

Dalla Prefazione alla prima edizione

La prima e determinante spinta a lavorare a quest'opera è venuta da uno studio del 1912-1913 sulle *Quaestiones disputatae* e sul *De ente et essentia* di Tommaso d'Aquino. Si trattava del problema della distinzione tra essenza ed esistenza. Per evitare la contrapposizione tra le consuete soluzioni di scuola, cercavo una formula appropriata ad esprimere il modo in cui la questione di essenza ed esistenza si presenta in Tommaso stesso. Negli anni tra il 1914 e il 1918 esercitarono su di me un influsso decisivo, indirizzandomi ad una soluzione di tipo dinamico e verso una marcata *theologia negativa*, uno studio approfondito di Agostino e Dionigi Areopagita, e uno sulla mistica tedesca. Questo influsso era contemporaneamente destinato a chiarirsi, come anche in anni più recenti, nel confronto con le forme moderne del pensiero dinamico e aporetico: la polarità di Goethe e della filosofia del romanticismo (soprattutto Baader e Görres), l'eroicismo dinamico di Nietzsche, l'aporetica di Simmel e il dinamismo etico di Troeltsch. Esso portò poi ad un risultato particolarmente importante nel 1920-1921, nel confronto con l'antitetica dinamica di Newman¹. Il confronto con Kant, Hegel e Kierkegaard ha avuto luogo in tempi successivi, per lo più all'epoca in cui apparvero i miei scritti in materia.

Ma il lavoro procedeva anche grazie al rapporto con i viventi. Li indico in ordine cronologico. Da Nietzsche era spianata la strada ai saggi di Max Scheler. La sua sociologia (in *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*) era per me strettamente connessa alla filosofia del romanticismo (Baader, Görres, Möhler), ma solo *L'eterno nell'uomo* portò ad un confronto effettivo². Questo lavoro deve a Scheler due cose: il rapporto vitale con il metodo

¹ J.H. NEWMAN, *Christentum. Ein Aufbau*, a cura di E. PRZYWARA, Herder, Freiburg 1922.

² *Religionsbegründung. Max Scheler - J.H. Newman*, Herder, Freiburg 1923.

fenomenologico e la spinta irresistibile alla problematica esplicita dell'*analogia entis* (tramite la teoria dell'«immediatezza della dimensione religiosa»). Per una coincidenza favorevole, lo stesso anno in cui apparve il mio libro su Scheler cominciò a manifestarsi la necessità di un conflitto con Karl Barth, anche se questo portò solo nel 1929, a Münster, ad un fecondo incontro personale. Nel confronto con Barth si sviluppò nella sua figura autentica l'aspetto teologico dell'*analogia entis*. L'elaborazione filosofica avvenne soprattutto nel rapporto vitale con la fenomenologia, sviluppatosi in maniera determinante quando fui ampiamente coinvolto da Edith Stein nei suoi sforzi di mettere a confronto Husserl e Tommaso. Dapprima, i fecondi rapporti con Husserl, avviati per mezzo di Edith Stein, influirono sull'elaborazione dell'aspetto metodologico. Ma non minore fu successivamente l'influsso operato su di me dal confronto con Martin Heidegger, influsso che portò a chiarire in particolare il concetto di creaturalità in vista delle mie conferenze di Davos (1929) e Friburgo (1930). Infine, il mio lavoro si venne a trovare in un sorprendente parallelismo con quello di Johann Plenge, che nella sua grande opera sul metodo e il sistema della sociologia era incorso in un'ontologia della relazione, e quindi necessariamente nella problematica dell'*analogia*. I nostri lavori sono ampiamente intrecciati.

Tutti questi influssi giunsero però a maturazione solo tra il 1929 e il 1931, quando fui portato dal mio stesso lavoro ad immergere la nostra problematica odierna direttamente nella tradizione antica. Fu soprattutto uno studio approfondito di Platone, Aristotele e Tommaso d'Aquino che aiutò infine l'opera ad aprirsi un varco.

* * *

Il pensiero dell'*analogia entis* è sempre stato alla base dei miei scritti, sebbene la sua formulazione risalga solo al confronto con Max Scheler (autunno 1922). Per quanto riguarda la forma del suo oggetto, esso portava, soprattutto nei miei scritti religiosi, il nome agostiniano di «Dio dentro di noi e Dio sopra di noi». Tale formulazione sottolineava anzitutto un'aspirazione fondamentale che si era manifestata per la prima volta nell'Introduzione a *Unsere Kirche*³ (1915): quella di comprendere il rapporto religioso

³ E. PRZYWARA - J. KREITMAIER, *Unsere Kirche. Neue religiöse Lieder*, Habbel, Regensburg 1915.

«ultimo» tra Dio e la creatura. Essa si occupava inoltre del rapporto tra *theologia positiva* e *theologia negativa*⁴. E infine mirava alla questione dell'atteggiamento fondamentale della vita religiosa⁵. Al *Deus incomprehensibilis* «dentro di noi», accentuazione della prosimità personale vivente che produce e pervade ogni cosa, corrispondeva il supremo consegnarsi alla Sua guida, senza riserve e senza condizioni. Al *Deus incomprehensibilis* «sopra di noi», accentuazione della diversità e separazione tra il Dio della maestà che sta al di sopra di ogni cosa e «l'uomo sulla Terra», corrispondeva l'atteggiamento di profondo rispetto di un servizio sobrio, basato su una visione sobria della condizione terrena e della fatica del lavoro in essa. In tal modo, però, era stata sollevata la questione di un tale oscillante «dentro-sopra». Esso ebbe inizialmente il nome di «polarità dinamica»⁶, intesa come «unità della tensione» nel costante «mutamento»⁸. Con ciò si asseriva, da un lato, che si ha esperienza vivente del mistero di Dio solo nel movimento avanti e indietro con cui si esperisce l'inaccessibilità dei diversi modi in cui Egli si è fatto conoscere in ambito creaturale, modi che si condizionano a vicenda in maniera polare; e si asseriva, dall'altro lato, che la differenza tra Dio (l'È) e il creato (il «diviene») diventa chiara in proporzione all'esperienza del carattere diveniente della creatura. Si dice «dinamica» e «tensione» perché e in quanto Dio è infinito e la creatura diveniente. Si dice invece «polarità» e «unità» sia perché l'infinità di Dio non è una fluttuazione tra gli opposti, ma l'invariabilità della Sua unità infinita, sia perché, e di conseguenza, il «costante mutamento» della creatura si fonda e scorre all'interno dell'immutabilità (relativa) di un'unica relazione e congiunzione unitaria con Dio. Vengono così affermate due cose: l'elemento positivo della dedizione incondizionata e l'elemento negativo della «mancanza di terreno sotto i pie-

⁴ Cfr. soprattutto: *Gott. Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem*, Oratoriums-Verlag, Köln-München-Wien 1926; *Religionsphilosophie...* Entrambi i saggi sono ora raccolti in *Schriften*, II.

⁵ Cfr. *Vom Himmelreich der Seele*, Herder, Freiburg 1922-1923.

⁶ Cfr. *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, Theatiner-Verlag, München 1923; ora in *Schriften*, II.

⁷ Cfr. *Kirchenjahr. Die christliche Spannungseinheit*, Herder, Freiburg 1923, ora in *Schriften*, I. *Frühe religiöse Schriften*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1962.

⁸ Cfr. *Wandlung. Ein Christenweg*, Filser, Augsburg 1925; ora in *Schriften*, I.

di». Per questo il tema in questione prese spontaneamente il doppio nome di «amore»⁹ e di «notte»¹⁰, e si manifestò altrettanto spontaneamente nel linguaggio delle lettere paoline¹¹, di Ignazio di Loyola¹² e del Carmelo¹³.

Conforme a questa problematica era la questione metodologica. Da un lato, l'atteggiamento spirituale qualificato dall'*analogia entis* (come principio metodologico) apparve essere quello di una comprensione storica immanente che mira ad una sintesi contenutistica; lo si vede nei lavori storico-filosofici su Agostino, Tommaso, Kant, Hegel, Kierkegaard, e sulla filosofia contemporanea¹⁴. Dall'altro lato, si impose con forza sempre crescente l'unità formale di filosofia e teologia che si trova nel *corpus* (inedito) delle mie lezioni. Nei miei scritti, da un lato emerge una teoria che (in contrapposizione all'*individuum de ratione materiae* del tomismo di scuola) cerca di comprendere la ricchezza delle diversificazioni individuali: un universalismo diversificante che salva l'«unità della tensione tra l'individuo e la comunità»; dall'altro lato si incontra una teoria che (in contrapposizione ad un razionalismo umanistico presente nella stessa neoscolastica) sostiene che qualsiasi pretesa (ontica) di esser fine-a-se-stessi da parte dell'io e della comunità, così come ogni (noetico) comodo calcolo, si piegano alla sovranità di Dio: un teocentrismo del «Dio in Cristo nella Chiesa» che relativizza tutto ciò che è umano.

Monaco, febbraio 1932

⁹ Cfr. *Liebe. Die christliche Wesensgrund*, Herder, Freiburg 1924; ora in *Schriften*, I.

¹⁰ Cfr. *Wandlung...; Das Geheimnis Kierkegaards*, Oldenbourg, München-Berlin 1929; *Karmel. Geistliche Lieder*, Kösel und Pustet, München 1932.

¹¹ *Christus lebt in mir*, Herder, Freiburg 1929.

¹² *Majestas Divina. Ignatianische Frömmigkeit*, Filser, Augsburg 1925; ora in *Schriften*, I.

¹³ Cfr. i già citati *Wandlung...; Das Geheimnis Kierkegaards* e *Karmel...*

¹⁴ Cfr. *J.H. Kard. Newman...; Religionsbegründung...; Gottgeheimnis...; Gott. Fünf Vorträge...; Religionsphilosophie...; Ringen der Gegenwart*, Filser, Augsburg 1929; *Das Geheimnis Kierkegaards...; Kant heute. Eine Sichtung*, Oldenbourg, München-Berlin 1930; *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Hegner, Leipzig 1934.

verso la percezione del corpo vivente, sembra di nuovo che ciò che crediamo di sapere sulla sua condizione spirituale, non si basi su un suo modo di comportarsi e su particolarità esterne. Diffidiamo di un essere umano e siamo convinti che sia giustificata dal suo modo d'essere, senza che si possano addurre motivi. Che in tali casi si tratti o meno di illusione, i vissuti corrispettivi hanno comunque il carattere di credenza e rivendicano il diritto di avere valore di esperienza e si dovrebbe solo esaminare in una analisi approfondita se ci sia un «fondamento» su cui si basa questa pretesa o se sia completamente priva fondamento.

Forse adesso si dirà che qui in generale le intuizioni esterne corrono offrendo una motivazione sotto forma di vissuti di sfondo, senza divenire «coscienti». Questa obiezione non convince più quando allarghiamo l'ambito delle nostre osservazioni oltre l'esperienza delle persone *umane*.

Nel sentimento di sicurezza che ci coglie proprio nelle situazioni «disperate», quando il nostro intelletto non vede più alcuna via d'uscita possibile /195 e quando sappiamo che in tutto il mondo non c'è essere umano che abbia la volontà o il potere di consigliarci o di aiutarci, in questo sentimento di sicurezza sentiamo l'esistenza di una forza spirituale che nessuna esperienza esterna ci insegna. Non sappiamo che cosa accadrà di noi, davanti a noi sembra spalancarsi un abisso e la vita ci trascina dentro inesorabilmente, poiché ci spinge avanti e non tollera alcun passo indietro; ma mentre crediamo di precipitare, ci sentiamo «nelle mani di Dio», che ci sostiene e non ci fa cadere. Ed in tale vivere non solo diviene chiara la sua esistenza, ma anche *ciò che è*, la sua essenza ci diviene visibile nelle sue irradiazioni ultime: la forza che ci sorregge, in cui si annullano tutte le forze umane, che ci regala una vita nuova, quando crediamo di essere morti intimamente, che temprava la nostra volontà, quando minaccia di paralizzarci — questa forza appartiene ad un essere onnipotente —. Questa fiducia, che ci fa supporre che la nostra vita abbia un senso, anche quando l'intelletto umano non è in grado di chiarirlo, ci fa conoscere la sua sapienza. E la fiducia che questo sia un senso di salvezza, che tutto, anche le cose peggiori alla fine servono per la nostra salvezza, ed inoltre che questo Essere sommo ha pietà di noi, quando gli esse-

ri umani ci rifiutano, che non conosce in assoluto alcuna infamia, tutto questo ci mostra la sua somma bontà.

Non si deve dire che la strada qui accennata sia l'unica per giungere a Dio e non va neanche discusso ulteriormente quale validità spetti a tale esperienza — ad esempio rispetto alla conoscenza naturale —; la coscienza religiosa in quanto tale non è il nostro argomento. L'abbiamo soltanto utilizzata per mostrare che ci sono vissuti che rivendicano il diritto di valere come esperienza e nei quali viene a data una essenza spirituale — la sua esistenza e il suo essere così — senza l'aiuto di una qualche apparenza esterna. Da qui saremo portati, anche nel caso della conoscenza delle persone umane, alla possibilità di prestar fede al fatto che solo nella nostra «interiorità» siamo in grado di fare esperienza di qualcosa che la supera, senza l'aggiunta di apparenze esterne motivanti.

Del resto il rapporto tra il cogliere una persona attraverso i suoi effetti sulla nostra interiorità e la sua presentificazione empaticamente è simile al rapporto esistente tra la comprensione dell'espressione e l'empatia. Mi posso presentificare empaticizzando la particolarità che attribuisco all'altro sul fondamento della /196 diffidenza che nutro nei suoi confronti. Se altri modi di comportamento o qualità della persona non concordano con queste particolarità (così come le colgo nell'espressione o in altro modo), se in una riproduzione empaticante o in una intuizione unitaria si mostrano incompatibili, allora la diffidenza sarà indebolita, a meno che al contrario l'apprensione delle qualità in questione non si riveli come illusoria o il movimento vitale percepito come «non genuino».

Una esperienza delle persone estranee e della loro vita interiore non si verifica solo sul fondamento dei loro effetti sul proprio intimo, piuttosto anche sugli effetti che hanno su di una terza persona. Se in una persona noto modi di comportamento che non concordano con le caratteristiche a me note o con il comportamento tenuto fino a questo momento e se le esperienze più diverse hanno una forza di convinzione tale che nonostante la contraddizione non vengono annullate, allora suppongo che vi siano influssi motivanti che hanno causato un cambiamento nel modo di pensare; in certe circostanze questi influssi appaiono come azioni di una persona ed eventualmente posso