

STORIA DEL CRISTIANESIMO «CRISTICO»

Finora ho caratterizzato alcuni aspetti del cristianesimo tradizionale, che mostrano come questo cristianesimo dovette innanzitutto condurre l'umanità sempre più profondamente nel materialismo. Questo aspetto dei due millenni trascorsi rappresenta però soltanto un lato della storia del cristianesimo. Nella scienza dello spirito di Rudolf Steiner ancor più importante è cosa accade e cosa viene preparato durante questa fase petrina. La realtà più importante che qui viene presa in considerazione è l'entità del Cristo stesso, il Risorto, e il modo in cui egli ha accompagnato l'umanità in questi duemila anni.

Attraverso il suo operare sovrasensibile poté sorgere accanto a quello ufficiale un cristianesimo esoterico, presente dapprima come corrente culturale nascosta. E quando non rimaneva nascosta, quando voleva incidere sulla cultura con i suoi movimenti «eretici», veniva repressa dalla chiesa ufficiale.

Oltre all'operare del Cristo e al cristianesimo esoterico, in questa storia «positiva» del cristianesimo c'è ancora un terzo grande fattore. Si tratta della Scolastica medioevale che raggiunge il suo apice nella filosofia di Tommaso d'Aquino.

Vedremo in quale modo questo fenomeno del cristianesimo essoterico sia al contempo «esoterico» nel senso più profondo.

L'insegnamento del Risorto

Tra le cose più belle che Rudolf Steiner ha donato all'umanità vi è quanto da lui comunicato sull'«insegnamento del Risorto», che questi impartì ai suoi discepoli e iniziati più intimi. Solo dopo la sua esperienza della morte il Cristo stesso poté riferire ai suoi discepoli cosa ne aveva potuto esperire e apprendere. Il volume 211 dell'opera omnia è dedicato a questo mistero. Citiamo qui le parole con le quali Steiner cerca solennemente, seppur balbettando, di riportare nel linguaggio odierno quanto fu a suo tempo espresso dal Cristo:

«Il corpo umano si è a poco a poco talmente raddensato, le forze di morte si sono in esso talmente rinvigorite, che l'uomo può ora formare il suo intelletto e la sua libertà; ciò però lo si può fare unicamente in una vita che passi chiaramente attraverso l'esperienza della morte, in cui la morte formi una cesura evidente, in cui durante la coscienza di veglia non sia concesso guardare l'eterno-animico. Nella vostra anima potete però accogliere una certa saggezza: la saggezza che durante il mistero del Golgota in me si è compiuto qualcosa — così parlava il Maestro divino, il Cristo ai suoi discepoli iniziati — di cui voi stessi potrete compenetrarvi solo se sarete in grado di comprendere che il Cristo è disceso da sfere extraterrene fino agli uomini terreni, solo se potrete innalzarvi all'idea che vi è sulla terra qualcosa che non può venir contemplato con mezzi terreni, ma solo con mezzi superiori a quelli; se potrete contemplare il mistero del Golgota quale evento degli dèi inserito nella vita terrena, se potrete contemplare che un Dio è passato attraverso il mistero del Golgota. Mediante tutto quel che si compie sulla terra voi potete conseguire una saggezza terrena. Ma questa a nulla vi servirebbe per comprendere la morte vissuta umanamente, vi potrebbe servire solo se voi, allo stesso modo degli antichi, foste in grado di non interessarvi alla morte in modo forte. Ma poiché ve ne dovrete interessare, allora dovrete accogliere nel vostro intelletto una forza che è maggiore di tutte le forze intellettive terrene, che è così forte da poter dire: con il mistero del Golgota è avvenuto qualcosa che ha infranto tutte le leggi della natura terrena. Se nella vostra fede voi potete accogliere soltanto quelle che sono leggi terrestri di natura, allora certamente voi potete vedere la morte, ma non comprenderla nella sua importanza per la vita umana. Se però potete pervenire alla comprensione del fatto che la terra ha ricevuto il suo significato soltanto perché a metà della sua evoluzione con l'evento del Golgota è avvenuto qualcosa di divino, che non può

venir compreso con strumenti di giudizio terreni, allora voi preparate una forza di saggezza particolare (e la forza di saggezza equivale alla forza di fede), una particolare forza di pistis-sofia, di saggezza di fede. È una vigorosa forza dell'anima quella che ci fa dire: io credo, io so grazie alla fede quello che mai posso sapere e credere per mezzo di strumenti terreni. È una forza maggiore, che attribuirmi soltanto di sapere ciò che può venir compreso con mezzi terreni. Chi nella sua saggezza sa soltanto comprendere quanto può venir constatato mediante strumenti terreni è un uomo debole, anche se disponesse di tutte le scienze terrene. Un'attività interiore ben maggiore deve sviluppare colui che voglia riconoscere che nel terrestre vive una realtà sovraterrestre»²¹.

Il Risorto non ha istruito gli uomini soltanto a quel tempo. Egli parla sempre e ovunque in modo sovrasensibile, poiché è il Logos, il Verbo, la Parola cosmica che sempre parla. La questione è piuttosto quando e dove ci sono uomini in grado di percepire la sua voce spirituale. Grazie alla propria esperienza della morte, il Cristo capì perché l'uomo ha una così forte paura di fronte ad essa.

L'uomo è così debitore alla propria corporeità da temere di non poter esperire più nulla quando se ne spoglia. Nel periodo di cultura greco-latino l'uomo si era già unito in modo talmente sostanziale con la materia, che Achille di fronte ad Ulisse sintetizzò l'intera condizione dell'umanità nella frase che Rudolf Steiner non si stancò mai di ripetere: «meglio un mendicante sulla terra che un re nel regno delle ombre!». (Odissea, 11° Canto).

Dopo la morte, senza la corporeità, la coscienza dell'essere umano era allora diventata effettivamente ombratile. L'uomo aveva sempre più perso la chiaroveggenza atavica, sempre meno poteva esperire realmente lo spirituale ed era divenuto spiritualmente del tutto «povero» sulla terra. Il Cristo conferma questa povertà, come evolutivamente necessaria, poiché costituisce la premessa in virtù della quale ogni singolo essere umano può ora *cercare* lo spirituale, qualora nell'afferrare la propria libertà si fa mendicante dello spirito.

Così nella prima delle «beatitudini» si può leggere testualmente in greco (Mt. 5,3): «Beati i mendicanti dello spirito» (**Mac̄r̄ioi of̄ptwcō tū pneūmati**: Makarioi hoi ptochoi to pneumatī). Ciò che conta non è tanto la povertà, quanto il mendicare che essa rende possibile. Tre sono le condizioni dell'esser mendicante: che non si abbia nulla, che lo si sappia e che si voglia superare questo stato di cose. In questa triplice condizione noi abbiamo il senso totale dell'evoluzione umana: perdere tutto quanto era dato unicamente dalla grazia divina; diventare coscienti della propria povertà spirituale; diventare, come Parsifal, uno che pone domande, un cercatore libero ed individuale. Questo elemento ternario — separazione, svolta, ritorno — struttura per esempio la parabola del «figliol prodigo» (Lc. 15,11-32), del cosiddetto figlio «perduto» (in realtà «ritrovato»).

Poiché ogni uomo per amore della libertà poté diventare un mendicante dello spirito, poiché non volle più essere un re nel regno del sovrasensibile — senza corpo —, ma essere piuttosto un mendicante sulla terra, il Re del regno spirituale abbandonò la sua dimora solare per essere sulla terra d'esempio agli uomini nella libera ed individuale mendicità dello spirito:

«...Così nel quarto periodo di cultura postatlantica si sperimentò come vi fosse una forma di religione consona a quel tempo, nella quale viveva l'impulso che poteva dare agli uomini la sensazione che in questo mondo fisico si svolge qualcosa che in realtà è una faccenda divina, e che è la confutazione di ciò che i greci avevano creduto fino ad allora: meglio essere un mendicante sulla terra che un re nel regno delle ombre. Poiché ora i greci conobbero colui che come Re era disceso dal regno degli Dèi e che, da mendicante, aveva vissuto il suo destino sulla terra tra gli uomini. Questa fu la risposta all'autoesperienza che era presente nel quarto periodo di cultura postatlantica»²².

L'«economia spirituale»

Così come il Risorto col suo possente insegnamento soprasensibile ha inaugurato il suo incessante operare nell'umanità, così il portatore del Cristo, Gesù di Nazareth, ha lasciato in eredità all'umanità la triplice corporeità che aveva portato incontro al Cristo. Vi è una legge spirituale che Rudolf Steiner chiama la legge dell'«economia spirituale». Il divenir coscienti di questa legge evolutiva ci permette di gettare un sguardo profondo nella storia spirituale, reale del cristianesimo. Rudolf Steiner sintetizza così l'essenziale di questa economia spirituale:

«Assume un'importanza del tutto particolare quanto da noi ora espresso a proposito del fatto che, mediante la discesa di un Avatar, le parti costitutive di colui che è il portatore umano di una simile entità si moltiplicano e vengono trasmesse ad altri, appaiono cioè riproduzioni dell'immagine archetipica; tutto ciò assume un'importanza del tutto particolare con l'apparire del Cristo sulla terra. Per il fatto che l'entità-Avatar del Cristo albergò nel corpo di Gesù di Nazareth venne data la possibilità di una innumerevole moltiplicazione sia del corpo eterico di Gesù di Nazareth, sia del corpo astrale e perfino dell'Io, inteso come un impulso che è stato inserito nel corpo astrale, allorché il Cristo compenetrò il triplice involucro di Gesù di Nazareth»²³.

Fino al tempo di Agostino nel cristianesimo ha operato la moltiplicazione delle forze sovrasensibili del corpo *fisico* di Gesù di Nazareth. In questi primi secoli, al centro delle considerazioni sta quindi l'evento fisico, storico, del Golgota.

L'accento viene posto sulle testimonianze oculari, su coloro che avevano visto e udito. Ancora nel secondo secolo ci si richiama a maestri i cui maestri avevano avuto come maestri dei discepoli diretti degli apostoli, dai quali poterono sentire ancora raccontati ricordi sul timbro della voce e sulla figura fisica del Signore.

Dopo questo primo periodo e fino circa al dodicesimo secolo, nei portatori del cristianesimo venne incorporata una copia del *corpo eterico* di Gesù di Nazareth. Soltanto così, secondo Rudolf Steiner, possiamo veramente comprendere un fenomeno come quello del romanzo epico «Heliand». Il poeta rivela una conoscenza diretta dell'evento del Golgota, come se avesse avuto una specie di rivelazione simile a quella avuta da Paolo. Dal punto di vista occulto le cose si comprendono qualora si sappia che questo poeta portava in sé una copia del corpo eterico di Gesù di Nazareth.

Nel periodo successivo, fino al quindicesimo secolo, nei precipui portatori di cultura del cristianesimo venne incorporato il *corpo astrale* di Gesù. Un Francesco d'Assisi lo si può comprendere solo qualora si sappia che in lui albergavano le forze *dell'anima senziente* di Gesù di Nazareth. Lo stesso vale per Elisabetta di Turingia. La corrente culturale della Scolastica, di cui si parlerà più avanti, viene intesa come un operare esoterico dell'entità del Cristo, se si sa che nei suoi esponenti più prestigiosi albergava una copia dell'anima *razionale* di Gesù di Nazareth.

Quando più tardi si presentarono personalità che recavano in sé una copia *dell'anima cosciente* di Gesù, sorse la Mistica medioevale. Dal sedicesimo secolo in poi diventa decisivo *l'Io* di Gesù di Nazareth.

Questa egoità si è fin ora mostrata da prima dal lato egoistico-materiale. Noi viviamo ora in un tempo in cui l'Io deve venir reso «organo ricettivo del Cristo»:

«È una cultura dell'egoità quella che è presente fin dal sedicesimo secolo. Che cosa deve ora penetrare in questo Io? L'evoluzione cristiana ha compiuto uno sviluppo nel corpo fisico esteriore, nel corpo eterico, nel corpo astrale, fino a pervenire all'Io. Ora essa deve accogliere in questo Io i misteri e gli arcani del cristianesimo stesso. Ora deve esser possibile fare dell'Io un organo ricettivo del Cristo, dopo un periodo in cui attraverso il cristianesimo l'Io ha imparato a pensare rivolgendo i pensieri al mondo esteriore. Ora questo Io deve trovare di nuovo la saggezza, che è la saggezza primigenia del grande Avatar, del Cristo stesso. E in che modo ciò deve accadere? Deve accadere mediante l'approfondimento scientifico spirituale del cristianesimo... Per l'Io dei nuovi

tempi, divenuto libero, il Cristo e il cristianesimo devono assurgere, per così dire, a punto prospettico centrale nella considerazione del mondo.

Vedete quindi come il cristianesimo si è un po' per volta preparato per ciò che dovrà diventare... dopo che questo Io ha imparato a rivolgere il pensare e lo sguardo al mondo oggettivo è ora anche maturo per vedere in questo mondo oggettivo, in tutte le manifestazioni, ciò che nei fatti spirituali è intimamente connesso all'entità centrale, all'entità del Cristo: contemplare il Cristo nelle forme più varie come il fondamento di tutto.

Con ciò ci troviamo proprio al punto di partenza della comprensione e della conoscenza scientifico-spirituale del cristianesimo, e noi riconosciamo quale compito, quale missione è assegnata a questo movimento per la conoscenza dello spirito. Qui riconosciamo al contempo la realtà di questa missione. Così come il singolo uomo ha un corpo fisico, un corpo eterico, un corpo astrale e un Io, e a poco a poco assurge ad altezze sempre maggiori, così avviene anche per il divenire storico del cristianesimo. Si potrebbe dire: anche il cristianesimo ha un corpo fisico, un corpo eterico, un corpo astrale e un Io, un Io che può perfino rinnegare la propria origine primigenia come accade nel nostro tempo, così come può in genere diventare egoista, ma tuttavia un Io che al contempo può accogliere in sé la vera entità del Cristo e innalzarsi a gradini dell'esistenza sempre più elevati»²³.

Il cristianesimo esoterico

Così come la vera essenza del cristianesimo è il Cristo stesso, così l'aspetto successivo che possiamo afferrare come sostanzialmente cristico è il suo diretto operare nell'umanità. Così come vi è una storia dell'operare diretto dell'entità del Cristo, vi è pure una storia reale del cristianesimo esoterico. Ho già accennato che inizialmente il cristianesimo esoterico poteva essere soltanto una corrente nascosta, per dare la possibilità al cristianesimo petrino di accompagnare l'umanità nella fase più profonda del materialismo.

È compito della scienza dello spirito far conoscere maggiormente queste correnti culturalmente meno conosciute. In questo contesto posso accennare solo brevemente ad alcuni fenomeni.

Paolo stesso ha dato l'incarico a Dionigi l'Areopagita di fondare ad Atene una scuola esoterica con contenuto cristico. Solo nel sesto secolo i contenuti di questa scuola, che da prima erano tramandati oralmente, vennero trascritti. Sorsero così gli scritti del cosiddetto Pseudo-Dionigi.

«Questo esoterismo cristiano è stato in ogni tempo coltivato accanto all'insegnamento cristiano esteriore, essoterico. Ho già spesso accennato che Paolo, il grande apostolo del cristianesimo, si valse della sua poderosa, ardente oratoria per insegnare il cristianesimo ai popoli, ma al tempo stesso fondò una scuola esoterica, a capo della quale fu Dionisio l'Areopagita, menzionato negli atti degli apostoli (17,34). In quella scuola esoterica cristiana di Atene fondata direttamente da Paolo venne insegnata la più pura scienza dello spirito»²⁴.

Un altro fenomeno importante del cristianesimo esoterico sono le scuole iniziatiche dei misteri d'Ibernia. Contemporaneamente all'evento del Golgota questi iniziati poterono esperire in modo sovrasensibile come stava avvenendo la redenzione dell'umanità. Essi furono coloro che portarono alle popolazioni germaniche un cristianesimo diverso da quello che più tardi sarebbe venuto da Roma.

«Laggiù in Palestina avveniva il mistero del Golgota, a Gerusalemme si svolgevano quegli eventi che sarebbero poi stati raccontati nei vangeli, riferiti dalla tradizione e dalla storia.

Ma senza che da qualche bocca umana trapelasse una notizia e senza alcun altro collegamento esteriore, nei misteri di Ibernia si apprese, per via chiaroveggente e nel momento

stesso in cui ciò accadeva tragicamente, che in Palestina si compiva realmente il mistero del Golgota. Nelle sedi dei misteri di Ibernia si manifestò contemporaneamente l'immagine simbolica. In quelle sedi il mistero del Golgota non lo si apprese per tradizione, bensì per via spirituale. E mentre in Palestina l'evento più grandioso e maestoso si compiva nella sua realtà fisica esteriore, nei misteri di Ibernia si erano compiute le azioni cultiche grazie alle quali un'immagine vivente del mistero del Golgota si manifestò nella luce astrale»²⁵.

Nel tempo in cui a Roma l'affermazione fondamentale del Cristo: «il mio regno non è di questo mondo» veniva invertita, abbiamo al nord un cristianesimo spirituale che viene ulteriormente coltivato mediante la corrente del Graal, per confluire poi verso la fine del Medioevo nel rosicrucianesimo.

Rudolf Steiner così si esprime nella conferenza del 31 Dicembre 1923²⁶:

«...il mondo dei misteri andò sempre più scomparendo dal mondo fisico. Le sedi esteriori che costituivano i luoghi d'incontro tra gli Dèi e gli uomini perdettero sempre più la loro importanza: nel XIII e XIV secolo dopo Cristo l'avevano quasi del tutto perduta. Infatti chi voleva trovare la via, per esempio, al Santo Graal doveva essere in grado di percorrere vie spirituali. Nei tempi antichi prima dell'incendio di Efeso si percorrevano vie fisiche; nel medioevo si dovettero percorrere vie spirituali.

In particolare però si dovevano percorrere vie spirituali se, a partire dal XIII, XIV, ma soprattutto dal XV secolo, si aspirava a conseguire un vero insegnamento rosicruciano. I templi dei rosacroce erano infatti estremamente nascosti per l'esperienza fisica esteriore.

Molti autentici rosacroce li frequentavano, ma nessun occhio umano fisico poteva trovare quei templi. Poteva darsi però che dei discepoli giungessero a quei vecchi rosacroce, che si trovavano qua o là come eremiti del sapere e del santo operare umano: li potevano trovare coloro che erano in grado di apprendere il linguaggio divino da uno sguardo mite e luminoso. Con ciò non sto dicendo nulla di improprio.

Non voglio enunciare alcuna immagine, ma una ben precisa realtà, che nell'epoca alla quale sto accennando era veramente una realtà alquanto importante. S'incontrava il maestro rosacroce solo dopo aver conseguito la capacità per poter percepire il linguaggio del cielo in un mite e luminoso sguardo fisico. Allora, proprio nel XIV, XV secolo, nell'Europa centrale s'incontravano negli ambienti e nei rapporti umani più modesti queste personalità singolari, che nel loro intimo erano ripiene di Dio e connesse ai templi spirituali realmente esistenti, il cui accesso era però tanto arduo quanto quello al Santo Graal, che ci viene narrato dalla nota leggenda».

La scienza dello spirito di Rudolf Steiner si collega esotericamente proprio a queste correnti e rappresenta in un senso profondissimo un risorgimento del cristianesimo esoterico.

Un aspetto importante connesso a questo cristianesimo, che da prima non poté divenire culturalmente determinante, è il sorgere di leggende e saghe. Le leggende possono contenere in immagini le verità più profonde, anche storiche, ma in una forma che lascia liberi.

Vi è così una leggenda di Barlaam e Josafat, attribuita a Giovanni Damasceno, che narra come l'indiano Josafat, vale a dire il Bodhisattva quale successore del Buddha, venga convertito al cristianesimo dal cristiano Barlaam. Questo racconto è da prendersi del tutto seriamente: esso vuol dire che la corrente del buddhismo sfocia in modo realmente spirituale nel cristianesimo. Un'altra saga che era conosciuta e amata in tutta l'Europa è la saga dell'ebreo errante (Assuero o Asvero), sulla quale ritornerò più avanti.

La giustificazione del cristianesimo tradizionale nel suo aspetto positivo si mostra in modo del tutto particolare nella fioritura della Scolastica nel medioevo. In ripetute occasioni Rudolf Steiner ha sottolineato che mai, né prima né dopo, è stata sviluppata nell'umanità un'arte del pensiero così eminente e precisa. Il valore della filosofia di Tommaso d'Aquino sta molto più nella metodica e nella scrupolosità del pensare che non nei contenuti, peraltro già di per sé notevoli. Questi scolastici vivevano in tutto e per tutto dentro l'elemento del pensare.

Fu per Rudolf Steiner una profonda esigenza quella di esporre una volta, in un breve ciclo di conferenze, l'essenziale della filosofia di Tommaso d'Aquino.

Queste conferenze si trovano nel volume 74 dell'opera omnia²⁷. (Io stesso appartengo all'ultima generazione che ha ancora studiato a fondo, prima del Concilio, la filosofia di Tommaso d'Aquino. Le lezioni erano ancora in lingua latina. Questa corrente si chiamava Neo-Tomismo. L'edificio in cui vivevamo si chiamava «scolasticato», e noi venivamo chiamati «scolastici». Dopo il Concilio molte cose cambiarono, e Tommaso d'Aquino cessò di svolgere questo ruolo centrale).

Questi pensatori del medioevo hanno vissuto una dimensione del peccato originale tutt'altra da quella usuale morale-moralizzante. Essi hanno maggiormente sperimentato ed afferrato il peccato originale come una faccenda della ragione e dell'intelletto e non come una faccenda morale. Era per loro del tutto evidente che sia il bene che il male presupponevano consapevolezza, e che il «peccato originale» primigenio ha soltanto creato le condizioni per poter raccogliere i frutti dall'albero della conoscenza. Ciò che essi esperivano come intellettualità caduta era l'incapacità del pensare umano di penetrare i misteri più profondi del mondo spirituale e della divinità.

Il pensare umano può per forza propria — così essi si dicevano — arrivare solo fino a un certo punto. Ciò che sta oltre tale limite deve venire comunicato all'uomo per mezzo della rivelazione divina, e l'uomo lo deve accogliere per fede. Per ciò che riguarda la divinità stessa, la ragione umana può ancora al massimo «dimostrare» per esempio la sua esistenza; ma che questa divinità consista di una Trinità, che di questa Trinità il Figlio si sia incarnato per redimere l'umanità, che mediante la transustanziazione il pane diventi corpo di Cristo... tutto questo il pensare umano non lo può riconoscere per forza propria.

Per questi pensatori il «peccato originale intellettuale» consiste nel fatto che lo spirito umano si è «separato» dalla diretta e sostanziale esperienza dello spirituale. Così anche la questione della redenzione venne posta da loro più dal lato della conoscenza che non da quello della morale, poiché se il pensare umano nulla può per il fatto che vive in questa separazione dallo spirituale, allora ciò non si può neppure indicare come peccato in senso morale.

Se nell'umanità era sempre presente l'anelito di redenzione, per gli scolastici esso divenne un anelito di redenzione *del pensare*. Se mai l'uomo è passibile di redenzione, allora come prima cosa deve venir redento il pensare umano.

Questi pensieri, che in questa forma risultano propriamente solo dalla scienza dello spirito, gli scolastici di allora non li potevano intendere in tal modo. Essi vennero vissuti molto più come quesito nelle profondità dell'animo. A questa domanda vissuta e sofferta intimamente, sebbene non del tutto coscientemente, Rudolf Steiner accenna con vigore. Tommaso e Alberto sentivano per esempio in modo tragico il fatto che alcuni pensatori erano perfino giunti ad affermare che l'intelletto umano è diventato talmente peccaminoso che per forza propria può giungere a «verità» che contraddicono direttamente le verità rivelate e che sono quindi errori reali.

Questo è quanto Tommaso e Alberto non volevano in alcun modo accettare. La loro fiducia nel pensare umano, la loro instancabile cura della ragione, portava con sé una tale considerazione per la forza dello spirito umano da far sentir loro insopportabile e addirittura come una bestemmia questa affermazione. Abbiamo qui la famosa controversia della «doppia verità». Rudolf Steiner a tal proposito dice:

«Questo problema cova, per così dire, nei sostrati dell'anima fino ai tempi di Alberto e Tommaso. In essi vive la domanda: non abbiamo noi accolto il peccato originale anche nel nostro pensare, e in quella che noi consideriamo la nostra ragione?»

Non è proprio perché la ragione ha rinnegato la spiritualità, che ci fa credere contenuti diversi dalla vera verità? Se accogliamo nella nostra ragione il Cristo, se accogliamo nella nostra ragione qualcosa che quindi la trasformi, che la sviluppi ulteriormente, allora soltanto essa si porrà in armonia con la verità che costituisce il contenuto della fede. La peccaminosità della ragione stava in un certo senso alla base del fatto che i pensatori del periodo antecedente a quello di Alberto e Tommaso parlassero di due verità.

Essi vollero prendere sul serio la dottrina del peccato originale e la dottrina della redenzione mediante il Cristo. Per far questo non avevano ancora né la forza di pensiero né la logica sufficienti, ma essi volevano procedere con serietà. Si posero quindi il quesito: come redime il Cristo in noi la verità della ragione, che contraddice la verità rivelata spiritualmente? Come possiamo diventare cristiani fin nel più intimo del nostro spirito?»²⁸.

Questa lotta per la redenzione del pensare umano era al contempo la lotta per l'individualità umana e la sua immortalità. Gli aristotelici arabi, specialmente Averroè, avevano affermato che vi è soltanto un intelletto universale. Una goccia di questa ragione cosmica si separa all'atto della nascita e si unisce alla corporeità. Alla morte questa viene di nuovo riassorbita in questo elemento unitario ed è del tutto improprio parlare di immortalità individuale. Gli scolastici hanno interpretato Aristotele in tutt'altro modo. Dalla prospettiva cristiana conseguiva la necessità di comprendere l'essere umano come *individualità* spirituale. L'individuale sostanzialità dell'Io è la premessa necessaria per la capacità di intendere e di volere in senso morale.

Qui vediamo quanto decisivo sia stato l'operare dell'impulso del Cristo nell'umanità. Per essere spiritualmente individuali dopo la morte, lo si deve essere anche durante la vita. La congiunzione con la corporeità ha lo scopo di far sorgere essenzialmente l'individualità attraverso un processo di coscientizzazione dell'Io. Detto con le parole della scienza dello spirito: il congiungimento con l'apparato riflettente della corporeità fa sorgere la *coscienza* dell'Io e con ciò la piena validità dell'autoesperienza quale esperienza dell'Io, che può poi persistere anche in un mondo puramente spirituale senza la corporeità.

Un Io non ancora cosciente di sé non è ancora del tutto individuale e sostanziale (vedasi l'inizio del IX capitolo della «Filosofia della libertà» di Rudolf Steiner).

Sia nella questione della redenzione del pensare che in quella dell'immortalità individuale mancava agli scolastici la prospettiva decisiva, poiché la coscienza umana allora non era ancora in grado di apprezzare questa prospettiva in tutta la sua portata.

Si tratta della prospettiva già accennata *dell'evoluzione*. Già il fatto che non si sapeva più delle ripetute vite terrene indusse a considerare l'essere umano in senso più statico che dinamico. Così questi pensatori hanno pure considerato sia l'intelletto che l'immortalità più nel loro stato esistente che non dal punto di vista del dinamismo dell'evoluzione.

Solo mediante la scienza dello spirito diventa possibile prendere coscienza del fatto che i millenni dell'evoluzione hanno la loro ragion d'essere unicamente per permettere di *conseguire* liberamente la redenzione del pensare e di *conquistare* l'immortalità individuale. La risposta della scienza dello spirito alla sofferta questione della redenzione del pensare che ha accompagnato gli scolastici fin oltre la morte è semplice e sconvolgente allo stesso tempo: il pensare umano è *passibile di redenzione*, è cioè *passibile di ulteriore evoluzione*. Poiché il senso dell'evoluzione e l'essere dell'uomo consistono nell'esperienza della libertà, e poiché il pensare costituisce a sua volta l'essere della libertà, l'uomo non può aspettarsi di poter venir redento o liberato soltanto dalla grazia. L'unica vera redenzione che può esserci per l'essere umano è la potenzialità della libertà; essa però non può essere nulla più che una capacità, poiché la sua attualizzazione è il compito dell'uomo stesso. In ciò consiste la libertà.

Il compito del pensare non sta tanto nel formare immagini della realtà esteriore, quanto

piuttosto nel rendere possibile all'uomo stesso la propria umanazione, quale essere della libertà. Così come la natura del frumento non consiste nel suo valore nutritivo, bensì nelle forze vitali che fanno germogliare una nuova piantina, analogamente la natura del pensare non consiste nel rapporto con la realtà esteriore, bensì in ciò che l'uomo stesso diviene attraverso il pensare.

«E come quello che noi mangiamo, in verità, non ha alcun ruolo nella spiegazione della crescita della pianta, così anche la questione del valore conoscitivo di ciò che vive in noi come impulso evolutivo non può essere di base per una gnoseologia; deve bensì esser chiaro che quanto nella vita esteriore chiamiamo conoscenza è un effetto collaterale di quanto operato dall'elemento ideale nella nostra entità umana. Giungiamo così alla realtà di ciò che è ideale. Esso opera in noi. Il falso nominalismo, il kantismo, è sorto solamente perché la problematica della conoscenza è stata posta come se la problematica concernente la natura del frumento venisse posta prendendo le mosse dalla chimica degli alimenti.

Si può quindi dire: solo se si comprende ciò che il tomismo può significare per il nostro tempo, quel che il tomismo può rappresentare per la nostra epoca attuale, e come esso scaturisca proprio da quel che nel medioevo ne fa il suo elemento più significativo, solo così lo si vede sbocciare nella sua forma consona al ventesimo secolo nella scienza dello spirito, e allora esso è nuovamente presente come scienza dello spirito»²⁹.

Per il fatto che l'individualità *sorge* sostanzialmente per mezzo dell'esercizio della libertà e della creatività nel pensare, *sorge* al contempo la sostanzialità dell'individualità spirituale dell'essere umano in campo etico. Nel momento in cui il pensare stesso diventa atto morale della libertà e massima responsabilità morale, l'individuo esperisce, nell'agire, la forza del pensare come fantasia morale e intuizione morale. *Sorge* ciò che Rudolf Steiner nella seconda parte della «Filosofia della libertà» chiama *individualismo etico*, il che non significa che l'uomo è a priori un'individualità libera nell'agire, bensì che può *divenirlo* sempre più essenzialmente.

Il mistero della transustanziazione di cui si è detto poc'anzi si evidenzia in tutta la sua profondità soltanto in questo contesto. La redenzione del pensare è al contempo la cristificazione del pensare. Il Cristo rende possibile la trasformazione, la transustanziazione *del* e *nel* pensare. Per ogni uomo è possibile esperire lo spirituale nel pensare come qualcosa di più sostanziale del percepibile sensibile. Essere sostanziale significa essere veramente attivo, realmente causante.

Nella non libertà, l'uomo esperisce la causazione della materia: essa è per lui così sostanziale da causare nel suo spirito quasi tutto, così che egli è quasi soltanto effetto. Mediante la transustanziazione del proprio essere grazie al pensare attivo-vivente, il *pensare* stesso consegue ora la sostanzialità e l'essenzialità più reale che possa esserci, e tutte le altre cose diventano, grazie al pensare, sostanziali e reali.

Nel pensare morto, passivo, l'uomo vive *prima* di Cristo, prima della transustanziazione, prima della libertà. Dentro al pensare vivente sia l'uomo che il mondo vengono transustanzianti. Qualora lo spirito venga esperito in modo sostanziale nel pensare, tutte le cose ricevono la loro sostanzialità spirituale.