

Erich Przywara (1889-1972)

«L'uomo è fatto per lodare, per onorare e per servire Dio, nostro Signore, e in tal modo salvare la propria anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo, allo scopo di aiutarlo nel perseguire quello scopo per il quale egli è stato creato».

In questo «principio e fondamento» degli Esercizi di sant'Ignazio di Loyola si esprime indubbiamente la formula decisiva della vita e dell'opera del gesuita Erich Przywara.

LA VITA

Il 12 ottobre 1889 nacque a Kattowitz (Alta Slesia) Erich Przywara, primogenito di una famiglia di commercianti. Il padre Mathias Przywara era originario da una famiglia polacca di contadini e divenne l'organizzatore della corporazione di commercio dell'Alta Slesia. La madre Bertha, nata Peiker, era originaria da una famiglia tedesca di impiegati di Neißë. In tarda età Przywara ha ricordato queste «contrapposizioni di sangue» al pari delle «contrapposizioni della terra», nella multiformità industriale e contadina, di popoli e di religioni della sua patria, l'Alta Slesia. A Kattowitz egli frequentò fino alla maturità il liceo classico, una scuola che non era per niente segnata dallo spirito cattolico. Negli ultimi anni di liceo cantò in un coro misto sotto la direzione del prof. Oskar Meister, che si occupava di polifonia classica, di Bach e Liszt. Ripensando a questo periodo Przywara scrisse: «Questa "musica come forma" è il terreno su cui nasce quella che in seguito misi al centro del mio pensiero come "polarità", "unità in tensione" e infine come "analogia"»¹.

La legge sui gesuiti del 4 luglio 1872 aveva escluso tutti i gesuiti dall'intero territorio imperiale e sciolto le loro sedi. Così si spiega non solo il fatto che Przywara trascorse all'estero tutto il periodo della sua formazione; il suo stesso ingresso a 18 anni nella Compagnia di Gesù (2 giugno 1908 ad Exaten, Olanda) appare in questa luce come un passo di una decisione grande e precoce.

Oltre alle ripercussioni politiche del *Kulturkampf* ci fu, all'epoca del suo noviziato (1908-1910) e dei suoi studi filosofici a Valkenburg, Olanda (1910-13), la lotta interna alla Chiesa contro il modernismo e

al tempo stesso il tentativo di uscire dal ghetto e di condurre la Chiesa a un confronto con la filosofia e la concezione del mondo propria dell'età contemporanea.

In seguito Przywara si è ricordato con grande riconoscenza delle figure-guida di gesuiti che incontrò in questi primi anni: egli ritiene di dovere il metodo della sua teologia dell'Antico e del Nuovo Testamento all'esegeta Franz von Hummelauer e il metodo della sua teologia del Vangelo al maestro di noviziato J.B. Müller, e così il suo atteggiamento di fronte alla Chiesa, alla cultura e allo Stato al suo insegnante prof. G. Gietmann. Ma soprattutto egli si sente in dovere nei confronti del suo maestro Josef Fröbes SI, dal quale ha imparato il metodo «di voler comprendere ogni autore in modo puramente oggettivo (senza intenti collaterali pastorali o apologetici, anche se egli è contrario alla Chiesa o alla religione) meglio di come egli stesso si comprende... per cominciare soltanto allora ad interpretarlo»².

Certamente la questione del metodo ha nell'opera di Przywara un ruolo che torna sempre a farsi sentire, ed è anche fin da principio probabile che il metodo (non incontrastato) si sia formato in questi primi anni di studio sotto l'influenza di maestri importanti. A maggior ragione balza agli occhi il fatto che in nessun passo Przywara riconduca la sua dottrina più nota e più importante, quella dell'*analogia entis*, al suo maestro Fröbes. Amici e oppositori, anzi anche lo stesso Przywara, furono presto dell'avviso che fosse stato proprio lui il primo a introdurre l'espressione «analogia entis». J. Terán-Dutari ha dimostrato definitivamente in uno studio ricco di materiale³ che Przywara è venuto a contatto con la dottrina dell'*analogia entis* e con questo termine nel corso di lezioni sull'ontologia tenuto da J. Fröbes nell'anno scolastico 1910-11 e che lo stesso Fröbes aveva esposto soltanto ciò che già da tempo era maturato nella tradizione di scuola. Storiograficamente esatta è questa affermazione di K. Rahner: «Nelle sue mani... l'*analogia entis* è diventata da una trovatina scolastica la struttura fondamentale di ciò che è "cattolico"»⁴.

Perciò la conoscenza dell'insegnamento della neoscolastica nell'università dell'Ordine non è di aiuto a spiegare il «fenomeno Przywara». Piuttosto è probabile che gli anni di apprendistato siano stati fruttuosi proprio grazie a quegli studi che andavano al di là dell'ambito usuale o che addirittura erano in contrasto con l'orientamento generale degli studi. L'assimilazione delle opere più importanti, che sarebbero state decisive per la sua stessa produzione, Przywara la perseguì con il suo metodo di «sintesi immanente». Nella convinzione che nei veri pensatori gli aspetti ultimi stanno in una relazione oggettivamente immanente, egli ricopiò passi ad es. di Agostino, della mistica tedesca, di Nietzsche, Scheler e Newman, che egli definì «passi crucia-

² *Ivi*, 8.

³ J. Terán-Dutari, *Geschichte*.

⁴ K. Rahner, *Laudatio*, 270.

¹ *In und Gegen*, 13.

lla», che non sono cioè «frutti di una lettura» di interesse soggettivo, quanto piuttosto i passi più importanti, dotati di un'importanza oggettiva. Non si trattava quindi di metterli in ordine secondo i punti di vista esposti in essi, ma al fine di rintracciare un ritmo innamante all'opera.

Al tempo stesso si aprì in questi anni di studio la via che lo condusse alle proprie grandi opere. Egli fece una propria esposizione filosofico-teologica complessiva, che occupava diversi volumi scritti a mano in forma conclusa e con una rigorosa partizione, e che non sono ancora stati oggetto di ricerca. È lecito supporre che il suo primo studio delle *Quaestiones disputatae* di Tommaso d'Aquino abbia trovato proprio qui una sua prima ripercussione.

Dal 1913 al 1917 Przywara fu prete e musicista al collegio «Stella Matutina» a Feldkirch (Vorarlberg). Dal 1917 al 1921 compì i suoi studi 1920). Al termine di tutti gli studi l'Ordine lo trasferì a Monaco presso la redazione di «Stimmen der Zeit», rivista alla quale collaborò fino alla sua proibizione da parte della Gestapo nel 1941.

Le prime pubblicazioni in volume riguardavano il nocciolo delle grandi questioni che occuparono il cattolicesimo tedesco dopo la Prima Guerra mondiale: Newman, Scheler e la crisi spirituale dell'epoca presente. Accanto a ciò egli collaborò a molte altre riviste e sostene un'intensa attività di conferenziere. Nell'ambito di più corsi filosofico-teologici tenuti a Wyhlen (Baden) egli elaborò fra il 1924 e il 1926 i fondamenti per la sua opera principale di filosofia dal titolo *Analogia entis* (1932), e inoltre, nei corsi di esercizi spirituali, la base pratica della sua teologia degli Esercizi ignaziani *Deus semper maior* (1938). Egli incontrò Barth, Buber, Husserl, Heidegger, Edith Stein e molti altri, e accompagnò i primi studi di Karl Rahner e di Hans Urs von Balthasar ne della religione e della filosofia della religione. In successione serrata apparvero *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (1927), *Das Geheimnis Kierkegaards* (1929), *Ringeln der Gegenwart* (1929), *Das heute* (1930) e infine, quasi a titolo di conclusione, il primo volume dell'*Analogia entis* (1932).

Negli anni successivi, fino allo scoppio della guerra l'immagine delle pubblicazioni librarie cambiò: diversi volumi di *Lieder* spirituali e spirituali *Deus semper maior* (1938), in più volumi, mostrano una rinvergita attenzione ai problemi dell'esistenza cristiana nell'epoca del dominio nazionalsocialista. Titoli come *Christliche Existenz* (1934), *Herzsch (1936)*, *Crucis Mysterium. Das christliche heute* (1939) danno un'idea della sua concentrazione su un confronto radicale.

Dopo la messa al bando di «Stimmen der Zeit» Erich Przywara ricevette dal cardinale Faulhaber l'incarico di occuparsi della cura pastorale degli accademici anziani e tenne, sotto l'incumbere di pericoli e difficoltà sempre maggiori, cicli di prediche e di conferenze a

Monaco, Vienna e Berlino. Ne nacquero, dopo la guerra, le grandi opere teologiche, soprattutto *Aller und Neuer Bund* (1956).

Verso la fine della guerra ebbe luogo alla residenza di Stolberg nella Harz il terzo incontro di Przywara – forse quello decisivo per tutta la sua opera – con le Chiese riformate. Se l'incontro del 1917, nell'anno del giubileo della Riforma, era stato ancora prevalentemente di tipo letterario (ma di enorme importanza per la concezione che Przywara si formò del panteismo e del teopantismo, nonché delle conseguenze della Riforma per la vita spirituale tedesca), e se gli incontri di Przywara alla fine degli anni Venti con Karl Barth e con altri pionieri della teologia dialettica erano stati motivo di amicizie personali e allo stesso tempo di nette contrapposizioni di principi, il suo soggiorno presso la residenza di Stolberg gli diede occasione non solo di intrattenere fruttuose conversazioni con il concistoro superiore della Chiesa evangelica tedesca, che vi era evacuato, ma anche di dedicarsi a un altrettanto fruttuoso e approfondito studio di Lutero. In questo modo nacque la «Battaglia» del capitolo su Lutero in *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen* (1952), un'opera che con le sue 900 pagine mirava a concretizzare vent'anni di lavoro sistematico, oltre che essere testimonianza di una nuova visione di Lutero, di cui fino ad oggi non si è del tutto appropriata né la Chiesa evangelica né quella cattolica. Questo incontro con Lutero ebbe luogo peraltro in una profondità che a Przywara non fu concesso di scandagliare ulteriormente perché a partire dal periodo della guerra ogni lavoro dovette essere strappato – con felici interruzioni – a una grave malattia. Comunque, dopo il 1945 egli pubblicò ancora 25 libri, redasse più di 300 articoli di rivista e tenne molte conferenze radiofoniche.

Il momento storico e il destino personale non hanno permesso a Erich Przywara di dare un seguito sistematico alla sua opera principale di filosofia *Analogia entis* del 1932. Tuttavia non gli si rende affatto giustizia se si ritiene che la sua opera fosse conclusa sul piano filosofico già nel 1932 o al più tardi nel 1940. La forma definitiva della sua dottrina dell'analogia non è rappresentabile trascurando la sua antropologia tipologica *Mensch* (1959) e l'opera *Logos* del 1964.

A causa della salute cagionevole Przywara visse dopo la guerra in campagna, da ultimo a Hagen presso Murnau-Obb. Lì egli morì il 28 settembre 1972. La sua tomba è nel cimitero dei gesuiti a Pullach, presso Monaco.

L'OPERA

«Quando nel 1923 introdussi nella mia "Religionsbegründung", nell'ambito del confronto con Scheler – e dal 1925 con Karl Barth – l'espressione "analogia entis" nella letteratura metafisica e contrastatamente teologica, e poi ne feci il fulcro della mia "filosofia della religione" ... e della metafisica filosofico-teologica ..., purtroppo ciò non di-

venne il punto di partenza per una controversia feconda, ma soltanto di una grottesca distorsione...»⁵.

Con ciò si chiarisce già che la dottrina dell'*analogia entis* di Przywara non è nata come un'elaborazione di un sistema filosofico che riposa su se stessa, bensì come strumento della cattolicità del pensiero per i suoi dibattiti nel tempo. In queste controversie Przywara vede di fatto la risposta del cattolicesimo come quella medicina di cui l'epoca ha bisogno. Ma questo cattolicesimo non è una grandezza statica data una volta per tutte, esso si muove piuttosto all'interno di una crescita dinamica o, per adoperare una parola di Newman: «La mia immutabilità quaggiù consiste nel perenne mutamento»⁶.

Le tappe di questo percorso saranno riproposte qui nei tratti principali.

Polarietà

«Ciò di cui abbiamo bisogno, e che quindi oggi ci proponiamo come programma, è una filosofia dell'equilibrio, un equilibrio non "oggi per sempre", ma piuttosto "che procede all'infinito": la filosofia della polarità, equidistante da una filosofia di inquieti capovolgimenti come da una filosofia della statica medietà, la filosofia della polarità dinamica»⁷. Questo programma fu annunciato da Przywara nel 1923 in occasione del congresso autunnale della Società Accademica Cattolica a Ulma.

Egli intende la polarità di amore e rispetto, un sistema della polarità del tutto nel senso di Newman, come unico rimedio alle malattie del pensiero europeo, che «non polarizza l'azione esclusiva di Dio con il punto di vista, altrettanto autentico, di Tommaso della vera azione propria delle creature»⁸. In tal modo si è detto qual è il nemico e si è riconosciuta l'arma che ha efficacia contro di lui. Il nemico è una sorta di Giano bifronte di identità e contraddizione. Entrambi gli estremi vogliono porsi come assoluti e quindi diventare uguali a Dio. La polarità è la soluzione curativa.

Ma subito si mostra anche la non acutezza di questo concetto. Una polarità puramente intramondana porta alla separazione da Dio e idolatrizza l'uomo. Una polarità ancorata immediatamente in Dio priva però l'uomo della sua autonomia voluta da Dio. La risposta può risiedere perciò sempre meno in una frettolosa armonizzazione. L'opposizione è un segno della creaturalità in generale. Quanto più viene presa sul serio, tanto più l'opposizione si manifesta nella sua realtà allo sguardo puro, ma assieme ad essa anche la nascosta unità delle opposizioni. Questa non può essere creata, voluta, costruita. Essa è tensione

dell'opposizione come trasformazione nel ritmo. La polarità come unità in tensione chiama e riconduce verso il mistero. Solo a partire dal mistero essa può dare risposta alle domande che provengono dall'abisso degli opposti. «La polarità [è] la più profonda conoscenza del creaturale come tale, lo sguardo più profondo nella sua essenza, come domanda lacerata, la cui risposta... è Dio»⁹.

Fra l'abisso di un'aporia senza scampo e il punto pericoloso di una costruzione forzata la polarità è la soluzione della fluente trasformazione propria del ritmo. Ma allora non accade forse che tutti i contenuti del pensiero vengano risolti in un puro ritmo formale? La ritmizzazione non è fine a se stessa. Essa rende disponibili e durabili per il grande servizio al mistero. E a questo che mira la dinamica della polarità: «La passione con la quale si fa piazza pulita di ogni possibilità sistematica e la si ricaccia nel gergo della relatività, riceve il proprio senso solo dal fatto che essa stessa si intende come servizio al mistero, che senza questa svolta non potrebbe essere avvisitato»¹⁰.

Alla metà degli anni Venti il pensiero di Przywara si trova in un curioso dilemma. Da una parte ci sono i primi scritti religiosi, un esercizio al servizio docile e disponibile. E dall'altra parte il necessario incontro con i movimenti e le correnti del tempo. Nel giro di pochi anni Przywara è diventato famoso con molti scritti e conferenze. Trent'anni dopo egli può circoscrivere il suo metodo con la formula «In und Gegen» («dentro» e «contro»). Il «dentro» corrisponde al metodo di Hermann Bahr: «che di fronte ad ogni critica bisogna amorevolmente accettarla e piegarla». Il «contro» è invece il metodo di Theodor Haecker: «che bisogna procedere fino all'ultima separazione, fino all'ultima distinzione»¹¹. A questo proposito bisogna ancora fare il nome – come si vedrà subito – anche di Georg Simmel, e allora non doveva più essere così facile intendere Przywara semplicemente come uno «scolastico» che vuole una decisione univoca su ciò che è «vero» e ciò che è «falso», misconoscendo in ciò sovente la differenza fra l'opinione storico-fattuale del suo interlocutore e la sua propria classificazione tipologica.

Si capisce però la perplessità dei critici che magari sono affascinati da Przywara, ma che ancora non riescono a riconoscere quale fosse il suo fine vero e proprio. Ammettendo di fronte ai suoi critici la liceità di questa domanda, egli formula al tempo stesso la finalità di una risposta filosofico-teologica complessiva come compito derivante dal suo incontro con Simmel. La «polarità» si era dimostrata, nella peculiarità della filosofia di Simmel, come «aporetica oggettuale delle darità stesse». Przywara vedeva in ciò la grandezza di Simmel e il «richiamo al suo superamento attraverso una metafisica dell'*analogia entis* che attraversa e trasforma tutti gli ambiti»¹².

⁵ *In und Gegen*, 277s.

⁶ Newman, vol. V, 75.

⁷ *Schriften*, vol. II, 71s.

⁹ *Ringen*, 947.

¹⁰ H.I.J. von Balhasar, in E. Przywara, *Schriften*, 6.

Poiché noi ci troviamo ancora nel trapasso dalla polarità (romantica) alla domanda centrale sul rapporto fra creatore e creatura, possiamo ricordare che la questione posta da Przywara e la soluzione che egli ha elaborato possono essere valutate giustamente soltanto sullo sfondo dell'epoca storica.

A differenza ad esempio da Scheeler nell'opera di Przywara si sente la mancanza di tracce della Prima Guerra mondiale. In essa vive solo l'epoca successiva alla guerra. In quest'epoca i cattolici sentono il loro complesso di inferiorità nei confronti del protestantesimo e della filosofia che gli è (più o meno anchevolmente) alleata.

Il dibattito interno al mondo cattolico sembrava interrotto con la morte di Pio X. Tuttavia il confronto fra integralisti e modernisti non si è concluso affatto, perché la Chiesa non poteva riuscire a superare il modernismo con le armi dell'integralismo. Forse proprio per questo, in un momento successivo, Przywara sarà considerato come un superlatore del modernismo, perché egli non era in alcun senso un integralista. A partire dagli scontri e incontri con Newman e Scheeler il suo lavoro fu esposto al sospetto che egli volesse «gesuitizzare» i portatori di speranza del suo tempo, un'espressione davvero insolita, che lascia intravedere la nevrosi che scorgeggiava da più parti.

Przywara vede il suo compito nel condurre ciascun singolo problema nella sua profondità ultima. Questo significa: false filosofie e ideologie hanno la loro radice in una falsa teologia! In tal senso la filosofia è rinvitata alla luce della rivelazione che risana e che guida. Dall'altro lato c'è una teologia (protestante) con molti errori che derivano da falsi presupposti filosofici.

Sul piano astratto si può osservare ed esporre teologia e filosofia come due scienze, due vie differenti verso la conoscenza. In concreto c'è solo l'opposizione fra il pensiero cattolico e i sistemi filosofico-teologici nell'ambito d'influenza del protestantesimo.

La «lotta del presente» è una lotta per il «mistero divino del mondo».

Creatore e creatura

La questione si fa più acuta: Dio è sopra di noi, oppure è in noi? O anche questa domanda è posta in modo sbagliato e si deve dire: Dio in noi e Dio sopra di noi? Perché questa domanda, posta correttamente, diventa il metro di confronto di fronte al quale molte vie si rivelano essere fuorvianti.

Perciò in questi anni Przywara si interessa non tanto alle figure storiche, quanto alle immagini che l'epoca storica si fa di esse. Quello che importa non è ad esempio il Kant storico, ma «Kant oggi», non il Lutero delle origini, ma il luteranesimo del protestantesimo tedesco.

Il confronto con la dottrina dell'azione esclusiva per il giubileo della Riforma del 1917 e pubblicazioni delle Chiese cattolica ed evangelica

conducevano la controversia sull'unico punto della cosiddetta azione esclusiva di Dio. La formula era: «Dio da solo [è] tutto». Przywara vede in ciò «l'oltrepassamento del "Dio sopra di noi", l'esclusività della trascendenza»¹⁵. Essa significa, secondo Ernst Troeltsch, «che tutto il finito... esiste soltanto nella forza e nell'azione di Dio, e che ogni spontaneità è solo la forma in cui si esprime l'azione esclusiva dell'unico volere che produce e che crea, cioè quello divino»¹⁶.

Przywara ha in seguito riconosciuto che questa «dottrina dell'azione esclusiva» non corrisponde all'autentico Lutero. Ma dal punto di vista storico-spirituale egli attribuisce a questo concetto di Dio un'efficacia immensa, perché da esso «derivano sostanzialmente entrambe le correnti di pensiero della vita spirituale moderna, sia il pensiero del Dio-tutto di Spinoza e di Hegel, che la divinizzazione dell'uomo in Kant e Nietzsche»¹⁵. Perciò Przywara sottopone l'azione esclusiva così intesa di Dio a una critica radicale. Essa squarcia la distanza fra creatore e creatura fino ai limiti più estremi: Dio diventa irraggiungibile, il mondo si svuota di Dio. La conseguenza è un costante rivolgimento della trascendenza in immanenza e viceversa. Risultato: la dottrina dell'azione esclusiva non è in grado di rispondere in maniera soddisfacente alla domanda sul rapporto fra creatore e creatura; essa non è nemmeno in grado di raccogliere in una unità di tensione le opposizioni interne al creato.

Przywara non si accontenta di questa critica di fondo. Poiché la posizione opposta domina, in tutte le sue varianti, il pensiero di quest'epoca, egli non teme l'enorme fatica di prendere visione di tutte le diverse forme del suo manifestarsi, di esaminarle ed eventualmente giudicarle, e di salvarne il nocciolo di verità. In ciò egli vede il necessario «compito salvifico» del cattolicesimo del suo tempo.

Fra panteismo e teopantismo: tutte le vie che procedono dalla Riforma conducono secondo Przywara in questo dilemma: che esse portano o al panteismo o al teopantismo. Per il panteismo egli si serve della formula «la creatura da sola è tutto», per il teopantismo invece «Dio da solo [è] tutto». L'espressione «teopantismo», che altrimenti è poco usata, egli la riprende da Rudolf Otto, che l'aveva coniata in una lettera a Heiler.

«Riassuntivamente: che cos'altro abbiamo trovato, se non che l'origine dell'apparente negazione di Dio della filosofia moderna è piuttosto un "Dio da solo [è] tutto"? Il suo ateismo o panteismo sono solo forme del manifestarsi di un originario "teopantismo"»¹⁶. Che elementi teopantistici e panteistici siano spesso così difficilmente distinguibili e si confondano gli uni negli altri, è dovuto in fondo a ciò che essi hanno in comune, il fatto di essere negazioni del Dio-uomo, per

¹⁵ Ringen, 549.

¹⁶ Ivi, 551.

¹⁷ Ivi, 548.

¹⁸ Schaffers, vol. II, 265.

ché essi vogliono quel tutt'uno di Dio e uomo o solo per Dio o solo per l'uomo. Il pantemismo, quale «ultima prospettiva dell'aristotelismo tardo-antico» vuole la «divinizzazione dell'uomo...: non c'è alcun Dio-uomo, perché l'uomo è da solo tutto». Il teopantemismo, quale «ultima prospettiva del platonismo tardo-antico» conduce invece alla «svautorizzazione della creatura...: non c'è alcun Dio-uomo, perché Dio da solo è tutto»¹⁷. Sono le direzioni opposte della trascendenza unilaterale, che tornano sempre a capovolgersi l'una nell'altra.

E. Przywara richiama un testo importante di Tommaso d'Aquino nel *De veritate*, q. 11, a. 1 corp., dove Tommaso, in riferimento all'essere, al tendere e al conoscere, espone di volta in volta due punti di vista estremi, cioè quello dell'emanazione soltanto dall'alto e quello di una assoluta evoluzione soltanto dal basso. Tommaso prosegue: «Ma questi due punti di vista non colgono la verità. Il primo di essi esclude infatti le cause prossime, attribuendo tutti gli effetti che si verificano nelle cose terrene solo alle cause prime... Anche il secondo termina infine nella stessa insensatezza... E bisogna perciò... in tutti i punti menzionati, tenere una via mediana».

Si mostra quindi il pericolo di qualsiasi pensiero che proceda in linea retta, direttamente, immediatamente. E esso o si sclerotizza in un titanismo definitivo o si disperde in un riassorbimento definitivo.

Da queste osservazioni Przywara trae due conseguenze che caratterizzano il suo pensiero. La sua prima tesi suona: L'opposizione di punti di vista estremi mostra dove si debba cercare la soluzione.

Bisogna riconoscere che egli ha spinto talvolta questo giusto riconoscimento fino agli estremi dell'apologética. E allora i punti di vista filosofici e ideologici vengono classificati come opposizioni così estreme, che *devono* compensarsi a vicenda.

Il punto di vista mediano raggiunge così, senza combattere, un'apparente vittoria, perché ritiene di aver dimostrato che i punti di vista estremi devono sopprimersi l'un l'altro. Soltanto che anche i punti di vista estremi non ubbidiscono sempre alla logica e continuano a vivere nella loro concreta mescolanza ancora vivacemente, anche se, a rigore, dovrebbero già essere morti da tempo.

Bisogna supporre che il tardo Przywara non si sia fatto alcuna illusione sulla mancanza di successo di questo tipo di «vittorie».

Ma forse questa rappresentazione è solo la caricatura della lotta per la metà fra gli estremi. In verità l'impossibilità di un punto di vista mediano è solo la molla che mette in moto la dinamica della giusta tensione degli opposti. Perciò la seconda tesi dice: se non si vuole che una direzione rettilinea precipiti nel suo opposto, essa deve ricodurre *fin da principio* l'intera ampiezza ed estensione della tensione degli opposti in una unità di opposti carica di tensione. Il giovane Przywara si addentra qui, con una coscienza davvero accesa della pro-

pria missione, nel campo di battaglia delle prospettive e dei movimenti che si combattono a vicenda e annuncia, richiamando un Tommaso d'Aquino e un Newman, visti nella loro unità di tensione, la «più profonda realizzazione del vero messaggio del Messia del cattolicesimo alla vita spirituale dissestata» e pone «al posto della malattia originaria del moderno "Dio da solo [è] tutto" la salubrità originaria del tomistico "Dio [è] tutto in tutto": al posto del Dio sopra di noi o in noi (mondo risucchiato in Dio oppure Dio risolto nel mondo) la grandiosa formula liberatoria della vita "Dio sopra di noi e in noi"»¹⁸.

La risposta cattolica alla questione del rapporto di creatore e creatura si è già sottolineato una volta che la dottrina principale di Przywara – quella dell'*analogia entis* – non è stata maturata nello spazio angusto di un pensiero puro e quindi non può essere esposta senza guardare ai dibattiti contemporanei. D'altro canto si dovrebbe mostrare come il pensiero di Przywara giunga alla propria maturità attraverso lo studio approfondito di quei grandi che hanno spianato le vie da percorrere. Ciò può essere fatto in questa sede, naturalmente, solo per accenni. Al primo posto bisogna nominare Agostino. La sua immagine di Dio Przywara la riconduce alla formula «Deus exterior ei interior». Dio è «colui che è sempre interiore» (Dio in noi) e «colui che è sempre esteriore» (Dio sopra di noi). Da qui hanno origine anche le espressioni che diventano così imperanti nelle formule che Przywara dà dell'*analogia: «dentro-sopra» e «sopra-dentro»*.

In Tommaso d'Aquino Przywara trova la realtà propria della creatura aperta verso Dio. La dottrina della *causa secunda*, la *potentia obediensialis*, il rapporto di natura e grazia portano luce in molti problemi.

In Newman si trovano la «bellezza dell'opporci degli opposti», l'elemento sorprendente e imprevedibile dell'*analogia* nella disuguaglianza sempre più grande, il «sapere non solo delle cose, ma anche delle loro reciproche e vere relazioni».

Ma il ritmo che attraversa tutto questo confronto con le questioni del tempo a partire dalla prospettiva cattolica, è indubbiamente il ritmo *ignaziano* del «magis, tanto più». È il «tanto più» nel pensiero e nella volontà dell'uomo, che però riceve la sua chiamata e il suo fine dal Dio «tanto più grande», verso la strumentalità del servizio.

L'analogia entis

Nessun concetto di Przywara è stato così spesso e così profondamente frainteso come quello di «analogia entis». Abbiamo cercato perciò di esporre la risposta cattolica alle questioni del tempo in modo tale che ne risultasse al tempo stesso un'introduzione alla comprensione della dottrina dell'*analogia entis*.

¹⁷ *Ibid.*, 284.

¹⁸ *Kingem.*, 961.

Rinunciando all'esposizione dell'evoluzione e dell'edificio complessivo¹⁹ di questa dottrina, partiamo subito dalla sua forma compiuta, cercando di proteggerla da possibili fraintendimenti.

Cominciamo con una triplice tesi²⁰:

1. In qualsiasi somiglianza – per quanto grande – fra creatore e creatura, l'elemento decisivo è la dissomiglianza, che è sempre maggiore.

2. Questo principio significa solo la «struttura costante di un puro fattuale libero».

3. Questo ritmo è ciò che è ultimo in tutto.

Ne risultano tre conseguenze.

Ad 1. Poiché questo principio, secondo il Concilio Lateranense IV, riguarda anche qualsiasi ambito sovranaturale, esso non è «teologia naturale».

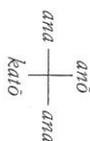
Ad 2. Perciò esso non è un principio dal quale si possa dedurre qualcosa, bensì è la riconduzione al mistero.

Ad 3. Quindi esso non è il ritmo di una dialettica, che trapassa in un «terzo conciliante».

Queste tre tesi, che sono dedotte assieme alle loro conseguenze dal breve, ma difficile saggio *Um die analogia entis*²¹ costituiscono il punto di partenza immutabile di questa esposizione. Przywara non ha mai revocato questo suo chiarimento del 1955. Dal punto di vista del metodo questa esposizione fa proprio quel filo conduttore che Przywara esigea per l'interpretazione di Newman: «Per ciascuna singola domanda è decisiva in sostanza la sua ultima formulazione, tenendo però contemporaneamente presente il relativo valore delle formulazioni precedenti»²².

L'incrocio di coordinate dell'analogia: Przywara muove dalle due parti che compongono la parola «analogia». Egli intende con «logia» il «raccolgersi a formare un senso nella parola»²³. Questo lo si capisce dal nesso fra «Logos» e «leghen»: «Leghen» significa originariamente «raccolgere, enumerare, selezionare» e quindi «raccolgersi» in una «comprensione»... Esso è... l'autofinalità nella quale sono in relazione «senso» ed «espressione di senso»²⁴. L'«ana» in analogia può avere un duplice significato. Da un lato esso può avere il significato del greco «ana» che significa «sopra, secondo, conforme a». Questo «ana» «si confonde però in tutte le parole composte con «anō» inteso come «sopra» e «su» e viene infine adoperato per «di nuovo»²⁵. Procedendo lungo un fiume fino alla fonte che è posta in alto, al tempo stesso

procedo «lungo» e «verso l'alto», mentre il fiume discende «dall'alto» e con ciò al tempo stesso mi consente di «tornare su» alla sua fonte e di discendere «di nuovo» con lui²⁶. Il tal modo appare un duplice ritmo. Una volta – nel senso dell'«ana» – un movimento oscillante avanti e indietro sul piano orizzontale. Ma poi – nel senso dell'«anō» – una ritmica fra «sopra» e «dentro» o, più nettamente, fra «sopra» e «sotto». Così si incrociano l'«orizzontale» e il «verticale». Di conseguenza a queste direzioni incrociatesi del ritmo si forma l'elemento formale ultimo dell'«analogia» in un «incrocio di coordinate» di queste direzioni del ritmo²⁷.



C'è dunque una duplice analogia: una orizzontale e una verticale. Esse rinviano l'una all'altra, ma quella verticale ha maggiore importanza. Infatti l'unità di tensione degli opposti, raggiunta già sul piano orizzontale, non ha il proprio senso in se stessa: ciascuno degli opposti è rinvio alla propria origine e al proprio fine attraverso il comparativo dinamico. Perciò «l'analogia nella "verticale" ... è la forma ultima che si fa garante dell'analogia del piano "orizzontale", senza la quale perciò quest'ultimo sarebbe privo di senso. Vale a dire che i riferimenti analogici stanno a loro volta in reciproca relazione di analogia. Così Przywara sviluppa «la formula dell'analogia ultima nell'analogia». Essa dice:

«Analogia dell'«anō-kariō» dentro-sopra l'analogia dell'«ana»: Przywara spiega questa formula in due principi: «Nel "sopra" di questa formula è espresso che la ritmica autentica di un'unità di opposti (nell'«ana» del piano orizzontale) è determinata da un'autentica ritmica fra l'«anō» e il «kariō» (nel piano verticale). Ma nel "dentro" della stessa formula si esprime che una ritmica verticale si realizza classicamente nell'«ana» dell'oscillare dell'unità degli opposti nel piano orizzontale»²⁸.

Il significato di questa formula sta nel fatto che in essa viene raggiunto ciò cui si mirava nel programma di una polarità dinamica, e che però una filosofia della polarità non è in grado di fornire. Infatti la «polarità» ha sempre sofferto del fatto di chiudersi davanti a Dio in una unità di opposti orizzontale, o di intendere Dio e la creatura come «spolis all'interno di una polarità verticale, cosa che essi non sono. Al contrario in questa formula si avvera e si conserva integralmente una triplicità:

- l'unità orizzontale di tensione o di opposizione;
- la dinamica di un ritmo verso l'alto;

¹⁹ Cf. a questo proposito R. Schaeffler, *Weschebeziehung*, 42-59.

²⁰ B. Getz, *Glaubenswelt*, 207s.

²¹ *In und Gegen*, 277-281.

²² Neuman, vol. IV, 14.

²³ Mensch, 73.

²⁴ Johannes, 32.

²⁵ Mensch, 73.

²⁶ *Schriften*, vol. III, 103s.

²⁷ Mensch, 73.

²⁸ *Id.*, 73s.

c) l'apertura a un ritmo verso il basso, senza la quale non è possibile un'effettiva teologia biblica della «discesa» e quindi della croce.

Il significato di questa formula risiede inoltre nel fatto che essa fa capire perché Przywara possa parlare di analogie intracreaturali. La verticale non toglie infatti l'orizzontale, bensì la attraversa (solo e addirittura!). Perciò a questo punto è necessario parlare dell'analogia aristotelica.

Secondo Aristotele è uno, in conformità all'analogia, «ciò che si rapporta ad altro allo stesso modo di un altro ad un altro (*alio pro alio*)». Perciò Przywara vede ad esempio nel fatto «che la persona umana c'è solo come uomo e donna, e ciò totalmente nell'impersecrabilita fra "altro" e "altro" ... addirittura... il simbolo dell'analogia... come proporzione fra "altro" e "altro"».²⁹

L'analogia aristotelica sottolinea dunque anzitutto solo l'opposizione dell'altro all'altro e perciò il piano orizzontale nell'incrocio delle coordinate dell'analogia. Quindi essa accentua il momento mediano come la metà più difficile e lascia così presagire il faticoso tentativo di dominare ciò che fluisce senza limiti in direzioni opposte. Ciò nonostante i limiti si schiudono sempre verso l'alto e verso il basso. Il terzo momento dell'analogia aristotelica cerca di bloccare questa rottura: la *kyklophoria*, il capovolgimento circolare. Il circolo è il segno della pura perfezione che è bastevole a se stessa. Così esso diventa presagio di un *eros* che tutto muove, presagio del capovolgimento circolare divino della *agape*, ma all'interno del sistema aristotelico questo rimane il tentativo più esasperato di salvare il piano orizzontale e di impedire la rottura attraverso quello verticale.

Qui prende avvio la lotta di Przywara con Aristotele, quando egli scopre nel mezzo dell'aristotelico il «skolobon» della mutilazione e del torto, «che proprio qui, anche se controvoglia, si dischiude l'«ano». Il segreto di Dio si manifesta nel mistero della rottura della creaturalità».³⁰

In questo passo si evidenziano due elementi caratteristici dell'opera di Przywara. Adesso si capisce perché la sua esposizione di visioni sistematiche ed esperienze contrapposte spesso straripi in un'ampiezza illimitata (l'orizzontale «kana»); nel rivelarsi reciprocamente come dei «torsti», spicca, anche se non voluta, la fiamma dell'«ano». Si capisce in secondo luogo come un pensatore che smaschera con tale veemenza la natura di torto nel mezzo dell'«kana» orizzontale, debba lottare con inesorabile coerenza per l'analogia verticale dell'«ano» e del «kato», cioè delle differenze tanto più grandi quanto più grande è l'analogia. Perciò bisognerà trattare esaurientemente dell'analogia teologica, «lateranense». Infatti l'analogia verticale lateranense si pone come intimo superamento «dentro-sopra» l'analogia aristotelica.

Il terzo significato della formula dell'analogia di Przywara sta nella chiara precedenza accordata all'analogia verticale. Questa appare

«come anticipazione» in Eraclito e come pienezza e perfezione nel Nuovo Testamento.

Il detto anticipatore di Eraclito: «La via verso l'alto e verso il basso è una e medesima» trova la sua realizzazione nella parola di Cristo nel Vangelo di Giovanni: «Io sono la via» (Gv 14, 6). Questa «via» della realizzazione comprende in sé come «logos-carne» anche il «kato». Infatti: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore» (2 Cor 5, 21) e: «Cristo... è diventato lui stesso maledizione per noi» (Gal 3, 13). E perciò la Lettera agli Efesini dice: «Ma che significa la parola "ascese", se non che prima era disceso quaggiù (*eis ta katōtera*) sulla terra? Colui che discese è lo stesso che anche "ascese" al di sopra (*hyperano*) di tutti i cieli, per riempire tutte le cose» (Ef 4, 9-10). Il ritmo di Eraclito fra *ano* e *kato* si acuisce dunque nella via del logos in un *hyperano* e in un *katōtera*, in un al-di-sopra-dietro e in un al-di-sotto-di-tutto. Poiché però secondo la Lettera ai Colossesi «tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui» (Col 1, 16s), perciò Przywara osa dire che la legge del ritmo fra *ano* e *kato* vale in Cristo e per Cristo «per tutto ciò che è in cielo e in terra».

Con ciò dunque la legge del ritmo dell'*ano* e del *kato* si fonda e si acuisce nella Bibbia. La dinamica dell'analogia orizzontale è spinta in alto così come in basso fino all'estremo. «Anò e kato, come "una e medesima via" ... stanno quindi essi stessi nel ritmo dell'analogia: «ano dentro-sopra kato».

Così è raggiunto l'ultimo elemento formale dell'analogia. La formula per l'incrocio delle coordinate nell'analogia verticale e orizzontale recita ora: «*ano dentro-sopra kato dentro-sopra ana*».³¹ Così abbiamo trovato, cercando di comprendere più a fondo il triplice significato dell'incrocio di coordinate dell'analogia, «l'ultimo elemento formale dell'analogia». Ne risulta che Przywara, attraverso l'analogia orizzontale dell'«altro all'altro», fece attraversare verticalmente l'analogia lateranense della disuguaglianza sempre maggiore di fronte alla pur grande somiglianza.

La cosiddetta «analogia lateranense» fu sviluppata da Przywara dal contesto del capitolo II del Concilio Lateranense IV (1215). La frase decisiva suona: «quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DS 806). Przywara la traduce così: «poiché fra creatore e creatura non può essere notata una somiglianza pur così grande, che non debba essere nota fra loro una dissomiglianza pur sempre più grande».³² Da questa frase del Concilio Lateranense IV balza subito agli occhi l'origine della prima tesi sull'*analogia entis*. Ma si appalesa anche la fonte di possibili fraintendimenti. Poiché il Concilio parla del rapporto fra creatore e creatura e Przywara sceglie per esso l'espressione «analogia entis», si

²⁹ *Iul*, 43.

³⁰ *Schriften*, vol. III, 160.

³¹ *Mensch*, 77.

³² *Schriften*, vol. III, 253.

potrebbe fraintendere l'*analogia entis* come una teologia naturale in opposizione alla teologia della rivelazione della storia della salvezza. E se poi nel termine «analogia» si sente risuonare soltanto «omiglianza», questo fraintendimento è completo. Przywara ha cercato, soprattutto nel suo grande trattato *Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform*³³, di introdurre un chiarimento. Esponiamo l'essenza e il significato dell'analogia lateranense ricollegandoci a questo testo.

Il Concilio si rivolge contro l'abate Gioacchino da Fiore, perché: «la dottrina della Trinità dell'abate Gioacchino vede l'identità delle tre Persone divine in identità con la forma dell'unità, che è la Chiesa come unità di Padre, Figlio e Spirito Santo»³⁴. Gioacchino interpreta l'unità divina a partire dall'unità della Chiesa, ma entrambe nel senso dell'identità! In tal modo la dottrina di Gioacchino da Fiore non contiene dunque solo un errore nella dottrina della Trinità, ma anche un errore sul rapporto fra creatore e creatura, e ciò proprio in riferimento alla creatura che nell'unità della Chiesa è maggiormente graziata. E perciò la legge dell'analogia del Concilio non sarà un mezzo conosciuto per raggiungere la giusta conoscenza della Trinità, ma esporrà la struttura ininterrotta del rapporto fra Dio (trinitario) e creatura (che riceve la grazia).

Il Concilio Lateranense IV verrebbe frainteso se si volesse sentire nella sua decisione solo una risposta filosofico-religiosa a una questione filosofico-religiosa. Certamente esso parla di creatore e creatura, ma non nel senso che i suoi principi valgano solo per un ordine naturale, mentre nell'ordine della grazia vigerebbero altri criteri. Piuttosto il Concilio affronta proprio i concetti sommi dell'ordine sovranaturale: «unum» (in quanto unità di Dio e unità con Dio) e «perfectio» (come mezzo della parola del Signore: «Siate perfetti come lo è il vostro Padre celeste»). E proprio per quest'ordine della somma vicinanza a Dio viene evidenziata «la differenza ineliminabile fra Dio e creatura»! Così, secondo la dottrina del Concilio, «proprio il mistero dell'unità nel Dio personale trinitario (quale sommo e più profondo mistero della natura divina e della redenzione) diventa il luogo dell'apparire più formale della distanza fra Dio-creatore e creatura»³⁵.

E di significato affatto decisivo per la comprensione della dottrina dell'analogia, che non si perda di vista questa portata complessiva della decisione lateranense. Senza dubbio la questione dell'analogia dell'essere è un problema gnoseologico della filosofia e della metafisica. Dall'altro lato il Concilio Lateranense risponde in modo dogmatico alla domanda teologica sulla suprema unità sovranaturale con Dio. Si pone dunque la questione del rapporto fra analogia difesa dalla Chiesa e struttura metafisica. Infatti la formula dell'analogia del Concilio Lateranense IV non voleva rappresentare la legge del ritmo solo per la

teologia; essa non contiene poi solo la legge del rapporto fra decisione ecclesiastico-autoritaria e saggezza ecclesiastico-teologica; bensì essa concerne, con il suo fondamentale «poiché, non-può e deve» tutto ciò «che si frappona fra creatore e creatura»³⁶. Qui c'è ovviamente un punto di domanda, che è di estrema importanza per la comprensione della dottrina dell'analogia di Przywara. È possibile riprendere filosoficamente la sua dottrina dell'analogia senza far valere la rigorosa analogia lateranense? Bisogna respingere la dottrina dell'*analogia entis* come un'irruzione del pensiero naturale nella teologia? Bisogna subordinarla teologicamente alla *analogia fidei*? Tutte queste domande, dopo l'esposizione data fin qui, devono ricevere risposta negativa. E tuttavia questa «no» ha bisogno ancora, per essere motivato, dell'esplicito chiarimento della questione del rapporto fra teologia e filosofia nella dottrina dell'analogia e quindi nell'opera complessiva di Przywara. Egli stesso formula la domanda: «L'analogia è forma teologica ("nella quale...") o principio filosofico ("a partire dal quale...")?»³⁷. Przywara rifiuta una risposta che decida esclusivamente per l'una o per l'altra delle due possibilità. L'analogia è al tempo stesso forma teologica e principio filosofico. Il fondamento di ciò è dato dalla dottrina della *causa secunda* di san Tommaso. Infatti da un lato la «causa secunda» indica, come realtà e azione propria della creatura, «in un'autentica necessità» al di là di sé verso il *Deus semper maior*: «dunque indica un'analogia verso l'alto come principio filosofico». Dall'altro lato il *Deus semper maior* rivela proprio nella sua comunicazione sovranaturale di sé la propria grandezza in questo, che egli rende autonome le proprie creature in una realtà e azione loro proprie: «dunque indica un'analogia verso il basso» come forma teologica»³⁸.

L'analogia può essere principio strutturale poiché secondo la volontà del creatore tutto consegue all'analogia e si riconduce all'analogia. Ma Przywara deve difendersi contro l'analogia come principio deduttivo, perché ciò significherebbe una pretesa di assolutezza della creatura. Per la creatura aperta a Dio nella *potentia obediencialis* c'è nel migliore dei casi la conoscenza della formula dell'analogia, che Przywara ha elaborato da ultimo nell'«ano dentro-sopra katō dentro-sopra ana». E se egli aggiunge che essa ha vita solo all'interno della vita vissuta, ciò deve significare in ultima analisi, per una formula come questa, che essa può aver vita solo in una vita di dedizione nella preghiera. Ciò vale nell'unico ordine fattuale della redenzione allo stesso modo per la filosofia che per la teologia.

«Principio filosofico, a partire dal quale...» non vuol dire dunque che a partire dal principio filosofico si possa dedurre qualcosa per l'ambito dell'assoluto (che va al di là dell'ambito non assoluto dell'uomo), bensì: la realtà propria della creatura, osservata filosofica-

³³ *Ivi*, 247-301.

³⁴ *Ivi*, 251.

³⁵ *Ivi*, 255.

³⁶ *Ivi*, 385.

³⁷ *Ivi*, 297.

³⁸ *Ivi*, 298.

mente, è in una certa misura la base dell'analogia aperta verso l'alto, che oscillando avanti e indietro rinvia alla sovranità di Dio che tutto sovrasta, «che non è deducibile come un principio di cui si possa disporre a piacere»³⁹. «Principio, a partire dal quale...» il principio dell'analogia lo è in quanto è visto come punto di partenza di un movimento dinamico orientato verso l'alto. L'analogia come principio filosofico non è quindi un principio deduttivo soggettivo della filosofia, bensì un principio strutturale oggettivo, che dev'essere il punto di partenza e di arrivo di ogni sforzo filosofico, se la filosofia prende sul serio la propria potenzialità creaturale. Perciò Przywara deve dire: «[L'analogia entis] non è un principio in cui ciò che è creaturale viene affermato e quindi posseduto, ma un principio nel quale esso oscilla liberamente in tutta la sua potenzialità»⁴⁰. Ma l'elemento ultimo di questa potenzialità creaturale è quella *potentia oboedientialis* che è immediatamente aperta per l'intervento sovranaturale del creatore sulla e nella sua creatura. E perciò l'analogia entis può essere addirittura «principio di una metafisica filosofico-teologica», senza che da essa si possano dedurre segreti teologici o che li si possa risolvere riportandoli ad essa. Nella riconduzione all'unico principio del mondo in un *ordo mysteriosum* Przywara vede l'unica possibile unità di filosofia e teologia.

Questa unità egli la definisce nel 1932 come «unità formale di filosofia e teologia»⁴¹. Per capire questa formula bisogna muovere dalla provvisorietà della metafisica puramente filosofica e dalla definitività di quella teologica. Affermare ciò non significa fonderle l'una nell'altra o gettarle l'una sull'altra. Il Concilio Vaticano I parla infatti espressamente di un «duplex ordo cognitionis non solum principio, sed obiecto distinctus» (DS 3015) e di «propria principia», «propria methodus» e «iusta libertas» (DS 3019). Eppure la metafisica puramente filosofica deve restare «provvisoria».

«Provvisorio» non significa affatto «falso». Ma l'oggetto proprio della filosofia è la creatura. Poiché la creatura può essere coscienza (*fides*) elevata e redenta in modo sovranaturale, ed essere (*gratia*), la metafisica diventa «definitiva» solo attraverso la teologia, non come teologia! Bisognerebbe quindi dire anzitutto: la metafisica provvisoria, puramente filosofica e la metafisica teologica definitiva stanno fra loro in modo tale che la metafisica teologica ha il primato della forma.

A partire da qui Przywara muove il secondo passo. Questa unità così raggiunta di metafisica filosofico-teologica è «metafisica sotto un ultimo primato formale della teologia, anche se essa qui non può essere in alcun modo teologia formale»⁴². La filosofia può dimostrare la non-impossibilità della rivelazione, ma non può dire niente sulla sua realtà. La teologia parla della realtà della rivelazione, ma non può dimostrare

la sua necessità. E così il pensiero viene posto sotto il segno della croce. Infatti «il "puro pensiero" viene "messo di fronte a coppie", fra "necessità senza realtà" e "realtà senza necessità". E proprio così esso è filosofia: a prendere parte alla verità che è Dio»⁴³.

Ciò va a toccare le profondità del pensiero di Erich Przywara. La chiave del suo pensiero è la religiosità degli Esercizi ignaziani. E un punto decisivo di questi Esercizi egli lo tocca quando dice: «Ogni scelta che un uomo compie, è giusta solo finché essa è una ripercussione di quell'unica scelta che costituisce l'essere dell'uomo: solo il servizio e la lode di Dio, nostro Signore, nell'unico ordine concreto della redenzione e in essa della salvezza eterna della mia anima»⁴⁴. Anche la filosofia di un cristiano non può completarsi al di fuori di questa scelta. Perciò non si tratta più affatto di un rapporto generico della creatura con il suo creatore, ma soltanto della forma concreta «dell'unico ordine dell'incarnazione e della redenzione», e perciò possono esserci «ancora solo due modalità concrete della filosofia...: filosofia dell'uomo che dice di sì a un unico ordine dell'incarnazione e della redenzione, e filosofia dell'uomo che dice di no»⁴⁵. Non c'è affatto contrapposizione di filosofia cristiana e filosofia neutrale. Anche e proprio la filosofia ha a che fare col il «logos della vita» della Prima Lettera di Giovanni. Esso è il criterio che decide se in una qualche «logia» c'è luce e vita e verità dischiusa. Il logos che ascende e discende, dal quale è risulato l'ultimo elemento formale dell'analogia lateranense «canò dentro-sopra katò» è anche il criterio ultimo della filosofia. La filosofia è autentica, pura «filosofia», cioè amore per la sapienza «unità vivente con la sapienza del logos» solo fin tantoché «essa è nel suo profondo "teo-logia" del *Theos Logos Jesus Messias*»⁴⁶.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere

a) Catalogo completo:

Przywara E., *Sein Schriftum 1912-1962*, a cura di L. Zimny - H.U. von Balhasar, Eichstätt 1963.

b) Selezione bibliografica:

John Henry Newman, *Christentum. Ein Aufbau*, 8 voll., Freiburg i.Br. 1922.

Religionsbegründung. Max Scheler - John Henry Newman, Freiburg i.Br. 1923.

Das Geheimnis Kierkegaards, München-Berlin 1929.

³⁹ *Ivi*.

⁴⁰ *Ivi*, 206.

⁴¹ *Ivi*, 10.

⁴² *Ivi*, 78.

⁴³ *Ivi*, 83.

⁴⁴ *Deus semper maior*, vol. I, 364.

⁴⁵ *Ivi*, vol. II, 362s.

⁴⁶ *Logos*, 42.