

P. Ceslao Pera o. p.

## L'ESPERIENZA RELIGIOSA NEL BUDDISMO

Desidero che questo capitolo sia oggettivo e preciso come gli altri; più degli altri, anzi, perché si tratta di un personaggio che rimette in questione tutta la dottrina esposta nel secondo capitolo sul Magistero profetico e la stessa concezione della Storia religiosa dell'umanità, delineata nel primo capitolo, dove si tratta del Magistero divino e della sua funzione nella storia.

È quindi necessario essere molto oggettivi nella esposizione della vita, della dottrina, dell'opera del nobile «solitario dei Sakya» per averne la «giusta visione» e sapere se, sotto questo triplice aspetto, divenuto classico dopo gli studi dell'*Oldenberg* (1), si debba o no estendere l'ambito del Magistero divino, oltre Israele, per abbracciare, in un grande allacciamento, una delle più tipiche manifestazioni religiose della razza «arya» - indiana.

Né ciò ha solo interesse storico e culturale, ma coinvolge in modo diretto lo sviluppo religioso delle nazioni, rampollate dalla razza «arya» europea, le quali, col prevalere del senso etnico, potrebbero essere gettate, spinte da un antisemitismo radicale, in braccio alle formazioni religiose della razza stessa, dalla quale direttamente traggono la loro origine e con le quali quindi, è presumibile che si dia maggiore affinità e più soddisfacente conformità con le nostre profonde aspirazioni.

La questione è grave e per questo merita di essere esaminata molto accuratamente, con una diligenza scientifica che permetta un giudizio spassionato e sereno.

Tanto più che gli studi sul Buddhismo, in Italia, se non sono molti, sono sempre di attualità, anche prescindendo dal movimento teosofico, che si allaccia a una delle teorie fondamentali del Buddhismo.

Le opere del *Puini C.* (2), del *Pavolini P. E.* (3), del *Mariano* (4), del *Costa A.* (5), del *De Lorenzo G.* (6), del *Pischel R.* (7), del *Formichi C.* ecc. ecc. riflettono le più svariate mentalità e le più diverse esigenze spirituali: dalla esposizione semplice e culturale di questo fatto della storia religiosa indiana, alla più passionale valutazione del buddhismo, che «cristianizzato» viene anteposto al Cristianesimo, o «fraiteso» viene defenestrato, insieme a ogni religione positiva.

Nella Collezione «Apologie» edita dal Formiggini fu inserita anche l'*Apologia del Buddhismo* (8); in essa il Formichi espone, interpreta, difende il Buddhismo, sforzandosi di renderlo simpatico nei suoi principi fondamentali e cita, con particolare riguardo, un libro di *Paolo Dahlke* che egli non esita a chiamare «il moderno San Paolo del Buddhismo in Occidente» (9) e del quale offre al lettore la «sintesi» che egli si è fatta.

Come si può giudicare da questo modestissimo cenno bibliografico (10), anche da noi la questione del Buddhismo è una questione attuale e per questo, appunto, pare doveroso trattarne, affine di meglio capirne il senso profondo che interessa tutto il nostro modo di pensare e di agire e, in generale, la nostra stessa ragione di essere e di vivere.

Come abbiamo fatto per l'Islamismo, studieremo il Buddhismo nelle sue origini, nel suo contenuto, nel suo valore, considerandolo nella sua forma del tutto primitiva, perché da una parte, ci avverte molto saggiamente il Formichi «al pari di ogni altra religione, il Buddhismo è andato, nel corso dei secoli, frazionandosi in sette, trasformandosi e degenerando in modo da non essere più riconosciuto da quello delle sue pure origini» (11); e, dall'altra un celebre indianista *L. de La Vallée Poussin* ci fa notare che, nell'ulteriore sviluppo, il culto di Buddha «fece del Buddhismo - confraternita monastica - una chiesa nel senso proprio della parola e che sovrappone una agiografia che diventa teologia, a una filosofia che potremmo chiamare laica» (12).

La mia posizione è dunque pienamente giustificata, come quella che permette di cogliere l'origine e l'essenza del Buddhismo, nella sua forma più pura.

1. *L'origine dell'esperienza religiosa del Buddhismo nei suoi antecedenti etnici e nel personaggio che le ha dato il nome.*

2. - *Il contenuto dell'esperienza religiosa nel Buddhismo, come Legge morale e come Società ascetica*

3. - *Il valore dell'esperienza religiosa buddhista alla luce del Magistero divino e della Filosofia perenne.*

1) *L'origine dell'esperienza religiosa del Buddhismo, nei suoi antecedenti etnici, e nel personaggio che le ha dato il nome.*

Prima che gli Arya penetrassero in quella regione che dalla catena dell'Himalaya si stende a modo di immenso triangolo nell'oceano, i Sumeri e i Dravidi vi si erano già sviluppati raggiungendo un alto grado di cultura.

«Ai confini del Belucistan, a Moinedat, e nei pressi di Bombay, a Karabla, in alcuni scavi si rinvennero suppellettili di gran pregio, indizio di una remotissima civiltà, giunta a un alto grado di perfezione; alcuni mattoni recavano strani caratteri che l'indagine scientifica scoprì identici, anche nella fonetica, ad altri mattoni trovati in Mesopotamia, nella Persia e nel Belucistan, quasi tracce della via percorsa da una vasta emigrazione di gente *da occidente a oriente*, con tutti i segni di una alta e identica civiltà di cinquanta secoli avanti Cristo e di pretto carattere protosumerico» (13).

Questa informazione ha grande interesse perché getta uno sprazzo di luce sulle emigrazioni primitive dei popoli e sulle radici della cultura aryo-indiana. Se infatti gli stessi Dravidi, al loro arrivo, ebbero a urtarsi con masse sumeriche già stabilite in quelle regioni, noi non possiamo segnalare i soli Dravidi come elemento influente sulla cultura aryo-indiana, ma dobbiamo inchiudervi anche i Sumeri, la cui letteratura a poco a poco svela i suoi segreti.

Solo che, ponendo la questione in questi termini, non dobbiamo dimenticare il dato della tradizione sumero-mesopotamica, conservataci da Beroso, secondo il quale in epoca lontanissima ci fu pure una emigrazione sumera da oriente a occidente. Infatti il dio «*Enki*» (Signore del paese) detto più tardi «*Ea*» (casa dell'acqua) «*Signore dell'abzu*» (Signore della sapienza) «era il prototipo del famoso mostro a forma di pesce che, secondo Beroso, aveva portato la civiltà nella Caldea; questo mostro, chiamato Oannes da Beroso, *era venuto dal Golfo Persico* ed è proprio sulle rive del Golfo Persico, che, primitivamente, era situata la città di Eridu», la città del dio Enki, «rimasta celebre sino alla fine dell'impero babilonese, perché ivi erano reclutati gli indovini e gli incantatori» (14).

Il movimento culturale dei tempi primitivi acquista, così, un'ampiezza molto vasta e allarga, in modo singolare gli orizzonti della nostra storia. Intorno al *centro originario* che la tradizione biblica, nel periodo post-diluviale, riserva a un ramo della razza Kushita (Gen.11, 9; 10, 8 e 10), si delineano i *centri primitivi* delle altre razze, con le loro molteplici irradiazioni emigratorie e culturali, che hanno lasciato, nella storia e nella vita, una impronta profonda.

Così noi ritroviamo nella tradizione aryo-indiana i lineamenti simbolici di *Ea-Enki-Oannes* nel dio *Vishnu*, il quale sotto la forma di pesce salva *Manu* - il Noè indiano - dal diluvio e tira la barca, dove egli si era rifugiato, «fin su la montagna del Kasmir» (15).

E certamente, uno studio parallelo sulle tradizioni e poesie religiose sumere e aryo-indiane getterebbe molta luce sulla presente questione.

Tutti questi elementi formano come una rete di fili che allacciano la cultura aryo-indiana alle culture precedenti e segnano insieme il punto preciso del movimento dal quale la mentalità indiana prende le mosse, per il suo ulteriore sviluppo che ci è noto soprattutto dai quattro *Veda* (16), dai *Brahama* che sono commentari teologici ai quattro Veda (17), e da altre opere, tra le quali mi paiono più importanti, per determinare l'origine dell'esperienza religiosa nel Buddhismo e i suoi presupposti fondamentali, i Libri della foresta (*aranyaka*); questi completano i *Brahmana*, ma ne accentuano lo spirito mistico ed esoterico, che poi condurrà fino al monismo panteistico di cui sono pervase le «*Upanishad* (sessioni segrete), che sono commentari filosofici, dove la tendenza monistica è portata al suo ultimo grado, oltre tutte le ideazioni del mito e le prescrizioni del rito» (18).

Attraverso questa documentazione poetica, liturgica, teologica, filosofica, si vede delinearsi lo sviluppo delle successive tendenze religiose della mentalità indiana, le quali, a vero dire, non segnano una determinata linea, ma, nella loro coesistenza hanno tra loro molteplici interferenze, per cui «sarebbe un grave errore considerare la storia dell'India come la storia di una lunga decadenza dalla purezza dei costumi e delle credenze vediche, all'idolatria dell'Induismo. Perché questa storia presenta o sembra presentare alcuni segni molto suggestivi di evoluzione progressiva. Sarebbe uno sbaglio ugualmente grave di cercarvi una dimostrazione della "legge" del progresso, perché le regressioni sono evidenti. Di fatto, si constata dei progressi e dei regressi, in piani differenti successivi o simultanei, spesso interdipendenti. E questa "evoluzione" attraversata da numerosi accidenti, sfocia in un sincretismo poco suscettivo, a quanto sembra, di progresso reale» (19).

*Tre elementi* mi sembrano degni di particolare attenzione nel Brahmanesimo, perché essi sono i presupposti immediati dai quali origina l'esperienza spirituale del dio «guerriero» Gotama: la *consuetudine* di passare gli ultimi anni della vita in una maggiore austerità e nella solitudine; la *teoria della trasmigrazione* delle anime (*Samsâra*); e la *legge del Karma* (atto).

Secondo le *Leggi di Manu* «quando un capo di famiglia vede la sua pelle divenuta rugosa, e i suoi capelli venuti bianchi, e vede i figli dei suoi figli, può allora ritirarsi in una foresta».

Quest'uso caratteristico della vita indiana, conosciuto e praticato già al tempo dei Veda, che parlano del *Muni* dai lunghi capelli (20), ha la sua origine in quella tendenza che hanno le anime di vita spirituale un po' profonda, a cercare nella solitudine, la pace e il riposo del loro cuore. Presso gli Indiani, tale amore della solitudine presenta due tipi di solitari: colui che si ritira nella foresta - conducendovi, se vuole, anche la propria moglie - e in una vita abbastanza austera, compie i suoi giorni, «pensando a Dio, all'anima, alla salute; e colui che si sottomette a una vita ancor più austera, rinunciando alla famiglia, nutrendosi di radici e di erbe, seguendo un regime rigidamente severo, per dare allo spirito la più alta interiorità di penetrazione e di energia (21).

Di tutto il complesso delle speculazioni mistico-panteiste sbocciate da questo movimento nella letteratura delle «Upanishad», e che formano qualche volta delle grandiose *Weltanschauung*, io segnalo due punti che, come ho detto, interessano direttamente l'origine della mentalità e dell'atteggiamento spirituale buddista: la teoria del *Samsâra* e la legge del *Karma*, che si trovano menzionate, per la prima volta, nelle *Upanishad* (22).

Alcuni testi possono darci un'idea della teoria e della legge che distinguono la mentalità spirituale indiana:

l'uomo «trascinato dalle onde delle apparenze, tuffato nelle tenebre delle sue immaginazioni, incostante, volubile, imbarazzato nelle cose esteriori, pieno di desideri, oscillante secondo le sue impressioni, finisce per acquistare una vera persuasione e dice: "Io sono questo"; "questo è mio". Con questa falsa coscienza dell'io, egli lega la sua personalità, come l'uccello nella rete nella quale è prigioniero. Allora, sotto il colpo dei risultati di ciò che egli ha fatto, entra in una nascita buona o cattiva; la sua "corrente di esistenza" lo eleva o lo abbassa, secondo che le sue "azioni" sono buone o cattive, ma vinto finalmente dalle passioni, egli erra qua e là» (23).

Da questa legge del ritorno all'amarezza dell'esistenza terrestre, non sono esclusi neppure coloro i quali con le loro azioni virtuose, hanno ottenuto una esistenza migliore, la quale finisce dopo un tempo determinato, quando la somma dei meriti è esaurita: «Considerando il sacrificio e le opere buone, come ciò che c'è di meglio, questi insensati non conoscono bene più elevato e, dopo avere goduto sulle altezze del cielo, la "ricompensa" meritata con le loro opere buone, essi entrano di nuovo in questo mondo, o in un mondo più basso (24)».

«Coloro i quali, vivendo in un villaggio fanno una vita di sacrificio, compiono opere di pubblica utilità, danno elemosine, se ne vanno nel fumo; dal fumo nella notte; dalla notte nella parte oscura della Luna, dalla parte oscura della Luna, nei sei mesi durante i quali il sole va verso Mezzogiorno, ma non raggiungo l'anno. Dai mesi vanno al mondo dei padri; dal mondo dei padri all'etere; dall'etere alla Luna: questa è il re Soma. Là essi sono amati dai devas: sì, i devas li amano. Dopo avere abitato là, fino a che le loro buone opere siano distrutte, essi riprendono di nuovo la strada dalla quale erano venuti (25)».

Come sfuggire alla necessità della rinascita? Le Upanishad hanno una risposta precisa: conoscere la nostra identità con Brahama: «Come i fiumi spariscono nel mare perdendo il loro nome e la loro forma, così un uomo sapiente, liberato da nome e da forma, va verso la Persona divina che è più grande dei grandi. Colui che conosce questo altissimo Brama diventa anzi Brahama ... Egli trionfa del dispiacere, egli trionfa del male: liberato dalle catene del cuore, egli diventa immortale» (26).

La molteplicità degli esseri è come la molteplicità di scintille che il fuoco fiammeggiante irradia intorno a sé e da sé, e l'uomo deve convincersi, per mezzo della meditazione, che Dio è letteralmente tutto, mentre il mondo è letteralmente nulla.

Ogni suo sforzo spirituale deve però tendere ad arrestare la ruota del *Samsâra* delle rinascite successive, al fine di arrivare alla liberazione e diventare immortale.

Questo movimento era particolarmente simpatico alla casta degli *Ksciatra* (nobili o guerrieri), i quali, da una parte, si sentivano alleggeriti dai pesi accumulati sulle loro spalle dal formalismo dei brahmani e, dall'altra, con una certa signorilità di indirizzo spirituale, ritrovavano, per la vita più alta, la nobiltà e l'aristocrazia che erano il loro onore e la loro gloria sociale.

Da questo ambiente, doppiamente aristocratico, sorse Gotama.

Cito una pagina del Formichi, il quale così compendia la biografia interiore di *Gotama*, detto anche *Siddhartha*, appartenente alla casta degli *Ksciatra* e alla famiglia dei *Sakja*.

«Un'eccelsa, quasi divina figura, che sfida tempo e spazio ed estorce rispetto ed ammirazione, anche dai più renitenti, è il giovane principe degli Sakya, del quale, non già la leggenda, ma la storia narra che nella pienezza dei godimenti sensuali e delle lusinghe del potere e della gloria intuì il dolore mondiale, provò un palpito potente di commiserazione, arse d'amore per tutti gli esseri, in guisa tale che la fiamma dette luce, il fervore del sentimento si convertì in fulgore di pensiero, creando il più perfetto connubio che sia mai stato, di cuore e di cervello. *Lucere et ardere perfectum*, ha detto San Bernardo: è quello che fece il Buddha. Salvo che egli prima arse e poi splendette, tende sicché noi, tanto lontani da lui, ne vediamo la luce, ma non ne sentiamo il calore... Siddhartha, il giovane principe degli Sakya, abbandonò la reggia per una cella di eremita, fuggì via dai genitori, dalla consorte e dai figlioli, per meditare nella solitudine, prestare orecchio di docile discepolo via dagli insegnamenti delle più remote scuole filosofiche dei suoi tempi, sottoporsi ai più audaci digiuni e cilizi, nell'illusione che, macerando la carne, potesse lo spirito meglio sfavillare.

«Dopo esser passato per tutte le lotte del dubbio, per tutte le esperienze più esasperanti della vana ricerca del vero e della sfiducia nella capacità del proprio intelletto a squarciare il velo del mistero delle cose, finalmente, la verità gli si rivelò mentre stava seduto sotto un albero; tutti i dubbi svanirono, una pace ineffabile lo pervase che mai più lo abbandonò e della quale abbiamo ancora un ricordo in quel lieve sereno sorriso, che illumina quasi tutte le più belle sue effigie marmoree a noi pervenute.

«Il resto della sua vita fu dedicata alla predicazione, a edificare e monaci e laici coll'esempio della purezza dei pensieri, delle parole e delle azioni, con la pratica della tolleranza più benevola verso tutte le opinioni, coll'incessante conato di trasformare il proprio cervello in una polla a getto continuo di pensieri profondi e originali.

«A ottant'anni, chiuse gli occhi per sempre. Era nato nel 560 av. C. e morì dunque nel 480.

«Son circa venticinque secoli che la fama di questo uomo straordinario riempie di sé il mondo ammirato, né accenna certo a diminuire, ché anzi negli ultimi tempi tende ad espandersi nel nostro occidente, nonostante la guerra sorda o dichiarata dei proseliti di altre religioni» (27).

La delineazione che l'illustre indianista fa della figura di Gotama, l'«Illuminato» sul senso della vita e sulla via della liberazione, divenuto il «Buddha» della Storia delle Religioni, ha un colorito occidentale e cristiano, che sarà più particolarmente valutato, come tonalità generale, nel III paragrafo. Più oggettivamente, noi possiamo ritrovare in lui *una manifestazione dell'indirizzo spirituale indiano*, che in molte anime pensose conduceva alla solitudine, nella quale si sperava trovare la liberazione.

*La sua originalità* consiste in questo, che, mentre gli altri si impigliavano nella rete di sottilissime speculazioni intellettuali, *egli accentua fortemente l'elemento etico*, più immediato per la vita e più

accessibile per il popolo. Da ciò deriva che l'opera di riforma morale iniziata dall'«Illuminato» abbia gettato profonde radici nella storia e nell'umanità.

Di questa opera dobbiamo esaminare il contenuto e il valore.

## 2) *Il contenuto dell'esperienza religiosa nel Buddhismo, come Legge morale e come Società ascetica.*

La professione di fede buddista si esprime nella seguente formula: «*Io mi rifugio in Buddha - io mi rifugio nella Legge (Dhamma) - io mi rifugio nella Comunità (Sangha)*».

È tutta l'essenza del Buddhismo come «manifestazione di cultura religioso-morale» e come «indirizzo» di vita spirituale.

Il senso di rifugio esprime bene tutto il sapore di liberazione che pervade la personalità dell'Illuminato, e il contenuto dell'opera sua. «Come l'oceano, o discepoli, è saturo di un solo sapore, il sapore salino, così, o discepoli, questa dottrina e questo ordine sono penetrati di un solo sapore, il sapore della Liberazione» (28).

Quantunque Gotama l'«Illuminato» non sia un teorico, pure noi possiamo parlare di una sua *teoria* della Liberazione, in quanto i principi basilari della sua condotta morale e del suo indirizzo spirituale, fluenti dai presupposti del pensiero indiano filosofico: «*Karma*» - «*Samsâra*» - «*Nirvana*», chiudono in se stessi un'interessante visione della vita cosmica e umana:

a) «Ecco o monaci, *la santa verità sul dolore*: la nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l'unione con ciò che non si ama è dolore, la separazione da ciò che si ama è dolore, non ottenere ciò che si desidera è dolore; in breve, il quintuplice attaccamento alle cose della terra è dolore» (29).

L'«Illuminato» traduce a suo modo, cioè al modo indiano, il dato di esperienza umana sulla sofferenza e il dato di esperienza cosmica sul divenire.

«La trasmigrazione degli esseri, o miei discepoli, ha la sua origine nella eternità. Impossibile scoprire un inizio, a cominciar dal quale, gli esseri impigliati nell'ignoranza, incatenati dalla sete di esistenza, vanno alla ventura, di migrazione in migrazione. Pensate voi, o miei discepoli, che sia più l'acqua dei quattro grandi oceani o le lacrime che sono sgorgate e voi avete versato, mentre, in questo lungo viaggio, voi andavate alla ventura di migrazione in migrazione e gemevate e piangevate, perché avevate quel che odiavate e non avevate ciò che amavate? La morte di una madre, la morte di un padre, la morte di un fratello, la morte di una sorella, la morte di un figlio, la morte di una figlia, la perdita dei parenti, la perdita dei beni, tutto ciò voi l'avete provato, attraverso lunghe età. E mentre attraverso lunghe età, voi subivate queste prove e, in questo lungo viaggio, voi andavate alla ventura di migrazione in migrazione e gemevate e piangevate perché odiavate quel che avevate e non avevate ciò che amavate, sono sgorgate e sono state versate lacrime, più che l'acqua dei quattro grandi oceani» (30).

b) La causa fondamentale di questo universale dolore è data dalla seconda «santa verità»:

«Ecco o monaci *la santa verità sull'origine del dolore*: è la sete (dell'esistenza) quella che conduce di rinascita in rinascita, accompagnata dal piacere e dalla cupidigia che, va piacere qua e là; la sete di piaceri, la sete di esistenza la sete di potenza» (31).

Questa sete del vivere, che ha una profonda analogia con la «*ορεξις*» - «*appetitus*» (che sta alla radice di ogni tendenza naturale, nella filosofia aristotelico-tomista), secondo la famosa «catena causale», è inizialmente originata dalla ignoranza, alla quale corrisponde, nel pensiero orfico, la «notte», dalla quale è generato il «mondo» (32), per cui, sembrò ai primi filosofi «naturalisti» di Grecia, che *ciò che può essere* (la «*potentia*») fosse *prima di ciò che è* (l'«*actus*»), precludendosi così ogni via per una retta intelligenza del divenire e, conseguentemente, della storia e della vita, come avvenne, nel mondo indiano, al pensiero buddista.

Questa è la «catena causale» nella quale si scorge latente il principio del posteriore pensiero greco: «la realtà viene all'esistenza per mezzo della cognizione».

- Dall'ignoranza provengono le «formazioni»,
- dalle formazioni proviene la «conoscenza»,
- dalla conoscenza provengono «nome e corporeità»
- dal nome e dalla corporeità provengono i «sei domini» (dei 6 sensi),
- dai sei domini proviene il «contatto» (tra i sensi e il loro oggetto),
- dal contatto proviene la «sensazione»,
- dalla sensazione proviene la «sete» (o il desiderio),
- dalla sete proviene l'«attaccamento» (all'esistenza),
- dall'attaccamento (all'esistenza) proviene l'«esistenza»,
- dall'esistenza proviene la «nascita»,
- dalla nascita provengono «vecchiaia» e «morte», «sofferenza» e «lamento», «dolore», «dispiacere», e «disperazione» (33).

Nell'insegnamento delle *Upanishad* l'ignoranza è dissipata dalla conoscenza della propria identità con Brahma, come nel pensiero neo-platonico, dalla illuminazione dell'agente superiore.

Nell'indirizzo buddista, pure mantenendo questo principio, si accentua la causalità del «desiderio» e della «sete».

Noi vi ritroviamo anche con la teoria della «trasmigrazione» (*samsâra*) la legge dell'«atto» (*karma*) che comanda e regola la universale corsa all'esistenza. «Come nel Brahmanesimo, Buddha riconosce che nella ininterrotta catena delle rinascite, il carattere di ogni successiva esistenza individuale è il risultato vero e proprio delle sue azioni buone e cattive, nella vita precedente» (34); insegna che «il più funesto di tutti i peccati è la negazione della retribuzione degli atti, in una vita futura, non perché questa negazione sia un peccato, propriamente parlando, ma perché questi negatori della responsabilità e della retribuzione, distruggono in sé tutte le “radici del bene” e si mettono in tale disposizione di spirito che commetteranno, senza vergogna, e senza pudore, tutti i delitti» (35).

In ogni fecondazione, pertanto, oltre gli elementi fisiologici che agiscono, è supposta la presenza di un «Gaudharva» - essere disincarnato - «che cerca di entrare nella matrice umana o animale, nella quale, la retribuzione dei suoi atti passati esige che essa rinasca» (36).

c) Come spezzare questa catena e svincolarsi da questo ritorno? Gotama-Buddha lo manifesta nella terza «santa verità»:

«Ecco, o monaci, la santa verità intorno *alla soppressione del dolore*: l'estinzione di questa sete, con l'annientamento completo del desiderio, sbandendolo, rinunciandovi, liberandosene, non lasciandogli posto» (37).

Questo principio richiama il terzo elemento presupposto di tutto il Buddhismo, cioè la teoria del *Nirvana*, ossia *estinzione* del fuoco, che il desiderio accende in noi, e *cessazione* di ritorno all'esistenza, nell'amarezza della circolazione cosmica.

Ha quindi un doppio aspetto: *negativo*, in quanto è cessazione ed estinzione; *positivo*, in quanto è raggiungimento di uno stato di perfezione beatificante. Il modo indo-buddista di concepire la perfezione - l' *ευδαιμονία* della filosofia greca - e analogo a quello delle diverse scuole per cui il *Nirvana* indo-buddista è molto affine, direi quasi identico, alla «*αταρξία*» (imperturbabilità) degli Epicurei; alla «*αυταρκία*» (sufficienza) dei Cinici; alla «*απαξεία*» (insensibilità) degli Stoici. Solo che mentre le due scuole così opposte, come quella degli Epicurei e degli Stoici, arrivano a una identica conclusione di consolare la vita, con la soppressione reale della vita, cioè col suicidio, Gotama-Buddha, e in ciò è realmente superiore a ogni altro filosofico indirizzo morale, traccia la sua ottuplice strada, che deve condurre gli uomini alla perfezione beatificante:

d) «Ecco o monaci, *la santa verità sul cammino* che conduce alla soppressione del dolore: è la via sacra ottopartita, che si chiama: fede pura, volontà pura, linguaggio puro, azione pura; mezzi di esistenza puri, applicazione pura, attenzione pura, meditazione pura» (38).

Questa insistenza sul carattere di purezza e di rettitudine che deve avere la vita per sfuggire alla catena del ritorno espiatore, non manca di «*pathos*», mentre manifesta, in modo evidente, la triste realtà del peccato, e la conseguente necessità di una interiore purificazione, per il conseguimento di una reale e piena perfezione. L'intelligenza e la volontà, la parola e l'azione debbono essere pure e rette; nulla di meglio si può enunciare come programma di vita morale, in preparazione dell'ulteriore perfezionamento, che si ottiene solo nella *Samgha*.

«Che i discepoli seguissero nella solitudine il Maestro era abitudine già nota nell'epoca brahmanica» (39), radicata in quell'indiscutibile istinto sociale, che nella solitudine si acuisce ancora di più. È quindi naturale che le più forti personalità spirituali raccolgano intorno a sé, tutti coloro che sentono più impellente il bisogno di aiuto. Le sessioni dottrinali e morali raccolte nella Letteratura *Upanishad*, non sono altro che la eco delle fantasiose contemplazioni dei maestri sconosciuti ai loro discepoli ignorati e il riflesso della loro spirituale vita di comunità (40).

Anche Gotama-Buddha ebbe la sua «*Samgha*», ma si fa notare che «per quanto moltissime persone avessero aderito alla nuova dottrina, la comunità buddistica non assurse al grado di depositaria e vindice dell'insegnamento del maestro, se non quando l'oracolo vivente venne a mancare» (41).

Il carattere generale della vita di spiritualità voluta dall'Illuminato per gli aderenti alla sua «*Samgha*» è la moderazione, che svela un preciso concetto della «*virtù*». Nel *discorso di Benares*, ai compagni che erano con Gotama dice:

«Vi sono due estremi, o monaci, che colui il quale ha abbandonato il mondo deve evitare. Quali sono? L'uno è una vita di piaceri, data ai piaceri e al godimento; una tale vita è qualcosa di degradante, di sensuale, di volgare, di basso, di inutile. L'altro è una vita data alle austerità eccessive; tale vita è penosa, bassa, inutile. Evitando questi due estremi, o monaci, il Perfetto ha scoperto *la via media* che conduce alla conoscenza profonda delle cose, alla sapienza, al riposo, alla scienza, alla *Sambodhi* (illuminazione), al *Nirvana*» (42).

Il retto vivere e amare, la retta applicazione allo studio della Legge, la retta attenzione e riflessione nel ricordare la Legge, il retto concentrarsi, cioè le ultime quattro parti dell'ottuplice via conducente al «*Nirvana*», sono proprie dei membri della «*Samgha*».

In quel retto concentrarsi e quasi inabissarsi in sé, noi ritroviamo quello che altri espresse, come tendenza naturale, nel mondo e nell'uomo, per cui «*la natura ritorna su se stessa*» (43); qui invece abbiamo il modo indo-buddista, che applica la stessa legge allo spirito, il quale nella conoscenza di sé, in sé, e per sé, pone la base di quell'ulteriore sviluppo, che nella Grecia, fu caratteristico della scuola socratica.

La morale buddista culmina, pertanto, nel concentramento di sé in sé, ed essa ha quattro gradi, ai quali corrispondono altrettanti gradi di santità:

- 1) Meditazione con punto di appoggio, che fissa l'attenzione ed è il grado proprio di coloro che sono sul retto sentiero.
- 2) Nel secondo grado, cessa la meditazione vera e propria, e rimane soltanto l'elevazione e chiarezza che riempiva l'anima meditante. È grado proprio di coloro che torneranno in vita una volta sola.
- 3) La scomparsa di ogni godimento e di ogni dolore segna il terzo grado, proprio di quelli che non torneranno più nel mondo.
- 4) Nel quarto grado scompare la rappresentazione e l'assenza stessa della rappresentazione; è quiete assoluta, assoluto *al di là*, ed è proprio di quelli che già in terra hanno raggiunto il Nirvana (44).

Si direbbe che, in questo ultimo grado a cui è giunto il perfetto (*arhat*), lo spirito ritrovi nella sua indipendenza dalla materia, non più solo quanto all'essere, ma anche quanto all'operare, quella

eccelsa elevazione che gli fa realizzare ciò che fu detto *il circolo massimamente perfetto* di coloro che ritornano al loro principio (45).

Solo che, dinanzi a queste vette vertiginose, che ricordano le cime dell'Hilamaya, se da una parte noi rimaniamo colpiti dalla profondità di tali elevazioni e, diciamo pure, dall'originalità di tali vedute, che si ritrovano poi espresse in altre formule, ma con identico o quasi identico significato, quasi traduzione molteplice di un solo e fondamentale anelito al bene vero, dall'altra, è dolorosamente strano e impressionante, il constatare che, nella sua forma primitiva e originaria, il pensiero buddista, tutto concentrato nel liberarsi, tutto in attività per uscire dal mondo «in fiamme» non anela di conoscere *dove* è il vero bene, ma, limitata la conoscenza alle quattro verità, accentua in modo quasi esasperato la funzione della volontà: «Colui che vede le cose in questo modo (conoscendo le quattro sante verità), abbandona la corporeità, la sensazione, la rappresentazione, la formazione, la conoscenza. Con tale abbandono, si libera dal desiderio; cessando il desiderio, raggiunge la liberazione; nel liberato si sveglia la conoscenza della sua liberazione; la rinascita è annientata, la santità compiuta, il dovere adempiuto; non c'è più ritorno in questo mondo, ecco ciò che sa» (46).

Dopo avere esposto, secondo la nostra possibilità il contenuto dell'esperienza religiosa di Gotama l'Illuminato, nelle sue linee che sembrano le fondamentali e costitutive, dobbiamo porre il quesito finale e domandarci: *che cosa vale?*

3) *Il valore dell'esperienza religiosa buddhista, alla luce del Magistero divino e della Filosofia perenne.*

E anzitutto, limitando la questione al Buddhismo nella sua forma primitiva, possiamo noi parlare di religione e di esperienza religiosa?

Io non so fino a che punto siano precisi i giudizi di S. *Reinach* intorno a Gotama-Buddha: «lo scisma che egli credè fu essenzialmente anticlericale e antiritualista; egli non ammise né sacerdozio, ognuno dovendo salvarsi da sé, né sacrifici, perché non ci sono dèi ai quali offrirli» (47). Forse, parlare di un Gotama «anticlericale» o «antiritualista» è tradurre male la sua mentalità indiana di asceta, ed esagerare l'atteggiamento suo di fronte ai Brahmani e ai Riti Vedici, abbondando nel senso del moderno anticlericalismo razionalista. E questo è, per lo meno, un anacronismo di valutazione.

In altro senso, il Formichi parla del Buddhismo, che « tollera, ma non incoraggia a rivolgersi agli dèi, tollera, ma non approva riti e cerimonie esterne» (48).

La sfumatura tra il giudizio del Renach e quello del Formichi è evidente e lascia capire che, in realtà, il Buddhismo, almeno nella sua forma primitiva, è più una organizzazione morale della vita, che una positiva determinazione religiosa, è più una tendenza morale a sfondo religioso, che un indirizzo specificamente religioso.

Perché in realtà Dio non è assente dalla mentalità buddhista, è solo velato e l'anelito al «*Nirvana*» riposante è, in fondo, un anelito a Dio, nascosto in quell'ideale di perfezione beatificante.

Concentrando tutta la vita nello sforzo delle virtù morali, organizzandole fortemente sotto un principio regolatore, Gotama sembra abbia ragionato un po' come fecero più tardi Platone nell'*Eutifrone* e Kant nel suo *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, i quali non arrivarono alla percezione di questa verità, per noi molto semplice, che l'uomo ha dei doveri speciali verso Dio e che *la Religione è virtù speciale* e che il nostro sottomettersi a Lui, importa, nella psicologia umana, degli *atti specificamente religiosi*, che hanno valore reale come tali.

Lo stesso *Formichi*, che pur vanta «i conforti religiosi del Buddhismo» (49), in realtà non esce dall'ambito morale e quando cita un pensiero del Buddha sulla preghiera, questo stesso pensiero esprime un atteggiamento di puro moralista: «La vera preghiera, egli dice, non è la recitazione di un inno o di una formula sacra; meglio prega chi meglio compie un'opera di abnegazione e di amore» (50).

Qui c'è nascosto un equivoco, scusabile nella mentalità indo-buddista avvolta nella nebulosità delle sue concezioni metafisiche, perché in quel tempo e in quell'ambiente, non era possibile, o almeno, era molto difficile rendersi conto che se «la Religione dà a Dio il servizio dovuto in tutto ciò che appartiene al culto divino», la Santità è la stessa Religione in quanto «riferisce a Dio non solo gli atti di culto, ma le opere di tutte le altre virtù», oppure, «per mezzo delle opere buone dispone l'uomo al culto divino», per cui la Religione e la Fede da cui sgorga, apparisce quello che è realmente, il principio unificatore di tutta la vita sotto il Divino (51).

Un altro punto molto importante che non vorrei tralasciare è la questione della relazione mutua tra Buddismo e Cristianesimo, divenuta di moda in certi ambienti, dopo i lavori dell'*Hilgenfeld* (52), di *E. de Bunsen* (53), di *R. Seydel* (54), di *A. Lilli* (55), di *R. Pischel* (56), di *A. Emunds* (57) e di altri scienziati, i quali, in un modo o in un altro, hanno posto in rilievo quelli che essi chiamano *i punti di conformità* tra il Buddismo e il Cristianesimo, spingendo tale indagine fino alla «parallelomania» (38).

Io non ho intenzione di rifare quello che altri ha già fatto per far vedere che la presenza di elementi comuni, è dovuta a due fattori principalmente: o si trasportano nel Buddismo dei temi cristiani e allora è facile capovolgere la posizione; oppure, si tratta di espressioni che traducono uguali sentimenti umani, e allora non è logico concludere a una derivazione di mutua dipendenza.

Cito un esempio: «*Lucere et ardere perfectum est*», ha detto San Bernardo; è quello che fece il Buddha. Salvo che egli prima arse e poi splendette» (59).

Questo giudizio valutativo del carattere spirituale di Gotama è stranamente rovesciato, in quanto si pone sotto la luce cristiana non solo, ma a lui si applicano le parole di Gesù, su Giovanni Precursore: «Egli, dice Gesù, era *lampada ardente e luminosa*» (Gv., 5, 35) e S. Bernardo mettendo in rilievo la perfezione di un carattere nel quale l'ardore della carità è armoniosamente unito allo splendore della sapienza, non fa che formulare un principio di vita spirituale schiettamente cattolico, divenuto, classico nella nostra scuola (60), come distintivo della contemplazione e della mistica cattolica.

Quando pertanto il Formichi afferma che il Buddha fece lo stesso, non si accorge che fa un salto morale – e anche -mortale!... - e che per affermare tale giudizio, dovrebbe prima far vedere che *anche* il Buddha si trova allo stesso piano.

Non basta infatti parlare di lui, come di «un'eccelsa quasi divina figura» (61), perché come ho già spiegato riguardo a Maometto, gli uomini grandi, nello stesso ambito naturale, *sopra* la comune virtù degli altri, possiedono una certa virtù eroica o divina, secondo la quale alcuni sono detti «uomini divini».

Questo pensiero aristotelico, San Tommaso lo accetta ma egli mette pure in rilievo questo concetto (62), per spiegare, con una analogia molto precisa e vera, quello che nell'ordine soprannaturale è effetto dello Spirito Santo nella psicologia umana.

Ritorna quindi il nostro tema fondamentale e allora, la questione si precisa in questi termini: possiamo noi parlare di Magistero divino e di Rivelazione nell'insegnamento buddista? Come si vede, la questione è molto seria, perché, come dicevamo all'inizio di questo capitolo, questo precisamente ci obbliga a vedere più da vicino se il Magistero profetico - nel quale, in concreto, si realizza il Magistero divino all'epoca di cui parliamo - debba rimanere rigorosamente coartato alla nazione semitico-ebraica, oppure abbia da estendersi anche ad altre nazioni e a personaggi di altre razze, i quali abbiano esercitato un qualche influsso sullo sviluppo religioso dell'umanità.

Che gli anti-semi lo affermino si capisce facilmente, ma ancor più facilmente si può far vedere che il loro giudizio è falsato dall'odio di razza, almeno!

Più sottile e più delicata si fa l'indagine quando leggiamo nell'*Apologia* di C. Formichi un dilemma di questo genere: «Chi leggendo questa nitida esposizione che fa il Dahlke, dei principii teoretici fondamentali del Buddismo» (riferita nelle pagine antecedenti, pp. 62-75) «*non sente di essere messo di faccia a una Rivelazione, o non ha capito o non ha voluto capire*» (63).

Ora non si tratta, di fronte a questa che è detta «*rivelazione*» di capire o di voler capire, ma di sapere *se realmente si debba parlare di rivelazione e se il contenuto di tale magistero sia vero o erroneo.*

Solo in un *terzo momento*, si potrà far questione di capire e voler capire, di imporsi, cioè, uno sforzo giustificato, per comprendere tale insegnamento.

Poiché questo si esige da noi, mi pare legittimo che anche noi lo esigiamo dagli altri.

Già guardando la lacuna culturale noi vediamo che essa manifesta la deficienza propria del «tempo di ignoranza» (*Atti*, 17, 30), in cui visse Gotama, l'Illuminato.

Il suo atteggiamento riguardo al culto positivo, ricorda quello di Aristotele, espresso nella «Politica» e nella «Metafisica», e la sua tolleranza in proposito è simile a quella di Platone, nei dialoghi della «Repubblica» e della «Legge». Questi Grandi hanno capito che quello che avevano non era né sufficiente né degno, ma non hanno saputo mettere nulla di meglio al posto di ciò che tolleravano per gli altri. Non hanno saputo e non hanno potuto.

Ma più da vicino noi dobbiamo osservare il complesso dell'opera e dell'insegnamento buddista per renderci conto che, in verità, è da escludere ogni rivelazione e magistero divino, perché manca il *triplice* sigillo che si riscontra, invece, nel magistero profetico di Israele, come fu provato nel secondo capitolo; cioè: il sigillo della divina Potenza quanto all'origine; della divina Sapienza quanto al contenuto; della divina Bontà quanto alla finalità.

Quanto all'*origine*, infatti, possiamo riconoscere che è uno sforzo geniale fino a un certo punto, ma personale, di Gotama, per liberarsi dalle nebulosità metafisiche delle «*Upanishad*», e dalle torture irrazionali alle quali si sottoponevano i «*Vanaprastha*». Se egli è l'Illuminato tale illuminazione *non è effetto di uno speciale Magistero divino*, quale si richiede per la Rivelazione, e questo è reso evidente dal *contenuto* molto povero dell'insegnamento buddista, che *non esce dai limiti della sapienza umana* e dall'ambito della speculazione brahmanica.

Quanto alla sua *finalità*, è noto che esso tende alla liberazione dell'uomo, ma *per mezzo del solo sforzo umano*. Come nel posteriore Stoicismo, anche nel Buddhismo tutto si aspetta dall'uomo, mentre, in un certo senso, nel Magistero profetico tutto si aspetta da Dio, che dà all'uomo la salute e la grazia.

Non è quindi a stupire che la mentalità buddista in se stessa e nei suoi presupposti brahmani, sia *l'antitesi perfetta* del Magistero divino, che ha posto all'inizio del suo insegnamento «la pietra di paragone delle dottrine» nel concetto di «creazione».

L'eterno divenire universale, che è supposto fondamentale alla teoria della *Sâmsara*, svanisce dinanzi alla *Fiat Lux!* creatore, e con essa, svaniscono tutte le ombre e le nebulosità che avvolgono le relazioni dell'Uomo con Dio, mentre Dio appare nella sua precisa relazione col Mondo e con la Natura, di cui è causa e principio, trascendente perché Creatore, immanente perché presente come causa, non come elemento costitutivo, nell'Universo intero.

La legge della retribuzione, che Gotama ha avuto il merito di affermare e di sostenere, appare pure nel suo vero senso in ordine alla immortalità personale, che elimina la legge del *Karma*, secondo il modo indo-buddista.

Perché se «è stabilito che gli uomini muoiano una volta» (*Ebr.*, 9, 27), dal Magistero divino sappiamo pure che ognuno è responsabile dei suoi atti (*Ez.*, 18) e che, se realmente «tutto è vanità e afflizione di spirito» (*Eccl.*, I, 14), come constatò anche Gotama, c'è pure qualche cosa, che egli non vide, perché il suo sguardo era velato e cioè, che sulla universale vanità e affanno, una verità emerge luminosa ed è la conclusione stessa del *Kohelet ebraico*: «Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché in ciò sta l'uomo integro. Dio giudicherà ogni azione, sia buona, sia cattiva» (*Eccl.*, 12, 12), Egli nel quale l'uomo trova, con la sua felicità, il completo sviluppo e lo sboccio pieno in se stesso, la pace e il riposo perfetto delle sue aspirazioni.

Anche nel Magistero divino, c'è una teoria della «estinzione», ma non è il «*Nirvana*» indo-buddista, bensì una precisa funzione della fede - incominciamento della via eterna in noi, con un provvisorio regime oscuro - la quale fede è come uno scudo «contro del quale vengono a estinguersi tutti i dardi infiammati del maligno» (*Ef.*, 6, 16).

Considerato pertanto nel suo complesso, alla luce del vero Magistero divino, il contenuto essenziale e costitutivo del Buddhismo primitivo appare insufficiente ed erroneo, per cui si dice che nello stesso ordine delle verità razionali, il Magistero divino è necessario moralmente, per colmare queste

insufficienze, per correggere questi errori, che si ritrovano nel Buddhismo, come in qualunque altro sistema umano, di pensiero e di vita.

Ma questo affermare che la mentalità buddista è, nel suo complesso, opposta alla dottrina del magistero divino, significa, dunque, che essa è del tutto falsa ed erronea?

La risposta non può essere che affermativa, non solo per il presupposto iniziale che la verità è una e che è impossibile che ciò che è cattolicamente vero sia scientificamente falso, ma precisamente perché, nell'ambito stesso dei presupposti razionali, il Buddhismo si presenta insufficiente e lacunare, quantunque abbia dei saldi punti di appoggio per un ulteriore sviluppo normale della natura umana.

Prima del XIX secolo, il pensiero filosofico occidentale non si è mai occupato direttamente del Buddhismo, ma perciò non vuol dire che esso sia stato completamente assente dalla cerchia delle osservazioni e dei giudizi valutativi.

Clemente Alessandrino è il primo scrittore cristiano che parla di Buddha e il suo giudizio non è solamente importante perché appartenente a un autore del II-III secolo - Clemente morì nel 215 -, ma specialmente perché egli inquadra il movimento buddista in ciò che oggi si chiama la Storia delle Religioni.

Dinanzi alla gioventù studiosa di Alessandria, tutta entusiasmo per la cultura classica della Grecia, egli fa vedere come tale cultura non sia che un paragrafo della storia culturale umana e fa suo il giudizio di *Megastene*, vissuto al tempo di Seleuco Nicatore (280 a.C.), fondatore della dinastia dei Seleucidi in Siria. Egli per commissione di Seleuco, «nel 306-298 a.C. si trattene alla corte di *Tsandragupta*, padre di Asoka» (64), nel quale l'India ebbe «il suo grande genio politico» (65).

«Tutto ciò che intorno alla Natura fu detto dagli Antichi, è detto pure da coloro che filosofeggiano, fuori della Grecia; in parte presso gli Indiani dai Brahmani, in parte nella Siria da coloro che si chiamano Giudei» (66).

Questo giudizio di Megastene, nel III libro delle «Cose indiane» lascia trasparire tutto un aspetto della Storia del Pensiero, che non tutti forse considerano con la dovuta attenzione; ma, quello che è più importante, è la valutazione dello stesso Clemente Alessandrino, il quale assegna all'indirizzo morale buddista, l'unico posto che gli conviene nella storia.

S. Reinach ha forse un qualche interesse a scrivere: «per caso, senza dubbio, la prima menzione del nome di Buddha in un testo greco (Clemente d'Alessandria) è posteriore di due secoli all'era cristiana» (67), perché, senza dubbio, è un po' fastidioso per chi ne vuol fare una causa genetica del movimento cristiano trovarne menzione quando il movimento cristiano aveva già conquistato le capitali del mondo civile di allora, ma non è certo il «per caso» di Reinach, che può cambiare la storia.

«La Filosofia, pertanto, dice Clemente Alessandrino, è una certa cosa molto utile, che in antico fiorì presso i "barbari", risplendendo attraverso le nazioni, finché giunse anche ai Greci. Ne furono i precursori:

- 1) « gli indovini degli Egiziani» (*Is.*, 19, 3) (68);
- 2) « i caldei degli Assiri» (*Kasdim, Dn.*, 1, 4; 2, 2; baru: indovini) (69);
- 3) i druidi dei Galli (veggenti) (70);
- 4) i semanei, dei Battrii (nord Afganistan; shamani: indovino) (71);
- 5) quei che filosofeggiarono presso i Celti (secondo gli scrittori greci, i druidi erano filosofi) (72);
- 6) «i magi dei Persiani» (magu: nome del Sacerdote presso i Persiani) (73) «i quali riconobbero la nascita del nostro salvatore venendo in Giudea, guidati dalla stella»;
- 7) «i *ginnofisti* degli Indiani» (da identificarsi, forse, con i «Digambaras» del Giainismo, «vestiti d'aria») (74);
- 8) « e altri *filosofi barbari*, dei quali ce n'è di due generi:

«Alcuni di loro sono chiamati *Sarmani*» (*Sramanas*: asceti) (75), «e altri *Brahmani*» («depositari e ministri della tradizione religiosa e della cultura del paese») (76).

«Tra i Sarmani, coloro che sono chiamati *Allobii* Ἰλοβιοί *Vanaprastha*, (abitatori della foresta) (77), né abitano le città, né hanno case e tetti, si vestono con fibre vegetali intrecciate, mangiano

ghiande e bacche di alberi, bevono acqua con le mani, non conoscono matrimonio né procreazione di figli, come quelli che ora si chiamano *Encratiti*, cioè continenti» (dove è da notare come Clemente Alessandrino segni il punto giusto di contatto del pensiero e della vita al modo indiano, con le «sette» cristiane rampollate dallo Gnosticismo, eresia deformatrice del pensiero e della vita cristiana).

«Ve ne sono poi tra gli Indiani, di quelli che seguono i precetti (Dhamma) di Buddha, da loro onorato come dio, per l'insigne virtù» (78).

La *Buddholatria*, lo abbiamo già osservato al principio del capitolo, è una deviazione grossolana dell'originario indirizzo buddista, il quale, come semplicemente, ma con precisione, fa notare Clemente Alessandrino è prevalentemente morale.

Secondo questo magnifico sguardo sintetico dello sviluppo culturale dall'Oriente all'Occidente, noi possiamo almeno intravedere quello che troppo spesso è lasciato nell'ombra dagli storici della cultura e cioè che, tanto nel «pensiero greco, attraverso gli Orfici, quanto nel pensiero neo-platonico, attraverso gli Alessandrini, il pensiero indiano ha avuto un reale influsso sullo svolgimento del pensiero filosofico prima, sulla interpretazione della dottrina cristiana poi; non sulla origine di quest'ultima.

Non è quindi occidentalizzare troppo il pensiero indo-brahmano-buddhista, base del sistema morale inaugurato da Gotama, l'illuminato, ricordare il principio, per il quale Aristotele supera le posizioni dei poeti-teologi dell'Orfismo. e dei successivi filosofi naturalisti della Grecia, che cioè, non ciò che diviene è prima di ciò che è, ma l'atto è prima della potenza (79) e perciò il divenire è subordinato all'essere e il mondo con le sue diverse parti è subordinato a Dio «Atto puro» (80).

E allora, esaminando l'analogia - forse anche identità (81) - tra il *κυκλος της γενεσεως* (82) - *circuitus generationis* - (83), degli Orfici greci, e il *Samsâra* indobrahmano-buddhista, che è fondamentalmente una teoria cosmica, prima di essere una teoria psicologica e un principio morale, ritorna la questione dell'eternità del mondo, che filosoficamente può sostenersi come *ipotesi* (84) e alla quale è allacciata, per naturale conseguenza il *Samsâra* indo-brahmano-buddhista, la metempsicosi di Pitagora, il «*circuitus animarum*» (85) di alcuni filosofi neo-platonici, secondo i quali «le anime disincarnate dopo un tempo determinato, ritornano di nuovo a incarnarsi» (86) così che, prendendo l'esempio citato da Sant'Agostino, «come Platone filosofo, nella città di Atene e nella scuola accademica insegnò ai discepoli in questo secolo, così, per innumerabili intervalli e secoli addietro, molto lunghi, ma nondimeno certi, esso Platone, essa scuola ed essi discepoli, siano stati infinite volte, ed infinite volte hanno da essere» (87).

Filosoficamente parlando, anche chi ammette la dipendenza del mondo da Dio non può nulla stabilire intorno al modo e all'inizio di tale dipendenza: nulla, s'intende, di preciso e reale. Per questo, la necessità metafisica della dipendenza del mondo da Dio (88), è allacciata nel pensiero cattolico «illuminato» dal Magistero divino a un «modo di emanazione delle realtà, dal primo Principio» che da una parte evita i due estremi panteistici dell'Emanatismo orientale e occidentale: *negazione della realtà del mondo* col conseguente suo assorbimento in Dio; *negazione della realtà di Dio*, col conseguente suo assorbimento nel mondo, e dall'altra, è detto «creazione» dal non essere e dopo il non-essere del mondo, appunto perché emanazione di tutto l'essere dalla prima Causa (89), ed emanazione misurata dal tempo, non dalla eternità (90).

L'ipotesi filosofica della eternità del mondo è distrutta nel pensiero cattolico, per il fatto positivo dipendente dalla volontà di Dio che «è manifestata all'uomo per mezzo della rivelazione, sulla quale si appoggia la fede» (91), e la psicologia cristiana, con la distruzione della conseguente teoria del *Samsâra* come «*circuitus animarum*» (92), vede aprirsi nuovi orizzonti.

Nuovi orizzonti che interessano la biologia, la morale, la pedagogia, nuove conquiste spirituali che costarono molta fatica al pensiero filosofico scrutante il mondo e la storia alla luce del nuovo possesso, cioè del concetto di creazione.

Origene infatti, volendo evitare il dualismo persiano del principio buono: Ahura Mazda, e del principio cattivo: Angra Mainyu, tentò una spiegazione del mondo, come disuguale e diverso nella sua complessa struttura, se con una ipotesi che ricorda la Legge del *Karma* indo- brahmano-

buddista, cioè con un *atto* di libertà precedente l'esistenza cosmica nelle cose, riservate alla purificazione di quegli spiriti che non riuscirono a fissare la loro esistenza in modo definitivo. San Tommaso esamina a lungo questa ipotesi e attraverso la critica del pensiero origeniano, non è difficile seguire la distruzione della Legge del «*Karma*», della quale prosegue lo sviluppo nelle sue estreme conseguenze. Non solo per quel che riguarda la disuguaglianza delle cose (93), ma anche per le ripercussioni morali riguardanti la conquista della perfezione beatificante - del *Nirvana*, per parlare al modo indo-brahmano-buddista - che secondo Origene, poteva perdersi per ritornare nelle amarezze dell'esistenza terrestre. San Tommaso nota, ed è profonda osservazione anche filosofica, che «la energia divina solleva l'uomo alla partecipazione della eternità che trascende ogni mutazione» (94), per cui è impossibile che lo spirito umano conquistata la perfetta beatitudine, possa perderla, non essendo più soggetto a variabilità di tempo e di moto (95).

Una conseguenza più grave era l'interpretazione della sanzione eterna in funzione della teoria origeniana, secondo la quale, espiata la pena dovuta all'*atto* peccaminoso, tanto gli spiriti quanto le anime umane avrebbero potuto ritornare a Dio (96). Anzi alcuni pensatori cristiani seguendo lo stesso indirizzo, la mantenevano per i soli uomini (97), altri per i soli cristiani (98), altri, infine, almeno per coloro che avevano compiuto opere di misericordia (99).

Leggendo queste diverse ipotesi, sgorgate dalla teoria de origeniana, rampollata dalla teoria del *Samsâra* e dalla Legge del *Karma*, si rimane impressionati dalla precisione con la quale il pensiero cattolico classico segue, fino alle conseguenze estreme, i principii che ancor oggi ripullulano nei cervelli dei moderni pensatori straniati dalla corrente della Dottrina Cattolica e della Filosofia perenne.

«Chi riesce a liberarsi dal *falso concetto* che l'io sia una entità e qualche cosa di identico con se stesso, acquista, mediante l'intensa meditazione e la conoscenza tecnica di particolari poteri psicologici, la capacità di ricordarsi delle proprie esistenze anteriori» (100).

Queste parole delineano molto bene l'attuale condizione di alcuni occidentali di fronte al pensiero buddista. Non è più una infiltrazione che comanda una interpretazione del pensiero cristiano, è una sostituzione allo stesso pensiero cristiano e allo stesso pensiero umano, un ritorno puro e semplice alla teoria della *Samsâra* e alla Legge del *Karma* interpretata secondo la scuola degli «*skandahavâdin*», opposta alla scuola degli «*pudgalavâdin*» o «personalisti» (101).

Ma, senza entrare nel labirinto nel quale si perdono le due scuole buddiste, è evidente che, almeno per quel che riguarda il ricordo di antecedenti esistenze..., si confonde la *esistenza metafisica* con la *esistenza gnoseologica*, in quanto cioè la conoscenza è assimilazione immanente della realtà per cui «l'anima diviene tutte le cose» e oltre a ciò, per quel che riguarda la stessa esistenza metafisica che è propria della «Persona», non si fa attenzione a un principio che distrugge la base di ogni idealismo metafisico, ed è fondamento della filosofia perenne.

Ogni realtà infatti viene all'esistenza non per mezzo della cognizione, ma per mezzo dell'essere, che come ultima attualità dell'essenza, pone questa fuori delle sue cause ed è questo il motivo per il quale noi ammettiamo che ogni anima è immediatamente creata da Dio (102) ed è unita al corpo, affinché possa connaturalmente raggiungere la sua perfezione (103), essa che, come sussistente e spirituale, è pure immortale per natura (104).

Ma evidentemente porre la questione buddista in questi termini è svelare tutto il vuoto, non del pensiero di Gotama che, come vedremo, ha dei saldi punti di appoggio per un reale sviluppo di perfezione, ma dello spirito di chi, avendo perduto ogni preziosa conquista cristiana e umana della nostra vera e reale civiltà e cultura, si trova costretto a mendicare altrove la giustificazione delle proprie deviazioni spirituali.

E appunto perché ci sembra di capire qualcosa nel pensiero buddista, noi - per la nostra preziosa armonia di Fede e di Ragione, di Filosofia e di Teologia - lo rifiutiamo perché erroneo:

a) *nel suo principio teologico*, perché la realtà di Dio presupposta e deturpata secondo una concezione panteista di eterno divenire universale per la teoria della *Samsâra* che è un fantasma;

b) *nel suo principio cosmologico*, perché il divenire secondo i presupposti buddhisti, non è subordinato all'essere, ma il divenire stesso è assoluto, esclusivo di creazione e quindi di dipendenza regolatrice da Dio, dal quale è sottratto ogni sviluppo per la Legge del *Karma* che ha un senso, ma ben diverso da quello che è inteso nelle Upanishad e nel Buddhismo;

c) *nel suo principio psicologico*, perché, almeno secondo alcune tendenze, la personalità distinta è costretta a «naufragare», per usare la parola Leopardiana, nell'immenso oceano dell'essere, come parte di un tutto che successivamente si compone e si scompone in mille forme diverse, inferiori o superiori;

d) *nel suo principio morale*, perché, in realtà distrugge la responsabilità di fronte al Legislatore supremo, per cui, ognuno è Legislatore, Giudice, Premiario, Sanzionatore di se stesso, in perfetta contraddizione con la realtà delle cose;

e) *nel suo principio sociologico*, infine, perché annulla l'espansività dell'uomo in ordine al Bene comune, per cui il suo preteso altruismo, tanto simpatico ai moderni stoicizzanti, non è altro che uno squisito e crudele egoismo o, se si preferisce, egocentrismo.

Per tutti questi motivi noi possiamo legittimamente concludere dicendo che anzitutto il Buddhismo di Gotama, è uno sforzo gigantesco per liberarsi dal fantasma del *Samsâra* o trasmigrazione delle anime, che è uno spauracchio per i bambini e nulla più.

È, inoltre, uno sforzo inefficace per liberarsi da una catena di ferro - la Legge del Karma - che ha un senso, ma ben diverso da quello che egli potesse anche solo sospettare, benché affermi con nobile energia la realtà della retribuzione.

È, finalmente, una riforma morale, poggiata sul vuoto perché priva di solida base e deviata in una corrente di misticismo che purtroppo non è unica nella storia dello spirito umano (105).

Con tutto ciò non voglio dire che nel Buddhismo di Gotama non ci sia nulla di buono e di valevole; dico solo che non apparisce per nulla giustificato l'entusiasmo «divenuto di moda dopo Schopenhauer e che si è impossessato di molti disertori del Cristianesimo» (106), per cui, benché severo, è molto giusto il giudizio dello Schanz in proposito: «Chi ha perduto la fede in Cristo redentore, non trarrà freschezza di vita da quell'arido sarmento; chi poi, l'ha custodita in sé non ne sentirà affatto bisogno» (107).

La questione cambia aspetto quando si ponga nei termini di Alfredo Oriani in *Rivolta Ideale*, quando si domanda con passione: «La parola di Gesù, perché non vincerebbe quella di Brahma e di Buddha, di Confucio e di Lao-tse?» (108).

È, equivalentemente, porre la questione non solo della efficacia della parola di Gesù, ma ancora dei punti di appoggio che la mentalità buddhista - per rimanere nel campo che ora esaminiamo - offre a quella stessa parola.

Ora è più evidente che se la Buddholatria è totale deviazione del Buddhismo puro, e se il Buddhismo puro è erroneo indirizzo per i suoi presupposti e per la sua organizzazione della vita morale, nondimeno, le stesse quattro «sante verità» che lo Ksciatria del Nepal sperimentò come sorgente di personale liberazione, possono essere quattro punti di penetrazione alla luce e alla vita promanante dal Cristo, perché possono essere intese rettamente come presupposti umani della parola divina.

a) *Vivere è soffrire: sotto l'aspetto metafisico*, l'essere che attua la nostra capacità di vivere è perfezione della essenza che può esistere, ma non esiste per se stessa. Chiamare questo perfezionamento fondamentale un « patire » è linguaggio improprio, perché quando si riceve una qualche perfezione, impropriamente questo ricevere si chiama « patire » (109). *Sotto l'aspetto psicologico*, le « passioni » sono l'inevitabile corteo della nostra vita, e chi dice « passioni » nel senso

proprio, parla di alterazioni qualitative in contraddizione con ciò che conviene alla sua natura, con le sue tendenze e le sue inclinazioni migliori (110).

*Sotto l'aspetto morale* è esperienza di tutti che «in questa vita non si può escludere ogni male, perché essa soggiace a molte miserie inevitabili, quali l'ignoranza, la bramosia disordinata che rovescia il cuore, le molteplici sofferenze fisiche» (111).

b) Causa ne è la « sete » - in un certo senso è vero! perché la sete è l'ορεξις della filosofia aristotelica, e l'«appetitus» della filosofia tomista, che sta, come tendenza naturale, alla radice di quel «desiderio del bene» che nella vita presente non può essere saziato dal momento che l'uomo ne desidera *la permanenza*, mentre i beni della vita presente e la stessa vita sono transitori, o, per parlare secondo il modo buddhista, sono *impermanent* (112). Ma questo significa semplicemente che l'uomo nella sua esistenza attuale non può avere la felicità perfetta. La «angoscia» nella quale si agitarono i grandi Genii della antichità è per il cristiano l'attesa fativa della vita migliore e da tale «angoscia» siamo *liberati* perché «l'uomo può giungere alla vera felicità dopo questa vita, per l'anima immortale che egli possiede» (113).

c) Rimedio è l'estinzione della sete, cioè, traducendo secondo il modo tomista, l'attuazione completa della tendenza naturale che, spontaneamente e con amore, sgorgante dal profondo, si piega verso il suo Principio (114), e, sottomettendosi al Magistero divino, che svela il Regime di Dio nella Storia, è capace di ulteriore perfezionamento, per mezzo della *grazia* e della *carità* per cui l'uomo è ammesso alla consecuzione del fine supremo (115). Allora, l'ideale di perfezione intravisto nella nebulosa concezione del «Nirvana» acquista tutta la sua positività (116).

d) La legge regolatrice della vita per tale conquista liberatrice e perfezionatrice è purezza e rettitudine, «trazione di tutto se stesso alle cose divine» per usare il linguaggio dei neoplatonici, accettato da San Tommaso e da lui ampiamente sviluppato anche in rapporto col principio fondamentale dell'Etica aristotelica.

Ma mentre nel Buddismo tale ascesa si risolve in un capovolgimento per i cinque punti di opposizione col Magistero divino, non è detto che l'intuizione primordiale, che è alla base della quarta «santa verità», non si formuli un giorno in un giudizio di subordinazione al Magistero divino che istruisce con la sua Legge, e aiuta con la sua Grazia.

Allora si realizzerà anche per l'anima buddista il perfetto «ritorno» al suo Principio.

Per ora, Gotama ci appare come il condottiero di masse, che invece di condurre soldati a conquiste militari, come Ciro e Dario suoi contemporanei, disciplina dei compagni di viaggio per la conquista della felicità, come Pitagora, suo emulo in Occidente, tentò di fare con la sua opera di riforma morale.

Maometto ne è la più perfetta antitesi, benché ambedue si ritrovino identici nella tendenza fondamentale che accentua il carattere di passività del risultato finale della vita.

L'Islam o «rassegnazione» dell'arabo, e il Nirvana o «estinzione» dell'indiano, sono a loro modo la identica prova che l'uomo è avvolto di tenebre e di debolezza, e che non può redimere se stesso se una mano divina non lo soccorre.

Per questo, Gesù Cristo, sbocciato, in modo speciale, dal ramo ebraico della razza semitica, ha pure un posto speciale nella storia religiosa, perché in Lui «sono benedette tutte le Nazioni».

## NOTE

- (1) *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin 1881.
- (2) *Il Buddha, Confucio e Lao-tze*, Firenze 1878.
- (3) *Buddismo*, Milano 1898.
- (4) *Cristo e Buddha e altri iddii dell'Oriente*, 1900.
- (5) *Il Buddha*, Torino 1903.
- (6) *I discorsi di Gotama Buddha*, Bari, 1907.
- (7) *Vita e Dottrina di Buddha*, Leipzig 1917, trad. it. del Belloni Filippi.
- (8) Roma 1925.
- (9) *Ib.*, pag. 61.
- (10) Al quale si potrebbe aggiungere F. Belloni-Filippi, *Buddha* in «Enc. Catt.» III, pagg. 174-177; *Buddismo*, ivi, pagg. 177-181. C. Testore, *Buddismo e Cristianesimo.* ivi, pagg. 181-182.
- (11) *Op. cit.*, pag. 11.
- (12) *Le Bouddhisme et les Religions de l'Inde*, nel *Christus* di J. Huby, 1916, pag. 417.
- (13) C. Lovera di Castiglione, *La lotta di due razze in India per la conquista della supremazia*, in «Il Momento», 8 febbraio 1929.
- (14) P. Dhorme, *Les Semites*, nel «Bricout», I, pag. 140; cfr. Turchi, *Storia delle Religioni*, pag. 162; De Morgan, *Les premières civilisations*, Paris 1909, pagg. 183-185.
- (15) Turchi, *op. cit.*, pag. 332; Reinach, *Orpheus*, pagg. 74-75.
- (16) Turchi, *op. cit.*, pagg. 266-267
- (17) Turchi, *op. cit.*, pag. 280.
- (18) Turchi, *op. cit.*, pag. 281.
- (19) L. de Lallée-Poussin, *Religions de l'Inde*, nel «Dict. Ap.» II, col. 677-678.
- (20) A. Barth, nel *Christus*, pagg. 388-389.
- (21) Cfr. F. Aiken, *Bouddhisme et Christianisme*, trad. Collin, Paris Lethielleux, 1903, pagg. 29-31.
- (22) *Schanz*, II, 50, 67.
- (23) *Maitrayana - Brahmana Upanishad*, III, 3; *Sacred Book of East*, I, 48; cito da Aiken, *op. cit.*, pag. 56.
- (24) *Mundaka Upanishad* I, 2; S.B.E. V, pag. 32; cito da Aiken, *op. cit.*, pag. 59.
- (25) *Chandogya Upanishad*, V, 10; S.B.E. I, pag. 80; cfr. S.B.E. com: XV, pag. 176; cito da Aiken, *op. cit.*, pagg. 59-6.
- (26) *Mundaka Upanishad*, III, 2; S.B.E. XV, pag. 1; cito da Aiken, *op. cit.*, pag. 62.
- (27) C. Formichi, *Apologia del Buddismo*, pagg. 12-13.
- (28) Cito di Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad. Foucher, pag. 265; Aiken, *op. cit.*, pag. 96.
- (29) *Mahavagga* I, 6, 19; S.B.E. XIII, pag. 95; Oldenberg, *op. cit.*, pag. 21; in Aiken, *op. cit.*, pag. 96.
- (30) Oldenberg, *op. cit.*, pagg. 219-220; in Aiken, *op. cit.*, pag. 98.
- (31) S.B.E. XIII, pag. 95; Oldenberg, *op. cit.*, pag. 21; in Aiken, *op. cit.*, pag. 99; cfr. Turchi, *Storia delle Religioni*, pagg. 300.
- (32) S. Th., in *Metaphys. Arist.* XII, lez. 6, n. 2502.
- (33) *Mahavagga* t. 1, 2; S.B.E. XIII, pagg. 75-77; Oldenberg, *op. cit.*, pag. 228; in Aiken, *op. cit.*, pagg. 99-100; Turchi, *op. cit.*, pagg. 301-304.
- (34) Aiken, *op. cit.*, pag. 101.
- (35) L. de La Vallée-Poussin, *Le Bouddhisme et les Religions de l'Inde*, nel *Christus*, 1916, pag. 349.
- (36) L. de La Vallée-Poussin, *op. cit.*, pag. 348.
- (37) S.B.E. XIII, pag. 95; Oldenberg, *op. cit.*, pag. 214; Aiken, *op. cit.*, pag. 102; Turchi, *op. cit.*, pag. 301.

- (38) S.B.E. XIII, pag. 95; in Aiken, *op. cit.*, pag. 112; Turchi, *op. cit.*, pag. 301; Formichi, *Apologia del Buddhismo*, pagg. 33-34; cfr. pagg. 34-44.
- (39) Turchi, *op. cit.*, pag. 308.
- (40) Aiken, *op. cit.*, pagg. 32-33.
- (41) Turchi, *op. cit.*, pag. 308.
- (42) *Mahavagga*, I, 6, 17; S.B.E. XIII, pag. 94, cito in Aiken, *op. cit.*, pag. 121.
- (43) S. Th., I, q. 60, a. 5, ad 3; q. 14, a. 2, ad 1; *de Causis*, lect. 15, nn. 310-312.
- (44) Cfr. Anton Anwander, *Vie Religionen der Menschheit, Einführung in Wesen und Geschichte der ausserchristlichen Gottesvorstellungen*, Freiburg in Brisingovia, Herder, 1927, pag. 211.
- (45) S. Th., *Liber de Veritate catholicae fidei.* (ediz. cit.) II cap. 46, n. 1230; S. Th., *De divinis Nominibus*, IV lect. 7, nn. 375-376.
- (46) Cito in Aiken, *op. cit.*, pag. 102-103.
- (47) S. Reinach, *Orpheus*, pagg. 82-83.
- (48) C. Formichi, *Apologia del Buddhismo*, pag. 53.
- (49) Formichi, *Apologia*, cap. 111, pagg. 47-58.
- (50) Id., *ib.*, pagg. 38-39.
- (51) S. Th., *Som. Teol.*, II-II, q. 81, a. 8.
- (52) *Der Essaenismus und Jesus*, in *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, 1867; 10, pag. 97 e ss.
- (53) *The Angel Messiah of Buddhist Essenes and Christians*, 1880.
- (54) *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhaeltnisscn zu Buddha-sage und Buddha-lehre*, Leipzig, 1882.
- (55) *Buddism In Christendom or Jesus the Essene*, London, 1885; *The influence of Buddhism on primitive Christianity*, London, 1893; v. Eiken, *op. cit.*, pag. 187 e ss.
- (56) *Leben und Lehre des Buddha*, 1906.
- (57) *Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the originals*, Filadelfia, 1908-1909
- (58) Cfr. L. de La Vallée Poussin, *Religions de l'Indie*, II - *Problems apologétiques*, III - *Questions d'influence ou d'emprunt*, nel «Dict. Ap. de la Foi Cath.», II, col. 687-702.
- (59) Formichi, *Apologia*, pag. 12.
- (60) S. Th., *Som. Teol.*, II-II, q. 180, a. 1.
- (61) Formichi, *Apologia*, pag. 12.
- (62) S. Th., *Som. Teol.*, I-II, q. 68, a. 1, ad 1.
- (63) Formichi, *Apologia*, pag. 75.
- (64) Schanz, *Apologia*, II, pag. 58.
- (65) Formichi, *Apologia*, pag. 84.
- (66) Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 15.
- (67) Reinach, *Orpheus*, pag. 85.
- (68) Mallon, nel «Christus», pag. 649.
- (69) Dhorme, nel *Bricout* 1, 156.
- (70) Bros et Habert, nel *Bricout* 1, 405.
- (71) Schanz, II, 322.
- (72) Mac Neill, nel «Christus», pag. 563.
- (73) J. Labourt, nel *Bricout* I, 212:
- (74) Turchi, pag. 323-237.
- (75) Schanz, II, 53.
- (76) Turchi, *op. cit.*, pag. 282.
- (77) Turchi, *op. cit.*, pag. 283.
- (78) Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 15; cfr. *Strom.* III, 7. Vedi altri testi di Ippolito e di Porfirio, in una mia postilla alla esposizione dei *Nomi Divini* di Dionigi il Mistico fatta da S. Tomaso, (ediz. Marietti) pagg. 239-241.
- (79) s. TH., in *Metaphys. Arist.*, lib. XII, lez. 6, n. 2502,

- (80) Id. *ib.*, lez. 7 e 8.
- (81) Cfr. Reinach, *Orpheus*, pag. 72.
- (82) Id. *ib.*
- (83) S. Th., *op. cit.*, n. 2510.
- (84) S. Th., *Som. Teol.*, I, q. 46, a. 1.
- (85) Id., *ib.*, I, q. 46, a. 2, ad 8; *Liber de Veritate catholicae fidei...* (ediz. cit.) nn. 1148 d, 1622 d, 1655 a b; 1680 a, 1680 d, 1681-1683, 1684; 1491.
- (86) Id., *ib.*
- (87) *S. Agostino de Civitate Dei*, XII, c. 13, trad. del Passavanti o.p.; cfr. il mito della rinascita in Platone, *Repubblica*, lib. X.
- (88) S. Th., *Som. Teol.*, I, q. 2, a. 3; q. 3, a. 4; q. 44, a. 1; q. 104, a. 1; Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, pag. 51 e ss.
- (89) s. Th., *Som. Teol.*, q. 5, a. 2.
- (90) Id., *ib.*, q. 4, a. 2.
- (91) Id., *ib.*
- (92) Id., *ib.*, ad 8.
- (93) s. Th., *Liber de Veritate catholicae fidei...* (ediz. cit.) II, cap. 44; IV, capp. 92, 93; *Som. Teol.*, I, q. 47, a. 2; q. 75, a. 7.
- (94) s. Th., *Som. Teol.*, I-II, q. 5, a. 4, ad 1.
- (95) Id., *ib. nell'articolo*.
- (96) S. Th., *Suppl.* alla III parte, q. 99, a. 2.
- (97) Id., *ib.*, a. 3.
- (98) Id., *ib.*, a. 4.
- (99) Id., *ib.*, a. 5.
- (100) Dahlke, cito dal Formichi, *op. cit.*, pag. 74.
- (101) Turchi, *op. cit.*, pagg. 311-312.
- (102) S. Th., *Som. Teol.*, I, q. 90, aa. 2, 3.
- (103) Id., *ib.*, q. 89, a. 1.
- (104) Cfr. Hugon, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, pagg. 101-110; Mainage, *Immortalité, Entretiens sur le probleme de la survivance*, Paris, Téqui, 1926.
- (105) Cfr. Weiss, *La Filosofia della Perfezione*, pagg. 38 e 55.
- (106) Schanz, II, pagg. 1-2.
- (107) Schanz, II, pag. 69.
- (108) A. Oriani, *Rivolta Ideale*, pag. 253; v. cap. IV, pag. 101.
- (109) S. Th., in *Methaphys. Arist.*, lib. 5, lez. 14, n. 958.
- (110) S. TH., *Som. Teol.*, I-II, q. 22, a. 1.
- (111) Id., *ib.*, I-II, q. 5, a. 3.
- (112) Id., *ib.*
- (113) S. Th., *Liber de Veritate catholicae /idei...* (ediz. cit.) III, cap. 48, n. 2261.
- (114) Cfr. Garrigou-Lagrange, *Le problème de l'amour pur et la solution de St. Thomas*, in «*Angelicum*», VI (1929), pagg. 83 -124.
- (115) S. Th., *Liber de Veritate catholicae fidei...* (ediz. cit.) III cap. 1 n. 1865 a.
- (116) Cfr. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, pagg. 397-399.
- (117) S. TH., *Somma Teol.*, I-II, q. 61, a.5.

