

ERICH PRZYWARA,

Che «cosa» è Dio?

Eccesso e paradosso dell'amore di Dio: una teologia¹

Michele Zanardi

1. L'itinerarium di Przywara	2
1.1. L'ispirazione agostiniana	2
1.2. La teologia come spazio	2
1.3. Immagine di Dio e immagine dell'uomo	2
1.4. Tra metafisica e spiritualità	3
2. Teologia in sei gradini	4
3. Quattro declinazioni della Teo-logia	11
3.1. Cristologia: come si rivela Dio in Cristo?	11
3.2. Ecclesiologia: come si rivela Dio nella Chiesa?	13
3.3. Antropologia: come si rivela Dio nell'uomo?	16
3.4. Mariologia: come si rivela Dio in Maria?	18
4. La forma cattolica	20
1. Teologia senza scorciatoie	20
2. Teologia come struttura	20
3. La sintesi immanente	21
4. Il ritmo	21

¹ Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017.

1. L'*itinerarium* di Przywara

1.1. L'*ispirazione agostiniana*

Erich Przywara si considerava discepolo e commentatore di sant'Agostino; nel suo testo del 1934 *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge* [ed. italiana *Agostino informa l'Occidente*] Agostino è celebrato come «genio degli ultimi tempi», perché in ogni epoca di passaggio la cultura europea è riuscita a trovare nel suo pensiero l'anticipazione dei cambiamenti in atto. Nel 1947, con le macerie della guerra ancora ben vive, Przywara prende perciò le mosse dalla sua ispirazione agostiniana per tracciare un'*itinerario* per la teologia nell'Europa che doveva essere ricostruita. C'era in ballo la ricostruzione materiale e morale della vita di milioni di persone, quindi a monte la ricostruzione culturale di un legame positivo tra teologia e filosofia (avversarie per quasi tutta la modernità), quindi ancora più a monte la riconciliazione all'interno della teologia e della Chiesa (segnate da secoli di scismi e, più recentemente, dalla crisi modernista). Con questa prospettiva, dall'eredità della «vecchia Monaco» e dalla speranza in un «futuro da scoprire» nascerà il libretto *Che «cosa» è Dio? Piccolo compendio*.²

1.2. La teologia come spazio

La storia della teologia ha proceduto, secondo schematizzazioni frettolose ma utili, lungo percorsi contrapposti: la via dell'ascesi (etica e intellettuale) dell'uomo contro la via della discesa di Dio, la via apofatica contro la via catafatica. Nella proposta di Przywara, queste vie devono incontrarsi e aprirsi in uno «spazio» che man mano si espande anziché restringersi su risposte univoche; questo per il compito proprio della teologia, che è quello di creare uno «spazio» di interazione tra la rivelazione e la filosofia. Quella di Przywara, dunque, è una teologia che non si arrocca sulle definizioni ma è sempre disposta a riformulare le sue acquisizioni su «che cosa» sia Dio.

1.3. Immagine di Dio e immagine dell'uomo

Was ist Gott? si colloca in uno snodo particolare della produzione intellettuale di Przywara. Dopo aver approfondito negli anni '20 e '30 le questioni della filosofia della religione (lui amava pensarsi come «metafisico»), a partire dal 1938 con *Deus semper maior. Teologia degli esercizi* la sua riflessione si comincia a focalizzare sui temi dell'esistenza cristiana. In *Was ist Gott?*, così come l'anno successivo nelle *Quattro prediche sull'Occidente*, viene affermata la necessità di una teologia focalizzata

² E. PRZYWARA, *Was ist Gott? Eine Summula*, 1947.

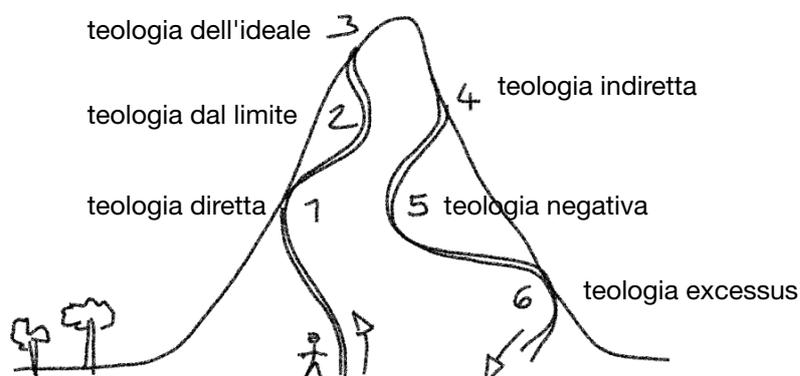
sull'esistenza umana di Cristo;³ una teologia che diventa, di fatto, una «eidetica dell'uomo»: la questione dell'«immagine di Dio» diventa la questione dell'«immagine dell'uomo redento in Cristo». Una costante dei suoi scritti del dopoguerra (oltre ai due citati, nel 1938 *Humanitas. L'uomo ieri e domani*) sarà proprio l'identificazione, nella storia della cultura europea, delle successive e contrastanti immagini dell'umanità redenta.

1.4. Tra metafisica e spiritualità

Possiamo allora comprendere anche il motivo per cui il genere praticato da *Was ist Gott?* sembra oscillare tra quello di un compendio di teologia e quello di un testo di spiritualità: Przywara è un filosofo che, dedito alla metafisica, ha scoperto l'interesse per l'umano in senso esistenziale. Ritroviamo Dionigi Areopagita, Agostino e Ignazio; l'*incipit* sembra essere un'allusione all'*Itinerarium mentis in Deum* di san Bonaventura. Inoltre, se da un lato la struttura del testo lascia trasparire una capacità sistematica fuori dal comune, dall'altro le modalità espressive sono quelle di un predicatore avvezzo ad arricchire la sua esposizione con immagini forti e citazioni a braccio. È quasi una predicazione di esercizi spirituali, seguendo la quale il lettore (se non si fa scoraggiare dal linguaggio) può ripercorrere il *suo proprio* itinerario verso Dio.

³ Da notare il debito del «primo» Von Balthasar verso l'opera di Przywara.

2. Teologia in sei gradini



Possiamo comprendere la struttura del testo di Przywara immaginando una strada che sale e scende da una montagna; bisogna affrontare tre tornanti per salire, e altri tre per scendere. Questi sei tornanti sono altrettanti approdi della questione di fondo della *teologia*, che è: «che cos'è Dio?» – cioè: cosa si può dire di Lui, in base alla ragione umana e a quel che Lui stesso ha detto di sé?

Przywara articola la risposta mettendo in successione logica le sei *forme* che, nella nostra cultura, l'immagine di Dio ha assunto.

- Prima: la «divinità» come *qualità*.
- Seconda: la «divinità» come *limite*.
- Terza: la «divinità» come *ideale*.
- Quarta: il «Dio» *vivente*.
- Quinta: il «Dio» *contrastante*.
- Sesta: il «Dio» *eccedente*.

1. Il termine «dio» indica anzitutto qualcuno (o qualcosa) che è generatore positivo di vita. In questo senso, nel suo punto di partenza la «divinità» è una qualità che viene attribuita in base all'esperienza umana. Ad esempio: siccome l'uomo coglie il legame tra la sua vita e il sole, il sole viene divinizzato e diventa «il dio sole». «Dio» viene così riconosciuto *direttamente*, contemplando la natura; poi l'uomo riconosce le forze che si muovono dentro di lui e che ne determinano la grandezza, e *direttamente* attribuisce queste forze a degli «dei». È la teologia espressa dalle mitologie: il divino viene compreso in modo diretto (immediato) osservando la natura. Questa comprensione

diretta è presente anche nella tradizione filosofica, che da prima di Aristotele⁴ è impegnata nella ricerca dell'«essere» e della «causa prima» del cosmo.

L'uomo riconosce Dio all'interno della creazione.⁵

In tal modo, l'uomo trae direttamente dalla sua esperienza le immagini che ritiene di attribuire a Dio: nella tradizione cristiana, è la forma della *teologia directa*.

Questa teologia è in primo luogo *teologia directa positiva*: teologia che parla di Dio direttamente (*directa*) e stabilendo in modo affermativo (*positiva*) espressioni attraverso l'uso di immagini immediate della creazione. Tale teologia vede Dio direttamente nell'immagine della vita e stabilisce per lui la parola «Vita». Essa vede Dio direttamente nell'immagine della luce e stabilisce positivamente per lui la parola «Luce». Essa vede Dio direttamente nell'immagine dello spirito e stabilisce per lui la parola «Spirito». In modo simile essa vede Dio direttamente nell'immagine dell'amore e stabilisce per lui la parola «amore». Si tratta realmente di *teologia lucis*: teologia nella quale la creazione diventa capace di illuminare verso Dio, mentre Dio risplende come luce in essa.⁶

Una teologia che si blocchi a questo modello è destinata al panteismo, genericamente inteso come sguardo sul divino immanente nella creazione.

2. La seconda forma assunta della teologia è quella che procede dalla percezione dei *limiti* dell'uomo e della creazione tutta. «Divino» è ciò che occupa uno spazio al di là di questi limiti, così che il rapporto tra Dio e l'uomo può prendere l'aspetto di un *gioco a somma zero*.

Dio viene qui inteso come colui davanti al quale la creatura diventa cosciente della sua finitezza, temporaneità e transitorietà. Dio appare come la misura davanti a cui nessuno è all'altezza e davanti a cui tutto ciò che è creaturale si frantuma.⁷

Il divino è al di là di un confine che l'uomo non può varcare.

La teoria del «Dio tappabuchi», espressa da Dietrich Bonhoeffer nelle sue *Lettere dal carcere*,⁸ stigmatizza il rischio di una teologia che si ferma a questo modello: Dio viene chiamato in causa per risolvere le questioni che stanno al di là di un presunto confine delle capacità umane; ma, ogni volta che l'uomo supera i suoi limiti grazie alla scienza e alla tecnica, ecco che si restringe il campo riservato a Dio.

3. Il rivolgimento successivo ci porta alla terza forma: se Dio marca il confine dell'umano, non solo è decretata la finitezza e l'imperfezione dell'uomo ma anche la perfezione e l'infinità di Dio.

La creatura si misura e viene misurata in base ad un ideale di verità pura, di bontà pura, di bellezza pura e di puro essere. Tale misura e limite della creatura è Dio. Egli non è

⁴ Da notare però il modo in cui Aristotele, nella *Metafisica*, distingue la *filosofia* dalla *teologia*.

⁵ E. PRZYWARA, p. 67.

⁶ E. PRZYWARA, p. 77.

⁷ E. PRZYWARA, p. 69.

⁸ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, p.

semplicemente confine e misura formale della creatura rispetto al suo limite creaturale, bensì egli è *in se stesso* verità pura, bontà pura, bellezza pura e puro essere.⁹

L'uomo percepisce che la propria bontà, bellezza e capacità di ragione – così imperfette – non possono che attingere la propria forza dalla bontà, bellezza e ragione *in se stesse*: questo è Dio. La riflessione scolastica ha elaborato, a tal proposito, la dottrina dei trascendentali (*verum, bonum, pulchrum*).

Così Dio appare come *l'ideale* ossia l'immagine pura, commisurata alla quale tutto ciò che è creato risulta essere solo copia finita, temporanea e transitoria. Dio è la verità pura, la bontà pura, la bellezza pura, e, da ultimo, *l'essere* puro. Egli è la gloria di questa purezza ideale.¹⁰

Troviamo questo meccanismo in quella che, ancora nel linguaggio della Scolastica, viene definita *via eminentiae*. L'uomo può essere più o meno buono, ma Dio è *il più* buono; l'uomo è portatore di bellezza, ma Dio è bellezza al massimo grado, senza imperfezioni. Il *superlativo*, relativo o assoluto, è la forma logica di questa *teologia dell'ideale*.

Dio è ancora *presente*, in quanto *Dio*, all'interno della creazione. Certo, egli non è la sua divinità immanente e non è neppure soltanto il suo limite formale: egli è, piuttosto, il suo ideale immanente.¹¹

Davanti a questo ideale, trascendente ma presente nella creazione, l'uomo misura e ispira le sue proprie capacità.

Le prime tre forme, come tre gradini di una «ascesi intellettuale», hanno schematizzato il percorso teoretico dell'uomo che si mette alla ricerca di Dio. Riassumendo:

1. *teologia directa positiva*;
2. *teologia dal limite*;
3. *teologia dell'ideale*.

Ma potremmo anche dire, con riferimento al meccanismo messo in atto:

1. *via adfirmationis*;
2. *via negationis*;
3. *via eminentiae*.

In questi progressivi tre modi – che sono tre modi di applicare *l'analogia* tra uomo e Dio – l'uomo si interroga riguardo al divino. Ma ecco che nell'esperienza credente si stravolge nuovamente la questione, perché all'uomo perviene la *rivelazione* di Dio: ecco allora gli altri tre passaggi.

⁹ E. PRZYWARA, p. 70.

¹⁰ E. PRZYWARA, p. 69.

¹¹ E. PRZYWARA, p. 70.

4. Rivelandosi, Dio si manifesta anzitutto come *vivente*. L'uomo, che lo pensava come «ideale» oggetto della sua contemplazione, scopre così *Qualcuno* che gli sta di fronte e interagisce con lui con la sua autonoma e imprevedibile personalità.

Nello stesso modo in cui, all'interno della creazione, si trovano i viventi che sono l'uno di fronte all'altro, diversi e inconfondibili – con chiare distinzioni, ad esempio, tra pianta e pianta, albero e albero, animale e animale, uomo e uomo –, così, in maniera originaria e vivente, di fronte alla pianta, all'albero, all'animale e all'uomo si trova Dio.¹²

A questo livello, *teo-logia* comincia ad essere «discorso di Dio» che utilizza il *logos* umano. È il Dio che si rivela nella Bibbia: il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, che i salmi pregano come Dio giudice misericordioso e giusto. È l'esperienza più fondamentale della fede biblica:

un Dio vivente, vivente nello stesso modo in cui noi percepiamo vivente la natura, sentiamo vivente un uomo e avvertiamo noi stessi come viventi [...]. Ancora di più: qui Dio è compreso come più vivente di tutti i viventi, più personale di tutte le esistenze personali, più intimo a me di quello che io sono a me stesso, come afferma sant'Agostino.¹³

Il Dio vivente si manifesta nella vita dell'uomo come chiamata «costante ma sempre nuova», a cui l'uomo non può sfuggire: è una forma di teologia *indirecta*, cioè mediata dalla rivelazione, e intreccia aspetti esistenziali con aspetti teoretici.

5. Da questa percezione di Dio emerge una quinta immagine: «Dio e l'uomo in lotta e amore».

Questa è l'esperienza di Dio in cui rientrano le decisioni della nostra vita, soprattutto quelle più profonde e più grandi.¹⁴

a. Il Dio vivente, nel suo amore per l'uomo, chiede una risposta e l'uomo non può restargli indifferente: da qui l'esperienza di un Dio *contrastante*, sia agognato che temuto, che provoca al credente sia gioia che tremore.

Noi non sappiamo conciliare Dio come assoluto e Dio come personale. Non sappiamo conciliare Dio come l'immutabile e Dio come il vivente. Non sappiamo conciliare il fatto che Dio operi tutto in tutti e che tuttavia lasci la libertà.¹⁵

b. Appartiene a questo tornante l'immagine del Dio geloso, che vuole che il cuore e le scelte dell'uomo corrispondano al suo amore. La teologia assume così la sua forma *dialettica*, in cui sono messe in primo piano la volontà e l'intelligenza di Dio nella loro differenza (che diventa contrasto) con la volontà e l'intelligenza dell'uomo, come raccontato nei libri di Geremia, Giona e di altri profeti. In questa inconciliabile *differenza qualitativa*, riappare il meccanismo del *gioco a somma zero*: tanto più Dio, quanto meno l'uomo.

¹² E. PRZYWARA, p. 70.

¹³ E. PRZYWARA, p. 72.

¹⁴ E. PRZYWARA, p. 72.

¹⁵ E. PRZYWARA, p. 77-78.

c. Le capacità umane di comprensione sono sfidate non solo dalle richieste dell'imperscrutabile volontà di Dio, ma anche dal suo silenzio dopo essersi manifestato.

Dio vuole mostrarsi a noi anche come Dio muto, Dio silente, Dio completamente ammutolito, del tutto scomparso. Quel Dio che non ha più nessuna parola per la nostra anima e che sembra aver abbandonato il suo mondo. Dio che sembra non intervenire più e che sembra non avere più alcun potere.¹⁶

È l'esperienza della «notte oscura», attraversata e descritta ad esempio dai grandi mistici carmelitani: san Giovanni della Croce, santa Teresa d'Avila, Teresa di Lisieux.

Noi non sappiamo conciliare come Dio sia l'essere autentico dell'essere del mondo [...], e tuttavia abbandoniamo questo mondo a se stesso al punto tale che esso possa apparire come un mondo senza Dio [...], come mondo al posto di Dio.¹⁷

d. Su questo tornante troviamo anche l'inquieta domanda che attraversa i credenti quando insorge il male nel mondo: «dov'è Dio?».

Dio tace, come sembrava tacere prima della creazione del mondo e dell'umanità [...]. Lo stesso silenzio di Dio che tace durante le migliaia di anni di attesa del Cristo Signore: in un mondo che sembrava completamente consegnato alla propria perdizione [...]. Infine silenzio di Dio che sembra tacere di nuovo ora, perché la sua Parola è tornata in cielo nella morte, resurrezione, ascensione al cielo ed è assisa per il giudizio alla destra del Padre. Dio che una volta sembra essere venuto in questo mondo, per poi nuovamente abbandonarlo [...]. Questo mondo ha sperimentato cosa è Dio e ora deve nuovamente attendere, avendo smarrito quanto era stato trovato.¹⁸

e. L'uomo stesso, nella vita della comunità e nel proprio intimo, sembra aver avuto la meglio su Dio:

Dio sembra essere stato cacciato dal mondo a causa del peccato originale. Dio sembra poi essere stato costretto ad andare via dal mondo a causa del peccato degli uomini prima del diluvio. Dio sembra essersi stancato del mondo per l'incorreggibile peccare degli uomini che permane anche dopo il diluvio. Dio sembra sempre nuovamente minacciato a causa dell'adultera figlia di Sion che ne attenta la vita (cfr. Mt 21,33-46). Dio sembra essere scappato via, condannato a morte, consegnato ai pagani, crocifisso al legno della vergogna, ucciso e sepolto a causa dell'alleanza di [...] giudei e pagani [...]. Dio sembra, nei secoli della cristianità, sempre di nuovo crocifisso, ucciso e sepolto per mezzo della – sempre rinnovata – colpa della stessa cristianità. Dio sembra, anche nella vita personale del cristiano, sempre nuovamente maledetto, tradito, ucciso, sepolto.¹⁹

Come si possono conciliare le immagini di Dio come misericordia e di Dio come giustizia, e la sua onnipotenza con il libero arbitrio dell'uomo?

f. La quinta forma della teologia ci viene così consegnata dalla fede in Dio come esperienza contrastante di presenza e di assenza, di amore e di lotta. La teologia *indirecta* del quarto gradino diventa perciò anche teologia *dialectica* (focalizzata sul contrasto tra umano e divino) e *theologia tenebrarum* (focalizzata sull'imperscrutabilità di Dio), che si sviluppano nella teologia *negativa*: di Dio possiamo dire soltanto quel

¹⁶ E. PRZYWARA, p. 73.

¹⁷ E. PRZYWARA, p. 78.

¹⁸ E. PRZYWARA, p. 73-74.

¹⁹ E. PRZYWARA, p. 74-75.

che *non* è. Dionigi Areopagita è l'interprete di riferimento di questo modello, assunto anche da san Tommaso d'Aquino nella *Summa contra gentiles* (1,30).

6. L'elaborazione di sant'Agostino fornisce a Przywara il meccanismo dell'ultimo tornante. Da un lato, infatti, nei *Discorsi* leggiamo: «si comprehendis non est Deus» (e questa è *theologia negativa*); ma, nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, viene specificato che «per trovarlo bisogna cercarlo, perché è nascosto; e dopo averlo trovato, dobbiamo cercarlo ancora perché è immenso».

Przywara riconosce, nel pensiero di Agostino, una teologia negativa sbilanciata sulla forza della rivelazione: è l'esperienza di Dio «intimeor intimo meo», Dio che si nasconde ma che si fa anche *trovare*.

In questo momento noi percepiamo, nonostante tutto, che cosa c'è dietro questo Dio che tace, che è muto, che sembra essere venuto meno. Si tratta di un tacere che precede un'irruzione infinitamente grande e potente [...]. Questo silenzio è teso ad una venuta più grande: un respiro trattenuto in attesa di «cielo nuovo e terra nuova» (Ap 21,1), che non solo è «Cristo tutto in tutti» (Col 3,11), ma, a velo scoperto, è «Dio tutto in tutti» (ICor 15,28).²⁰

La leva più originale della rivelazione cristiana viene identificata in questo: Dio non vuole farsi conoscere in modo diretto, ma indiretto e attraversando la tenebra; solo a quel punto, l'uomo può comprendere *qualcosa* di Dio senza per questo credere di aver compreso *tutto*. Il percorso spirituale e teologico non è lineare ma tortuoso, e segue una logica che per la razionalità umana è *paradossale*.

Dio vuole superare in modo *paradossale* ogni possibile esperienza di silenzio [...], oscurità, turbamento e morte.²¹

Questo è, nell'interpretazione di Przywara, il senso più autentico della resurrezione:

Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per essere misericordioso verso tutti!²²

Dio è la luce che splende nell'uomo ottenebrato [...]. Dio è l'amore che splende nell'uomo duro e crudele. Nella dismisura della tenebra si fa strada e irrompe l'infinita e incommensurabile dismisura della sua vita. Nella dismisura della crudeltà si fa strada e irrompe l'infinita e incommensurabile dismisura del suo amore.²³

Si tratta della *teologia dello scambio* tra miseria umana e grandezza di Dio, i cui maggiori interpreti – spiega Przywara – sono stati Ireneo, Agostino e Lutero: Dio si manifesta e interviene come *excessus*, cioè come *eccedente* rispetto alle possibilità umane. Per quanto l'uomo possa capirne qualcosa, Dio rimane – e rimarrà sempre – eccedente, al di sopra e oltre: questo è il modo corretto di descrivere l'*analogia entis*. Le tre vie dell'analogia subiscono infatti questo cambio nel passaggio finale:

²⁰ E. PRZYWARA, p. 73-74.

²¹ E. PRZYWARA, p. 76.

²² Rm 11,32.

²³ E. PRZYWARA, p. 80.

1. per affermazione;
2. per negazione;
3. per eminenza > per eccesso.

Il superlativo relativo dell'eminenzza («Dio è il *il più* buono», «la bontà per eccellenza») diventa la consapevolezza dell'eccesso: «Dio è *più che* buono», «la bontà che eccede»; così, al termine di questi sei passaggi, la forma più matura della teologia è quella che cerca di rapportarsi con l'immagine paradossale ed eccedente di Dio. Nell'enunciato del Concilio Lateranense IV:

tra Creatore e creatura non si può rilevare una qualche somiglianza senza che si debba notare tra di loro una dissomiglianza ancora maggiore.²⁴

Nel tornante tra il quinto e il sesto gradino (ovvero tra la *theologia tenebrarum* alla *theologia excessus*) il credente fa perciò esperienza del Vangelo:

chi (apparentemente) si perde lontano da Dio nella tenebra, nella morte, nella crudeltà, «odiando» (apparentemente) in ciò se stesso e la propria vita, costui guadagna se stesso (*realmente*) come salvato, vivificato, chiamato e costantemente conservato come amico nella luce, nella vita, nell'amore.²⁵

Riepilogando: l'itinerario dell'uomo che fa teologia, cioè che va in cerca di Dio, percorre due volte i tre tornanti dell'analogia. La prima volta come ascesi intellettuale dell'uomo, la quale culmina nella contemplazione degli attributi trascendentali di Dio; la seconda volta, invece, come discesa del Dio vivente nell'esistenza umana fino all'esperienza del suo *excessus* di amore.

²⁴ Concilio Lateranense IV: Denz.-Schönm., 806.

²⁵ E. PRZYWARA, p. 82.

3. Quattro declinazioni della *Teo-logia*

Il percorso descritto per la (1) *Teo-logia* viene replicato da Przywara, come a cerchi concentrici, nella (2) *Cristo-logia*, nella (3) *ecclesio-logia*, nella (4) *antropo-logia* e nella (5) *Mario-logia*; in quanto Cristo, la Chiesa, l'umanità e Maria sono i luoghi in cui Dio si rivela. All'interno di essi si può strutturare un itinerario verso Dio, replicando i meccanismi e le forme della *Teo-logia*.

3.1. *Cristologia: come si rivela Dio in Cristo?*

È soprattutto citando la tradizione giovannea, che Przywara legittima Cristo in quanto unico «interprete» e «rivelatore» di Dio, da principio.

Dio nessuno lo ha mai visto. Il Figlio unigenito ne ha fatto l'esegesi.²⁶

Egli stesso afferma: «io e il Padre siamo una cosa sola»;²⁷ «chi vede me, vede il Padre».²⁸

In principio era il Verbo, e abbiamo visto [...] il Verbo della vita.²⁹

1. Nella *christologia directa*, Dio si manifesta in quanto *creatura*:

appare sulla terra come il maestro, il pastore, l'amico, lo sposo, il fratello. Ma questo maestro è la visibilità dell'insegnamento di Dio. Questo pastore è la visibilità dell'essere pastore di Dio. Questo amico è la visibilità dell'amicizia di Dio. Questo sposo è la visibilità della sponsalità di Dio. E questo fratello è la visibilità della vita di Dio in noi.³⁰

La visibilità della vita e dei comportamenti di Cristo manifesta la volontà del Padre.

Dio appare non solo *in una* creatura, ma *come* una creatura. Dio appare non come qualità di una creatura, ma come sua personalità. Dio non solo è, in Cristo, Dio-Uomo, bensì Uomo-Dio (cfr. il Concilio di Efeso e le lettere di Cirillo a Nestorio); si tratta di quello che il paganesimo sognava e sempre di nuovo sogna: l'uomo come Dio. Quel che era un malinteso dell'uomo su Dio, ossia che la creatura fosse Dio, Dio lo ha reso verità a partire da se stesso.³¹

2. Nella *christologia discriminis* ci si rende conto dei limiti che Dio, facendosi uomo, si è posto.

Dio è presenza visibile *in Cristo*: non in un *homo universalis* – un uomo che, per così dire, porti in sé la pienezza dell'intera umanità – bensì in *questo* Cristo, presenza visibile

²⁶ Cfr. *Gv* 1,18.

²⁷ Cfr. *Gv* 10,30.

²⁸ Cfr. *Gv* 14,9.

²⁹ Cfr. *Gv* 1,1; *IGv* 1,1-4.

³⁰ E. PRZYWARA, p. 86.

³¹ E. PRZYWARA, p. 87.

del Dio infinito, che si è, in maniera finita, delimitato in ogni senso: nato da un popolo delimitato che si distingue dagli altri popoli; nato da una famiglia delimitata che si distingue dalle altre famiglie; delimitato in un tempo di – al massimo – trentatré anni; delimitato, in quello stesso tempo, nella limitata terra di Galilea e Giudea; delimitato infine nell'aver un «piccolo gregge» come suo proprio seguito.³²

Limitandosi, il «totalmente Dio» diventa «totalmente uomo». È un'immagine di Cristo (e, conseguentemente, di Dio) su cui insiste, ad esempio, la spiritualità di Charles de Foucault con la sua enfasi sulla «vita nascosta» a Nazaret.

3. La forma della *christologia eminentiae* è quella per cui, con un capovolgimento di campo, gli attributi *ideali* del Dio infinito ed eterno vengono riconosciuti nell'umanità *reale* del Cristo. È lui «il più bello tra i figli dell'uomo», dal momento che «Dio è bellezza».

4. Troviamo poi, come declinazione dell'immagine del «Dio vivente» che interpella l'uomo, l'immagine della *vitalità* del Cristo.

È vitalità umana del maestro che invita e raduna discepoli intorno a sé; del pastore che chiama e raduna le pecore intorno a sé; dell'amico che consola e che fa sedere [...] i discepoli intorno a sé; dello sposo che attrae e che conduce in casa la sua sposa.³³

Gesù rivela Dio non solo in quanto «è stato visto-udito-toccato», ma ancora più in quanto *si rivolge a noi*.

Questo quarto livello della cristologia ci aiuta, forse, a specificare meglio la differenza che in Przywara intercorre tra il meccanismo *diretto* dei primi tre livelli e quello *indiretto* che segue. È evidente come, nella cristologia, già al primo gradino – che riguarda l'incarnazione – abbiamo trovato la *katabasi*, movimento discendente di Dio che si fa uomo in Cristo. Ciò che scopriamo in più sul quinto gradino è «Cristo per me», cioè una relazione personale e in qualche modo «personalizzata». Questo *per me* – che non viene esplicitato da Przywara, ma è un elemento importante dell'esperienza luterana che lui ha ben presente – lo troviamo ogni volta sul quarto tornante: nella teologia, nell'ecclesiologia, nell'antropologia e appunto nella cristologia dove appare con più evidenza. Di per sé, quindi, non basta il dato dell'auto-mediazione di Dio per iniziare una *theologia* (e *cristologia*, *ecclesiologia*, *antropologia*) *indirecta*; serve invece quell'auto-mediazione che è *per me*, cioè che giunge personalmente al singolo credente.

5. La vicenda di Cristo ci consegna poi il modello della *christologia dialectica* e *tenebrarum*: la *kenosis* (cfr. *Fil 2*) che porta Dio sulla croce a farsi scandalo, contraddizione e peccato egli stesso.

³² E. PRZYWARA, p. 88.

³³ E. PRZYWARA, p. 92.

6. Ma questo peccato si capovolge a nostro favore, ed è la *christologia excessus*: il mistero pasquale rivela il sovrabbondante amore di Dio per gli uomini, al di là di ogni capacità umana di peccare.

3.2. *Ecclesiologia: come si rivela Dio nella Chiesa?*

Nell'analisi di Przywara, la Chiesa è intesa essenzialmente come luogo in cui la rivelazione di Dio si rende presente e incontrabile *oggi*: essa è il *corpo di Cristo* attraverso la storia.

Perciò non è una Chiesa di pura e semplice tradizione, bensì una Chiesa capace di decisione autonoma nell'ora e nell'oggi: come Cristo non è solo tradizione dell'antica alleanza, bensì parola del Padre in piena autonomia nell'ora e nell'oggi. In tal senso la Chiesa non è comprensibile solo come semplice durata e prosecuzione oggi di una paleocristiana – o patristica, o ecumenica, o generica – tradizione ecclesiale, bensì consiste in quella parola autonoma che decide e vive nell'oggi.³⁴

Con questa premessa fondamentale, l'introduzione al capitolo sosta su una questione strettamente legata all'autonomia e alla decisionalità: quella del bilanciamento dell'autorità. Przywara riflette all'interno di una Chiesa che, dopo il Concilio Vaticano I e il dogma dell'infallibilità papale, *potenzialmente* aveva chiuso ogni discussione su questo aspetto preliminare della sua impostazione teologica e pastorale; ma, come gli era congeniale, anche nell'ecclesiologia vede i limiti di una soluzione definitiva e definitiva. Il modo corretto di interpretare la tradizione cattolica sull'autorità (compreso, quindi, il dettato del Vaticano I) viene perciò individuato in un'ecclesiologia che evita sia un'*infallibilità* papale solipsistica, sia un *conciliarismo* episcopale che non tiene conto del primato petrino. L'autorità deve infatti conformarsi come bilanciamento tra queste due polarità (il collegio dei vescovi e il primato del vescovo di Roma), in modo che ciascuna riconosca l'altra e non si chiuda in un solipsismo soffocante; proprio da questo dipende la vitalità della decisione sovrana della Chiesa, espressa in processi di sinodalità e discernimento ecclesiale.

Dopo l'organizzazione patriarcale del cristianesimo primitivo, e la forma dell'infallibilità papale via via sempre più definita dopo i concili Tridentino e Vaticano I, Przywara credeva perciò nella prospettiva di un ulteriore aggiustamento:

nello stesso modo in cui la Chiesa si è opposta al fatto che la forma paleocristiana fosse di fatto la forma vincolante di tutti i tempi, così neppure la forma moderna può essere vincolante per tutti i tempi.³⁵

Questa profetica analisi è stata certamente esaudita – ma non esaurita – dal Concilio Vaticano II, come testimoniato da alcune insistenze del pontificato di papa Bergoglio.

³⁴ E. PRZYWARA, p. 104-105.

³⁵ E. PRZYWARA, p. 106.

1. *Ecclesiologia directa*: il presente della Chiesa manifesta nel mondo la presenza di Dio, in quanto suo corpo concreto. La Chiesa è, perciò, *corpus Trinitatis*: corpo dell'autorità (del Padre), corpo sponsale (del Figlio), corpo «inviato» (dello Spirito inviato nel mondo).

2. Sul secondo tornante, la Chiesa esprime i suoi limiti creaturali: è Chiesa universale, ma anche Chiesa delimitata.

In tal senso la vera Chiesa universale appare ogni volta come Chiesa delimitata nel qui ed ora: Chiesa giudeo-cristiana della Palestina, Chiesa greco-romana del tempo dei padri, Chiesa dell'antichità greco-romana già decadente, Chiesa delle migrazioni dei popoli, Chiesa del medioevo franco-germanico, Chiesa dello scisma avignonese e della riforma, Chiesa del tempo moderno, Chiesa dei continenti asiatico-americano-africano che sorgono all'orizzonte della storia. Sì, Chiesa come Chiesa universale che è talmente dentro e sottoposta a questi limiti, da trovarsi nella – sempre rinnovata – tentazione storica di auto-porsi e di intendere, nelle differenti fasi storiche, queste delimitazioni come assolute e universali. Attribuendo cioè il criterio della verità cattolica e universale, ogni volta, ad una Palestina, un'antichità, un medioevo, una modernità, un occidente, – a forme storiche e periodi che risulterebbero così cattolicizzati e universalizzati in tutto – fino al punto in cui questa Chiesa universale arriva a considerare la rottura di questi limiti e di queste forme come la propria morte definitiva, e la vive come se essa stesse o cadesse come Chiesa universale con il venire meno della Palestina, dell'antichità, del medioevo, della modernità e dell'occidente. Risultando, così, cieca e inconsapevole rispetto al fatto che Dio l'ha conformata come vera Chiesa universale proprio in questa sempre nuova trasformazione.³⁶

Il pericolo, per la Chiesa, è dunque quello di fare un *assoluto* di quel che è soltanto un suo *limite*.

3. Di contro, troviamo poi un'ecclesiologia dell'*ideale* espressa dal carattere istituzionale della Chiesa: la ministerialità, il magistero, le deliberazioni in materia di fede, culto e morale.

È il mistero per cui il *corpus Trinitatis* appare fino all'ultimo come corporazione umana: l'ideale puro appare qui come istituzione ministeriale che svolge il proprio compito storico.³⁷

4. Ma, come a evitare ogni idealizzazione astratta, sul quarto tornante c'è la *vitalità* della Chiesa: essa è legata alla «contingenza», cioè al discernimento e alle «decisioni sovrane» di quegli uomini concreti che «nell'oggi» sono stati resi tramite della misericordia divina.

5. Come *corpus Trinitatis*, la Chiesa condivide poi il mistero della croce nella sua totalità. Essa è «con-contraddizione», in quanto condivide «la contraddizione di Dio in Cristo»: è una *Ecclesia tenebrarum*, di cui posso dire solo «ciò che non è».

³⁶ E. PRZYWARA, p. 111-112.

³⁷ E. PRZYWARA, p. 114.

In lei si ha la condivisione della contraddizione della santità, poiché la Chiesa in Cristo è il qui ed ora dell'agnello che porta su di sé la lebbra dei peccati del mondo. Essa inoltre condivide la «contraddizione della beatitudine», poiché appare in Cristo come l'oggi della maledizione dell'abbandono di Dio nell'abiezione [...]. Essa è il vuoto totale e senza alcuna utilità, ossia il vuoto dell'inutilità di Dio, il vuoto del niente di Dio.³⁸

Ma, a ben vedere, nelle imprecazioni del venerdì santo, nelle quali il mistero della croce si presenta autenticamente, la Chiesa si riconosce in un mistero ancor più inaudito. Questo fa sì che il Signore chieda: «popolo mio, popolo mio, cosa ti ho fatto?». Si tratta del popolo del Nuovo Testamento, il popolo della Chiesa: è la Chiesa il popolo a cui il Signore rivolge questa domanda, perciò la Chiesa si riconosce e confessa proprio nel venerdì santo il mistero per cui il Signore viene sempre nuovamente crocifisso dal popolo della sua Chiesa e nella sua Chiesa: per cui non solo la Chiesa è crocifissa con Cristo, ma lo è Cristo a causa della stessa Chiesa.³⁹

L'ecclesiologia negativa viene quindi sviluppata in modo duplice: la Chiesa è sia popolo che subisce con Cristo il supplizio e l'onta della croce, sia popolo che di quella sofferenza è carnefice e responsabile.

Il mistero della riduzione all'impotenza del Dio onnipotente, della riduzione a lebbra della santità di Dio, della maledizione della beatitudine di Dio, della riduzione a niente della pienezza di Dio e quindi dello scandalo e della follia di Dio, appare di conseguenza non solo dentro e con la Chiesa, bensì a causa della Chiesa stessa: certamente non a causa della santa istituzione della Chiesa bensì degli uomini concreti, ma proprio in loro la Chiesa è davvero viva e presente come corpo, pienezza e gloria di Dio in Cristo. Solo in questo si trova pienamente il mistero della Chiesa come corpo di Dio svuotato, ammutolito e spento: nel grande simbolo del vuoto della Chiesa del venerdì e sabato santo.⁴⁰

6. La pienezza del mistero pasquale ci porta allora a considerare la Chiesa come presenza dell'amore eccedente di Dio. Przywara richiama l'ecclesiologia dei capitoli 9-10-11 della *Lettera ai Romani*: la Chiesa come Chiesa composta da giudei e pagani, «Chiesa del mondo intero attraverso i tempi», nella quale si contempla che Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza dell'incredulità, per usare a tutti misericordia.

Questa è la realtà gloriosa della Chiesa nel suo mistero più glorioso, ossia nel mistero per cui essa è il qui ed ora della croce e al contempo della resurrezione: nel sacrificio della messa. Pane e vino sono, secondo la concezione di sant'Agostino, il simbolo della Chiesa vivente: molti chicchi macinati e cotti in un solo pane, molti grappoli pigiati e fermentati in un solo vino: ogni «disobbedienza dell'incredulità» della «Chiesa di giudei e pagani» mietuta e pigiata per formare quest'unico pane e vino.⁴¹

Il Cristo glorioso e crocifisso è presente qui ed ora in quest'unico sacrificio della messa: sotto le forme visibili della Chiesa, la quale non è solo con-crocifissa con lui, bensì sempre di nuovo lo crocifigge, come confessano anche gli impropri del venerdì santo. Questo sacrificio della messa è la prefigurazione dell'alleluia cantato alle «nozze dell'agnello immolato»: come nozze del Cristo crocifisso con la Chiesa, la quale è al contempo con-crocifissa e crocifigge.⁴²

³⁸ E. PRZYWARA, p. 117.

³⁹ E. PRZYWARA, p. 118.

⁴⁰ E. PRZYWARA, p. 118-119.

⁴¹ E. PRZYWARA, p. 119-120.

⁴² E. PRZYWARA, p. 120-121.

È questa la *ecclesiologia excessus*: quella che contempla «Dio eccesso», rivelatosi come «Cristo eccesso», nella «Chiesa eccesso d'amore».

3.3. *Antropologia: come si rivela Dio nell'uomo?*

Dio si è fatto uomo, in Cristo; per questo, la storia e la capacità di pensiero degli uomini contribuiscono – sempre – a gettare luce sul mistero di Dio.

Applicando il consueto schema in sei tornanti alla storia della filosofia, Przywara mostra come essa abbia prodotto immagini dell'uomo che contengono, costitutivamente, una forma assunta da Cristo. È il tentativo pacificatore di Przywara nella divaricazione tra teologia e filosofia – quindi, nel contrasto tra Chiesa cattolica e modernità. Va tenuto presente che il nostro autore non si rivolge indistintamente alle due controparti, ma ha in mente soprattutto la propria: è presso gli intellettuali cattolici che le forme «non cattoliche» della filosofia vanno sdoganate, per riconoscere che le loro rispettive visioni antropologiche concorrono alla riflessione sulla rivelazione di Dio.

Quest'apertura esercitò una notevole influenza sull'impostazione teologica di Karl Rahner, il quale tuttavia, partendo da una diversa domanda ecclesiologica (era infatti mutato di qualche decennio il contesto storico-sociale), avrebbe ripreso questa prospettiva proprio per riprendere il dialogo con quelli che *non* si consideravano cristiani.

In breve, questi i sei passaggi di un'«antropologia cristiana».

1. Sul primo gradino troviamo integrato l'*umanesimo* come rappresentato da Goethe, cioè inteso come rifiuto di una concezione religiosa che defrauda l'uomo della sua grandezza.

Ogni umanizzazione o secolarizzazione di Dio e di Cristo e della Chiesa, non importa con quanta determinazione venga perseguita, serve in fondo soltanto a evidenziare questa volontà di Dio, in Cristo e nella Chiesa: divenire sempre di più terra, divenire sempre di più mondo, divenire sempre di più uomo.⁴³

La grandezza dell'uomo si trova perciò ribadita nel «farsi uomo» di Dio.

2. Il *criticismo* di Kant, come reazione all'*umanesimo*, mette la presunta grandezza umana al vaglio della ragione.

Il *criticismo* vorrebbe essere protesta contro l'«entusiasmo» di un mondo divinizzato al di là della sua finitezza, limitatezza e transitorietà; vorrebbe essere protesta contro la sovra-divinizzazione «romantica» di questa finitezza, limitatezza e transitorietà; vorrebbe – nell'odierno kantismo di un Heidegger o di un Hartmann – essere protesta contro ogni

⁴³ E. PRZYWARA, p. 135-136.

violazione di questa pura finitezza, pura limitatezza e pura transitorietà da parte di un qualche «possibile» Dio che usurpi questo nulla, tipicamente umano, dell'uomo.⁴⁴

Ma – con il suo «farsi uomo» – Dio, più che la sua *maiestas*, nel «Dio-Cristo limitato» mostra la sua *divina simplicitas*.

3. Sul tornante successivo troviamo, di nuovo, il desiderio dell'uomo di non fermarsi al proprio limite; ecco, allora, quell'*idealismo dinamico* che risale a Platone e Aristotele.

L'uomo tende, nel suo pensare, alla verità assoluta; nella sua volontà, alla realizzazione di un bene assoluto; nella sua forma intera, alla forma pura.⁴⁵

Riconosciamo, però, che Dio non lascia l'uomo da solo con questo desiderio:

si adombra [nell'uomo] il mistero del Dio tri-personale: Dio-verità nel suo pensare, Dio-bene nel suo volere, Dio-bellezza nella sua forma. Questa ombra ha la sua indicibile vita nel mistero del farsi uomo: Dio verità diventa uomo in un pensiero umano, Dio bontà diventa uomo in un agire umano, Dio bellezza diventa uomo in una forma umana. Così appare in Cristo. Così appare nella Chiesa che è capo e corpo dell'unico Cristo. Così appare nel cristiano, in quanto «Cristo in me».⁴⁶

Ne deriva che ogni soggettivo pensare, volere e dar forma, che ogni oggettiva verità, valore e forma, che ogni ontica essenza, energia e stile, che tutto questo [...] è irradiazione della verità divina, fiamma del suo bene e gloria della sua bellezza [...]. Ma il mistero di questa irradiazione (della verità divina), di questa fiamma (del bene divino) e di questa gloria (del bello divino) è ancora più profondo, al punto da divenire impulso e stimolo per una lotta infinita [...]. È Dio a diventare direttamente pungolo della sua creatura [...]. Egli stesso è nell'uomo impulso, spinta e inquietudine di quell'infinita lotta che avviene nel pensare, nel volere e nel dar forma.⁴⁷

Il «Cristo-Dio idealmente puro» è, perciò, l'impulso più autentico per l'uomo che coltiva la tensione verso il *bonum*, il *verum*, il *pulchrum*.

4. L'*attualismo* è la messa a tema esistenziale dell'*adesso* e dell'*oggi*, in qualche modo come «protesta» verso una concezione di Dio fissa su una «eternità ideale». In questa categoria, Przywara cita Lutero (l'attimo radicale), Goethe (l'attimo vitale) e Kierkegaard (l'attimo spirituale): è il tornante della scoperta scoperta del *per me* e della personalizzazione esistenziale. Anche questa esigenza si compie nella *presenza attuale* di Dio in Cristo:

Dio non appare qui semplicemente come verità, bontà e bellezza ideale, bensì come «io» vivente del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. L'immagine di questa vita tri-personale (*imago Trinitatis*) si rende viva nello stesso spirito dell'uomo come vivente presenza-a-se-stessi (*memoria sui*), vivente auto-coscienza (*intellectus sui*) e vivente sì-a-se-stesso (*voluntas sui*); a partire da qui si rappresentano, si comunicano e si irradiano il Padre in quanto *memoria*, il Figlio in quanto *intellectus*, lo Spirito in quanto *voluntas*.⁴⁸

⁴⁴ E. PRZYWARA, p. 138.

⁴⁵ E. PRZYWARA, p. 140.

⁴⁶ E. PRZYWARA, p. 140.

⁴⁷ E. PRZYWARA, p. 140-141.

⁴⁸ E. PRZYWARA, p. 144.

A partire dall'antropologia agostiniana, Przywara descrive il modo in cui questo «contatto vitale» – che avviene, in massimo grado, nella liturgia – trasforma l'oggi dell'uomo rendendolo più «paterno», più «filiale» e più «spirituale».

5. Al quinto passaggio troviamo l'antropologia *dialettica*, improntata sulle contraddizioni dell'esistenza umana. Il rapporto dell'uomo con Dio si trova sempre davanti all'*aut-aut* tra una «forma tragica» di sfida al divino (la cui figura tipica è Prometeo) e una «forma estatica» di comunione con esso (la cui figura tipica è Ganimede). Tra gli autori di riferimento di questo tornante antropologico troviamo ancora Lutero, con la sua visione antitetica dell'uomo *simul iustus et peccator*; poi il razionalismo dialettico della filosofia di Hegel, il pessimismo di Schopenhauer, il dionisiaco di Nietzsche e la teorizzazione, da parte di Bakunin, della rivolta materialista e anti-teistica. La rivelazione di Dio in Cristo, nello scandalo della croce – che è l'evento dell'apparente eclissi di Dio –, incorpora anche questo modo di pensare la relazione tra umano e divino.

6. A questo punto, Przywara – senza però sviluppare il discorso – lascia intendere la possibilità di elaborare una filosofia – a questo punto, una teologia razionale – a partire dalla resurrezione, che è «esserci di Dio» e «esserci dell'uomo»: è un'antropologia che pensa l'uomo in quanto reso *eccedente* dall'amore eccedente di Dio.

3.4. Mariologia: come si rivela Dio in Maria?

Nell'ultimo capitolo, più breve dei precedenti, Przywara riprende in modo originale la tradizione teologica e devozionale su Maria, madre di Gesù. È un approdo finale che mostra il legame con la riflessione di Przywara da parte di Hans Urs Von Balthasar, che lo considerava suo grande maestro.

La mariologia che qui viene presentata ha un percorso «abbreviato», come se partisse direttamente dal quarto gradino: Maria è il luogo dell'incontro tra Dio e l'umanità.

Quello che Dio è, viene rivelato solamente nel suo divenire uomo e proprio qui si incontrano, in una decisiva necessità, Dio invisibile e la sola da cui egli diviene visibile nella carne e nel sangue: quindi, Dio e Maria.⁴⁹

Ma, subito, questo incontro presenta i caratteri dell'inopportunità e dello scandalo: perciò Maria può essere accostata al mistero della croce del suo Figlio.

Maria – «umiltà della serva» – è il nulla a cui Dio si lega per divenire il nulla della croce.⁵⁰

⁴⁹ E. PRZYWARA, p. 159.

⁵⁰ E. PRZYWARA, p. 161.

Essa è la serva del Signore attraverso cui Dio è divenuto – secondo le parole di Isaia – il servo del Signore.⁵¹

Da figlio del suo tempo e facendo uso di un punto di vista solo maschile, Przywara mette poi in parallelo l'immagine di Dio e quella della donna: l'uomo giunge a percepire entrambi come abisso e oscurità. È forse in forza di questo che una sapienza non cristiana li ha messi in relazione di *aut-aut*: o Dio o la donna, come due grandi rivali nell'esistenza dell'uomo (maschio). La nullità della serva, e l'annullamento di Dio oscurato dalla donna, sono gli spunti iniziali per quella *mariologia tenebrarum* che è testimoniata anche dalle rappresentazioni popolari sul tema della «Madonna nera».

Ma – e qui ha inizio la «mariologia dell'eccesso di Dio» – nella vicenda di Maria, la quale è simbolo della *potentia oboedientialis* dell'umanità, l'opposizione si è trasformata in «Dio e la donna», *Deus et Maria*: vero incontro in cui divinità e umanità non si annullano ma si *benedicono* vicendevolmente.

Proprio in questo Maria, come la «benedetta fra le donne», che si guarda in volto con il Dio benedetto, è la sorgente umana di una gloria e una benedizione ogni volta più grandi.⁵²

Così come «la donna è la gloria dell'uomo», così la Chiesa è gloria di Cristo e infine Maria è gloria di Dio: questa manifestazione, visibile nella storia, è quella che ci fa contemplare Dio *in* Maria.

⁵¹ E. PRZYWARA, p. 161-162.

⁵² E. PRZYWARA, p. 161.

4. La forma cattolica

1. Teologia senza scorciatoie

L'*itinerarium* proposto è partito da una teologia immediata e affermativa ed è arrivato alla teologia paradossale di Dio come eccesso; durante il percorso, Przywara ha lasciato che ogni immagine di Dio venisse frantumata dalle contraddizioni portate dalla ragione e dalla rivelazione. La *theologia excessus*, però, non è una teologia che risparmia energie: giungere a concepirla intellettualmente non basta, serve invece che il teologo percorra esistenzialmente e spiritualmente tutti i tornanti che le sono necessari. Non è una teologia delle scorciatoie, ma della strada completa con tutto il tempo – intellettuale ed esistenziale – che ci vuole. È una teologia che si costruisce nel *tra*, gradino dopo gradino, e non saltando subito alla meta finale. Il teologo che giunge a pensare l'eccesso paradossale di Dio non perde le cinque immagini precedenti, ma se le porta dietro come irrinunciabile bagaglio intellettuale e spirituale; in questo vediamo la differenza tra quest'oscillazione delle polarità e la dialettica hegeliana: mentre in Hegel il successivo supera e rende inutile il precedente, in Przywara tutto mantiene la sua collocazione. Come nella spiritualità degli *Esercizi*, in cui le mozioni non vanno eliminate ma comprese e collocate nelle loro interazioni.

2. Teologia come struttura

Questo perché Przywara concepisce la teologia come struttura complessa: il compito teologico, per lui, non consiste nella rottamazione dei concetti e delle immagini superate ma in una *aggiunta* – il più possibile armonica, e questo è il lavoro del teologo – di nuovi concetti e nuove immagini. Anche in questo, l'ispirazione è in sant'Agostino: la conoscenza approfondita della sua *opera omnia*, in molti punti contraddittoria, gli fa intuire che la «forma» della teologia si può pensare come una «struttura», cioè come un'architettura di forze che si controbilanciano. *Die Gestalt als Gefüge*, «la forma come struttura», sarà appunto il titolo del suo testo del 1934 con cui cerca di riconoscere, nelle tensioni che si sviluppano e alternano nella storia del pensiero europeo, lo sprigionamento delle forze che già, contrastandosi, si bilanciavano nell'opera agostiniana.

La cattolicità non può rinunciare alla complessità, che è il mantenimento di un'armonica relazione tra posizioni apparentemente contrastanti:

tutte le eresie [...] mirano a una unilateralizzazione, per amore di un'appassionata semplificazione. Esse vogliono essere «come Dio», che è «il solo semplice», *Deus simplex*.⁵³

⁵³ E. PRZYWARA, p. 49.

3. *La sintesi immanente*

Przywara mostra infatti notevoli capacità di guardare sinteticamente all'arco lungo della storia, e un pensiero predisposto alla conciliazione degli opposti. Nel testo del 1955 *In und Gegen* [«pro e contro»], ha occasione di spiegare il suo «metodo della sintesi immanente». L'aveva appreso durante il noviziato in Olanda, grazie all'influenza del professore di letteratura: è un metodo volto all'interpretazione globale e benevola del pensiero altrui. Un autore va studiato e compreso prima «da dentro», apprezzando il suo contributo alla ricerca della verità; solo dopo ci si deve porre «di fronte» a lui, per metterne criticamente in evidenza i limiti. Quest'approccio è tanto più particolare se pensiamo che è stato maturato nel pieno della crisi modernista, mentre intellettuali e teologi cattolici erano segnati da un clima di sospetti, accuse e condanne.

Przywara, che non ebbe mai incarichi accademici, cercò comunque di inserirsi nei dibattiti teologici e culturali del suo tempo con l'atteggiamento del pacificatore: come affermò Karl Rahner nella sua *Laudatio*,

grazie a lui la Chiesa cattolica si rese conto che è pur possibile imparare qualcosa anche dalla filosofia moderna e contemporanea, e persino dalla teologia evangelico-protestante, senza esser tenuti soltanto a difendersi da esse; apprese che soltanto ascoltando anche gli altri, è possibile individuare chiaramente la verità propria.⁵⁴

4. *Il ritmo*

Infine, nella prospettiva dell'*excessus* la «forma cattolica» della fede – cioè, la «struttura» adeguata a contenere e armonizzare le forze di cui il pensiero cattolico è capace – può essere colta nella formula *non solum... sed etiam*. La formula *et... et*,⁵⁵ infatti, nella sua staticità coglie solo un aspetto del modo cattolico di pensare la struttura teologica; il *non solum... sed etiam*, invece, dà ragione del dinamismo delle forze in gioco: l'avversativa *sed* rappresenta bene quel meccanismo di inversioni e oscillazioni da un polo all'altro che Przywara ci propone. La produzione teologica è un processo dotato di un suo proprio ritmo oscillatorio, che ha per fulcro quel «ma» (è il «ma» di Dio, direbbe Barth, alle affermazioni degli uomini). È tuttavia da tenere bene a mente che si tratta paradossalmente di un «fulcro sbilanciato» (*schwingende Mitte*), per così dire: perché Dio sempre sbilancia i pensieri umani quando l'uomo pensa di aver «trovato la quadra».

⁵⁴ E. PRZYWARA, p. 7.

⁵⁵ Cfr. L. SCHEFFKZYCK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma*.