dolore, perché dalla sofferenza vengono generate le forze di conoscenza. Non si può penetrare nella natura vera dei misteri dell'universo e della vita senza aver sofferto. E nella stessa misura si diventa capaci di amore e di gioia. E' una triade che parte dalla sofferenza, che genera saggezza, che genera amore e gioia. Ecco perché era necessario che l'essere umano che ci ha rappresentati tutti, e nel cui cuore si sono racchiusi i misteri e i tesori dei nostri cammini, fosse anche l'essere umano che più di ogni altro, in modi che non riusciamo neppure a immaginare, portasse in sé il dolore di una umanità caduta, che anelava a ritornare verso le altezze originarie.

Tre anni è durato il processo lento di incarnazione, di «inumanazione» del Cristo in Gesù di Nazareth. L'essere divino diventava a poco a poco sempre più uomo. Questa indicazione di Steiner è una chiave di lettura dei vangeli: perché se abbiamo in tre anni il lento processo di adattamento di una entità divina al modo di vivere umano, ciò significa che all'inizio, durante il primo anno, c'era ancora una esuberanza, un traboccare delle forze cosmiche del Cristo che un po' alla volta si comprimevano e si riducevano a dimensione umana. Verso la fine, quale risultato di questo cammino interiore del Verbo dentro a Gesù di Nazareth, si esprimeva una debolezza estrema, uno sfinimento del corpo fisico nell'orto del Getzemani. E addirittura, dice Steiner, il Cristo viveva la paura umana di fronte alla morte e l'incapacità di dare delle risposte a Pilato e al sommo sacerdote che gli chiedevano la sua identità. Paolo parla di uno «svuotarsi» di sé da parte del Cristo.

Fanno rabbrivire questi due termini estremi del divenire del Cristo dentro a Gesù di Nazareth: l'infinita potenza cosmica scende sulla Terra e nel dolore arriva all'impotenza assoluta della nostra debolezza umana, beve fino in fondo il calice amaro della umanità che ha perso tutto. Nell'ultima cena, prima dell'agonia suprema del Getzemani dove il corpo ormai fragile suda sangue e minaccia di cedere prima ancora di arrivare al compimento sul Golgota, nell'ultima cena il Cristo prende il pane e il vino — rappresentanti della corporeità ed etericità terrestri — e dice: «D'ora in poi sulla Terra ogni pane è il mio corpo, ogni vino è il mio sangue». Queste parole, dice Steiner, sono parole di consacrazione reale, sono l'inizio del defluire della divinità cristica dentro alla corporeità della Terra stessa. A partire dall'ultima cena, il Cristo comincia a separarsi da Gesù di Nazareth, che da quell'ora resta sempre più solo nella sua umanità e viene gradualmente abbandonato. L'iniziazione cristica della Terra, come quella di Lazzaro, si compie in tre giorni, dal giovedì santo alla domenica di resurrezione.

Lo scindersi della divinità dall'umanità di Gesù, che all'inizio della inumanazione del Cristo si erano andate unendo sempre di più, viene poi espressa sulla croce nella duplice esclamazione che ci tramandano i vangeli di Matteo e di Marco: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27, 46) e l'altra: «Dio mio, Dio mio, quanto mi hai esaltato» (Mr 15, 34)⁵. Matteo esprime la realtà fisica, l'esperienza di Gesù, e Marco esprime l'esperienza divina del Cristo: Gesù resta indietro, viene abbandonato dal Cristo e come ogni essere umano nel momento della morte esclama: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»; il Cristo si libera dalla porta stretta, esce dalla corporeità e dice: «Dio mio, Dio mio, quanto mi hai esaltato!», dove l'esaltazione è l'inizio dell'intronizzazione del Cristo nella corporeità della Terra, per divenirne l'aura splendente e spirituale.

Nel corso dei secoli si è persa sempre di più la capacità di cogliere il mistero eucaristico nella sua realtà e si è cominciato a chiedersi: cosa significa «Questo è il mio corpo, questo è il mio sangue»? Si è entrati nell'ottica che il Cristo intendesse parlare in termini simbolici: il pane «significa» il mio corpo, è un segno che rimanda al mio corpo, il vino «significa» il mio sangue. Lutero ebbe ancora un sentore della realtà assoluta che esprimono queste parole, quando nella famosa discussione con Melantone batté il pugno sul tavolo e disse: «Sta scritto: questo è il mio corpo, questo è il mio sangue, e così resta scritto»; ma poi anche nella tradizione protestante è prevalsa l'altra interpretazione. In altre parole l'umanità non sa più che la Terra è il corpo reale del Cristo. Egli ha con la Terra lo stesso rapporto che ciascuno di noi ha con la sua corporeità: e quando noi indichiamo la porzione di materia nella quale abitiamo e che compenetriamo col nostro spirito, diciamo: «Questo è il mio corpo» e non: «Questo significa il mio corpo». La Terra non

⁵ Entrambi i vangeli citano il testo ebraico trasponendolo in lettere greche. In ebraico basta cambiare due sole lettere per passare da «abbandonato» a «esaltato». Nei manoscritti c'è un continuo oscillare tra l'una e l'altra versione: abbandonato (azabtani) e esaltato (sabachtani). Rudolf Steiner descrive che le parole «Dio mio, Dio mio, quanto mi hai esaltato» rappresentano la formula tecnica dell'iniziazione, nella quale l'iniziando s'innalza (si esalta) nei mondi spirituali. Ritornando dentro al corpo fisico dopo i tre giorni pronunciava queste parole.

«significa» il corpo di Cristo: la Terra è il corpo di Cristo. Che noi ce ne rendiamo conto o no, quando mangiamo il pane ci nutriamo realmente e sostanzialmente del corpo del Cristo, e la spiritualità sua entra dentro di noi. E quando entra in noi e il nostro spirito cosciente è contro lo spirito suo, allora entra dentro a nostra condanna; dice S. Paolo: «Mangiamo del suo corpo a nostra condanna». Perché le forze terrestri, nella loro natura, ci comunicano forze cristiche, e noi, magari, non soltanto non ci occupiamo del Cristo, ma forse agiamo anche contro di Lui nei nostri pensieri, nei nostri sentimenti e nelle nostre azioni.

La vita del Cristo nei suoi tre anni sulla Terra è sempre stata suddivisa nelle due dimensioni della Parola e delle Opere: ciò che Lui ha detto e ciò che Lui ha fatto.

La *Parola*, l'insegnamento del Cristo è a sua volta duplice: un tipo di insegnamento è per la folla, un altro, ben diverso, è per i discepoli. I vangeli insistono sul fatto che il Cristo alle folle parlava in *parabole*, con un linguaggio di immagini; soltanto ai discepoli *spiegava in concetti* queste parabole, a loro comunicava il significato. Che cos'è una parabola? E' una storia perfetta di ciò che avviene sempre e ovunque. Se una fiaba è costruita in modo che si possa dire che in qualche luogo o tempo della Terra essa non è reale, allora non è una vera fiaba: in questo senso parabole, fiabe e leggende sono storie perfette. Se qualcuno avesse chiesto al Cristo: «Chi era quell'uomo che scendeva da Gerusalemme verso Gerico, che è incappato nei ladroni, che è stato picchiato violentemente ed è rimasto lì mezzo morto? Chi era quel levita che è passato senza curarsi di lui? Chi era quel samaritano che andava a cavallo, l'ha visto, si è mosso a compassione, è sceso e si è prodigato per lui? E quando e dove è successo questo fatto?», il Cristo avrebbe risposto: «Io raccontavo di te e di tutti e di quello che succede sempre e dappertutto». Cominciamo a capire le parabole quando comprendiamo che noi tutti ne siamo i personaggi: perché i personaggi corrispondono a dimensioni che l'essere umano porta dentro di sé. Per tanti versi ciascuno di noi è sempre colui che ignora la sorte del suo vicino; per tanti versi è sempre colui che si ferma ad aiutare; per altri ancora è colui che incappa nei ladroni e resta lì mezzo morto. Mezzi morti, poi, siamo tutti perché abbiamo percorso la strada fino alla metà dell'evoluzione che ci ha portato alla coscienza di morte: e il Grande Samaritano è il Cristo. Il piccolo samaritano è ciascuno di noi nella misura in cui partecipa all'amore del Cristo, che dà le forze per affrontare la seconda metà dell'evoluzione terrestre, verso la vita.

Se è vero che le parabole sono storie perfette di tutti e di sempre, ciò significa che le immagini che contengono hanno una forza intrinseca, immanente, che opera dentro a ogni essere umano e lo trasforma. La conoscenza concettuale, che ci piaccia o no, è l'unica forma di consapevolezza che siamo in grado di costruire da soli: quando, nello stadio infantile, questa manca nell'essere umano, l'evoluzione aiuta con immagini che, per loro stessa natura, ci fanno crescere. Prendiamo l'esempio della parabola di tutte le parabole: il seminatore.

Il seminatore è colui che narra tutte le parabole, colui che semina la parola di Dio. La spiegazione di questa parabola, data ai discepoli, è paradigmatica per ogni spiegazione, perché abbiamo qui, in nuce, il mistero dell'insegnamento del Cristo. La parola del Cristo mirava e mira sempre a suscitare dentro di noi la forza dell'Io, ad aiutarci verso l'autonomia e la libertà. Allora la parabola del seminatore dice che l'essenziale della parola non è la parola stessa, ma è il tipo di terreno su cui cade: l'essere umano che ascolta ha ben più importanza nell'evoluzione che non la parola che viene seminata. «Ecco, il seminatore uscì a seminare. E mentre seminava una parte del seme cadde sulla strada e vennero gli uccelli e la divorarono. Un'altra parte cadde in luogo sassoso, dove non c'era molta terra; subito germogliò perché il terreno non era profondo. Ma, spuntato il sole, restò bruciata e non avendo radici si seccò. Un'altra parte cadde sulle spine e le spine crebbero e la soffocarono. Un'altra parte cadde sulla terra buona e dette frutto, dove il cento, dove il sessanta, dove il trenta. Chi ha orecchi intenda» (Mt 13). Ci sono quattro tipi di terreni e sono essi a decidere della sorte della parola. Non è il seminatore, non è il Cristo a determinare ciò che la sua parola opera in noi, siamo noi che ascoltiamo. Queste sono le grandiose immagini oggettive dell'evoluzione.

Un essere umano nel quale il corpo fisico è l'elemento decisivo e dominante è la «strada», il sostrato materiale più duro e più refrattario: lì la parola non ha nessuna possibilità di portare frutto.

Un secondo essere umano nel quale il corpo eterico, quindi le funzioni vitali, sono preponderanti, accoglie in superficie la parola, ma non la può fondare e proteggere.

Un terzo essere umano nel quale è preminente l'astralità, soffocherà la parola con le spine della passione.

Il terreno buono, l'unico terreno buono, è quello dissodato e reso fertile dall'incipienza dell'Io: là il seme cade e comincia a portare frutti di individualità interiore. Il trenta (trentatré) per cento sono i pensieri, il sessanta (sessantasei) per cento sono i pensieri più i sentimenti, e il cento per cento sono i pensieri, i sentimenti e gli atti volitivi, tutti e tre insieme.

Se queste immagini operano nella folla che le accoglie e generano, pur nell'incoscienza, un sentore

della decisività del terreno, quale sarà il livello dei discepoli? Ai discepoli viene spiegato come si diventa seminatori: ecco il passaggio. Ogni essere umano passa nella sua evoluzione dal ricevere la parola, al seminare la parola. La differenza fondamentale tra le folle, che sono il terreno sul quale il Cristo semina, e i discepoli ai quali il Cristo confida il mistero del seminatore, è il salto evolutivo dove tutti noi siamo chiamati a diventare da creature, creatori. Ci sono profondissime conferenze di Steiner in cui viene descritta l'evoluzione proprio in questa prospettiva: ogni essere inizia la sua evoluzione come creatura che accoglie, e la porta a compimento come creatore che dà, che crea mondi nuovi.

L'altro grande aspetto della presenza del Cristo durante i tre anni, sono le sue *Opere*, i cosiddetti miracoli, le cosiddette guarigioni. Anche qui si apre un mondo sconfinato. Le opere del Cristo dentro all'essere umano vanno interpretate tutte in chiave di affrancamento, di liberazione dell'io umano: non però una liberazione vicaria, che compia Lui al posto nostro, ma un aiuto affinché in noi si potenzi la forza dell'io, affinché noi stessi ci poniamo in grado di operare la nostra salute interiore che dall'io ricomponesse sempre l'armonia del corpo astrale, rinfranca la vitalità del corpo eterico e ritrova la saldezza del corpo fisico. C'è una frase misteriosa dei vangeli che ritorna sempre là dove nella interpretazione tradizionale sembrerebbe che il Cristo abbia compiuto un miracolo: «La tua fede ti ha salvato». Questa espressione del Cristo è una necessaria chiave di lettura dei vangeli proprio perché fino ad oggi si sono interpretate le sue Opere come qualcosa che Egli «fa» all'essere umano, e non si è sufficientemente tenuto conto di ciò che Egli richiede all'uomo stesso come partecipazione attiva per rendere operante la sua presenza. «Ἡ πίστις σου σέσωχέν σε»: la fede tua ti ha salvato. Il significato della cosiddetta «fede» nel Nuovo Testamento, è un mistero a sé stante, perché anche qui ci troviamo di fronte a una realtà che nel corso della tradizione ha assunto un contenuto quasi opposto. Dalla parola πίστις deriva tutto ciò che ha a che fare con i piedi, con la fondatezza di un essere che è saldo, tetragono ai colpi di sventura, piantato sulla sua forza (cfr in tedesco Felsen = roccia; fest = saldo, sicuro, solido). Questa è l'esperienza di πίστις nel Nuovo Testamento: nei secoli è divenuta una realtà così vacillante e incerta che proprio ciò che si crede per fede è il contrario di ciò che si sa per comprovata e solida scienza. Si è opposta la vaghezza, l'opinabilità della fede alla oggettività della scienza! La πίστις esprime invece nel Nuovo Testamento l'autonomia interiore a tutti i livelli della persona umana. Σέσωχεν viene da σώζω (salvo) da cui deriva σωτήρ (salvatore): ciò che è da salvaguardare è la pienezza dell'essere umano, e chi la salva è la saldezza interiore della libertà che si fonda sul pensare autonomo, sulla presenza a se stessi, sull'indipendenza e la consapevolezza degli impulsi volitivi. Dove questa saldezza non c'è, là sparisce l'uomo. Così l'essere umano sta, si salva, o cade.

«La tua fede ti ha salvato»: il Cristo pronuncia queste parole nei contesti più vari, per esempio in relazione al cosiddetto miracolo dei dieci lebbrosi (Lc 17,11). Il Cristo dice loro di andare a presentarsi ai sacerdoti e, per strada, guariscono tutti. Soltanto uno, un samaritano (uno straniero), torna indietro a ringraziare e a lodare il Cristo: e a quest'uno Egli dice: «La tua fede ti ha salvato». Gli altri sono stati guariti, ma non «salvati»: sono ancora dipendenti da un aiuto che deve venire incontro dal di fuori, perché il loro io non è in grado di originare per forza propria la sanità totale. E non ritornano perché non hanno capito l'impulso al quale si sono avvicinati. Soltanto uno ha compreso l'evento nel suo processo di pensiero ed è tornato per propria volontà a ringraziare l'io Sono: ha intuito che la forza che cominciava a sprigionarsi dentro di lui non era una forza eteronoma, ma era, per eccellenza, la sua stessa, intima forza. Dei dieci guariti fisicamente, uno solo si è salvato come essere umano, come io umano.

Nei vangeli sono presenti quattro livelli di *guarigione*: guarigioni che si riferiscono maggiormente alla malattia che si esprime nel corpo fisico; guarigioni che sanano disfunzioni del corpo eterico; eventi di guarigione che hanno a che fare chiaramente con l'immondezza, con l'inquinamento del corpo astrale, dell'anima; infine la salvezza dell'io, che può indebolirsi soltanto per mancanza di autoscienza. I vangeli esprimono in modo tecnico preciso questi quattro livelli:

1) quando si tratta di malattie del corpo fisico, parlano sempre di ἀσθένεια: l'astenia, la debolezza. E' il latino *infirmitas*. Quando il corpo fisico è malato diventa in-fermo, non-fermo, poiché la sua caratteristica è proprio quella di mantenere forme stabili: quindi quando la forma non è più capace di restare quella che è, diventa inferma. Un fenomeno di infermità vera e propria in senso tecnico è il cosiddetto nervosismo del mondo d'oggi. Cosa significa essere nervosi? Significa dondolare da tutte le parti, avere tutti gli impulsi dentro di sé fuorché quello della fermezza: l'umanità, oggi, nella misura in cui è sempre sotto stress, sempre nervosa, è una umanità tecnicamente inferma, vive in questa infermità che ha bisogno dell'intervento curatore sempre nuovo e sempre a nostra disposizione dell'io Sono;

2) quando i vangeli si riferiscono a malattie del corpo eterico è usato il termine tecnico παράλυσις, paralisi. E' proprio il contrario del concetto di infermità. Ogni fenomeno di paralisi è originato dal corpo eterico che si scioglie, fuoriesce dall'organo fisico che dovrebbe compenetrare col movimento delle proprie

correnti vitali e gli si mette accanto, impedendogli di funzionare: παρά vuol dire «accanto» e λύω vuol dire «scioglio». Con questa precisione i vangeli parlano dei fenomeni che vivono in ciascuno di noi;

3) nel corpo astrale, nel mondo pluriforme dell'animità, abbiamo a che fare con i molteplici impulsi delle passioni: gioia, dolore, simpatia, antipatia, invidia... La malattia del corpo astrale è sempre una forma di impurità: è ἀκαθαρσία, acatarsia, mentre la καθαρισμός, catarsi, è la purificazione. Spesso nei vangeli si parla di demoni che posseggono l'essere umano nel suo corpo astrale e lo rendono impuro: correnti astrali ottenebrano talmente l'io umano che esso cade in balia di questi impulsi e non può più essere libero. Ogni cacciata dei demoni nei vangeli, va letta in chiave di purificazione del corpo astrale, dell'anima. Naturalmente sappiamo bene che i più oggi ritengono che sia ormai superata la superstizione dell'esistenza dei demoni. Steiner, al contrario, diceva che l'essere umano moderno, proprio in senso tecnico, è un posseduto al livello massimo. Perché fra tutti gli impulsi della sua anima, pochissimi sono quelli generati e gestiti da lui stesso: viene posseduto da una mentalità, da uno spirito di popolo, dalle brame incontrollate, viene posseduto da ciò che dicono la televisione, la radio, il giornale... gli elementi di «possessione» si sono moltiplicati enormemente nell'umanità. La differenza è che ai tempi di Cristo si sapeva di che cosa si trattava, mentre l'uomo d'oggi non lo sa più. «Come ti chiami?» — dice il Cristo al demone che possedeva l'indemoniato — «Il mio nome è Legione perché siamo in molti» (Lc 8,30). Ciò vale per ciascuno di noi, perché sono molte le dimensioni del nostro essere che non siamo noi stessi a compenetrare con l'impulso dell'io;

4) il decadimento riguarda l'io quando mancano le forze di autocoscienza: qui la salvezza è nella πίστις, la fermezza interiore che porta la salute totale dell'essere. Qui la malattia specifica è la «scarsa, debole fede», la mancanza di fede, la fede ancora non forte a sufficienza per «spostare le montagne». E dunque i tre livelli del corpo fisico, del corpo eterico e del corpo astrale si rivolgono sempre al quarto livello per trovare le forze di guarigione: solo l'io può purificare il corpo astrale (l'anima); solo l'io può riportare le correnti eteriche rivivificate dentro agli organi fisici; soltanto l'io può ridare fermezza, compiutezza unitaria organica al corpo fisico.

L'insegnamento del Cristo mira dunque a incoraggiare e favorire dentro a ogni essere umano l'impulso dell'io, l'impulso della libertà e autonomia interiore: da un lato è un gesto suo di rinuncia, perché il Cristo lascia fare a noi; ma d'altro lato è un intervento terapeutico perché ci mette a disposizione tutte le forze, tutte le possibilità conoscitive e volitive affinché noi, se lo vogliamo, ci plasmiamo sempre di più a sua immagine.

Un capitolo importante della scienza dello spirito di Rudolf Steiner viene rappresentato dalla descrizione degli «stadi preparatori» al mistero del Golgota. Le varie conferenze che vi si riferiscono sono raccolte nell'O.O. 152 (nei voll. 148 e 149 si trovano altri riferimenti a questi eventi). Si tratta di tre «immolazioni» cosmiche del Cristo da un lato, e del suo «portatore» dall'altro — il Cristoforo cosmico precursore del Gesù di Nazareth che sarà poi, all'occasione del quarto grande sacrificio, il Cristoforo terreno — che ebbero come scopo l'armonizzazione dei dodici sensi (e dei dodici arti del corpo umano eretto), dei sette processi vitali e delle tre forze animiche, quali condizioni necessarie per lo sviluppo dell'io cosciente e libero. Possiamo trarre paralleli tra il quadruplice operare terapeutico del Cristo ora menzionato e questi quattro grandi «sacrifici d'amore» del Cristo come «salvatore» — cioè risanatore a tutti i livelli — dell'umanità.

Il *primo grande sacrificio* avvenne verso la metà dell'epoca lemurica, quando noi ci accingemmo ad entrare col nostro io dentro alla materialità corporea: in questo primo impatto il rischio che l'evoluzione correva era che i dodici sensi e i dodici arti costitutivi dell'essere umano divenissero così egoistici da non permettere la percezione oggettiva. L'occhio, per esempio, aveva la tendenza a godere lui stesso la qualità morale intrinseca dei colori: viveva la sofferenza che quasi punge davanti al rosso, si sentiva come risucchiato nel blu che avvolge... Il Cristo intervenne a mettere armonia nei nostri dodici sensi, a togliere da essi l'egoismo di autogodimento e fece sì che diventassero così oggettivi e trasparenti da essere strumento silenzioso per la percezione umana. E noi, infatti, vediamo senza percepire l'occhio, udiamo senza notare la presenza dell'orecchio, e così via. Accenno soltanto a questi misteri che, naturalmente, vanno approfonditi nel tessuto vivente della scienza dello spirito.

Il *secondo grande sacrificio* accompagna la seconda grande tappa evolutiva dell'umanità: nella prima metà dell'epoca atlantica il rischio dell'evoluzione riguardò i sette organi vitali dentro di noi e i sette processi vitali⁶ che, come i dodici sensi, tendevano a manifestarsi in forma egoistica. L'«anima candida»,

⁶ Respirazione, calore interno, nutrizione, secrezione, conservazione, crescita, riproduzione. Le conferenze in cui Rudolf Steiner tratta di questo settenario si trovano, tra l'altro, nei voll. 170, 208, 137 e 45.

quella sostanzialità umana restata nell'innocenza primigenia e che si sarebbe in futuro incarnata nel Gesù di Luca, andò allora incontro al Cristo col grido dell'umanità che sentiva questo disordine degli organi vitali: il Cristo poté così far discendere fiumi di grazia su di noi e mise ordine nei nostri organi vitali. Perciò, oggi, non li notiamo: compiono il loro lavoro vitale senza che noi siamo presenti in essi con la nostra coscienza. In questo mistero è racchiuso ciò che il Vecchio Testamento esprime nell'Albero della Vita, che fu sottratto all'arbitrio umano. Fu dato all'uomo l'Albero della Conoscenza del bene e del male e fu ritenuto nel paradiso terrestre, custodito dalla spada fiammeggiante del Cherubino, l'Albero della Vita. Quando la nostra coscienza entra nel mistero dell'Albero della Vita, noi ci accorgiamo di essere malati, perché percepiamo l'organo: diciamo, infatti, che ci fa male. Nell'Albero della Vita devono vigere e operare esseri superiori, e non tocca a noi decidere direttamente e coscientemente ciò che là avviene. E per fortuna! Perché se dovesse dipendere da noi, dal nostro agire cosciente, tutta la digestione, per esempio, non basterebbe una vita intera ad imparare come questo processo debba compiersi. Quindi possiamo essere grati che tutto avvenga senza la nostra presenza cosciente.

Il *terzo grande sacrificio* avvenne poi verso la fine dell'epoca atlantica: a questa terza grande soglia dell'evoluzione la trinità animica, cioè le forze del pensiero, del sentimento e della volontà, minacciavano di caotizzarsi a un punto tale da militare le une contro le altre. Nell'evoluzione non avviene nulla automaticamente, è tutto un dono di *grazia*: ciò che noi diamo per scontato è stato appunto «scontato» da qualcuno che è intervenuto per fare di ciò che riceviamo senza nostro diretto contributo, il fondamento della nostra evoluzione. Non è da dare per scontato che i nostri occhi e i nostri organi vitali funzionino in modo non egoistico; non è da dare per scontato che troviamo in noi le forze perché il nostro pensiero non vada in direzione opposta al sentimento e la volontà non sia in contraddizione. Tutto questo è stato azione di grazia e di infinito amore. Segno della maturazione spirituale di una persona è proprio la capacità di vedere nelle cose che si danno per ovvie le realtà più grandi e «sconcertanti» dell'esistenza. Quando noi riusciamo ad armonizzare il nostro pensiero, il nostro sentimento e la nostra volontà, quando riusciamo veramente a compiere ciò che ci innamora nel cuore e ci convince nella mente, tutto questo è dovuto al terzo sacrificio del Cristo per l'umanità. In tutte le mitologie, in modo particolare nella greca, invalsero echi profondi di questo evento: Steiner ricorda in particolare il mito greco di Apollo che a Delfi mette ordine nelle forze animiche della Pizia. Sul tripode (la triplicità delle forze dell'anima) si innalzavano, esalando dalle viscere della terra come una serpe immonda, i fumi pestilenziali del Pitone (anche in latino puteo = puzzo) che dava oracoli caotici e distorti: l'anima umana era nel caos. Apollo, signore dell'armonia e della musica, dell'accordo triade e della non dissonanza, trasforma questo disordine antiumano da espressione del Pitone a linguaggio della Pizia: la Pizia, ispirata e compenetrata dall'elemento cristico solare di concordia delle forze dell'anima, è in grado, ora, di pronunciare oracoli saggi, non più devianti e contraddittori.

Qual è ora il *quarto grande sacrificio* del Cristo? E' avvenuto nell'epoca postatlantica, nel quarto periodo di cultura (greco-romano): è il mistero del Golgota che noi crediamo di conoscere, ma che cominciamo appena ora a comprendere con gli strumenti della scienza dello spirito. Come il primo sacrificio mise ordine nei dodici fondamentali del corpo fisico, il secondo nel settenario del corpo eterico, il terzo nella trinità del corpo astrale, il mistero del Golgota pose le basi per l'ordine del rapporto dell'Io con se stesso, nella sua duplice realtà di io inferiore e di Io superiore. E' il mistero della trasformazione in ciascuno di noi dell'io inferiore, rappresentato nella sua somma totale da Gesù, da parte del Cristo, Io superiore divino. «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» — «Dio mio, Dio mio, quanto mi hai esaltato!».

Dove sono indicati nei vangeli i quattro grandi sacrifici del Cristo? E' chiaro che se la scienza dello spirito ci dice che queste sono state le quattro grandi soglie dell'evoluzione terrestre e umana, le dobbiamo ritrovare nei vangeli.

In questa chiave siamo in grado di scorgere nella *prima moltiplicazione dei pani* il riassunto, la ripetizione paradigmatica del primo sacrificio del Cristo: «Tutti mangiarono e furono sazi e rimasero dodici ceste piene» (Mt 14,20). Ma non si tratta di dodici ceste di rimasugli! Sono dodici ceste di pani celesti che «permangono» dentro all'essere umano! I vangeli non parlano di resti, di avanzi, ma delle forze cosmiche dello zodiaco che sono talmente immanenti e permanenti dentro all'essere umano che sempre, in ogni momento, ci ricostituiscono la dodecuplicità dei sensi da un lato e degli arti costitutivi dall'altro. Secondo l'evoluzione cosmica così va letta la prima moltiplicazione dei pani, dove i pani sono quelle dodici forze zodiacali formanti l'essere umano che sempre, in ogni momento, dal cielo ci compenetrano e sono il nutrimento sostanziale che ci fa essere.

Nella cosiddetta *seconda moltiplicazione dei pani* «permangono» sette ceste, e lì viene rammemorato sulla Terra il secondo sacrificio cosmico del Cristo che intride di forza cosmica dell'Io il settenario degli organi vitali, cioè la nostra etericità, che è il secondo fondamento dell'esistenza.

Troviamo poi nei vangeli la terza grande soglia dell'evoluzione nella *trasfigurazione sul monte* che esprime in un modo potente la trinità degli impulsi dell'anima. Pensiamo alla bellissima «Trasfigurazione» di Raffaello: riluce la trinità spirituale del Cristo accanto a Mosè ed Elia, si riflette, quale trinità animica dell'essere umano, in Giovanni, Giacomo e Pietro, e infine si triplica ai piedi del monte dove gli altri nove apostoli sono alle prese con un bambino compenetrato di impulsi lunari. Σεληνιάζεται, dice il vangelo — Mt 17, 15 (nelle traduzioni troviamo l'aggettivo «epilettico»). In questa scena del vangelo trasfusa nei colori dell'artista vediamo contemporaneamente il rifulgere solare del Cristo in alto, e il pallido, drammatico riflesso delle forze lunari che dilanano il bambino, in basso: egli muove le braccia come fosse strappato in due direzioni opposte, senza un centro che le armonizzi. Nell'immagine di questo bambino vive in modo realissimo e artisticamente perfetto l'essere umano che dalle forze lunari invoca la forza solare. Allorché il Cristo giunge ai piedi del monte, il bambino viene sanato: allora i nove apostoli si domandano: «Perché noi non siamo stati capaci di guarire questo bambino?». «Per la vostra poca fede» risponde il Cristo: perché in voi non era presente la forza dell'Io che rifulgeva in alto, sul monte. La stessa forza che già nel periodo atlantico evitò all'umanità intera d'essere compenetrata dalle forze caotiche dell'anima dismembrata.

Infine, il quarto grande stadio dell'operare del Cristo nell'umanità, lo abbiamo nel *mistero stesso del Golgota*.

Ritroviamo allora, nei vangeli, il Cristo che riconferma sulla Terra i suoi grandi sacrifici compiuti nel cosmo per l'umanità: essi divengono le pietre miliari del suo stesso cammino e del suo operare sulla Terra. Ed è molto triste vedere come tutt'ora l'esegesi tenda, per esempio, a leggere la seconda moltiplicazione dei pani come una ripetizione della prima, senza la minima capacità di scorgere nel testo originale stesso, che parla un linguaggio precisissimo, la natura totalmente diversa dei due fatti. Non c'è neanche un elemento uguale, ma quando mancano le chiavi di lettura, tutto si confonde e si travisa.

DOMANDA: Qual è la differenza tra la comunione che, mi pare di capire, avviene ogni volta che si mangia e la comunione sacramentale? Se è vero che quando noi normalmente ci nutriamo assumiamo già la corporeità del Cristo, a che serve la comunione sacramentale?

ARCHIATI: Si tratta anche qui di cose che si possono comprendere rettamente solo nella *prospettiva evolutiva*. Questa prospettiva è la più fondamentale di tutte nella scienza dello spirito di Rudolf Steiner. Essa ci dice che nessuna cosa e nessuna verità sono assolute: il vero, il bello e il buono sono relativi al tempo. Ciò che è vero per un'epoca, non lo è più per la successiva, ciò che è buono per un tempo non lo è più per un altro.

Anche il Cristo e il cristianesimo vanno compresi in questa ottica. Il Cristo inaugura — e accompagnerà — tutta la seconda metà dell'evoluzione. Però ciò che vale per la fase *mediana* — i primi millenni del cristianesimo — non vale allo stesso modo per la parte compiuta e *finale* dell'evoluzione dell'uomo e della Terra. Le condizioni e le possibilità evolutive sono di volta in volta diverse e nuove.

Il culto cristiano è stato istituito dal Cristo stesso, accompagnato dalle parole: «Fate questo in memoria di me». Queste parole contengono infiniti significati. Nei duemila anni trascorsi se ne è compreso quasi solo il senso di ricordo-memoria rivolto al passato: facendo questo vi ricorderete di ciò che io, nel passato storico, ho compiuto. Nella scienza dello spirito sorge la consapevolezza di un'altra dimensione di queste stesse parole: fate questo al fine di non dimenticare *l'Io* («in memoria di me»). Celebrare il culto cristiano vuol dire allora ricordarsi, cioè non perdere mai di vista il fatto che il senso dell'evoluzione sta proprio nel coltivare la forza dell'Io, la forza dell'autonomia interiore dell'individuo in chiave sia pensante sia volente.

Inteso in questo modo il sacramento non sostituisce affatto il cammino interiore individuale, ma ne richiama proprio la necessità, cioè ci fa ricordare della sua imprescindibilità.

Nella misura in cui l'individuo vivrà *per forza propria* ogni cosa e ogni evento come un sacramento cristico reale di transustanziazione e di comunione, nella misura in cui non sarà più in grado di «dimenticare» la consacrazioneistica dell'Io e della Terra perché la vive e la compie in ogni gesto e in ogni incontro, nella stessa misura si renderà superfluo il monito rammemorativo del culto tradizionale. Questo infatti porta un duplice carattere intrinseco di aiuto esteriore sostitutivo e provvisorio. Ciò anzitutto per la mediazione esterna del sacerdote che celebra: l'intermediario è necessario quando ogni singolo non è ancora in grado di essere lui direttamente il sacerdote che celebra. In secondo luogo c'è la mediazione delle «speci» materiali del pane e del vino, che stanno a rappresentare — come secondo sostitutivo — tutte le cose. Cristo stesso ha dato all'umanità questa forma provvisoria ma necessaria del culto cristiano: ciò vuol dire che il Cristo ha compiuto la decisione d'amore di essere presente con il suo spirito in un modo del tutto specifico — che si chiama appunto «sacramentale» — là dove il culto cristiano viene celebrato nello spirito da Lui indicato. Ha deciso di essere presente *realmente* nel pane e nel vino consacrati dal ricordo e dalla ravvivata memoria della sua morte e resurrezione, avvenute per consentire a ogni io umano di morire all'inerzia passiva e di risorgere all'autonomia spirituale creatrice. Proprio perché il culto cristiano ha avuto e avrà ancora per tanti uomini una funzione necessaria, Rudolf Steiner lo ha risanato nella forma, consona ai nostri tempi, che si trova nella «Comunità dei Cristiani».

Quando Rudolf Steiner parla del culto cristiano sottolinea sempre la *tolleranza!* Colui che partecipa al culto tradizionale esercita tolleranza cristiana verso colui che cerca un rapporto col Cristo più diretto e individuale. Il cultore della scienza dello spirito esercita tolleranza — non commiserazione — nei confronti dell'altro, conscio del fatto che spesso ci si ritiene più autonomi di quanto di fatto si sia. Questa tolleranza, che sgorga dalla consapevolezza dell'evoluzione e della legittimità dello stadio evolutivo attuale di ognuno come suo punto di partenza, si trova descritta per esempio nell'O.O. 131 (conferenza del 13 ottobre 1911) e nell'O.O. 155 (conferenze del 15 e 16 luglio 1914).

DOMANDA: Nelle conferenze su «Il vangelo di Giovanni in rapporto con gli altri tre e specialmente col vangelo di Luca» O.O. 112, Steiner parla di un potenziarsi di segno in segno (7 segni) della capacità del Cristo di investire aree sempre più vaste e profonde dell'essere umano, durante i tre anni della vita terrena. Nel quinto vangelo sembra che ci venga detto l'opposto: il Cristo all'inizio esprime un'esuberanza di essere divino e cosmico che fa fatica a comprimersi nell'essere di Gesù e quindi i miracoli sono più spettacolari e poi sempre più modesti. Quindi abbiamo la visuale di un decrescere della forza del Cristo, mentre nelle altre

conferenze di un aumentare. Come si conciliano queste due prospettive di Steiner?

ARCHIATI: Si conciliano in un modo molto semplice: c'è da un lato un decrescere dell'esprimersi del Cristo al modo divino e dall'altro un aumentare del suo esprimersi al modo umano, attraverso il Gesù di Nazareth. La prospettiva del modo umano è specifica del vangelo di Giovanni: è il vangelo incarnatorio per eccellenza, perché coglie il mistero del Verbo che fin dall'inizio ha deciso di inserirsi nella realtà umana, inabitandola, e descrive il potenziamento dell'efficacia umana del Verbo. Gli altri vangeli, soprattutto quello di Matteo, esprimono di più la prospettiva opposta, quella che Steiner enuncia nel quinto vangelo: il Cristo, in quanto essere divino, all'inizio manifesta inevitabilmente l'esuberare della sua gloria e della sua potenza, e soltanto un po' alla volta impara cosa vuol dire essere uomo e gradualmente riesce a ridursi, a confinarsi secondo l'umano. In questo modo si conciliano, senza alcuna forzatura, tutte e due le prospettive.

DOMANDA: Chi muore sulla croce? Gesù o Cristo?

ARCHIATI: Si tratta di un processo graduale e di una realtà molto complessa: durante l'ultima cena il Cristo inizia a lasciare il Gesù di Nazareth, ma non definitivamente, perché altrimenti non sarebbe più il Cristo ad esperire la morte. D'altra parte questa morte non sarebbe possibile se il Cristo fosse ancora del tutto identificato con Gesù, perché un essere divino non può morire. Ci troviamo di fronte a grandi misteri, che si comprendono un po' alla volta nella misura in cui non cerchiamo di definirli, ma li concepiamo nella loro processualità, straordinariamente articolata. Il rapporto tra Gesù e Cristo è un rapporto come quello tra «patire» e «compatire». Le forze di compassione del Cristo sono così perfette nell'amore, che Egli si sa immedesimare in tutto ciò che l'essere umano di Gesù vive e sperimenta. In questo modo il Cristo diviene solidale con tutto ciò che è umano — soprattutto l'umano più radicale, che è la paura della morte («perché mi hai abbandonato?»). Anche a livello umano noi sappiamo che è possibile che soffra di più il com-paziente che il paziente: tutto dipende dalla forza dell'amore.

DOMANDA: Gli gnostici partivano proprio da questa difficoltà: il Cristo non può morire.

ARCHIATI: Sì, lo abbiamo già detto. In particolare, i docetisti (da *δοκέῖν* = sembrare) erano coloro che dicevano: la morte del Cristo in croce è apparente, perché un essere divino non può morire. Ecco la difficoltà di capire come sia possibile (e domani approfondiremo questo quesito) il processo graduale di «riduzione» di un essere divino a essere umano. E' chiaro che non può avvenire in un momento: per tre anni il Cristo, in un continuo e sempre rinnovato sforzo decisionale, lavora a spogliarsi delle sue forze divine. Sono decisioni di amore, di incarnazione. La scienza dello spirito ci dà gli strumenti per superare la concezione miracolistica del farsi uomo da parte di Dio, come se fosse una cosa da nulla. Come fa Dio a farsi uomo? Capiamo le parole che stiamo dicendo? Siamo coscienti che c'è a tutta prima una incommensurabilità assoluta fra un essere divino e un essere umano? Quali passi concreti, quali decisioni di infinito amore vanno operate per passare da una realtà divina a una realtà umana? L'antroposofia è una scienza concreta perché entra nel vivo delle realtà umane e cosmiche e non fa grandi e approssimative astrazioni.

Ancora: come è possibile che un essere divino entri e si esprima nella corporeità umana di un bambino appena nato, che non può parlare, non può pensare, non può decidere in proprio? Steiner ci indica, allora, come sia stata necessaria tutta l'evoluzione umana per preparare e rendere compatibile col Verbo la corporeità del Gesù di Nazareth: ed è chiaro che anche questo essere umano, somma dell'umanità, poteva raggiungere la sua perfezione massima soltanto dopo aver ripetuto, nell'infanzia, nell'adolescenza, nella giovinezza e nella maturità, tutta l'evoluzione umana. E a quei tempi erano necessari trenta anni per compiere questo percorso. Allora e soltanto allora si sono attuate le condizioni massime per l'incarnazione del Cristo. All'età di trenta anni Gesù di Nazareth era un essere umano che in se stesso aveva riassunto e ripetuto tutta l'evoluzione per portarla fino al punto più perfetto: era un essere umano pensante, senziente e volente in proprio. La religione tradizionale non fa alcuna distinzione fra la nascita del Bambino Gesù e l'incarnazione del Cristo al Battesimo nel Giordano, perché ha perso i contenuti reali degli eventi e ne porge una visione astratta.

DOMANDA: Vorrei che si approfondisse concretamente il concetto di fede, di *πίστις*, intesa come saldezza interiore.

ARCHIATI: Tutto quello che stiamo dicendo contribuisce a dire in che modo ritroviamo sempre di più in noi

la saldezza interiore e l'autonomia di un essere che si fonda su se stesso. La vera fede consiste nella capacità propria di pensiero e nella capacità propria di volontà. Ecco le due colonne della realtà cristica nell'uomo. Non ci sono altre strade: finché deleghiamo il pensare e acquisiamo i risultati del pensare altrui, finché permettiamo che ci si dica cosa dobbiamo fare, non siamo interiormente autonomi. Ecco perché la scienza dello spirito non vende pensieri fatti, da imparare a memoria, da accogliere con comoda acquiescenza, ma è una continua provocazione a pensare col nostro stesso pensiero. Se lo vogliamo. In questo senso è l'elemento cristico più profondo dei tempi moderni perché ci induce ad attivare dentro di noi la sorgente cristallina che sgorga dal di dentro, come dice il vangelo di Giovanni (7,38): «Dall'intimo di chi "crede" in me scaturiranno fiumi d'acqua viva», un'acqua che è la forza più immanente al nostro essere, che ci rende capaci di conoscere noi stessi in quanto esseri pensanti, e di volere noi stessi in quanto esseri amanti. Colui che fa ciò che vuole è libero; colui che fa ciò che deve non è libero, perché non lo vuole. Colui che fa ciò che sa è libero, colui che fa ciò che non sa non è libero.